٧٦

SÜLEYMANİYE C. KÜTÜPHANESİ
Kısım Yeni Cami
Yeni
Eski 76
Tasnif 297.1

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد

قوله تعالى واتل عليهم نبا ابني ادم بالحق الاخبر في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه احدها انه تعالى لما قال فيما تقدم يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر ان الاعداء يريدون ايقاع البلايا بهم لكنه تعالى يحظم ويمنع اعداهم من ايصال الشر اليهم ثم ذكر قصصا تدل على ان كل ما حصله الله تعالى به من النعم العظيمة في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا فذكر قصة النقباء الاثني عشر واخذ الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده سنة اصرار النصارى على الكفر وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلايل القاطعة على فساد اعتقادهم وما ذاك الا حسدا لمحمد عليه السلام فيما اتاه من الدين الحق ثم ذكر قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة بني ادم وان احدهما قتل الاخر حسدا على قبول قربانه وكل هذه القصص دالة على ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم لم يبعد اتفاق الاعداء على كيده فكان ذكر هذه القصص تسلية له فيما يهم له به اليهود من المكر والكيد وثانيها انه متعلق بقوله يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب وهذه القصص مذكورة في التورية وثالثها انها متعلقة بقصة محاربة الجبارين اي اذكر لليهود حديث ابني ادم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على المعصية مثل سبيل ابني ادم في ندامة احدهما على قتل الاخر ورابعها انه متصل بحكاية قول اليهود والنصارى نحن ابنا الله واحباؤه اي لا ينفعهم كونهم اولاد الانبياء مع كفرهم كما لم ينفع بن ادم حين قتل اخاه كون ابيه نبيا معظما عند الله وخامسها لما كفر اهل الكتاب محمدا عليه السلام اخبرهم الله تعالى بخبر ابني ادم وان الحسد اوقعه في سوء العاقبة والمقصود منه التحذير عن الحسد والله اعلم

فصل الضمير في عليهم فيه قولان احدهما وانل على الناس والثاني واتل على اهل الكتاب وفي بني آدم قولان احدهما انهما ابنا ادم لصلبه وهما قابيل وهابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما ان هابيل كان صاحب غنم وقابيل صاحب زرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل احسن شيء كان معه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت عنده وجعلها قربانا فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ورفع الى الجنة فلم يزل فيها الى ان فدي بها الذبح قاله سعيد بن جبير ولم تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله تعالى قبل قربان اخيه ولم يتقبل قربانه لانه كان كافرا فقال قابيل لاخيه وكان مومنا لاقتلنك على الارض تراك الناس افضل مني بحسده وقصد قتله وثانيهما روي ان ادم عليها السلام كان يولد له في كل بطن غلام

وجارية

وجارية وكان يزوج البنت من بطن بغلام من بطن اخر فولد قابيل وتوامته قالت اقليما وكان اسمها اقليما وبعدها هابيل وتوامته وكان اسمها لبودا وكان توامة قابيل احسن الناس وجها فاراد ادم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل وقال انا احق بها وانى احسن وليس هذا من الله وانما هو رايك فقال ادم عليه السلام لهما قربا قربانا فايكما قبل قربانه فوجها منه فقربا قربانين فقبل الله قربان هابيل بان انزل عليه نارا فاكلته وقربانه لم تقبل فازداد قابيل حسدا الى قال القرطبي وروي عن جعفر الصادق ان ادم لم يكن يزوج ابنته من ابنه ولو فعل ذلك ما رغب عنه النبي صلى الله عليه وسلم ولا كان دين ادم الا دين النبي صلى الله عليه وسلم وذكر قصة قال القرطبي وهذه القصة عن جعفر ما اظنها تصح والصحيح انه تزوج في غلام هذا البطن غلام البطن الاخر بدليل قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء هذا كالنص ثم نسخ ذلك على ما تقدم بيانه في سورة البقرة وكان جميع ما ولدت حوى اربعين ولدا من ذكور وانثى في عشرين بطنا اولهم قابيل وتوامته اقليما واخرهم عبد المغيث ثم بارك الله في نسل ادم وعن ابن عباس لم يمت ادم حتى بلغ ولده وولد ولده اربعين الفا والقول الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني ادم اللذين قربا القربان ما كانا ابني ادم لصلبه وانما كانا رجلين من بني اسرائيل كانت بينهما خصومة ولم تكن الخصومة الا في بني اسرائيل لقوله تعالى في اخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا وصدور الذنب من ابني ادم لا يصلح ان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرائيل اما اذا قدم رجل من بني اسرائيل على مثل هذه القصة امكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن معاودة مثل هذا الذنب ويدل عليه ايضا ان المقصود من هذه القصة بيان ان اليهود من قديم الدهر مصرون على التمرد والحسد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الاخر وقتله ولا شك ان هذا ذنب عظيم فان قبول القربان مما يدل على ان صاحبه حسن الاعتقاد مقبول عند الله تعالى فيجب المبالغة في تعظيمه فلما قدم على قتله مع هذه الحالة دل على ذلك على انه قد بلغ في الحسد الى اقصى الغايات

واذا كان المراد بيان ان الحسد قديم في بني اسرائيل وجب ان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل والصحيح الاول لان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم من الغراب ولو كان من بني اسرائيل لما خفي عليه هذا الامر **قوله** بالحق فيه ثلثة اوجه احدها انه حال من فاعل اتل اي اتل ذلك حال كونك ملتبسا بالحق اي بالصدق موافقا لما في التورية والاحتمال الثاني انه حال من مفعوله

القربانين؟

وهو نبأ اي اتل يا محمد نبأهما ملتبسًا بالصدق موافقا لما في كتب الاولين لتثبت عليهم الحجة برسالتك الثالث انه صفة لمصدر محذوف اي اتلا ذلك تلاوة ملتبسة بالحق والصدق وكانه اختيار الزمخشري اذ به بدا وعلى الاوجه الثلاثة فالنبأ للمصاحبة وهي متعلقة بمحذوف وقرأ ابو عمرو وهي متعلقة بمحذوف وقرأ ابو عمرو بسكون الميم من ادم قبل بالحق وكذا كل ميم قبلها متحرك وبعدها باء ومعنى الكلام واتل عليهم نبأ ابني ادم بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد والبغي وقيل ليعتبروا به لا ليجعلوه على اللعب كالاقاصيص التي لا فائدة فيها وهذا يدل على ان المقصود من ذكر القصص العبرة لا مجرد الحكاية لقوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب **قوله** اذ قربا قربانا ٥ ثلثة اوجه احدها وبه بدا الزمخشري وابو البقا ان يكون متعلقا بنفس النبأ اي قصتهما وحديثهما في ذلك الوقت وهذا واضح الثاني انه بدل من نبأ على حذف ٥ مضاف تقديره واتل عليهم النبأ نبأ ذلك الوقت كذا قدره الزمخشري قال ابو حيان ولا يجوز ما ذكر لان اذ لا يضاف اليها الا الزمان ونبأ ليس بزمان الثالث ذكره ابو البقا انه حال من نبأ وعلى هذا فيتعلق بمحذوف لكن هذا الوجه غير واضح قال ابو البقا ولا يكون ظرفا لاتل لان هذا الفعل مستقبل واذ وقت ماض فكيف يتلاقيان ٥ والقربان فيه احتمالان احدهما وبه قال الزمخشري انه اسم لما يتقرب به قال كما ان الحلوان اسم ما يحلى او يعطى يقال قرب صدقة ٥ وتقرب بها لان تقرب مطاوع قرب قال الاصمعي تقربوا قرب الفمع فتعدي بالتا حتى يكون بمعنى قرب اي فيكون قوله اذ قربا قربانا بيطلب مطاوعا له ٥ فالتقدير اذ قرب ابأه فتقرب به وفيه بعد قال ابو حيان وليس تقرب بصدقة مطاوع قرب صدقة لاتحاد فاعل الفعلين والمطاوعة تختلف فيها الفاعل يكون من احدهما فعل ومن اخر انفعال نحو كسرته فانكسر وفلقته فانفلق ٥ فليس قرب صدقة وتقرب بها من هذا الباب فهو غلط فاحش قال شهاب الدين وفيما قاله الشيخ نظر لانا لا نسلم هذه القاعدة والاحتمال الثاني ان يكون في الاصل مصدرا ثم اطلق على الشي المتقرب به كقولهم ضرب اليمن وضرب الامير ويؤيد ذلك انه لم يثن والموضع موضع تثنية لان كلا من قابيل وهابيل له قربان بخصته فالاصل اذ قربا قربانين وانما لم يثن لانه مصدر في الاصل وللتقابل بانه اسم ما يتقرب به لا مصدر ان يقول انما لم يثن لان المعنى كما قاله ابو علي الفارسي اذ قرب كل واحد منهما قربانا كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولم اي كل واحد منهم قال ابن الخطيب جمعهما في الفعل وافرد الاسم ليستدل بذلك على ان كل واحد منهما قربانا وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد **قوله** فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر قال اكثر المفسرين كانت علامة القبول

ان تاكله النار وقال المجاهد علامة الرضا ان تاكله النار وقيل لم يكن في ذلك الوقت فقربا ما يتقرب به الى الله تعالى وكان ينزل نار من السما فتاكله وانما صار احد القربانين مقبولا والاخر مردودا الان التقوى شرط في قبول ٥ الاعمال لقوله تعالى ههنا حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقوله تعالى فيما امرنا به من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن ينالها التقوى منكم فاخبر ان الذي يصل اليه ليس الا التقوى والتقوى من صفات القلوب لقوله عليه السلام التقوى ههنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى ان يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة وان يكون بلغ غاية الاحتراز من ان يأتي تلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضات الله ٥ وان لا يكون فيه شركة لغير الله قيل ان قابيل جعل قربانه اردى ما كان عنده واضمر في نفسه انه لا يبالي قبل او لم يقبل وانه لا يزوج اخته من اخيه ابدا وقيل كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل الله قربانه **قوله** قال لاقتلنك اي قال الذي لم يتقبل منه للمقبول منه وقرأ الجمهور لاقتلنك بالنون الشديدة وهذا جواب قسم محذوف وقرأ زيد بالخفيفة ٥ قال انما يتقبل الله مفعوله محذوف لدلالة المعنى عليه اي قربانيهما واعمالهم ويجوز ان لا يراد له مفعول كقوله فاما من اعطى واتقى وهذه الجملة قال ابن عطية قيلها كلام محذوف تقديره لم يقتلني وانا لم اجن شيا ولا ذنب لي الى ان تقتل الله قربانك وذكر كلاما كثيرا وقال غيره فيه حذف وبسط وذكر نحو ولا حاجة الى تقدير ذلك كله اذ المعاني المفهومة من محتوى الكلام اذا قدرت قصيرة كان احسن والمعنى هنا قال لاقتلنك حسدا على تقبل قربانك فعرض له بان سبب التقبل التقوى وقال الزمخشري فان قلت كيف كان قوله انما يتقبل الله من المتقين جوابا لقوله لاقتلنك قلت لما كان الحسد لاخيه على تقبل قربانه هو الذي حسكه حمله على توعده بالقتل قال انما ابيت من قتل نفسك لانسلاخك من لباس التقوى انتهى وهذا ونحوه من تفسير المعنى لا الاعراب وقيل ان هذه الجملة اعتراض بين كلام القاتل وبين كلام المقتول والضمير في قال انما يعود على الله تعالى اي قال الله ذلك لرسوله فيكون قد اعترض بقوله انما يتقبل الله بين كلام قابيل وهو قال لاقتلنك وبين كلام هابيل وهو لئن بسطت الي احرفه وهو في غاية البعد لتنافر النظم واللام في قوله لئن بسطت هي الموطئة وقوله ما انا بباسط جواب القسم محذوف وهذا على القاعدة المقررة من انه اذا اجتمع شرط وقسم اجيب سابقهما الا في صورة تقدم المتنبه عليها وقال الزمخشري فان قلت لم جا الشرط بلفظ الفعل والجزا بلفظ اسم الفاعل

وهو قوله لئن بسطت ما انا بباسط قلت ليفيد انه لا يفعل هذا الوصف ٥
المشنع ولذلك اكده بالباء المفيدة لتاكيد النفي ونافسه ابو حيان في قوله ٥
ما انا بباسط جزاء للشرط قال لان هذا جواب للقسم لا للشرط قال لانه لو كان
جوابا للشرط للزمه الفا لكونه منفيا بما والاداة جازمه وللزمه ايضا حذف
تلك القاعدة وهو كونه لم يجب الا سبق منهما وهذا ليس بشيء لان الزمخشري
سماه جزاء للشرط لما كان دالا على جزاء الشرط ولا نكير في ذلك وقال ايضا
وقد خالف الزمخشري كلامه هنا بما ذكره في البقرة في قوله تعالى ولئن اتبعت
الذين من كونه جعله جوابا للقسم سادا مسد جواب الشرط وقد تقدم بحثه
معه هناك **فصل** ومعنى قوله لئن بسطت الي يدك لتقتلني
ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين قال عبد الله بن
عمرو ايم الله ان كان المقتول لاشد الرجلين ولكن منعه التحرج ان يبسط الى
اخيه يده وهذا في الشرع جايز لمن اراد قتله ان يتقاد ويستسلم طلبا للاجر
كما فعل عثمان رضي الله عنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمحمد بن مسلمة ان على وجهك
وكف عبد الله القايل وقال مجاهد كتب عليهم في ذلك الوقت اذا اراد رجل
قتل رجل ان لا يمتنع ويصبر **قوله** اني اريد ان تبوأ في قراءة ثلاثة ٥
تاويلات احدها انه على حذف همزة الاستفهام تقديره اتريد اني اريد وهو
استفهام انكار لان ارادة المعصية قبيحة ومن الانبياء اقبح فهم معصومون
عن ذلك ويؤيد هذا التاويل قراءة من قرا انّي بفتح النون وهي التي بمعنى
التي بمعنى كيف اي كيف اريد ذلك والثاني ان لا محذوفة تقديره اني اريد
ان لا تبوء كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي
لا تضلوا وان لا تميد وهو مستفيض وهذا ايضا فرار من اثبات الارادة
له وضعف بعضهم هذا التاويل بقوله عليه السلام لا تقتل نفس ظلما الا
كان على ابن ادم كفل من دمها لانه دمها لا ينزل من سن القتل فثبت ٥
بهذا ان الاثم حاصل وهذا الذي ضعفه به غير لازم لان قايل هذه المقالة
يقول لا يلزم من عدم ارادته الاثم لاخيه عدم الاثم بل قد يريد عدمه ويقع
الثالث ان الارادة على حالها وهي اما ارادة مجازية او حقيقة على حسب
اختلاف المفسرين في ذلك وجازت ارادة ذلك به لما كان ذكرها من جملتها انه
ظهرت له امارة تدل على قرب اجله وان اخاه كافر وارادة العقوبة ٥
بالكافر حسنة وقوله بامي في محل نصب على الحال من فاعل تبوا اي ترجع حاملا
له وملتبسا به وتقدم نظيره في قوله فباءوا بغضب وقالوا لابد من مضاف
فقدره الزمخشري بمثل اثمي قال على الاتساع في الكلام كما تقول قراة قراة فلان

وكتبت

وكتبت كتابته وقدره بعضهم باثم دمي واثم معصيتك التي لم يتقبل لاجلها قربانك
واثم حسدك وقيل معناه اني اريد ان تبوء بعقاب قتلي فيكون ارادة صحيحة ٥
لانها موافقة لحكم الله عز وجل ولا يكون هذا ارادة للقتل بل لموجب القتل من
الاثم والعقاب وهي ان الظالم اذا لم يجد يوم القيامة ما يرضي خصمه اخذ
من سيات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال اني اريد ان
تبوء باثمي في قتلك وهذا ايضا جواب قوله فطوعت الجمهور على طوعت
مشددا والوا ومن عبر الف بمعنى سهلت ويقال قال الزمخشري وبسعته
وبسرته من طاع له المرتع اذا اتسع انتهى وقال مجاهد حسنته وقال قتادة
زينت له نفسه والتضعيف فيه للتعدية لان الاصل طاع له قتل اخيه ٥
اي انقاد من الطواعية فعدي بالتضعيف فصار الفاعل مفعولا لحاله مع
الهمزة وقرا الحسن وزيد بن علي وجماعة فطاوعت وابدي الزمخشري
فيها احتمالين احدهما ان يكون مما جاء فيه فاعل لغير مشاركة بين بل بمعنى
فعل نحو ضاعفته وضعفته وناعمته ونعمته وهذان المثالان من امثلة
سيبويه قال فجاوا به على مثال عاقبته قال وقد يجيء فاعلت لا يريد
بها عمل اثنين ولكنهم بنوا عليه الفعل كما بنوه على افعلت وذكر امثله منها ٥
عافاه الله وقال من ذكر ان فاعل يجيء بمعنى فعلت والاحتمال الثاني ٥
ان يكون على بابها من المشاركة وهو كالنحو ان قتل اخيه كانه دعا نفسه
الى الاقدام عليه فطاوعته انتهى وافصاح العبارة في ذلك ان يقال
جعل القتل يدعو اني نفسه لاجل الحسد الذي لحق قابيل وجعلت النفس
تابي ذلك وتشمير كل منهما اعني القتل والنفس كانه يريد من صاحبه
ان يطيعه الى ان غلب القتل النفس فطاوعته وله متعلق بطوعت علي
القراءتين قال الزمخشري وله لزيادة الربط كقولك حفظت لزيد ماله
يعني ان الكلام تام بنفسه لو قيل فطوعت نفسه قتل اخيه كما كان كذلك
في قولك حفظت مال زيد فاتى بهذه اللام لغوه ربط الكلام وقال
ابو البقاء وقال قوم طاوعت يتعدي بغير لام وهذا خطا لان التي تتعدي
بغير اللام وهذا خطا لان التي سعدي بغير اللام تتعدي لمفعول واحد
وقد عداه هنا الى قتل اخيه وقيل التقدير طاوعته نفسه على قتل
اخيه فزاد اللام وحذف على اي زاد اللام في المفعول به وهو الها
وحذف على الجاره لقتل اخيه فقتله **فصل** قيل لم يدر قابيل كيف
يقتل هابيل قال ابن جريج فتمثل له ابليس واخذ طايرا ووضع راسه على
حجر ثم شدخ راسه بحجر اخر وقابيل ينظر اليه فعلم القتل فرضخ قابيل راس

هابيل بن حيوبن قيل قتل وهو مستسلم وقيل اغتاله وهو نايم وكان ٥
لهابيل يوم قتل عشرون سنة واختلفوا في موضع قتله قال ابن عباس جبل
بوذ وقيل عند عقبة حراء وقيل بالبصره فلما قتله تركه بالعراء ولم يدر
ما يصنع به لانه كان اول ميت على وجه الارض من بني ادم وقصده السباع
فحمله في جراب على ظهره اربعون يوما وقال ابن عباس سنة حتى اروح وعكفت
عليه الطير والسباع تنظر متى يرمي به فتاكله قال فاصبح من الخاسرين
قال ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فانه اسخط والديه وبقي
مذمومًا الى يوم القيامه واما الاخره فهو العقاب العظيم قيل ان قابيل لما
قتل اخاه هرب الى عدن من ارض اليمن فاتاه ابليس وقال له انما اكلت ٥
النار قربان هابيل لانه كان يخدم النار ويعبدها فان عبدت النار ايضا
حصل مقصودك فبني بيت نار وهو اول من عبد النار وروي انه لما
قتله اسود جسده وكان ابيض فسئل له ادم عن اخيه فقال ما كنت عليه
وكيلًا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث ادم بعده مائة سنة
لم يضحك قط قال الزمخشري روي انه رثاه بشعر قال وهو كذب في الحق
والانبيا معصومون عن الشعر روي بن عباس قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم
عن يوم الثلثا فقال يوم الدم فيه حاضت حوي وفيه قتل ابن ادم اخاه
قوله فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري هذه ٥
اللام يجوز فيها وجهان احدهما انها متعلقه ببحث اي يبحث ويثير التراب
للاراة الثاني انها متعلقه ببعث والمعنى ليريه الله والى يريه الغراب وكيف
معمولة ليواري وجملة الاستفهام معلقة للرويه البصرية فهي في محل ٥
المفعول الثاني سادة مسدة لان راي البصريه متى تعدها بالهمزة متعدية
لواحد فاكتسبت بالهمزة اخر وتقدم نظيرها في قوله ارني كيف تحيي الموتى
ومعنى يبحث اي يبش التراب بمنقاره ويثيره ومنه سميت سورة براة
البحوث لانها فتشت على المنافقين والسوة هنا المراد بها ما يجوز ان ينكشف
من جسده ايضا وهي الفضيحة ايضا قال ٥ يا لقومي للسوة السوءة ٥
ويجوز تخفيفها بالقا حركة الهمزة على الواو وهي قراة الزهري وحميد فلا ٥
يجوز قلب هذه الواو الفا وان صدق عليها انها حرف علة متحرك منفتح ما قبله
لان حركتها عارضه ومثلها جيل وتوم محففي جيل وتوم ويجوز ايضا
قلب هذه الهمزة واوا وادغام ما قبلها فيها تشبيها للاصل بالزايد وهي
لغة يقولون في شيء وضوء شيء قال ـــــ لشاعر
٥ وان يزوا سيئة طاروا بها فرحا ٥ مني وما سمعوا من صالح دفنوا ٥

وبهذا قرا ابو جعفر قوله يا ويلتا قلب يا المتكلم الفا وهي لغة فاشية في المنادى
المضاف اليها وهي احدى اللغات الست وقد تقدم ذكرها وقرى كذلك على الاصل
وهي قراة الحسن البصري والمنادى ان كان اصله لمن يتاتى منه الاقبال وهم
العقل الا ان العرب تخرج فيما دي ما لا يعقل وهذه كلمة تستعمل عند وقوع ٥
الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء كان الويل غير حاضر عنده والمعنى يا ويلتي
احضري فهذا اوان حضورك ومثله يا حسرة على العباد يا حسرتا على ما فرطت
واما حمزه والكسائي وابو عمرو في رواية الدوري الحسرتا والجمهور
قرا عجزت بفتح الجيم وهي اللغة الفصيحة فقال عجزت بالفتح في الماضي ٥
اعجز بكسرها وهي لغة شاذه وانما المشهور ان يقال عجزت المراة بالكسر
اي كبرت عجزتها وان اكون على اسقاط الخافض اي عن ان اكون فلما حذف
جرى فيه الخلاف المشهور قوله فاواري قرا الجمهور بنصب الياء فيها خرجان
احدهما انه عطف على اكون المنصوبه بان منتظما في سلكه اي اعجزت عن كوني
مشبها للغراب مواريا والثاني قال الزمخشري ولم يذكر غيره انه منصوب
على جواب الاستفهام في قوله اعجزت فيكون من باب قوله هل لنا من شفعاء ٥
فيشفعوا لنا اورده ابو البقا بعد ان حكاه عن قوم قال وذكر بعضهم انه يجوز ان
ينتصب على جواب الاستفهام وليس بشيء اذ ليس المعنى ان يكون مني عجز مواراته
الا ترى ان قولك اين بيتك فازورك معناه لو عرفت فزرت فليس المعنى هنا
لو عجزت لواريت قال شهاب الدين وهذا الرد على ظاهره صحيح وبسط عبارة
ابي البقا ان النحاة يشترطون في جواز نصب الفعل باضمار ان بعد الاشياء
الثمانية عبر النفي ان يحل الكلام الى شرط وجزا فان انعقد منه شرط وجزا
صح النصب والا امتنع ومنه ايت بيتك فازورك ان عرفتني بيتك ازورك
وفي هذا المقام لو حل منه شرط وجزا لعسر المعنى اذ يصير التقدير ان عجزت
واريت وهذا ليس بصحيح لانه اذا عجز كيف يواري ورد ابو حيان على الزمخشري
بما تقدم وجعله غلطا فاحشا وهو مسبوق اليه كما راايت فاساء عليه الادب
بشيء نقله غيره والله اعلم بصحته وقرا العباص بن عمران وطلحة بن مصرف
باسكون الياء وخرجها الزمخشري على احد وجهين اما القطع اي فانا اواري
واما على التسكين في موضع النصب تخفيفا وقال ابن عطية ٥
هي لغة لتوالي الحركات قال ابو حيان ولا يصلح ان يكون يعلل القراة بهذا
ما وجد عنه مندوحة اذ التسكين في الفتحة لا يجوز الا ضرورة وايضا ٥
فلم يتوالى حركات وقوله فاصبح بمعنى صار قال ابن عطية وقوله فاصبح عبارة
عن جميع اوقاته اقيم بعض الزمان مقام كله وخص الصباح بذلك لانه ٥

بدا النهار والانبعاث الى الامور والنشاط ومنه قول الربيع ٥
اصبحت لا احمل السلاح ٥ وقول سعد بن ابي وقاص ٥ ثم اصبحت بنو اسد تعزرني
على الاسلام الى غير ذلك قال ابو حيان وهذا التقليل الذي ذكره لكون اصبح عبارة
عن جميع اوقاته وانما خص الصباح لكونه بدا النهار ليس بجيد لان العرب ٥
استعملت اضحى وامسى بمعنى صار وليس منها بدا النهار قال شهاب الدين
وكيف يحسن ان يرد على ابي محمد مثل هذا وهو لم يقل انها لما اقيمت مقامه ٥
اوقاته للعلة التي ذكرها يكون بمعنى صار حتى يلزم ما جوزانها ناقصة عليه
وسيأتي بقية الكلام على ذلك في الحجرات عند قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين ان شاء الله تعالى **فصل** فعل الغراب صار سنة في دفن الحالق ٥
فرضا على جميع الناس على الكفاية قال بعض المفسرين لما قتله ولم يدر ما يصنع
به بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر له بمنقاره ورجليه
ثم القاه في الحفرة فتعلم قابيل ذلك وقال الاصم لما قتل وعلم ان الغراب اكثر
علما منه وعلم انه انما اقدم على قتل اخيه بسبب جهله وقلة معرفته ٥
فندم وتلهف وقال الاصم لما قتله وتركه بعث الله غرابا يحثي التراب على
المقتول فلما راي القاتل ان المقتول كيف يكرمه الله بعد موته ندم وقال
يا ويلتا وقال ابو مسلم عادة الغربان دفن الاشياء فجا غراب ودفن شيئا ٥
فتعلم ذلك منه وقيل انه كان عالما بكيفية الدفن وانه يبعد في الانسان
العاقل ان لا يهتدي الى هذا القدر من العمل الا انه لما قتله تركه بالعراء
فلما راي الغراب يدفن الغراب رق قلبه وقال ان هذا الغراب لما مثل ذلك
الاخر فبعد قتله احياه تحت الارض فاكون اقل شفقة من هذا الغراب
فجا وحثى التراب على المقتول فلما راي ان الله اكرمه حالا حيا ته بقبول قربانه
واكرمه بعد مماته بان بعث الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم الدرجة
عند الله تعالى فتلهف على فعله وعلم انه لا قدرة له على التقرب الى اخيه
الا بان يدفنه في الارض فلاجرم قال يا ويلتا اعجزت ان اكون مثل هذا
الغراب **فصل** لفظ الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم نديما لانه
يلازم المجلس فان قيل انه عليه السلام قال الندم توبة فاجابوا بوجوه
احدها انه لما تعلم الدفن من الغراب صار من النادمين لكونه حاملا على
طهن وثانيها انه صار من النادمين لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه ابواه
واخوته فكان ندمه لهذه الاسباب لا لكونه معصية وثالثها ان ندمه كان
لاجل ان تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله لان الغراب لما قتل الغراب
ودفنه ندم على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي ومن لحمه مختلط

بدمي فاذا طهرت الشفقة من الغراب ولم تظهر مني على اخي كنت دون الغراب
في الرحمة والاخلاق الحميدة وكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا للخوف من الله فلذلك
لم ينفعه الندم قال المطلب بن عبد الله بن حنطب لما قتل بن ادم اخاه رجفت ٥
الارض سبعة ايام ما عليها ثم شربت الارض دمه كما تشرب الماء فناداه ٥
الله عز وجل ابن اخوك هابيل قال ما ادري ما كنت عليه رقيبا فقال الله عز
وجل ان دماء اخيك هابيل قال ما ادري ما كنت عليه رقيبا فقال الله عز وجل
ان دماء اخيك لينادونني من الارض فلم قتلت اخاك قال فان دمه ان كنت
قتلته حرم الله عز وجل على الارض ان تشرب دما بعده ابدا وقيل لقابيل ٥
اذهب طريدا شريدا فزعا مرعوبا لا يامن من تراه فاخذ بيد اخته اقليما
وضرب بها الى عدن من ارض اليمن فاتاه ابليس فقال له انما اكلت النار ٥
قربان هابيل لانه كان يعبد النار فبني بيت النار وهو اول من عبد النار قال
مجاهد فعلقت احدى رجل قابيل الى فخذها وساقها وعلقت من يومئذ ٥
الى يوم القيامة ووجهه الى الشمس حيث ما دارت عليه في الصيف خطيرة
من نار وفي الشتا خطيرة من ثلج واتخذ اولاد قابيل الآلات اللهو وانهمكوا
في اللهو وشرب الخمر وعبادة النار والزنا والفواحش حتى غرقهم الله
بالطوفان ايام نوح وبقي نسل شيث **قوله** تعالى من اجل ذلك فيه ٥
وجهان اظهرهما انه متعلق بكتبنا وذلك اشارة الى القتل والاجل في
الاصل هو الجناية يقال اجل الامر يأجل اجلا واجلا بفتح الهمزة وكسرها
اذا جناه وحده مثل اخذ يأخذ اخذا ومنه قول زهير ٥

٥ واهل خباء صالح ذات بينهم ٥ قد احتربوا في عاجل انا آجله ٥

اي جانيه ومعنى قول الناس فعلته من اجلك ولاجلك اي بسببك يعني
ان من جنيت فعله واوجبته وكذلك قولهم وفعلته من جرائك اصله من
ان جررته ثم صار يستعمل بمعنى السبب ومنه الحديث من جراي من اجلي
ومن لابتدا الغاية يعني اي نشا الكتب وابتدى من جناية القتل ويجوز حذف
من واللام وانتصاب اجل على المفعول له اذا استكمل الشروط قال اجل الله ان فضلكم
علينا والثاني اجازه بعض الناس ان يكون متعلقا بقوله من النادمين اي
ندم من اجل ذلك اي قتله اخاه قال ابو البقا ولا يتعلق بالنادمين لانه
لا يحسن الابتدا بذلك ابتدا الله اخبارا بانه كتب ذلك والاخبار متعلق
بمقتضى ابي ادم الا ان الظاهر خلافه كما تقدم والجمهور على فتح همزة اجل ٥
وقرا ابو جعفر بكسرها وهي لغة كما تقدم وروى عنه حذف الهمزة والقاه ٥
حركتها وهي الكسرة على نون من كما ينقل ورش فتحها اليها والهاء في انه ضمير

الامر والشان ومن شرطية مبتداه وهي وخبرها في محل رفع حرالان ه
فان قيل قوله من اجل ذلك اي من اجل ما امر من قصة قابيل وهابيل
على بني اسرايل القصاص وذلك مشكل لانه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل
وبين وجوب القصاص على بني اسرايل فالجواب من وجهين احدهما ما تقدم
نقله عن الحسن والضحاك ان هذا القتل انما وقع في بني اسرايل لا بين ولد
ادم لصلبه الثاني ان من في قوله من اجل ذلك ليس اشارة الى قصة قابيل ه
وهابيل بل هو اشارة الى ما ذكر في القصة من انواع المفاسد الحاصلة بسبب
القتل المحرم كقوله فاصبح من الخاسرين واصبح من النادمين فالمعقول اصبح
من الخاسرين اشارة الى انه حصل في قلبه الدين والدنيا وقوله فاصبح من
النادمين اشارة الى انه حصل في قلبه انواع الندم والحسرة والحزن
مع انه لا دافع لذلك البته فان قيل حكم القصاص ثابت في جميع الامم ه
فما فايده تخصيصه ببني اسرايل فالجواب ان وجوب القصاص وان
كان عاما في جميع الامم الا ان التشديد المذكور هنا في حق بني اسرايل غير ثابت
في جميع الاديان لانه تعالى حكم ههنا بان قتل النفس جار مجرى قتل جميع الناس
فالمقصود منه المبالغه في شرع عقاب القتل العمد العدوان واليهود
مع علمهم بهذه المبالغه في شرع عقاب القتل العمد العدوان واليهود مع ه
علمهم بهذه المبالغه العظيمة اقدموا على قتل الانبيا والرسل وذلك يدل غا
غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله ولما كان الغرض من ذكر هذه
القصص تسلية الرسول عليه السلام في الواقعة التي ذكرنا من انهم عزموا على
الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وباكابر الصحابه فخصص بني اسرايل في
هذه الواقعة القصه المبالغه مناسبة للكلام فصل استدل القايلون
بالقياس بهذه الاية على ان احكام الله تعالى قد تكون معلله لانه قال من اجل ذلك ه
كتبنا وهذا تصريح بان كتبه تلك الاحكام معلله بتلك المعاني المشار اليها
بقوله من اجل ذلك وقالت المعتزله ايضا دلت الاية على ان احكام الله تعالى
قد تكون معلله بمصالح العباد واذا كان كذلك امتنع كونه خالقا للكفر ه
والقبايح فيهم مريدا لنزعها منهم لان خلق القبايح وارادتها يمنع من كونه تعالى
مراعيا للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور في هذه الاية واجاب
القايلون بان احكام الله تعالى محال بوجوه احدها ان العله ان كانت قديمة
لزم قدم المعلول وان كانت محدثة وجب تعليلها بعلة اخرى ولزم
التسلسل وثانيها لو كانت معلله بعلة فوجود تلك العله وعدمها بالنسبة
الى الله تعالى ان كانا على السوية امتنع ان يكون كونه علة وان لم يكونا ه

على السوية فاحدهما به اولى وذلك لا يلزم بقتضي كونه مستفيدا لتلك الاولوية
من ذلك الفعل على الدواعي ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي بل يجب انتهاؤها
الى الداعية الاولى التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله وثبت عنده
حدوث الداعية الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله وهذا يمنع من تعليل
افعال الله تعالى واحكامه ثبت ان ظاهر هذه الاية من المتشابهات ويؤكده
قوله تعالى قل من يملك لكم من الله شيا ان اراد بكم ضرا او اراد بكم نفعا من يملك من الله شيا ان
اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا وذلك نص صريح
في انه يحسن ان يكون من الله شيا كل شي ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية
المصلحة البته قوله بغير نفس فيه وجهان احدهما انه متعلق بالفعل
قبلها والثاني انه في محل حال من ضمير الفاعل في قتل اي قتلها ظالما ذكره
ابو البقا قوله او فساد الجمهور على جره عطفا على نفس المجرور باضافة
غير لها وقرا الحسن بنصبه وفيه وجهان اظهرهما انه منصوب على المفعول
بعامل مضمر يليق بالمحل اي اوتي او عمل فسادا والثاني انه مصدر والتقدير
او افسد فسادا بمعنى افسادا فهو اسم مصدر كقوله

وبعد عطائك المايه الرتاعا ذكره ابو البقا وفي الارض متعلق بنفس
فساد لانك تقول افسد في الارض الا في قراة الحسن بنصبه وخرجناه على
النصب على المصدرية كما ذكره ابو البقا فانه لا يتعلق به لانه مصدر
موكد وقد نصوا على ان الموكد لا يعمل فيكون في الارض متعلقا بمحذوف
على انه صفة لفسادا والالف في فكانما في الموضعين جواب الشرط واجب
الدخول وما كافة لحرف التشبيه والاحسن ان تسمى هنا مهيئه لوقوع ه
الفعل بعدها وجميعا اما حال او توكيد فصل قال الزجاج التقدير ه
من قتل نفسا لا نفسا بغير نفس او بغير فساد في الارض وانما قال تعالى
ذلك لان القتل يحل لاسباب كالقصاص والكفر والزنا بعد الاحصان
وقطع الطريق ونحوه فجمع تعالى هذه الوجوه في قوله او فساد في الارض ه
ثم قال فكانما قتل الناس جميعا فان قيل كيف يكون قتل النفس الواحدة
مساويا لقتل جميع الناس فانه من الممتنع ان يكون الجزء مساويا للكل ه
فذكر المفسرون له وجوها وهي مبنية على وجوه مقدمة وهي ان تشبيه
احد الشيين بالاخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما بهتهما من كل الوجوه
واذا صحت هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه احدها ان المقصود
من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغه في تعظيم امر القتل العمد
العدوان وتفخيم شانه يعني كما ان قتل كل الخلق امر مستعظم من كل احد فكذلك

يحب ان يكون قتل الانسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود بيان مشاركتهما في
الاستعظام لا تباين مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما ٥
وقد قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزآؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه
ولعنه واعد له عذابا عظيما وقالوا ان جميع الناس لو علموا من انسان واحد
يقصد قتلهم باجمعهم فلا شك انهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك
اذا علموا منه انه يقصد قتل انسان واحد يجب ان يجدوا في دفعه ويجتهدوا ٥
كاجتهادهم في الصورة الاولى وثالثها انه لما اقدم على القتل العمد العدوان
فقد رجح داعيه الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى كان الامر كذلك كان
الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل واحد نازعه في شيء من مطالبه بانه لو قدر على
قتله لقتله وبنية المؤمن في الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن في الشرور
شر من عمله فيكون فيصير من قتل انسانا عمدا عدوانا فكانما قتل جميع الناس ٥
ورابعها قال ابن عباس في رواية عكرمة من قتل نبيا او امام عدل فكانما
قتل الناس جميعا ومن سد على محمد او امام عدل فكانما احيا الناس جميعا ٥
وخامسها قال مجاهد من قتل نفسا محرمة يصلى النار بقتلها كما يصلاها لو قتل
الناس جميعا ومن احياها ممن سلم من قتلها فكان كمن سلم من قتل الناس جميعا
وسادسها قال قتادة اعظم الله اجرها وعظم وزرها معناه من استحل قتل
مسلم بغير حقه فكانما قتل الناس جميعا في الاثم لانهم لا يسلمون منه ومن احياها
ونورع عن قتلها فكانما احيا الناس جميعا في الثواب لسلامتهم وسابعها
قال الحسن فكانما قتل الناس جميعا يعني انه يجب عليه من القصاص بقتلها مثل الذي
يجب عليه من الاثم لو قتل الناس جميعا قال سليمان بن علي قلت للحسن يا ابا سعيد
اهي لنا كما كانت لبني اسرائيل قال والذي لا اله غيره ما كان دم ابني اسرائيل اكرم
على الله من دمائنا واحيا النفس هو تخليصها من المهلكات كالحرق والغرق والجوع
المفرط والحر والبرد المفرطين ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات
ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الارض اي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم ٥
بحكم القتل لمسرفون يعني في القتل لا يبالون بتعظيمه فقوله بعد ذلك في الارض
هذا الظرف والجار بعده يتعلقان بقوله لمسرفون الذي هو خبر ان ولا يمنع
من ذلك لام الابتداء الفاصلة بين العامل ومعموله المتقدم عليه لان
دخولها على الخبر مبني على خلاف الاصل والاصل دخولها على المبتدا وانما منع منه
دخول ان وذلك اشارة الى مجيء الرسل بالبينات **قوله** تعالى انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله الاية لما ذكر تغليظ الاثم في قتل النفس بغير حق ولا
فساد في الارض اتبعه ببيان الفساد في الارض **قوله** انما جزاء الذين مبتدا

وخبره ان يقتلوا وما عطف عليه اي انما جزاؤهم القتل التقتيل او التصليب او النفي
وقوله يحاربون الله اي يحاربون اولياءه كذا قدره الجمهور وقال الزمخشري ٥
يحاربون رسول الله ومحاربة المسلم في حكم محاربته يعني ان المقصود ان يخبر بانهم
يحاربون رسول الله وانما يحاربون اسم رسول الله تبارك وتعالى تعظيما وتفخيما
لمن يحارب كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقد تقدم تحقيق ذلك
عند قوله تعالى يخادعون الله والذين امنوا فان قيل المحاربة مع الله غير ممكنة فيجب
حمله على المحاربة مع اولياء الله والمحاربة مع رسول الله ممكنة فلفظ المحاربة ٥
لما نسبت الى الرسول كانت حقيقة فلفظ يحاربون الله ورسوله يلزم ان يكون
محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فالجواب انا نحمل المحاربة على مخالفة
الامر والتكليف والتقدير انما جزاء الذين يحاربون احكام الله واحكام رسوله
ويسعون في الارض فسادا كذا وكذا ومن يجيز ذلك لم يحتج الى شيء من هذه ٥
التاويلات بل يقول يحمل محاربتهم لله تعالى على معنى يليق وهي المخالفة مجازا ومحاربتهم
لرسوله على المقاتلة حقيقة **قوله** فسادا في نصبه ثلاثة اوجه احدها
انه مفعول من اجله اي يحاربون ويسعون لاجل الفساد وشروط النصب ٥
موجودة الثاني انه مصدر واقع موقع الحال اي ويسعون في الارض مفسدين
او ذوي فسادا وجعلوا نفس الفساد مبالغة ثلثه مذاهب تقدم تحريرها ٥
الثالث انه منصوب على المصدر اي انه نوع من العامل قبله فان معنى يسعون
هنا يفسدون وفي الحقيقة فسادا اسم مصدر قايم مقام الافساد والتدبير
ويفسدون في الارض يسعيهم افسادا وفي الارض الظاهر انه متعلق بالفعل
قبله كقوله سعى في الارض ليفسد وقد اجيز ان يكون في محل نصب على الحال
لانه يجوز ان تؤخر عنه ان يكون صلة له واجيز ايضا ان يتعلق بمحذوف ٥
بنفس فسادا وهذا انما يتمشى اذا جعلنا فسادا حالا اما اذا جعلناه ٥
مصدرا امتنع ذلك لتقدمه عليه ولان المؤكد لا يعمل وقرا الجمهور ان يقتلوا
وما بعده بالتثقيل ومعناه التكثير بالنسبة الى من يقع به هذه الافعال
وقرا الحسن وابن محيصن بتخفيفها **قوله** من خلاف في محل نصب على الحال
من ايديهم وارجلهم اي بقطع مختلفة بمعنى ان يقطع يده اليمنى ورجله ٥
اليسرى والنفي والطرد والنفي المراد بها ههنا ما يريدون
الاقامة بها ههنا ما يريدون الاقامة بها او يراد من ارضهم وال عوض
عن المضاف اليه عند من يراه **فصل** قال الضحاك نزلت في قوم
من اهل الكتاب كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد ٥
فنقضوا العهد وقطعوا السبيل وافسدوا وقال الكلبي نزلت في قوم هلال

بن عويمر وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم اوعز وادع هلال بن عويمر وهو
ابو برده الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه ومر هلال بن عامر الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو آمن لا يهاج فمر قوم من بني كنانه يريدون
الاسلام بناس ممن اسلم من قوم هلال بن عويمر ولم يكن شاهد الهلال هلا
شاهدا فهدوا اليهم فقتلوهم واخذوا اموالهم فنزل جبريل بالقضية وقال
سعيد بن جبير نزلت في ناس من عرينه وعكل اتوا النبي صلى الله عليه وسلم
وبايعوه على الاسلام وهم كذبه فبعثهم النبي صلى الله عليه وسلم الى ابله ه
الصدقة فارتدوا وقتلوا الراعي واستاقوا الابل فبعث النبي صلى الله عليه
وسلم اليهم من ردهم وامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم بمسامير فكحلهم
بها وطرحهم في الحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا قال ابو قلابه وهؤلا
قتلوا وسرقوا وحاربوا الله ورسوله وسعوا في الارض فسادا فنزلت هذه
نسخها فعل النبي صلى الله عليه وسلم فصارت السنه منسوخة هذا القرآن
ومن قال بان السنه لا تنسخ بالقرآن قال انما كان الناسخ لتلك السنه سنة ه
اخرى ونزل هذا القرآن مطابقا للسنه الناسخة وقال بعضهم حكمهم ثابت
الا السمل والمثله وروي قتاده عن بن سيرين ان ذلك قبل ان تنزل الحدود
قال ابو الزناد لما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك بهم انزل الله
الحدود ونهاه عن المثله فلم يعد وعن قتاده قال بلغنا ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان بعد ذلك يحث على الصدقة وينهى عن المثله وقال
سليمان التيمي عن انس انما سمل النبي صلى الله عليه وسلم اعين اولئك ه
لانهم سملوا اعين الرعاء وقال الليث بن سعد نزلت هذه الاية معاتبه ه
لرسول الله صلى الله عليه وسلم وتعليما له عقوبتهم وقال انما جزاء هؤلا
لا المثله ولذلك ما قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيبا الا نهى عن المثله
وقيل نزلت هذه الاية في الذين حكى عنهم من بني اسرائيل انهم بعد ان غلظ
عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل ومفسدون ه
في الارض فمن اتي منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاؤهم كذلك وكذا ه
وقيل نزلت هذه الاية في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول اكثر الفقها
قال والذي يدل على انه لا يجوز حمل الاية على المرتدين وجوه احدها ان
قطع المرتد لا يقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام ه
وثانيها لا يجوز الاقتصار في الحد المرتد على قطع الطريق اليد ولا على النفي
والاية تقتضي ذلك وثالثها ان الاية تقتضي ان سقوط الحد بالتوبة ه
قبل القدرة لقوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم والمرتد يسقط

حد

حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل على ان الاية لا تتعلق لها بالمرتدين ه
ورابعها ان الصلب غير مشروع ههنا فوجب ان لا يكون الاية مختصة بالمرتدين
وخامسها ان قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ه
يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفه سواء كان كافرا او مسلما ولا تقال الاية
نزلت في الكفار لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فصل المحاربون
هم الذين يجتمعون ولهم منعة ويقصدون المسلمين في ارواحهم او في دمائهم ه
واتفقوا على ان هذه الصفه اذا حصلت في الصحرا كانوا قطاع الطريق فاما اذا
ان حصل ذلك في الامصار فقال الاوزاعي ومالك والليث بن سعد وابو ثور
والشافعي هم قطاع الطريق ويقام هذا الحد عليهم قالوا وانهم في المدن يكونون
اعظم ذنبا فلا اقل من المساواة واحتجوا بالاية وعمومها ولان هذا احد فلا
يختلف بالمصر كسائر الحدود وقال ابو حنيفه ومحمد اذا حصل ذلك في المصر
لا يقام عليه الحدود لان الخارج من المصر لا يلحقه الغوث في الغالب
فلا يتمكن من المغالبه فصار في حكم السارق فصل قوله في الاية
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
اختلف العلما في لفظه او فقال بن عباس في رواية والحسن وسعيد بن
المسيب ومجاهد والنخعي انها للتخيير والمعنى ان الامام مخير في المحاربين
ان شا قتل وان شا صلب وان شا قطع الايدي والارجل وان شا نفى ه
وقال بن عباس في رواية عطا او ههنا ليست للتخيير بل لبيان الاحكام ه
وترتيبها قال بن عباس في قطاع الطريق اذا قتلوا واخذوا المال قتلوا ه
وصلبوا واذا قتلوا ولم ياخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا واذا اخذوا
المال ولم يقتلوا قطعت ايديهم وارجلهم من خلاف واذا اخافوا السبيل ه
ولم ياخذوا شيئا نفوا من الارض وهذا قول قتاده والاوزاعي والشافعي
واحمد واصحاب الراي واختلفوا في كيفيه القتل والصلب فظاهر مذهب
الشافعي انه يقتل ثم يصلب وقيل يصلب حيا ثم يطعن حتى يموت مصلوبا
وهو قول الليث بن سعد وقيل يصلب ثلاثه ايام حيا ثم ينزل ويقتل واذا
قتل يقتل حتما لا يسقط بعفو ولي الدم واختلفوا في النفي فقال سعيد
بن جبير وعمر بن عبد العزيز ان الامام يطلبه ففي كل بلد يوجد ينفي عنه ه
وقيل يطلبوا لمقام عليهم الحدود وهو قول بن عباس والليث بن سعد
وبه قال الشافعي واحمد واسحاق وقال ابو حنيفه النفي الحبس وهو
اختيار اكثر اهل اللغة قالوا لان قوله او ينفوا من الارض اما ان يكون
المراد به النفي من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقا الحياة واما ان يكون

المراد اخراجه من تلك البلدة الى بلدة اخرى وهو غير جائز لانه اما ان ينفي ٥
الى بلد من بلاد الاسلام فيؤدي بهم او الى بلاد الكفر فيكون تعريضا له بالردة وذلك
غير جائز فلم يبق الا ان يكون المراد من النفي نفيه عن جميع الارض الى مكان الحبس
قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا عن الارض لانه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا
ولذاتها ولا يراه احد ممن احبابه فصار منفيا من جميع انواع الارض الا عن
تلك البقعة الصغيرة وصار منفيا عن اللذات والشهوات والطيبات فكان
كالمنفي في الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس
ضيق وطال لبثه هناك وذكر شعرا ٥

خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها ... فلسنا من الاموات فيها ولا الاحيا

اذا جاءنا السجان يوما لحاجة ... عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

ذلك لهم خزي في الدنيا ذلك اشارة الى الجزاء المتقدم وهو مبتدا وقوله
لهم خزي فيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون لهم خبر مقدم وخزي مبتدا موخر
وفي الدنيا صفة له فيتعلق بمحذوف او يتعلق بنفس خزي على انه ظرف فيه ٥
والجملة في محل رفع خبرا لذلك الثاني ان يكون خزي خبر الذلك ولهم متعلق
بمحذوف على انه حال من خزي لانه في الاصل صفة له فلما قدم انتصب حالا ٥
واما في الدنيا فيجوز فيه الوجهان المتقدمان من كونه صفة لخزي او متعلقا به
ويجوز فيه ان يكون متعلقا بالاستقرار الذي تعلق به لهم الثالث ان
يكون لهم خبرا لذلك وخزي فاعل ورفع الجار هنا الفاعل لما اعتمد على المبتدا
وفي الدنيا على هذا فيه الاوجه الثلاثة فصل المراد بالخزي في الدنيا
الفضيحة والهوان والعذاب ولهم في الاخرة عذاب عظيم قالت المعتزلة ٥
دلت الاية على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلوة وعلى ان عقابهم قد
احبط ثوابهم لانه تعالى قد حكم بان ذلك لهم خزي في الدنيا وذلك يدل على
استحقاقهم للذم في الحال واذا استحقوا الذم في الحال امتنع استحقاقهم
للمدح والتعظيم لان ذلك جمع بين ضدين واذا كان كذلك ثبت القطع
بوعيد الفساق وثبت القول بالاحباط والجواب لا نزاع بيننا وبينكم
ان هذا الجزاء انما يكون واقعا على جهة الخزي والاستحقاق اذا لم يتقدمه
توبة واذا جاز لكم ان تشترطوا لهذا الحكم تقدم التوبة لدليل دل على ٥
اعتبار هذا الشرط فنحن نشترط لهذا الحكم عدم العفو وحينئذ لا يبقى ٥
الكلام الا في انه هل دل الدليل على انه تعالى يعفو عن الفساق ام لا وقد
تقدمت هذه المسئلة في سورة البقرة عند قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته قوله الا الذين تابوا فيه وجهان احدهما انه منصوب على الاستثنا

من المحاربين

المحاربين وللعلما خلاف في التايب من قطاع الطريق هل يسقط عنه العقوبات كلها
او عقوبة قطع الطريق فقط واما ما يتعلق بالاموال وقتل الانفس فلا يسقط بل حكمه
الى صاحب المال وولي الدم والظاهر الاول الثاني انه مرفوع بالابتدا والخبر ٥
قوله فان الله غفور رحيم والعايد محذوف اي فغفور له ذكر هذا الثاني ابو البقا
وحينئذ يكون استثنا منقطعا ممعنى لكن التايب يغفر له فصل ذهب الى
ان الاية في الكفار قال الا الذين تابوا من شركهم واسلموا قبل القدرة عليهم فلا
سبيل عليهم بشيء من الحدود ولا تبعة عليهم فيما اصابوا في حال الكفر من دم او مال
اما المسلمون المحاربون فمن تاب منهم قبل القدرة عليه وهو قبل ان يظفر بهم الامام
سقطت عنه كل عقوبة وجبت حقا لله تعالى ولا يسقط ما كان منه من حقوق العباد
فان كان قد قتل في قطع الطريق سقط عنه بالتوبة قبل القدرة تحتم القتل ويبقى
عليه القصاص لولي القتل ان شاء عفى عنه وان شا استوفاه وان كان قد اخذ
المال لم يسقط عنه القطع وان كان جمع بينهما لم يسقط عنه تحتم القتل والصلب ويجب
ضمان المال وقال بعضهم اذا جانا تايبا قبل القدرة عليه لا يكون لاحد عليه تبعة ٥
في دم ولا مال الا ان يكون معه يوجد معه مال بعينه فيرده الى صاحبه روي
عن علي في حارثة بن زيد كان خرج محاربا فسفك الدما واخذ الاموال ثم جانا تايبا
قبل ان يقدر عليه فلم يجعل عليه على تبعة اما من تاب بعد القدرة عليه فلا ٥
يسقط عنه شي منها وقتل كل عقوبة يجب حقا لله تعالى من عقوبات قطع الطريق
وقطع السرقة وحد الزنا والشرب يسقط بالتوبة بكل حال كما تقدم والاكثرون
على انها لا تسقط قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة
الاية في كيفية النظم وجهان احدهما انه لما اخبر رسوله ان قوما من اليهود هموا ان
يبسطوا ايديهم الى الرسول والى اصحابه بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى من
مرادهم وسرح للرسول شدة تعصبهم على الانبيا واصرارهم على ايذايهم ٥
وامتد الكلام الى هذا الموضع فعند هذا رجع الى المقصود الاول وقال
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة كانه قيل قد عرفتم كمال حسارة
اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسايل للعبد الى الرب
فكونوا ايها الموصوفون بالصد من ذلك فاتقوا معاصي الله وتوسلوا اليه بالطاعات
والثاني انهم لما قالوا نحن ابنا الله واحباوه اي نحن امنا انبيا الله فكانوا افتخارهم
باعمال ابايهم فكانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لكن مفاخركم باعمالكم لا بشرف
ابايكم واسلافكم فاتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة قوله اليه فيه ثلاثة اوجه
احدها انه متعلق بالفعل الثاني انه متعلق بنفس الوسيلة قال ابو البقا الا انها
بمعنى المتوسل به فلذلك عملت فيما قبلها يعني انها ليست بمصدر حتى يمتنع ان

يتقدم معمولها عليها الثالث انه متعلق بمحذوف على انه حال من الوسيلة ولبيس بالقوي
والوسيلة القربة فعيله من توسل الي فلان بكذا اذا تقرب اليه وجمعها وسايل
قال لبيد ۞ اري الناس لا يدرون ما قدامهم ۞ الا كل ذي لب الي الله واسله
اي متوسل فالوسيلة هي التي يتوصل بها الي المقصود فصل قال ابن الخطيب
التكليف نوعان ترك المنهيات وهو قوله اتقوا الله وفعل الطاعات وهو قوله ۞
وابتغوا اليه الوسيلة والترك مقدم على الفعل بالذات لانه بقاء على العدم ۞
والفعل ايجاد وحصل والعدم سابق فلذلك قدمت التقوى فان قيل لما اختصت
الوسيلة بالفعل مع ان ترك المعاصي قد تكون وسيلة فالجواب ان الترك ۞
بقاء على العدم وذلك لا يمكن التوسل به بل من دعته الشهوة للقبيح فتركه طلب
مرضات الله حصل التوسل الي الله تعالي بذلك الامتناع لكنه من باب ۞
الافعال ولذلك قال المحققون ترك الشيء عبارة عن فعل ضده ثم قال وجاهدوا
في سبيله لعلكم تفلحون لما امر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وابتغوا اليه
الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس فان النفس تدعوا الي اللذات
المحسوسة والعقل يدعوا الي خدمة الله تعالي وطاعته والاعراض عن المحسوسات
فكان بين الحالتين تضاد وتناف واذا كان الامر كذلك فالانقياد لقوله تعالي
اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة من اشق الاشياء على النفس واشدها ثقلا ۞
على الطبع فلهذا اردف ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم ۞
تفلحون لما ارشد المومنين في هذه الاية الي معاقد الخيرات ومصالح السعادات
اتبعه بشرح حال الكفار قوله تعالي ان الذين كفروا لو ان لهم قدم
الكلام على ان الواقعة بعد لو وان فيها مذهبين ولهم خبر لان وما في الارض
اسمها وجميعا توكيد وحال منه ومثله في نصبه وجهان احدهما عطف على اسم
ان وهو ما الموصولة والثاني انه منصوب على المعية وهو راي الزمخشري وسيابي
ما يرد على ذلك والجواب عنه ومعه ظرف واقع موقع الحال واللام في
ليفتدوا متعلقة بالاستقرار الذي تعلق به الخبر وهو لهم وبه ومن عذاب ۞
متعلقان بالافتداء والضمير في به عايد على ما الموصوله وجي بالضمير مفردا
وان تقدمه شيان وهما في الارض ومثله اما لتلازمهما فهما في حكم شيء ۞
واحد واما لانه حذف من الثاني لدلالة ما في الاول عليه كقوله ۞
فاني وقيارها لغريب ۞ اي لوان لهم ما في الارض ليفتدوا به ومثله معه
ليفتدوا به واما اجراء الضمير مجرى اسم الاشارة كقوله ۞ كانه في الجلد ۞
وقال بعضهم ليفتدوا به ذلك المال وقد تقدم في البقرة وعذاب بمعنى تعذيب
وباضافته الي يوم حرج حرج يوم عن الظرفية وما نافية وهي جواب لو وجاء على

الاكثر

الاكثر من كون الجواب المنفي بغير لم والجملة الامتناعية في محل رفع خبر الان وجعل
الزمخشري توحيد الضمير في به لمدرك اخر وهو ان الواو في ومثله واو مع ۞
قال بعد ان ذكر الوجهين المتقدمين ويجوز ان يكون الواو في ومثله بمعنى مع فيتوحد
المرجوع اليه فان قلت لم يبق للمفعول معه قلت بما تستدعيه لو من الفعل
لان التقدير لو ثبت ان لهم ما في الارض يعني ان حكم ما قبل المفعول به معه ۞
في الخبر والحال وعود الضمير حكم لو لم يكن لكان بعده مفعول معه تقول كنت
وزيدا كالاخ قال

۞ فكان وايا ها كحران لم يفق ۞ عن الماء اذ لاقاه حتى يفددا ۞

تقال كحران بالافراد ولم يقل كحرانين وتقول جاء زيد وهند اضاحكا في داره ۞
وقد اختار الاخفش ان يعطي حكم المتعاطفين بعني فيطابق الخبر والحال والضمير
له ولما بعده فتقول كنت وزيدا كالاخوين قال بعضهم والصحيح جوازه على قلة
وقد رد ابو حيان على الزمخشري وطول معه قال شهاب الدين ولا بد من نقل نصه
قال وقول الزمخشري ويجوز ان يكون الواو بمعنى مع ليس بشيء لانه يصير التقدير
مع مثله معه اي مع مثل ما في الارض مع ما في الارض ان جعلت الضمير في معه
عايدا على ما يكون معه حالا من مثله واذا كان ما في الارض مع مثله كان مثله
معه ضرورة فلا فايدة في ذكر معه لملازمة معية كل منهما للاخر وان
جعلت الضمير عايدا على مثله اي مع مثله مع ذلك المثل فيكون المعنى مع ۞
مثلين فالتعبير عن هذا المعنى تلك العبارة عي اذ الكلام المنتظم ان يكون
التركيب اذا اريد ذلك المعنى مع مثليه وقول الزمخشري فان قلت الي اخره ۞
الجواب لا يرد لانا قد بينا فسادان يكون الواو واو مع وعلى تقدير وروده ۞
فهذا بنا منه على ان اذا جات بعد لو كانت في محل رفع بالفاعلية فيكون
التقدير على هذا لو ثبت كينونة ما في الارض مع مثله لهم ليفتدوا به ۞
فيكون الضمير عايدا على ما فقط وهذا الذي ذكره وهو تقريب منه على مذهب
المبرد في ان ان بعد لو في محل رفع على الفاعلية وهو مذهب موجوح ومذهب
سيبويه ان ان بعد لو في محل مبتدا والذي يظهر من كلام الزمخشري ۞
هنا قد في تضاعيفه انه ما وقف هذه المسئلة وعلى التقريب
على مذهب المبرد لا يجوز ان يكون الواو بمعنى مع لما تقدم
من وجود لفظة معه وعلى تقدير سقوطها لا يصح لان ثبت ليس رافعا لما بعد
العايد عليها الضمير وانما هو رافع مصدر منسبكا من ان وما بعدها وهو
كون اذ التقدير لو ثبت كون ما في الارض جميعا لهم ومثله معه ليفتدوا به ۞
والضمير عايد على ما دون الكون الذي هو رافع للفاعل عند الناصب للمفعول معه

اذ لو كان اياه للزم من ذلك وجوب الثبوت مصاحبا للمثل والمعنى عن كينونة ما في
الارض مصاحبا للمثل لا على ثبوت ذلك مصاحبا للمثل وهذا فيه غموض وشأنه
انك اذا قلت يعجبني قيام زيد وعمرا جعلت عمرا مفعولا معه والعامل فيه يعجبني
لزم من ذلك ان عمرا المرتقب وان اعجبك القيام مرو عمرو وان جعلت العامل فيه ٥
القيام كان عمرو قائما وكان الاعجاب قد تعلق بالقيام مصاحبا لقيام عمرو
فان قلت هل لا كان ومثله معه مفعولا معه والعامل فيه هو العامل ٥
في لهم اذا لمعنى عليه قلت لا يصح ذلك لما ذكرناه من وجود معه في الجملة ٥
وعلى تقدير سقوطها لا يصح لانهم نصوا على ان قولك هذا لك وابا ك ممنوع
في الاختيار قال سيبويه واما هذا لك وابا ك فقبيح لانه لم يذكر بعدا ولا
حرفا فيه معنى فيه فعل حتى يصير كانه قد تكلم بالفعل فافصح سيبويه بان
اسم الاشارة وحرف الجر المتضمن بالاستقرار لا يعملان في المفعول معه وقد
اجاز بعض النحويين في حرف الجر والظرف ان يعملا في المفعول معه نحو هذا لك ٥
وابا ك فقوله وابا ك يكون مفعولا معه والعامل الاستقرار في لك انتهى
ومع هذا الاعتراض الذي ذكره فقد يظهر عنه جواب وهو انا نقول نختار ان
يكون الضمير في قوله معه عائدا على مثله ويصير المعنى مع مثلين وهو ابلغ
من ان يكون مع مثل واحد وقوله تركيب عي فهم قاصر ولا بد من جملة محذوفة
قبل قوله ما تقبل منهم تقديره وبذلوه او وافتدوا به ليصح الترتيب المذكور
اذ لا يترتب على استقرار ما في الارض جميعا ومثله معه لهم عدم التقبل
انما يترتب على عدم التقبل على البذل والافتداء والعامة على يقبل مبنيا
للمفعول حذف فاعله لعظمته وللعلم به وقرا يزيد بن قطيب ما تقبل
مبنيا للفاعل وهو ضمير الباري تبارك وتعالى **قوله** ولهم عذاب مبتدا
وخبره مقدم عليه واليم صفته بمعنى مولم وهذه الجملة اجاز وا فيها ثلاثة ٥
اوجه احدها ان يكون حالا وفيه ضعف من حيث المعنى الثاني ان يكون في
محل رفع عطفا على خبر ان اخبر عن الذين كفروا بخبرين لو استقر لهم جميع ما
في الارض مع مثله فبذلوه لم يتقبل منهم وان لهم عذابا اليما الثالث ان
يكون معطوفا على الجملة من قوله ان الذين كفروا وعلى هذا فلا محل لها من
الاعراب على ما لا يخفى **قوله** يريدون ان يخرجوا كقوله يريد الله ان
يخفف عنكم وقد تقدم والجمهور على ان يخرجوا مبنيا للفاعل وقرا يحيى بن
وثاب وابو مريم النخعي يخرجوا مبنيا للمفعول وما واضحان والمقصود ٥
من هذا الكلام لزوم العذاب لهم وانه لا سبيل لهم الى الخلاص منه واراد
بالخروج يحتمل احد امرين الاول انهم قصدوا ذلك وطلبوا الخروج منها كقوله تعالى

كلما اراد وا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فيقال اذا لجهم الى فوق فهناك يتمنون الخروج
وقيل يكادون ان يخرجوا من النار لقوة النار ودفعها بالمعذبين والثاني انهم يتمنوا
ذلك ويريدوه بقلوبهم **فصل** احتج اهل السنة بهذه الاية على انه تعالى
يخرج من قال لا اله الا الله مخلصا لانه تعالى جعل هذا من تهديدات الكفار وتما
خوفهم به ولولا ان هذا المعنى مختص بالكفار والا لم يكن لتخصيص الكفار به
فائدة معنى ويؤكده قوله ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر وكان المعنى ولهم
عذاب مقيم لا لغيرهم تماما ان قوله لكم دينكم اي لكم لا لغيركم فهنا كذا ٥
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية وفي اتصالها
وجهان الاول انه لما اوجب في الاية المتقدمة قطع الايدي والارجل عند
اخذ المال على سبيل المحاربة بين في هذه الاية ان اخذ المال على سبيل
السرقة يوجب قطع الايدي والارجل اينا الثاني انه لما ذكر تعظيم امره
القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا ومن
احياها فكانما احيا الناس جميعا ذكر بعده الجنايات التي تتبع القتل والاخلال
فذكر اولا قطع الطريق وثانيا امر السرقة **قوله** والسارق والسارقة
قرا الجمهور بالرفع وعيسى بن عمرو بن ابي عبلة بالنصب ونقل عن ابي
والسُّرَّق والسُّرَّقة بضم السين وفتح الراء مشددتين قال الخفاف وحدثه
في مصحف ابي كذلك وممن ضبطها كذا ذكر ابو عمرو الاندرابي عطية جعل
هذه القراءة تصحيفا فانه قال ويشبه ان يكون هذا تصحيفا من الضابط
لان قراءة الجماعة اذ اكتبت والسارق بغير الف وافقت في الخط هذه ٥
ويمكن توجيه هذه القراءة بان السرق جمع سارق فان فعلا يطرد جمعا ٥
لفاعل صفة نحو ضارب وضرب والدليل على ان المراد الجمع قراءة عبد الله
والسارقون والسارقات بصيغتي جمع السلامة فدل على ان المراد الجمع
الا انه يشكل من جهة ان فعلا يكون جمع فاعل وفاعله تقول نسبا ضرب ٥
كما تقول رجال ضرب ولا يدخلون عليه تا التانيث حين يراد به الاناث والسرقة
هنا كما رايت في هذه القراءة بتا التانيث حين اريد بفعل جمع فاعله فهو
مشكل من هذه الجهة لا يقال ان هذه التا يجوز ان تكون لتاكيد الجمع لان
ذلك محفوظ لا يقاس عليه نحو حجارة فاما قراءة الجمهور ففيها وجهان احدهما
وهو مذهب سيبويه والمشهور من اقوال البصريين ان السارق مبتدا
محذوف الخبر تقديره فيما يتلى عليكم او فيما فرض السارق والسارقة اي
حكم السارق محذوف وكذا قوله الزانية والزاني فاجلدوا ويكون قوله
فاقطعوا بيانا لذلك الحكم المقدر فما بعد الفاء مرتبط بما قبلها ولذلك اتي بها

فيه لانه هو المقصود ولو لم يات بالفا لتوهم انه اجنبي والكلام على هذا جملتان الاولى
خبرية والثانية امرية والثاني وهو مذهب الاخفش ونقل عن المبرد وجماعة كثيرة
انه مبتدا ايضا والخبر الجملة الامرية من قوله فاقطعوا ايديهما وانما دخلت
الفا في الخبر لانه يشبه الشرط اذ الالف واللام فيه موصولة بمعنى الذي والتي
والصفة صفتها فهي في قوة قولك والذي سرق والتي سرقت فاقطعوا
وهو اختيار الزجاج ومما يدل على ان المراد من الاية الشرط والجزاء وجوه
الاول انه تعالى صرح بذلك في قوله جزاء بما كسبا وهذا يدل على ان القطع جزاء
على فعل السرقة فوجب ان يكون الجزاء لعموم الشرط والثاني ان السرقة خيانة
والقطع عقوبة فربط العقوبة بالخيانة مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف
المناسب يدل على ان الوصف علة لذلك الحكم الثالث انا اذا حملنا الاية
على هذا الوجه كانت مفيدة ولو حملناها على سارق معين صارت مجملة غير
مفيدة ولو حملناها على سارق معين صارت مجملة غير مفيدة فالاول اولى
واجاز الزمخشري الوجهين ونسب الاول لسيبويه ولم ينسب الثاني بل قال
ووجه احر وهو ان يرتفعا بالابتداء والخبر فاقطعوا وانما اختار سيبويه ان خبره
محذوف كما تقدم تقديره ومما يجعل الجملة الطلبية بعده لوجهين احدهما ان
النصب في مثله هو الوجه في كلام العرب نحو زيدا فاضربه لاجل الامر بعده
قال سيبويه في هذه الاية الوجه في كلام العرب النصب كما تقول زيدا
فاضربه ولكن اتت العامة الا الرفع والثاني دخول الفا في خبره وعنده
ان الفا لا تدخل الا في خبر الموصول الصريح كالذي ومن شروط احد مذكورة
في كتب النحو وذلك لان الفا انما دخلت لشبه المبتدا بالشرط واشترطوا
في صلته ان يصلح لاداة الشرط من كونها جملة فعلية مستقبلة المعنى او ما
يقوم مقامها من ظرف وشبهه وذلك انما انها اذا لم تصلح لاداة الشرط
لم يجز دخول الفا في الخبر وصله ال لا تصلح لمباشرة اداة الشرط
الشرط فلذلك لا يدخل الفا في خبرها وايضا قال وصلتها في حكم اسم
واحد ولذلك تخطاها الاعراب واما قراءة عيسى بن عمر وابراهيم فالنصب
بفعل مضمر يفسره العامل في سببهما نحو زيدا فاكرم اخاه والتقدير
فعاقبوا السارق والسارقة نقدره فعلا من معناه نحو زيدا اضربت
غلامه اي اهنت زيدا ويجوز ان يقدر العامل موافقا لفظا لانه سائغ ان
يقال قطعت السارق وهذه قراءة واضحة لمكان الامر بعد الاسم
المشتغل عنه قال الزمخشري وفضلها سيبويه على قراءة العامة نظر
ويظهر ذلك بنص سيبويه

الوجه

الوجه في كلام العرب النصب كما تقول زيدا اضربه ولكن ابت العامة الا الرفع
وليس في هذا ما يقتضي تفضيل النصب بل معنى كلامه ان هذه الاية ليست من
الاشتغال في شيء اذ لو كانت من باب الاشتغال لكان الوجه النصب لكن لم يقرا بها
الجمهور الا بالرفع فدل على ان الاية لا تحمل على كلامين كما تقدم بل على كلام واحد
وهذا ظاهر وقد رد بن الخطيب على سيبويه بخمسة اوجه وذلك انه فهم كما
فهم الزمخشري من تفضيل النصب قتال الذي ذهب اليه سيبويه ليس بشيء
ويدل على فساده وجوه الاول انه طعن في القراءة المتواترة المنقولة عن
الرسول وعن اعلام الامة وذلك باطل قطعا فان قال سيبويه لا اقول ان القراءة
بالرفع غير جايزة ولكني اقول القراءة بالنصب اولى فنقول ردي ايضا
لان ترجيح قراءة لم يقرا بها الا عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع
الامة في عهد الصحابة والتابعين امر منكر وكلام مردود الثاني لو كانت القراءة
بالنصب اولى فحينئذ وجب ايضا لوجب ان يكون في القرآن بقرا والذان
باثباتها منكم فاد وبما بالنصب ولما لم يوجد في القرآن بقرا كذلك علمنا
سقوط هذا القول الثالث انا اذا حملنا السارق والسارقة مبتدا
وخبره مضمر وهو الذي نقدره فيما يتلى عليكم بعد شيء اخر يتعلق به الفا في
قوله فاقطعوا فان قال الفا تتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق
والسارقة يعني انه اذا اتى بالسرقة فاقطعوا ايده فنقول اذا احتجت في اخر
الامر الى ان تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا اولا حتى لا تحتاج
الى الاضمار الذي ذكرته الرابع انا اذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل على ان
السرقة علة لوجوب القطع واذا اخترنا القراءة بالرفع افادت الاية هذا المعنى
ثم ان هذا المعنى متاكد بقوله جزاء بما كسبا فثبت ان القراءة بالرفع اولى الخامس
ان سيبويه قال وهم يقدمون الاهم والذي هم ببيانه اعنى فالقراءة بالرفع تقتضي
تقديم ذكر كونه سارقا على ذكر وجوب القطع وهذا يقتضي ان يكون اكثر
العناية مصروفا الى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث انه سارق واما
القراءة بالنصب فانها تقتضي ان تكون العناية ببيان القطع اتم من العناية
بكونه سارقا ومعلوم انه ليس كذلك فان المقصود في هذه الاية تقبيح السرقة
والمبالغة في الزجر عنها فثبت ان القراءة بالرفع هي المتعينة انتهى ما زعمه انه
رد على امام الصناعة والجواب عن الوجه الاول ما تقدم رجوابا عما
قاله الزمخشري ويؤيده نص سيبويه فانه قال وقد يحسن ويستقيم عبد
الله فاضربه اذا كان مبنيا على مبتدا مظهر او مضمر فاما في المظهر فقوله
هذا زيد فاضربه وان شئت لم تظهر هذا ويعمل كعمله اذا كان مظهرا او مضمرا

وذلك قول الهلال والله فانظر اليه فكانك قلت هذا الهلال ثم جيت بالامر
ومن ذلك قال الشاعر ٥ وقابله جولان فانكح فتاتهم ٥ واكرومة الحيين خلو كما هيا ٥
هكذا سمع من العرب تنشده يعني برفع جولان فمع قوله بحسن وبستقيم كيف طاعنا
في الرفع قال سيبويه الى احر ضيبويه لا يقول ذلك وكيف يقوله وقد رجح الرفع
بما اوضحته وقوله لم ينزلها الا عيسى ليس كما زعم بل قد انزلها جماعة كابراهيم
بن ابي عبله وايضا فهو لا لم ينزلوها من تلقا انفسهم بل نقلوها الى ان تتصل
بالرسول صلى الله عليه وسلم غاية ما في الباب انها ليست في شهرة الاولى
وعن الثاني ان سيبويه لم يدع ترجيح النصب حتى يلزم مما قاله بل حرج فراة
العامة على جلتين كما تقدم من دخول الفاء لذلك لما مثل سيبويه حمله
الامر والنهي بعد الاسم مثلهما عاريتين من الفا قال وذلك في قولك زيدا
اضربه وعمرا امر به وعن الثالث مما تقدم من الحكمة المقتضية للمجيء بالفا وكونها
رابطة للحكم بما قبله وعن الرابع بالمنع ان يكون بين الرفع والنصب فرق ٥
بان الرفع يقتضي العلية والنصب لا يقتضيه وذلك ان الاية من باب
التعليل بالوصف المرتب عليه الحكم الاتي ان قولك اقطع السارق يفيد العلة
اي انه جعل علة القطع اتصافه بالسرقة فهذا يشعر بالعلية مع التصريح ٥
بالنصب وعن الخامس انهم يقدمون الاهم حيث اختلفت النسبة الاسنادية
كالفاعل مع المفعول وسيرد نص سيبويه لتبين ما ذكرناه قال سيبويه
فان قدمت واخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الاول يعني في ضرب
عبد الله زيدا قال وكذلك ضرب عبد الله لانك انما اردت به موخرا
ما اردت به مقدما ولم ترد ان تشغل الفعل باول منه وان كان موخرا
في اللفظ فمن ثم كان حد اللفظ ان يكون فيه مقدما وهو جيد كثير كانهم
يقدمون الذي بيانه اهم لهم وهم ببيانه اعنى وان كانا جميعا يهمانهم
ويعنيانهم والاية الكريمة ليست من ذلك قوله ايديهما جمع واقع ٥
موقع التثنية لامن اللبس لانه معلوم انه يقطع من كل سارق يمينه فهو من
باب صغت قلوبكما ويدل على ذلك قراة عبد الله فاقطعوا ايمانهما ٥
واشترط النحويون في وقوع الجمع موقع التثنية شروطا من جملتها ان
يكون ذلك الجزء المضاف مفردا من صاحبه نحو قلوبكما وروس الكبشين
لامن الالباس نحو خلاف العينين واليدين والرجلين لو قلت فقاة اعينهما
وانت تعني عينيهما وكفت ايديهما وانت تعني اليديهما لم يجز للبس
فلولا ان الدليل دل على ان المراد اليدان اليمينان لما ساغ ذلك وهذا
مستفيض في لسانهم اعني وقوع الجمع موقع التثنية بشروطه قال تعالى

موقع

فقد

فقد صغت قلوبكما ولنذكر المسالة فنقول كل جزء من اصيفا الى كليهما
لفظا او تقديرا وكانا مفردين من صاحبهما جاز فيهما ثلاثة اوجه الاحسن
الجمع ويليه الافراد عند بعضهم ويليه التثنية وقال بعضهم الاحسن الجمع
ثم التثنيه ثم الافراد نحو قطعت روس الكبشين وراس الكبسين وراسي
الكبشين وقال ٥ ومهمهين قذفين مرتين ٥ ظهراهما مثل ظهور الترسين ٥
فقولنا جزا ان يحترز من لسنجيين المتصلين لو قلت قبضت درهما كما يعني
درهميكما لم يجز للبس فلو امن جاز كقوله ٥ اضربا باسيافكما اعادي مضاجعكما
وقولنا اصيفا يحترز من نحو قولهما كقوله على لسان داود وعيسى بن مريم
وقولنا لفظا تقدم مثاله فان الاضافة فيه لفظية وقولنا او تقديرا
نحو قوله ٥ رايت ابني البكري في حومة الوغى ٥ كفاغري الافواه عند غرين ٥
فان تقديره كفاغري افواههما وقولنا مفردين يحترز من العينين ونحوهما
وانما اختير الجمع على التثنية وان كانت الاصل لاستثقال توالي ٥
تثنيتين وكان الجمع اولى من المفرد لمشاركة التثنية في الصيغة وبعده
المفرد لعدم الثقل هذا عند بعضهم قال لان التثنية لم ترد الا في ضرورة
كقوله ٥ هما نفثا في فيّ من فمويهما ٥ على النابح العاوي اشد رجام ٥
بخلاف الافراد فانه وارد في فصيح الكلام ومنه مسح اذنيهما ظاهرهما
وباطنهما وقال بعضهم الاحسن الجمع ثم التثنية ثم الافراد كقوله
٥ حمامة بطن الواديين ترنمي ٥ سقاك من الغر الغوادي مطيرها ٥
وقال الزمخشري ايديهما يديهما ونحو فقد صغت قلوبكما اكتفى بتثنية
المضاف اليه عن تثنية المضاف واريد باليدان اليمينان بدليل قراة عبد
الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم ورد عليه ابو حيان انهما
لبسا شيئين فان النوع الاول مطرد فيه وضع الجمع موضع التثنية بخلاف
الثاني فانهما لا يقاس لان المتبادر الى الذهن من قولك قطعت ٥
اذان الزيدين اربعة الاذان وهذا الرد ليس بشي لان الدليل دل على ان
المراد اليمينان **فصل** قال القرطبي اول من حكم بقطع السارق في
الجاهلية الوليد بن المغيره وامر الله تعالى بقطعه في الاسلام وكان اول
سارق قطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسلام من الرجال الحيار
بن عدي بن نوفل بن عبد مناف ومن النساء مرة بنت سفيان بن عبد الاسد
من بني مخزوم وقطع ابو بكر يد الفتى الذي سرق العقد وقطع عمر يد بن
سمرة اخي عبد الرحمن بن سمرة **فصل** قال القرطبي بدا الله بالسارق
في هذه الاية قبل السارقة وفي الزنا بدا بالزانية والحكمة في ذلك ان

بيمناه

بنيال لما كان حب المال على الرجال اغلب وشهوة الكسا الاستمتاع على الكسا
اعلم بد أني الموضعين قوله جزاء فيه اربعة اوجه احدها انه منصوب على المصدر
بفعل مقدر اي جزاهما جزاء الثاني انه مصدر ايضا لكنه منصوب على معنى نوع
المصدر لان قوله فاقطعوا في قوة جزائهما بقطع الايدي جزاء الثالث انه منصوب
على الحال وهذه الحال تحتمل ان تكون من الفاعل اي مجازين بنيالهما بالقطع
بسبب كسبهما وان تكون من المضاف اليه في ايديهما اي في حال كونهما مجازين بنيا
وجاز مجيء الحال من المضاف اليه لان المضاف جزؤه كقوله ونزعنا ما في صدورهم
من غل اخوانا الرابع انه مفعول من اجله اي لاجل الجزاء وشروط النصب
موجودة ونكلا مصوب كانتصب جزاء ولم يذكر الزمخشري فيهما غير المفعول من
اجله قال ابو حيان تبع في ذلك الزجاج ثم قال وليس بجيد الا اذا كان الجزاء
هو النكال فيكون ذلك على طريق البدل واما اذا كانا متباينين فلا يجوز
ذلك الا بواسطة حرف العطف قال شهاب الدين النكال نوع من الجزاء فهو بدل
منه على ان الذي يبنغي ان ينال هنا ان جزاء مفعول من اجله العامل فيه فاقطعوا
فالجزاء علة للامر بالقطع ونكلا مفعول من اجله ايضا والعامل فيه جزاء النكال
علة للجزاء فيكون العلة معللة بشيء آخر فتكون كالحال المتداخلة كما تقول
صمته تاديبا له احسانا اليه فالتاديب علة للضرب والاحسان علة
للتاديب وكلام الزمخشري والزجاج قبله لا ينافي ما ذكرناه فانه لا منافاة
بين هذا وبين قولنا جزاء مفعول من اجله وكذلك تكلا فتامله فانه وجه
حسن. فلاح الاعتراض على الزمخشري والزجاج والتفصيل المذكور في
قوله الا اذا كان الجزاء هو النكال ثم ظهرت بعد ذلك بانه يجوز في المفعول له
ان ينصب مفعولا له اخر يكون علة فيه وذلك ان المعربين اجازوا في قوله
تعالى ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان تكون بغيا مفعولا لاجله وذكروا في قوله
ان ينزل الله انه مفعول له ناصبه بغيا فهو علة له فتصرحوا بذلك فظهر
ما قلت ولله الحمد وبما متعلق بجزاء وما يجوز ان تكون مصدرية اي
بكسبهما وان تكون بمعنى الذي والعائد محذوف لاستكمال الشروط اي
بالذي كسباه والباء سببية **فصل** قال بعض الاصوليين هذه الاية
مجملة من وجوه احدها ان الحكم معلق على السرقة ومطلق السرقة غير موجب
للقطع بل لا بد ان تكون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال وذلك
المقدار غير مذكور في الاية فكانت الاية مجملة وثانيها انه تعالى اوجب قطع
الايمان والشمائل وبالاجماع لا يجب قطعهما معا فكانت الاية مجملة وثالثها
ان اليد اسم يتناول الاصابع فقط الا ترى انه لو حلف لا يمس فلانا بيده

فسه

فسه باصابعه حنث في يمينه **قالبد** اسم لمن نقطع على الاصابع وحدها ويقع على الاصابع
مع الكف ويقع على الاصابع والكف والساعدين الى المرفقين ويقع كل ذلك الى المنكبين
واذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور في هذه الاية فكانت
مجملة ورابعها ان قوله فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل ان يكون هذا التكليف واقعا
على مجموع الامة وان يكون واقعا على طائفة مخصوصة منهم وان يكون واقعا
على شخص معين منهم وهو امام الزمان كما ذهب اليه الاكثرون ولما لم يكن التعيين
مذكورا في الاية كانت مجملة فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاية مجملة على
الاطلاق وقال قوم من المحققين الاية ليست مجملة البتة وذلك لانا بينا
ان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة فيفيدان مفهوم الذي والتي
في قوله فاقطعوا للجزاء وكان التقدير الذي سرق فاقطعوا ايديهم ثم تاكد
هذا بقوله تعالى جزاء بما كسبا ونكلا الكسب لا بد وان يكون المراد ما تقدم
ذكره وهو السرقة فصار هذا دليلا على ان مناط الحكم هو ماهية السرقة
ومقتضاه ان يتم الجزاء بها حصل الشرط اللهم الا اذا قام دليل منفصل يقتضي
تخصيص هذا العام واما الايدي عامه فنقول مقتضاه قطع الايدي لكنه
لما انعقد الاجماع على انه لا يجب قطعهما معا ولا الابتدا باليسرى اخرجناه
من العموم واما قوله لفظ اليد دائر بين اشياء فنقول لا نسلم بل اليد
اسم لهذا العضو الى المنكب وهذا السبب قال تعالى فاغسلوا ايديكم الى
المرافق ولولا دخول العضدين في هذا الاسم والا لما احتيج الى التقييد بقوله
الى المرافق فظاهر الاية يوجب قطع اليد من المنكبين كما هو قول الخوارج
الا انا اذا تركنا ذلك لدليل منفصل واما قوله رابعا فمحتمل ان يكون الخطاب
مع واحد معين قلنا ظاهره انه خطاب مع كل احد نترك العمل به فيما صار
مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به في الباقي فالحاصل انا نقول
الاية عامة صارت مخصوصة بدلايل في بعض الصور فتبقى حجة فيما عداها
وهذا القول اولى من القول بانها مجملة لانه يفيد فايدة اصلا **فصل** قال
القرطبي جعل الله تعالى حد السرقة قطع اليد لتناولها المال فلم يجعل حده
الزنا قطع الذكر مع موافقة الفاحشة به لامور احدها ان للسارق
مثل يده التي قطعت فان انزجر بها اعتاض بالباقية وليس للزاني مثل
ذكره اذا قطع لم يعتض بغيره لو انزجر بقطعه الثاني ان الزجر الحد زجر
للمحدود وتعبير له وقطع يد السارق ظاهر وقطع الذكر في الزنا باطن الثالث
ان قطع الذكر ابطال للنسل وليس في قطع اليد ابطال للنسل **فصل** قال
جمهور الفقها لا يجب القطع الا بشرطين قدر النصاب وان تكون السرقة

من حرز وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصري القد رغير معتبر والقطع
واجب في القليل والكثير والحرز ايضا غير معتبر وهذا قول داود والاصفهاني
وقول الخوارج وتمسكوا بعموم الاية فانه لم يذكر فيها النصاب ولا الحرز وتخصيص
عموم القران بخبر الواحد وبالقياس غير جائز واجمع الجمهور بانه لا حاجة الى
القول بالتخصيص بل نقول ان لفظ السرقة لفظ عربي ونحن بالضرورة نعلم ان
هذه اللغة اهل اللغة لا يقولون لمن اخذ حبه من حنطة الغير او تبنة واحدة
او كسرة انه سرق ماله فعلمنا ان اخذ مال الغير كيفما كان لا يسمى سرقة
وايضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك اذ لما تحتاج الى مسارقة عين
المالك لو كان المسروق امرا تتعلق به الرغبة وفي محل الشح والصنة حتى رغب
السارق في اخذه وتضايق المسروق منه في دفعه الى الغير وبهذا الطريق
اعتبرنا في وجوب القطع اخذ المال من حرز المثل لان ما لا يكون موضوعا
في الحرز لا يحتاج في اخذه الى مسارقة الاعين فلم يسم اخذه سرقة قال
داود ونحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ولا في سرقة التبنة
الواحدة بل في اقل شيء مما يسمى مالا وفي اقل شيء يجري فيه الشح والصنة وذلك
لان مقادير الناس القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الكبير
الاقا مولفه وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا قال الشافعي لو قال
لفلان علي مال عظيم ثم فسره بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما
في نظره او كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت
مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بنا الحكم على اقل ما يسمى مالا
وليس لقايل ان يستبعد ويقول كيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوجة
الواحدة فان الملحد قد جعل هذا طعنا في الشريعة فقال اليد لما كانت
قيمتها خمسمائة دينار من الذهب فكيف يقطع لاجل القليل من المال ثم انا
اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع يده بسبب انه تخل الدناءة
والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه الشرع
بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب مقبولا
من الكل فلم يكن ايضا مقبولا منا في القطع في القليل والكثير قال ويمايدل
على انه لا يجوز تخصيص عموم القران ههنا بخبر الواحد وذلك لان
القايلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه قال الشافعي يجب القطع
في ربع دينار روي فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار وقال ابو
حنيفة لا يجب الا في عشرة دراهم مضروبة وروي فيه قوله عليه السلام
لا قطع الا في ثمن المجن قال والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم

وقال

وقال مالك واحمد واسحاق يقدر بثلاثة دراهم او ربع دينار وقال ابن ابي ليلى
يقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هولا المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه
الاخر فعلى هذا التقدير فهذه المحصنات صارت متعارضة فوجب ان لا يلتفت
الى شيء منها ويرجع في معرفة حكم الله تعالى الى ظاهر القران قال وليس لاحد
ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا يجب القطع بحرد السرقة وكان يقول
احذر من قطع يدك درهم ولو كان الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري
فيه في قرية في زمن الصحابة رضي الله عنهم وشدة احتياطهم فيما يتعلق
بالدين فهذا تقرير مذهب الحسن البصري ومذهب داود الاصفهاني
واما الفقها فقالوا لا بد في وجوب القطع في ربع دينار رفضا عدا وهو تضا
السرقة وسايرالاشيا تقوم به وقال ابو حنيفة والثوري لا يجب القطع
في اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غير هما بها وقال مالك واحمد
ربع دينار او ثلاثة دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة دراهم حجة الشافعي ما روت
عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القطع في ربع
دينار فصاعدا وحجة مالك ما روي عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قطع سارقا في مجن ثمنه ثلاثة دراهم وروي عن عثمان انه قطع
سارقا في اترجة فقومت بثلاثة دراهم من صرف اثني عشر بدينار واحتج
ابو حنيفة بانه قول ابن مسعود وبان المجن قيمته عشرة دراهم واحتج ابن
ابي ليلى بما روي ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن الله
السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده قال الاعمش
كانوا يرون يدون انه بيض الحديد والحبل بريدون انه منها يساوي ثلاثة
دراهم ويجيب بهذا من يرى القطع في الشيء القليل وعند الاكثرين يحمل على
ما قاله الاعمش لحديث عايشة فصل اذا سرق المال من السارق فقال
الشافعي لا يقطع لانه سرق من غير مالك ومن غير حرز وقال اصحاب مالك
حرمة المال عليه مراقبة له لتقطع عنه ويد السارق كالايدي كما لو غاصب اذا سرق
منه المال المغصوب قطع فان قيل حرزه كلا حرز فالجواب الحرز قايم والمالك
قايم ولم يبطل الملك فيه فصل قال الشافعي اذا سرق في الثالثة تقطع
يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى لان السرقة علة القطع وقد وجدت
وقال ابو حنيفة واحمد والثوري لا يقطع في الثالثة والرابعة بل يحبس
فصل قال ابو حنيفة والثوري لا يجمع بين الغرم والقطع فان غرم
فلا قطع وان قطع سقط الغرم وقال الشافعي واحمد يغرم ان تلف
المسروق وان كان باقيا رده وقال مالك يقطع بكل حال ويغرم ان كان عينا

وقال

ولا يلزمه ان كان فقيرا واستدل الشافعي بقوله عليه السلام على اليد ما اخذت
حتى تؤدي ولان المسروق لو كان باقيا وجب رده بالاجماع ولان حد الله تعالى ٥
لا يمنع حق العباد بدليل اجتماع الجزاء والقيمة في الصيد المملوك ولانه باق على ملك ٥
مالكه الى وقت القطع **فصل** الحرز ما نصب عادة لحفظ الاموال وهو مختلف ٥
في كل شيء بحسب عادته قال ابن المنذر ليس فيه خبر ثابت **فصل** واذا سرق من غير
حرز لا قطع عليه لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل واذا
اواها المراح او الجرين فالقطع فيما بلغ ثمن المجن وقال عليه السلام ليس على
خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع واذا سرق من ماله فيه شبهة كالعبد
يسرق من مال سيده والولد من مال والده والوالد من مال ولده واحد ٥
الشريكين من المال المشترك لا قطع عليه **فصل** اذا اشترك جماعة في سرقة
نصاب من جزء فلا يخلوا اما ان يكون بعضهم يقدر على اخراجه اولا يقدر الا ٥
بمعاونتهم فان كان الاول فقيل يقطع وقيل لا يقطع وهو قول ابي حنيفة والشافعي
فان نقب واحد الحرز والآخر فان كانا متفقا بين قطعا وان انفرد كل
واحد بفعله دون اتفاق منهما فلا قطع على واحد منهما وان تعاونا في النقب
وانفرد احدهما بالاخراج فلا قطع عليه خاصة فان دخل احدهما واخرج المتاع
الى باب الحرز فادخل الآخر يده فاخذه فعليه القطع ويتعاقب الاول وقيل
يقطعان وان وضعه خارج الحرز فعليه القطع لا على الآخذ **فصل** والقبر
والمسجد حرز فيقطع النباش عند الجمهور وقال ابو حنيفة لا يقطع لانه سرق
من غير حرز **فصل** قال الشافعي للمولى اقامة الحد على مملوكه وقال ابو حنيفة
لا يملك ذلك **فصل** احتجوا بهذه الآية على انه يجب على الائمة ان ينصبوا
انفسهم اماما معينا لانه تعالى اوجب بهذه الآية اقامة الحد على السراق
والزناة فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب واجمعت الامة على انه
ليس لآحاد الرعية اقامة الحد وعلى الاحرار الجناة الا الامام فلما كان
هذا تكليفا جازما ولا يمكن الخروج من عهدته الا بوجود الامام وجب ٥
نصبه لان ما لا يتأتى الواجب به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب **فصل**
قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا نكالا يدل على تعليل احكام الله تعالى ٥
لانه صريح في ان القطع انما وجب معللا بالسرقة وجوابه ما تقدم في قوله من ٥
اجل ذلك كتبنا **قوله** والله عزيز حكيم والمعنى عزيز في انتقامه حكيم
في شرايعه وتكليفه قال الاصمعي كنت اقرأ سورة المايدة ومعي اعرابي
فقرأت هذه الآية فقلت والله غفور رحيم سهوا فقال كلام من هذا فقلت
كلام الله قال اعد فاعدت والله غفور رحيم ثم سهيت وقلت والله عزيز حكيم

فقال

فقال الان اصبت قلت كيف عرفت قال يا هذا عز فحكم فامر بالقطع فلو غفر ورحم
لما امر بالقطع **قوله** تعالى فمن تاب من بعد ظلمه الاية الجار متعلق بتاب وظلم
مصدر مضاف الى فاعله اي من بعد ان ظلم غيره باخذ ماله واجاز بعضهم ان
يكون مضافا للمفعول اي من بعد ان ظلم نفسه وفي جواز هذا نظر اذ يصير
التقدير من بعد ان ظلمه ولو صرح بهذا الاصل لم يجز لانه يودي الى تعدي
فعل المضمر الى ضميره المتصل وذلك لا يجوز الا في باب ظن وفقد وعدم كذا
قاله ابو حيان وفي نظره نظر لانا اذا احتلنا المصدر لحرف مصدري ٥
وفعل فانما يبنى بعد الفعل بما يصح تقديره وهو لفظ النفس اي من بعد ان
ظلم نفسه **فصل** المعنى فمن تاب من بعد سرقته واصلح العمل فان الله يتوب
عليه ان الله غفور رحيم هذا فيما بينه وبين الله فاما القطع فلا يسقط ٥
بالتوبة عند الاكثرين قال مجاهد قطع السارق توبته فاذا قطع حصلت ٥
التوبة والصحيح ان القطع جزاء على الجناية لقوله جزاء بما كسبا نكالا من الله
فلا بد من التوبة بعد وتوبته الندم على ما مضى والعزم على تركه في ٥
المستقبل وهذه الاية تدل على ان من تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله
يقبل توبته فان قيل قوله واصلح يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول
المراد واصلح التوبة بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر ٥
الاعراض **فصل** دلت الاية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى
لانه تمدح والتمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا باداء الواجبات
قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض الاية لما ذكر ٥
عقاب السارق ثم ذكر انه تقبل توبته ان تاب اردفه ببيان انه يفعل ما يشا
ويحكم ما يريد فيعذب من يشا ويغفر لمن يشا فلهذا فرق بين المحارب وبين
السارق وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه في مقابلة السرقة والسرقة
مقدمة على التوبة قال السدي والكلبي يعذب من يشا من مات على كفره
ويغفر لمن يشا من تاب من كفره وقال ابن عباس يعذب من يشا على الصغير
ويغفر لمن يشا الكبير والله غفور رحيم قال القرطبي هذه الاية خطاب
للنبي صلى الله عليه وسلم اي لا فرارة لاحد بين الله توجب المحاماة ٥
حتى يقول قائل نحن آل الله واحباوه والحدود تقام على كل من ابى هذا
قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الاية قد تقدم ان يحزن تقرا
بفتح الياء وضمها وانهما لغتان وهل بمعنى او بينهما فرق والنهي للذين
في الظاهر وهو من باب لا ارينك ههنا اي لا تتعاط اسبابا تحصل
لك بها حزن من جهتهم وتقدم تحقيق ذلك مرارا وقول ابي البقا لا يحزنك

والحبيد فتح الياء وضم الزاي وتقرا بضم الياء وكسر الزاي من احزنني وهي لغة ٥
ليس بحيد لانها قراة متواترة وقد تقدم دليلها في العمران ويسارعون من
المسارعة وفي الكفر متعلق بالفعل قبله وقد تقدم نظيرها في العمران واعلم
انه تعالى خاطب النبي عليه السلام بقوله يا ايها الرسول الاتي موضعين في هذه
السورة احدها هنا والثاني يا ايها الرسول بلغ وهذا خطاب تشريف وتعظيم
واعلم انه تعالى لما بين بعض الكائنات وكان قد علم من بعض الناس المسارعة
الى الكفر لاجرم صبر الرسول عليه السلام على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن
لاجل ذلك اي لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر اي في موالاة
الكفار فانهم لن يضروا الله **قوله** من الذين قالوا يجوز ان يكون حالا
من الفاعل في يسارعون اي يسارعون حال كونهم بعض الذين قالوا ويجوز ان
يكون من يسارعون الخ الموصول الاول وكذلك من الثانية فيكون تبيينا وتقسيما
للذين يسارعون في الكفر ويكون سماعون على هذا خبر مبتدا محذوف ٥
وافواههم منصوب بقالوا ويا فواههم متعلق بقالوا الا يا منا بمعنى انه لم يجاوز
قولهم افواههم انما نطقوا به عن غير معتقدين له بقلوبهم وقوله ولم تؤمن
قلوبهم جملة حالية قال بعض المفسرين فيه تقديم وتاخير والتقدير من
الذين قالوا يا فواههم امنا ولم تؤمن قلوبهم وهؤلاء هم المنافقون
قوله ومن الذين هادوا فيه وجهان احدهما ما تقدم وهو ان يكون ٥
معطوفا على من الذين قالوا بيانا وتقسيما والثاني ان يكون خبرا مقدما ٥
وسماعون مبتدا والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون فيكون جملة
مستانفة الا ان الوجه الاول مرجح بقراة الضحاك سماعين على الذم
بفعل محذوف فهذا يدل على ان الكلام ليس جملة مستقبلة بل قوله ومن
الذين هادوا عطف على من الذين قالوا وقوله سماعون مثال مبالغة ٥
وللكذب فيه وجهان احدهما ان اللام زايدة والكذب هو المفعول ٥
اي سماعون الكذب وزيادة اللام هنا مطردة لكون العامل فرعا
فقوي باللام ومثله فعال لما يريد والثاني انها على بابها من التعليل
ويكون مفعول سماعون محذوفا اي سماعون اخباركم واحاديثكم ٥
ليكذبوا فيها بالزيادة والنقص والتبديل بان يرجعوا بقتل المومنين
في السرايا كما نقل في مخازيهم وقوله سماعون لقوم يجوز ان يكون ٥
هذه تكريرا للاولى فعلى هذا يجوز ان يتعلق قوله لقوم بنفس الكذب
اي يسمعون ليكذبوا لاجل قوم ويجوز ان يتعلق اللام بنفس سماعون
لاجل قوم لم ياتوك لانهم لبغضهم لا يقربون مجلسك وهم اليهود ثم ابدل في محله

جر لانه صفة لقوم **فصل** ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين الاول ان الكلام
انما يتم عند قوله ومن الذين هادوا ثم ابتدا الكلام من قوله سماعون للكذب ٥
سماعون لقوم اخرين لم ياتوك وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر
من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل كونهم سماعين لقوم اخرين
الوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله ومن لم يومن قلوبهم ثم ابتدا فقال ومن
الذين هادوا سماعون للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون وصف
الزجاج في قوله سماعون للكذب وجهين الاول لعناه قابلون للكذب والسمع
يستعمل والمراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه
سمع الله لمن حمده وذكر الكذب الذي يقبلونه هو ما يتلو له روساؤهم من
الاكاذيب في دين الله في تحريف التوراة وفي الطعن في محمد عليه السلام
والوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام في قوله للكذب
وعلى هذا التقدير لام كي اي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك وذلك انهم كانوا
يسمعون من الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يخرجون ويقولون سمعنا منه
كذا وكذا وقد لم يسمعوا ذلك منه واما سماعون لقوم اخرين لم ياتوك ٥
فالمعنى انهم اعين وجواسيس لقوم اخرين لم ياتوك ولم يحضروا عندك
ليبلغوا اخبارك وهم بنو قريظة والنضير **قوله** محرفون يجوز ان ٥
يكون صفة لسماعون اي سماعون محرفون ويجوز ان يكون حالا من الضمير
في سماعون ويجوز ان يكون مستانفا لا محل له ويجوز ان يكون خبرا مبتدا
محذوف اي هم محرفون ويجوز ان يكون في محل جر صفة لقوم محرفين ومن بعد
مواضعه تقدم في النساء ويقولون يكفرون ويجوز ان يكون حالا من ضمير
محرفون والجملة الشرطية من قوله ان اوتيتم مفعوله بالقول وهذا مفعول
ثان لاوتيتم والاول قايم مقام الفاعل والفا جواب الشرط وهي واجبة
لعدم صلاحية الجزا الا ان يكون شرطا وكذلك الجملة من قوله وان لم يوتوه
فصل ومعنى يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعوا
لله مواضعه فرض دينه واحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا
وامراة من اشراف خيبر زنيا وكان حد الزنا في التوراة الرجم فكرهت
اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فسالوه عن حكمه في الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا
وان امركم بالرجم فلا تقبلوا فلما سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن ذلك نزل جبريل بالرجم فابوا ان ياخذوا به فقال جبريل اجعل بينك ٥
وبينهم بن صوريا ووصفه له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تعرفون ٥

شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له بن صوريا قالوا نعم قالوا فاي رجل
هو فيكم قالوا هو اعلم يهودي بقي على وجه الارض بما انزل الله على موسى بن
عمران في التورية قال فارسلوا اليه ففعلوا فاتاهم فقال له النبي صلى الله عليه
وسلم انت بن صوريا قال نعم قال وانت اعلم اليهود قال كذلك بزعمون قال
اتجعلونه بيني وبينكم قالوا نعم فقال له عليه السلام انشدك الله الذي
لا له الا هو الذي انزل التورية على موسى واخرجكم من نصر وفرق لكم البحر
وانجاكم واغرق ال فرعون وظلل عليكم الغمام وانزل عليكم المن والسلوى
ورفع فوقكم الطور وانزل عليكم كتابه فيه حلاله وحرامه هل تجدون في
كتابكم الرجم على من احصن قال بن صوريا نعم والذي ذكرتني به لولا خشيت
ان تحرقني التورية ان كذبت او غيرت ما اعترفت لك ولكن كيف هي في
كتابك يا محمد قال اذا شهد اربعة رهط عدول انه قد ادخل فيها كما يدخل
الميل في المكحلة وجب عليه الرجم قال بن صوريا والذي انزل التورية على موسى
هكذا انزل الله في التوريه على موسى فقال له النبي صلى الله عليه وسلم
فما كان اول ما ترخصتم به امر الله عز وجل قال كنا اذا اخذنا الشريف
تركناه واذا اخذنا الضعيف اقمنا عليه الحد فكثر الزنا في اشرافنا حتى زنى
بن عم ملك لنا فلم نرجمه ثم زنى رجل اخر في اسوة الناس فاراد ذلك
الملك رجمه فقام دونه قومه فقالوا لا والله لا ترجمه حتى ترجم فلانا بن عم
الملك فقلنا تعالوا نجتمع فلنضع شيا دون الرجم يكون على الشريف والوضيع
فوضعنا الجلد والتحميم وهو ان يجلد اربعين جلدة بحبل مطلي بالقار
ثم تسود وجوههما ثم يحملان على حمارين وجوههما من قبل دبر الحمار ويطاف
بهما فجعلوا هذا مكان الرجم فقالت اليهود لابن صوريا ما اسوع ما اخبرته
به وما كنت لما انتنا عليك باهل ولكنك كنت غائبا فكرهنا ان نغتابك
فقال لهم انه قد نشدني بالتورية ولولا خشية التوريه بان تهلكني
لما اخبرته به فامر بهما النبي صلى الله عليه وسلم فرجما عند باب المسجد
وقال اللهم اني اول من احياء امرك اذ اماتوه فانزل الله عز وجل يا ايها
الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر فقوله يحرفون الكلم جمع
كلمة وذكر الكناية رد اعلى لفظ الكلم من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد
مكان الرجم وقيل سبب نزول هذه الاية ان بني النضير كان لهم فضل
على بني قريظة فقال بنو قريضه يا محمد اخواننا بنو النضير ابونا واحد
ودينا واحد ونبينا واحد واذا قتلوا منا قتيلا لم يقيدونا واعطونا
دية سبعين وسقا من تمر واذا قتلنا منهم قتلوا القاتل واخذوا منا

الضعف

الضعف مائة واربعين وسقا من تمر وان كان القتيل امراة قتلوا بها الرجل
منا وبالرجل منهم الرجلين منا وبالعبد الحر منا وجراحاتهم على الضعف من
جراحاتنا فافض بيننا وبينهم فانزل الله هذه الاية والاول اصح لان الاية في
الرجم **فصل** قال القرطبي الجمهور على رد شهادة الذمي لانه ليس اهلا للشهادة
فلا تقبل على مسلم ولا على كافر وقبل شهادتهم جماعة على ما ياتي في اخر السورة
فان قيل قد حكم بشهادتهم ورجم الزانيين فالجواب انه انما نفذ عليهم
ما علم انه حكم التوراة والزمهم العمل به على حكم ما علمت به بنو اسرائيل
الزاما للحجة عليهم واظهارا لتحريفهم وتغييرهم فكان مسندا الى احكامنا **قوله**
يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروه اي ان امركم محمد
بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فلا تقبلوا **قوله** ومن يرد الله فتنته فلن
من مفعول مقدم وهي شرطية وقوله فلن تملك جوابه والفا ايضا واجبه
لما تقدم وشيا مفعول به ومصدرو من الله متعلق بيملك وقيل هو حال من
شيا لانه صفته في الاصل **قوله** ومن يرد الله فتنته كفره وضلاله وقال
الضحاك هلاكه وقال قتاده وعكرمه عذابه ولما كان لفظ الفتنه محتملا
لجميع انواع المفاسد وكان هذا اللفظ مذكورا عقيب انواع كفرهم التي شرحها
الله تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنه تلك الكفرانات المذكوره
فيكون المعنى ومن يرد الله كفره وضلالته فلم يقدر احد على دفع ذلك
عنه ثم الذي دل على ذلك بقوله اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم قالت
اهل السنه دلت هذه الاية على ان الله تعالى غير مريد اسلام الكافر
وانه لم يطهر قلبه من الشرك ولو فعل ذلك لامن وذكر المعتزله في تفسير
هذه الفتنه وجوها احدها ان الفتنة العذاب قال تعالى على النار يفتنون
اي يعذبون فالمراد هنا يريد عذابه وثانيها ومن يرد الله فضيحته
وثالثها المراد الحكم بضلالته وتسميته ضالا ورابعها الفتنه الاختبار
والمعنى من يرد الله اختباره بمبتليه بالتكاليف فيتركها ولا يقوم باداياها
فلن يملك له من الله ثوابا ولا نفعا واما قوله الذين لم يرد الله ان يطهر
قلوبهم فذكروا فيه وجوها احدها لم يرد ان يهتدي قلوبهم لانه تعالى علم
انه لا فايدة في تلك الالطاف لانها لا تنجع في قلوبهم وثانيها انه لم يرد
الله ان يطهر قلوبهم من الحرج والغم والوحشه الدالة على كفره وثالثها ان
هذه الاستعارة عبارة عن سقوط وقعه عند الله وانه ملتفت اليه بسبب
فتح افعاله وقد تقدم الكلام على هذه الوجوه **قوله** اولئك مبتدا ولم يرد
الله جملة فعلية خبره ثم قال تعالى في الدنيا خزي وخزي المنافق الفضيحة

وهتك الستر باظهار نفاقهم وحوفهم من القتل وخزي اليهود الجزية وفضيحتهم له
وظهور كتمانهم كذبهم في كتابهم نص الله تعالى في اكثر آي الرجم ولهم في الآخرة عذاب
عظيم وهو الخلود في النار قوله سماعون للكذب يجوز ان يكون مكررا للتوكيد
ان كان من وصف المنافقين وغير مكرر ان كان من وصف بني اسرائيل واعراب
مفرد اتقدم ورفعه على خبر ابتدا مضمر اي هم سماعون وكذلك اكالون
والسحت في اللام الوجهان المذكوران في قوله للكذب والسحت الحرام سمي بذلك
لانه يذهب البركة ويمحقها يقال سحته الله واسحته اي اهلكه واذهبه قال
الزجاج اصله من سحته اذا استاصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب اي
يستاصلكم اولانه مسحوت البركة قال تعالى يمحق الله الربا وقال الليث حرام
يحصل منه العار وعن الفراء السحت كلب الجوع يقال رجل مسحوت المعده اذا
كان اكولا لا يبقي الا جابعا ابدا وهو راجع الى الهلكة وقد قيل قري قوله
تعالى فيسحتكم بالوجهين من سحته واسحته وقال الفرزدق ٥

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع ٥٥ من المال الا مسحتا او مجلف ٥

وقرا نافع وابن عامر وحمزه السحت بضم السين وسكون الحا والباقون ٥
بضمها وزيد بن علي وخارجة بن مصعب عن نافع بالفتح وسكون الحا وعبيد
بن كثير بالكسر والسكون وقري بفتحتين فالضمتان اسم للشي المسحوت ٥
والضمة والسكون تخفيف هذا الاصل والفتحتان والكسر والسكون ٥
اسم له ايضا واما المفتوح السين الساكن الحا فمصدر اريد به اسم المفعول
كالصيد بمعني المصيد ويجوز ان يكون تخفيفا من المفتوح وهو ضعيف والمراد
بالسحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن
الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستجعال في المعصية ٥
روي ذلك عن عمر وعلي وابن عباس وابي هريره ومجاهد وزاد بعضهم
ونقص بعضهم وقال الاخفش السحت كل كسب لا يحل فصل قال الحسن
كان الحاكم منهم اذا اتاه احدهم برشوة حقنها في كمه فيريها اياه ويتكلم بحاجته
فيسمع منه ولا ينظر الى خصمه فيسمع الكذب ويأكل الرشوة وقال ايضا انما
ذلك في الحكم اذا رشوته ليحق لك باطلا او يبطل عنك حقا فاما ان يعطي
الرجل الوالي مخافة ظلمه ليدرا به عن نفسه فلا باس والسحت هو الرشوة ٥
في الحكم على قول الحسن ومقاتل وقتاده والضحاك وقال ابن مسعود ٥
هو الرشوة في كل شي من شفع شفاعة ليرد بها حقا او يدفع بها ظلما فاهدي
له فقبل فهو سحت فقيل له يا ابا عبد الرحمن ما كنا نري ذلك الا الاخذ على
الحكم فقال الاخذ على الحكم كفر قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم

الكافرون

فاولئك هم الكافرون وقال بعضهم كان فقراؤهم يأخذون من اغنيائهم مالا ليقيموا على
ما هم عليه من اليهودية فالفقراء كانوا يسمعون الاغنياء ويأكلون السحت الذي يأخذونه
منهم وقيل سماعون للكذب اي الاكاذيب التي كانوا يفسبونها الى التوريه اكالون الربا
لقوله تعالى واخذهم الربا وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه رشوة الحاكم من السحت
وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال كل لحم نبت من السحت فالنار اولى به قالوا يا رسول
الله وما السحت قال الرشوة في الحكم وعن مسعود ايضا انه قال السحت ان يقضي
الرجل لاخيه حاجة فيهدي اليه هدية فيقبلها وقال بعض العلماء من السحت ان يأكل
الرجل جاهه بان يكون للرجل حاجة عند السلطان فيسأله ان يقضيها له فلا يقضيها له
الا برشوة يأخذها وقال ابو حنيفة اذا ارتشى الحاكم انعزل في الوقت وان لم يعزل
وبطل كل حكم حكم به بعد ذلك قال القرطبي وهذا يجوز ان يختلف فيه قوله
فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم خيره بين الحكم بينهم وبين الاعراض عنهم واختلفوا
فيه على قولين الاول انه في امر خاص ثم اختلف هؤلاء فقال الحسن وابن عباس
ومجاهد والزهري انه في امر زنا المحصن وقيل في قتيل قتل من اليهود وفي بني
قريضة والنضير تحاكموا الى النبي صلى الله عليه وسلم فجعل الدية سواء وقيل هذا
التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم فان شاء حكم بينهم وان شاء اعرض عنهم
والقول الثاني ان الآية عامة في كل من جاء من الكفار ثم اختلفوا فمنهم من
قال ان الحكم ثابت في سائر الحكم غير منسوخ وهو قول النخعي والشعبي وقتاده
وعطا وابي بكر الاصم وابي مسلم وحكام المسلمين بالخيار في الحكم بين اهل الكتاب
ومنهم من قال انه منسوخ بقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وهو قول
ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة ومذهب الشافعي انه يجب على حاكم
المسلمين ان يحكم بين اهل الذمة اذا تحاكموا اليه لان في امضاء حكم الاسلام عليهم
صغار العم فاما المعاهدون الى مدة فلا يجب على الحاكم ان يحكم بينهم بل يخير في ذلك
قال ابن عباس لم ينسخ من المايدة الا اية ان قوله تعالى لا تحلوا شعائر الله نسخها
قوله اقتلوا المشركين وقوله فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم نسخها قوله
وان احكم بينهم بما انزل الله فاما اذا تحاكم مسلم وذمي يجب علينا الحكم بينهما
بغير خلاف لانه لا يجوز للمسلم الانقياد لحكم اهل الذمة ثم قال تعالى وان
تعرض عنهم فلن يضروك شيأ والمعنى انهم كانوا لا يتحاكمون اليه الا لطلب
الاسهل والاخف كالجلد فكان الرجم فاذا لم يحكم بينهم واعرض عنهم شق عليهم
ذلك وصاروا اعداء له فبين الله تعالى انه لا يضره عداوتهم ثم قال وان
حكمت فاحكم بينهم بالقسط اي بالعدل ان الله يحب المقسطين اي العادلين ٥
قوله وكيف يحكمونك كقوله كيف تحيي الموتى كما تقدم وعندهم التورية ٥

تقدم

الواو للحال والتورية يجوز ان يكون مبتدا والظرف خبره ويجوز ان يكون الظرف
حالا والتورية فاعل به لاعتماده على ذي الحال والجملة الاسمية او الفعلية في محل
نصب على الحال وقوله فيها حكم الله فيها خبر مقدم وحكم مبتدا او فاعل كما تقدم
في التورية والجملة من حال التورية او الجار وحده وحكم مصدر مضاف لفاعله واجاز
الزمخشري ان لا يكون لها محل من الاعراب بل هي مبنية لانعدامها بعتبهم عن التحكيم
بما تقول عندك زيد يبصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره وقوله
ثم يتولون معطوف على يحكمونك فهو في سياق التعجب المفهوم من كيف وذلك اشارة
الى حكم الله الذي في التورية ويجوز ان يعود الى التحكيم **فصل** هذا تعجيب من
نبيه عليه السلام من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم في التوراة من حد الزاني
ثم تركهم قبول ذلك الحكم فبعد لواعما يعتقدونه حكما الى ما يعتقدونه باطلا
طلبا للرخصة فظهر جهلهم وعنادهم من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم
والثاني رجوعهم الى حكم من كانوا يعتقدون انه مبطل والثالث اعراضهم عن حكمه
بعد ان حكموه فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم ليلا يغتر مغتر انهم اهل
كتاب ومن المحافظين على امر الله ثم قال وما اولئك بالمومنين اي بالتوراة
وان كانوا يظهرون الايمان بها وقبل هذا اخبار بانهم لا يومنون ابدا وهو خبر
عن المستانف لا عن الماضي وقبل انهم وان طلبوا الحكم منك فما هم مومنين
بنبك ولا بالمعتقدين في صحة حكمك **قوله** تعالى انا انزلنا التوراة فيها
هدى ونور الاية قوله فيها هدى يحتمل الوجهين المذكورين في قوله وعندهم
التورية فهدى مبتدا او فاعل والجملة حال من التوراة وقوله يحكم بها
يجوز ان تكون جملة مستانفة ويجوز ان تكون مضوبة المحل على الحال اما من
الضمير في فيها واما من التوراة وقوله الذين اسلموا صفة للنبيون
وصفهم بذلك على سبيل المدح والثناء على سبيل التفضيل فان الانبيا
كلهم وانما اثنى عليهم بذلك كما يجوي الاوصاف على اسما الله تعالى قال
الزمخشري اجريت على النبيين على سبيل المدح كالصفات الجارية على
القديم سبحانه لا للتفضيل والتوضيح واريد باجرائها التعريض باليهود
وانهم بعدا من ملة الاسلام الذي هو دين الانبيا كلهم في القديم
والحديث فان اليهود بمعزل عنها وقوله للذين اسلموا للذين هادوا
مساد على ذلك اي دليل على ما ادعاه **فصل** قوله هدى ونور العطف
يقتضي المغايرة فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرايع والتكاليف
والنور بيان التوحيد والنبوة والمعاد وقال الزجاج الهدى بيان الحكم
الذي جاوا يستفتون فيه النبي صلى الله عليه وسلم والنور بيان ان امر النبي

صلى الله عليه وسلم حق وقوله يحكم بها النبيون يريد الذين كانوا بعد موسى
وقوله الذين اسلموا اي سلموا وانقادوا لامر الله كما اخبر عن ابراهيم عليه السلام
اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وكقوله وله اسلم من في السموات
والارض طوعا وكرها واراد بالنبيين الذين بعثوا بعد موسى عليه السلام
ليحكموا بما في التورية وقد اسلموا لحكم التوريه وحكموا بها فان من النبيين
من لم يحكم بومن بحكم التوريه منهم عيسى عليه السلام قال لكل جعلنا منكم
شرعة ومنها جا وقال الحسن والزهري وعكرمة وقتاده والسدي يحتمل
ان يكون المراد بالنبيين الذي اسلموا هو محمد صلى الله عليه وسلم على
اليهود بين بالرجم وكان هذا احكم التوريه وذكره بلفظ الجمع تعظيما له كقوله
تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله وقوله امم يحسدون الناس لانه كان
قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لاكثر الانبيا قال ابن الانباري
هذا رد على اليهود والنصارى فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا
يعني ان الانبيا ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية بل كانوا مسلمين منقادين
لتكاليفه وقوله للذين هادوا فيه وجهان احدهما ان النبيين انما حكموا بالتوريه
لاجلهم وفيما بينهم والمعنى يحكم بها النبيون الذين اسلموا على الذين هادوا كقوله
وان اسائم فلها اي فعليها وكقوله اولئك لهم اللعنة اي عليهم قال للذين
هادوا وعلى الذين هادوا فحذف احدهما اختصارا والثاني ان المعنى على
التقدم والتاخير اي انا انزلنا التوريه فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها
النبيون الذين اسلموا وتقدم تفسير الربانيين واما الاحبار فقال ابن عباس
هم الفقها واختلف اهل اللغه في واحدة قال الفرا انه حبر بكسر الحا وسمي
بذلك لمكان الحبر الذي يكتب به لانه يكون صاحب كتب وقال ابو عبيد
حبر بفتح الحا وقال الليث هو حبر وحبر بفتح الحا وكسرها ونقل النحوي
ان الكسر افصح وهو العالم المحكم للشي وقال الاصمعي لا ادري اهو الحبر او الحبر
او الحبر وانكر ابو القاسم الكسر والفرا الفتح واختار ابو عبيد الوجهين
واختار الفتح قال وقطرب هو من الحبر الذي هو بمعنى الجمال بفتح الحا وكسرها
وفي الحديث يخرج من النار رجل قد ذهب حبره وسبره اي حسنه وهيئته
ومنه التحبير اي التحسين قال تعالى انتم وازواجكم تحبرون اي تنعمون
وتزينون وسمي ما يكتب به حبرا لتحسينه الخط وقيل لتاثيره وقال
الكسائي والفرا وابو عبيده اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به وقيل
الربانيون ههنا من النصارى والاحبار من اليهود وقيل كلاهما من اليهود وهذا
يقتضي كون الربانيون اعلا حالا من الاحبار فيشبه ان تكون الربانيين للمبالغة

والاحبار كحاد العلما **قوله** للذين هادوا في هذه اللام ثلاثة اقوال اظهرها
انها متعلقة بيحكم فعلى هذا معناها الاختصاص ويشمل من يحكم له ومن يحكم عليه
ولهذا ادعى بعضهم ان في الكلام حذفا تقديره يحكم بها النبيون للذين هادوا
صفة لهدى ونور اي هدى ونورا كانت للذين هادوا واول هذه الاقوال
هو المنصور **قوله** والربانيون عطف على النبيون اي يحكمون ايضا بمقتضى
ما في التوريه والاحبار كذلك وقال ابو البقا وقيل الربانيون مرفوع
بفعل محذوف اي ويحكم الربانيون والاحبار بما استحفظوا انتهى يعني
انه لما اختلف متعلق الحكم غايرين الفعلين ايضا فان النبيين يحكمون
بالتوريه والاحبار والربانيون يحكمون بما استحفظهم الله وهذا بعيد عن
الصواب لان الذي استحفظهم الله هو مقتضى ما في التوريه فالنبيون
والربانيون حاكمون بشي واحد على انه سياتي ان الضمير فيه عايد على
النبيين ممن بعدهم قال ابن عباس وغيره الربانيون الذين يسوسون
الناس بالعلم ويربوا لهم بصغاره قبل كباره وقال ابو زيد الربانيون
الاحبار العلما الحكما واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقها والحبر
بالفتح والكسر الرجل العالم ماخوذ من التحبير والتحبير فهم يحبرون العلم
اي يبينونه ويزينونه فهو محبر في صدورهم قال الجوهري والحبر والحبر
واحد احبار اليهود وهو بالكسر افصح لانه يجمع على فعال دون الفعل قال
الفرا هو حبر بالكسر يقال ذلك للعالم حبر وحبر فالمعنى مداد حبر ثم حذف
كما قال واسل القريه قال سالت الاصمعي قال ليس هذا بشي انما سمي حبرا
لتاثيره يقال على اسنانه حبره اي صفره او سواد وقال المبرد سمي الحبر
الذي يكتب به حبرا لانه يحبر به اي يحقق به **قوله** بما استحفظوا اجازه
ابو البقا فيه ثلاثة اوجه احدها ان بما بدل من قوله بها باعادة العامل لطول
الفصل قال وهو جايز وان لم يطل اي يجوز اعادة العامل في البدل وان لم
يطل وقال غيره وان لم يفصل ايضا الثالث انه مفعول به اي يحكمون
بالتوريه بسبب استحفظهم ذلك وهذا الذي يحا اليه الزمخشري فانه
قال بما استحفظوا بما سالهم انبياؤهم حفظه من التوريه اي بسبب سوال
انبيائهم اياهم اي يحفظونه من التبديل والتغيير وهذا على ان الضمير
يعود على الربانيين والاحبار دون النبيين فانه قد الفاعل المحذوف
النبيين واجاز ان يعود الضمير في استحفظوا على النبيين فانه قدر
الفاعل المحذوف النبيين واجاز ان يعود الضمير في استحفظوا على النبيين
والربانيين والاحبار وقدر الفاعل المنوب عنه الباري تعالى اي بما استحفظهم

الله

الله يعني بما كلفهم حفظه **قوله** من كتاب الله قال الزمخشري ومن في من كتاب الله
للتبيين يعني انها لبيان الجنس المبهم في بما فان ما يجوز ان يكون موصوله
اسمية بمعنى الذي والعايد محذوف اي بما استحفظوه وان تكون مصدرية
اي باستحفاظهم وجوز ابو البقا ان يكون حالا من احد شيين اما من ما
الموصوله او من عايدها المحذوف وفيه نظر من حيث المعنى **وقوله** وكانوا
داخل في حيز الصله اي وبكونهم شهدا عليه اي رقبا لئلا يبدل فعليه
متعلق بشهدا والضمير في عليه يعود على كتاب الله وقيل على الرسول
اي شهدا على نبوته ورسالته وقيل على الحكم والاول اظهر **قوله**
بما استحفظوا من كتاب الله اي استودعوا وحفظ كتاب الله على وجهين احدهما
ان يحفظ فلا ينسى والثاني ان يحفظ فلا يضيع فان كان استحفظوا من صلة
الاحبار فالمعنى العلما بما استحفظوا وقال الزجاج يحكمون بما استحفظوا
وكانوا عليه شهدا اي هولا النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهدا
على ان كل ما في التوريه حق وصدق من عند الله فلا يجوز كانوا معصومين احكام
التوريه ويحفظونها عن التحريف والتغيير ثم قال فلا تخشوا الناس واخشوني
لما قرر ان النبيين والربانيين والاحبار كانوا قايمين بامضا احكام التوريه
من غير مبالاة خاطب اليهود والذين كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم
ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم ان اقدام القوم على التحريف لا بد
وان يكون لخوف او رهبة او طمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى تاثيرا من
الطمع قدم تعالى ذكره فقال فلا تخشوا الناس واخشوني والمعنى
لا تخافوا اكتابي للخوف من الناس ومن الملوك والاشراف فتسقطوا
عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في اسقاط تكاليف الله تعالى
عنهم ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بذكر الرغبة فقال ولا تشتروا
بايايتي ثمنا قليلا اي كما نهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف والرهبة
فكذلك انهاكم عن التغيير والتبديل لاجل الطمع في المال والجاه والرشوة
فان متاع الدنيا قليل ولما منعهم من الوعيد الامرين انبعه بالوعيد الشديد
فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهذا تهديد لليهود
في افترايهم على تحريف حكم الله في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا
حكم المنصوص عليه في التوريه وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على
الاطلاق بموسى والتوريه ومحمد والقران **فصل** قالت الخوارج كل من
عصى الله فهو كافر واحتجوا بهذه الاية وقالوا انها نص في كل من حكم بغير
ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله

فوجب ان يكون كافرا وقال الجمهور ليس الامر كذلك وذكروا عن هذه الشبهة اجوبة
منها ان هذه الاية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم قال قتادة والضحاك
نزلت هذه الايات الثلاث في اليهود دون سائر من اشاء من هذه الامة
وروي البراء بن عازب ان هذه الثلاث ايات في الكافرين وهذا ضعيف
لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال آخرون المراد ومن لم يحكم
من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهذا ايضا
ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله كلام ادخل فيه كلمة من في معرض
الشرط فيكون للعموم وقولهم من الذين سبق ذكرهم زيادة في النص
وذلك غير جايز وقال عطا هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر
ينقل عن الملة ولا يكفر بالله واليوم الاخر فكانهم حملوا الاية على كفر
النعمة لا على كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان اطلاق لفظ الكافر انما
ينصرف الى الكفر في الدين وقال ابن الانباري يجوز ان يكون المعنى ومن
لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا من افعال الكفار وهذا ايضا ضعيف
لانه عدول عن الظاهر وقال عبد العزيز قوله بما انزل الله صيغة
عموم ومعنى انزل الله اي بعض الله حكم الله في كل ما انزله فاولئك هم
الكافرون لان الكافر هو الذي اتى بضد حكم الله في كل ما انزله الله ۵
والفاسق لم يات بضد حكم الله الا في القليل من العمل اما في الاعتقاد
والاقرار فهو موافق وهذا ايضا ضعيف لانه لو كانت هذه الاية وعيدا
مخصوصا لمن خالف حكم الله في كل ما انزله الله لم يتناول هذا الوعيد
اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم واجمع المفسرون على ان هذا
الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم فدل
على سقوط هذا الجواب وقال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله
اما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه اما من عرف بقلبه كونه حكم
الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم
دخوله تحت هذه الاية قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها الاية اي
كتبنا عليهم في التوراة ان حكم الزاني المحصن الرجم فغيروه وبدلوه
وبين ايضا في التوراة ان النفس بالنفس فغيروا هذا الحكم فضلوا
بني النضير على بني قريضة وخصصوا العجاب النقود بني قريضة دون
بني النضير فهذا وجه النظم ومعنى كتبنا اي فرضنا وكان سبوه
القصاص او العفو وما كان فيهم الدية والضمير في عليهم للذين هادوا
وفيها للتوراة وان النفس بالنفس ان واسمها وخبرها في محل نصب

على المفعولية بكتبنا والتقدير وكتبنا عليهم اخذ النفس بالنفس وقرا الكسائي
والعين وما عطف عليها بالرفع وقرا نافع وحمزه وعاصم بنصب الجميع وقرا
ابو عمرو وابن كثير وابن عامر بالنصب فيما عدا الجروح فانهم يرفعونها فاما
قراة الكسائي فوجهها ابو علي الفارسي بثلاثة اوجه احدها ان تكون الواو
عاطفة جملة اسمية على جملة فعلية فيعطف الجمل كما يعطف المفردات ۵
يعني ان قوله والعين مبتدا وبالعين خبره وكذا ما بعدها والجملة الاسمية
عطف على الفعلية من قوله وكتبنا وعلى هذا يجوز فيكون ذلك ابتداء تشريع
وبيان حكم جديد غير مندرج فيما كتب في التوراة قالوا وليست مشتركة
في الجملة مع ما قبلها لا في اللفظ ولا في المعنى وعبر الزمخشري عن هذا الوجه
بالاستيناف قال والاستيناف والمعنى فرضنا عليهم ان النفس ماخوذه
بالنفس مقتوله بها اذا قتلها بغير حق وكذلك العين تفقوه بالعين
والانف مجدوع بالانف والاذن مصلومة او مقطوعة بالاذن ۵
والسن مقلوعة بالسن والجروح قصاص وهو المقاصة وتقديره ۵
ان النفس ماخوذة بالنفس سبقه اليه الفارسي الا انه قدر ذلك ۵
في جميع المحرورات اي والعين ماخوذه والعين الي اخره والذي
قدره الزمخشري مناسب جدا فانه قدر متعلق كل مجرور بما يناسبه
فالنفقا للعين والقلع للسن والصلم للاذن والجداع للانف الا
ان اباحيان كانه غض منه حيث قدر الخبر الذي تعلق به المجرور وكون
مقيدا والقاعدة في ذلك انما تقدر اذا كونا مطلقا قال وقال الحوفي
بالنفس يتعلق بفعل محذوف تقديره يجب او يستقر وكذا العين ۵
بالعين وما بعدها فقدر الكون المطلق والمعنى يستقر قتلها بقتل
النفس الا انه قال قبل ذلك ويبغي ان يحمل قول الزمخشري على تفسير
المعنى لا تفسير الاعراب ثم قال فقد يعني الزمخشري ما يقرب
من الكون المطلق وهو ماخوذ فاذا قلت بعت الشياة شاة
بدرهم فالمعنى ماخوذه بدرهم وكذلك الحر بالحر اي ماخوذ الوجه
الثاني من توجيه الفارسي ان تكون الواو عاطفة جملة اسمية على الجملة
من قوله ان النفس بالنفس لكن من حيث المعنى لا من حيث اللفظ فان معنى
كتبنا عليهم ان النفس بالنفس قلنا لهم النفس بالنفس فالجملة مندرجة
تحت الكتب من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وقال ابن عطية ويحتمل ان
تكون الواو عاطفة على المعنى وذلك ما تقدم ثم قال ومثله لما كان ۵
المعنى في قوله يطاف عليهم بكاس من معين بيضاء عطف وحور عينا

عليه فنظر هذه الاية بتلك لاشتراكهما في النظر الى المعنى دون اللفظ وهو
حسن قال ابو حيان وهذا من العطف على التوهم اذ توهم في قوله ان النفس
بالنفس النفس بالنفس وضعفه بان العطف على التوهم لا يقاس والزمخشري
محا الى هذا المعنى ولكنه عبر بعبارة احرى وهي فقال الرفع على محل ان النفس
لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس اما الاجزاء كتبنا محيري قلنا واما ان
معنى الجملة التي هي النفس بالنفس مما يقع عليه الكتب كما يقع عليه العراء بقول
كتبت الحمد لله وقرات سورة انزلناها وكذلك قال الزجاج لو قرئ ان
النفس بالنفس بالكسر لكان صحيحا قال ابو حيان هذا هو الثاني من توجيه
ابي علي الا انه خرج عن المصطلح حيث جعله من العطف على المحل وليس منه
لان العطف على المحل هو العطف على الموضع وهو محصور ليس هذا منه ٥
الا ترى انا لا نقول ان النفس بالنفس في محل رفع لان طالبه مفقود بل ان
ومافي حيزها بتاويل مصدر لفظه وموضعه نصب اذ التقدير كتبنا عليهم
اخذ النفس قال شهاب الدين والزمخشري لم يعين ان ومافي حيزها
في محل رفع فعطف عليها المرفوع حتى يلزمه ابو حيان بان رفعها لفظها ومحلها
نصب انما عني عن اسمها محله الرفع قبل دخولها فراعى العطف عليه كما راعاه ٥
في اسم ان المكسورة وهذا الرد ليس لابي حيان بل سبقه اليه ابو البقا فاخذ منه
قال ابو البقا ولا يجوز ان يكون معطوفا على ان وما عملت فيه لانها وما عملت فيه
في موضع نصب انتهى وليس ببين كما تقدم قال ابو شامة لمعنى الحديث فلنا لهم
النفس بالنفس محل العين بالعين على هذا الان لو حذفت لاستقام المعنى بحذفها
كما استقام بثبوتها ويكون النفس مرفوعة فصارت ان هنا كان المكسورة في ان
حذفها لا يخل بالجملة فجاز العطف على محل اسمها كما يجوز على محل اسم المكسورة
وقد حمل على ذلك ان الله بريء من المشركين ورسوله قال ابن الحاجب
ورسوله بالرفع معطوف على اسم ان وان كانت مفتوحة لانها في حكم المكسورة
وهذا اولى ان كان بوضع لم يبنه عليه النحويون قال شهاب الدين بلى قد
نبه النحويون على ذلك واختلفوا فيه فجوزه بعضهم وهو الصحيح واكثر ما يكون
ذلك بعد علم او ما في معناه كقوله ٥

٥ والا فاعلموا انا وانتم ٥ بغاة ما بقينا في شقاق ٥

وقوله وان من الله الاية لان الاذان بمعنى الاعلام الوجه الثالث ان العين
عطف على الضمير المرفوع المستتر في الجار الواقع خبرا اذ التقدير ان النفس
بالنفس هي والعين وكذا ما بعدها والجار والمجرور بعدها في محل نصب على ٥
الحال مبينة للمعنى لان المرفوع هنا مرفوع بالفاعلية لعطفه على الفاعل المستتر

وضعف

وضعف هذا بان هذه الاحوال لازمة والاصل ان تكون منتقلة وبانه يلزم ٥
العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير فصل بين المتعاطفين ولا تاكيد ولا فصل
بلا بعد حرف العطف على الضمير المرفوع المتصل كقوله ما اشركنا ولا اباؤنا قال
شهاب الدين وقد قام الفصل بلا بين حرف العطف والمعطوف مقام التاكيد
فليس نظيره وللفارسي بحث في قوله ما اشركنا ولا اباؤنا مع سيبويه فان سيبويه
جعل طول الكلام بالمعوض عن التوكيد بالمنفصل كما طال الكلام في قولهم حضر القاضي
اليوم امراة قال الفارسي هذا ليس بمستقيم اذا كان قبل حرف العطف اما اذا وقع
بعده فلا يسد مسد الضمير الا ترى انك لو قلت حضر امراة القاضي اليوم
لم يجز طول الكلام في غير الموضع الذي ينبغي ان يقع فيه قال ابن عطية وكلام ٥
سيبويه محمله على النظر النحوي وان كان الطول قبل حرف العطف اتم قال
القاضي فانه بعد حرف العطف موثر لا سيما في هذه الاية لان لا ربطت
المعنى اذ قد تقدمها نفي ونفت هي ايضا عن الاباء فيمكن العطف واختار ابو
عبيد قراءة رفع الجميع وهي رواية الكسائي لان انسا رواها قراءة للنبي
صلى الله عليه وسلم وروي انس عنه عليه السلام ايضا ان النفس بالنفس
بتخفيف ان ورفع النفس وفيها تاويلان احدهما ان تكون ان مخففة من
الثقيلة فاسمها ضمير الامر والشان محذوف والنفس بالنفس مبتدا وخبر
في محل رفع خبر الان المخففة كقوله ان الحمد لله رب العالمين فيكون المعنى
كمعنى المشددة والثاني انها ان المفسرة لانها بعد ما هو بمعنى القول
القول لا حروفه وهو كتبنا والتقدير اي النفس بالنفس ورجح هذا ٥
على الاول بانه يلزم من الاول وقوع المخففة بعد عن العلم وهو قليل ٥
او ممنوع وقد يقال ان كتبنا لما كان بمعنى قضينا قرب من افعال اليقين ٥
واما قراءة نافع ومن معه فالنصب على اسم ان لفظا وهي النفس والجار ٥
بعده خبر وقصاص خبر الجروح اي وان الجروح قصاص وهذا من عطف
الجمل عطفنا الاسم على الاسم والخبر على الخبر كقولك ان زيدا قائم وعمرا
منطلق عطفت عمرا على زيد ومنطلق على قائم ويكون الكتب شاملا للجميع
الا ان في كلام ابن عطية ما يقتضي ان يكون قصاص خبرا على المنصوبات
اجمع فانه قال وقرا نافع وحمزة وعاصم بنصب ذلك كله وقصاص خبر ان
وهذا وان كان يصدق ان اخذ النفس بالنفس والعين بالعين قصاص
الا انه صار هنا بقرينة المقابلة مختصا وهو محل نظر واما قراءة ابي عمرو
ومن معه فالمنصوب كما تقدم في قراءة نافع لكنهم لم ينصبوا الجروح قطعا
عما قبله وفيه اربعة اوجه الثلاثة المذكورة في توجيه قراءة الكسائي

وقد تقدم ايضاحه والرابع انه مبتدا وخبره قصاص يعني انه ابتدا تشريع
وتعريف حكم جديد قال ابو علي فاما والجروح قصاص فمن رفعه يقطعه عما قبله
فانه يحتمل هذه الوجوه الثلاثة التي ذكرناها هي قراءة من رفع والعين بالعين
ويجوز ان يستانف والجروح قصاص ليس على انه مما كتب عليهم في التورية ولكنه
على الاستيناف وابتدا تشريع انتهى الا ان ابا شامة قال قبل ان يحكي عن
النادبي هذا الكلام ولا يستقيم في رفع الجروح الوجه الثالث وهو انه
عطف على الضمير الذي في حبر النفس وان جاز رفعها قبلها وسببه استقامة
المعنى في قولك ماخوذة هي بالنفس والعين هي ماخوذة بالعين ولا
يستقيم والجروح ماخوذة قصاص وهذا معنى قولنا لما خالف قوله الجروح
قصاص عن الباقي في الخبر حالان الاسما التي قبلها فخولف بينهما في الاعراب
وهذا الذي قاله واضح ولم ينتبه له كثير من المعربين وقال بعضهم انما
رفع الجروح ولم ينصب شبها لما قبله فرقا بين المجمل والمفسر يعني ان
قوله النفس بالنفس والعين بالعين مفسر غير مجمل بخلاف قوله الجروح
فانها مجملة اذ ليس كل جرح يجري فيه قصاص بل ما كان يعرف فيه المساواة
وامكن ذلك فيه على تفصيل معروف في كتب الفقه وقال بعضهم حولن
في الاعراب لاختلاف الجراحات وتفاوتها فاذن الاختلاف في ذلك
بالخلاف المشار اليه وهذان الوجهان لا معنى لهما ولا ملازمة بين مخالفة
الاعراب ومخالفة الاحكام المشار اليها بوجه من الوجوه وانما ذكرتهما
تنبيها على ضعفهما وقرا نافع والاذن بالاذن سواكان مفردا امر مشى كقوله
كان في اذنيه وقرا بسكون الذال وهو تخفيف للمضموم كعنق في عنق
والباقون بضمها وهو الاصل ولا بد من حذف مضاف في قوله والجروح
قصاص اما من الاول واما من الثاني وسواقري برفعه او بنصبه تقديره
وحكم الجروح قصاص او الجروح ذات قصاص والقصاص المقاصة
وقد تقدم في البقرة وقرا ابي بفتح النفس بنصب النفس والاربعة بعدها
وان الجروح قصاص بزيادة ان الخفيفة ورفع الجروح وعلى هذه
القراءة تتعين ان تكون الخفيفة ولا يجوز ان تكون المفسرة بخلاف ما تقدم
من قراءة الكسر عند عليه السلام بتخفيف ان ورفع النفس حيث جوزنا
فيها الوجهين وذلك لانه لو قدرها التفسيرية وجعلتها معطوفة
على ما قبلها فسد من حيث انا كتبنا يقتضي ان يكون عاملا لا خل
ان المسندة عبر عامل لاخل ان التفسيرية فاذا انتفى تسلطه عليها
انتفى تشريكها مع ما قبلها لانه اذا لم يكن عمل فلا تشريك فاذا جعلتها المخففة

فصل

تسلط عمله عليها فاقتضى العمل التشريك في انصباب معنى الكتب عليهما
فصل قال ابن عباس اخبر الله بحكمه في التورية وهو ان النفس الى آخره
فاما بالهم بجا العفو فيقتتلون بالنفس النفسين ويفقاؤون بالعين العينين
والمعنى ان من قتل نفسا بغير فود قتل ولم يجعل الله لهم دية في نفس ولا
جرح انما هو العفو او القصاص واما الاطراف فكل شخص جرى القصاص بينهما
في النفس امتنع ايضا في الاطراف ولما ذكر حكم بعض الاعضا ذكر الحكم في
كلها فعمم بعد التخصيص فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص
فيه مثل الشفتين والذكر والانثيين والاليتين والفخذين واليدين
وغيرها فاما ما لا يمكن القصاص فيه من رض لحم او كسر عظم او جرح يخاف
منه التلف ففيه ارش لانه لا يمكن الوقوف على نهايته قوله فمن تصدق
به اي بالقصاص المتعلق بالنفس او بالعين او بما بعدها فهو اي فذلك
التصدق عاد الضمير على المصدر لدلالة فعله عليه وهو كقوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى والضمير في له فيه ثلاثة اوجه اظهرها انه يعود
على المتصدق والمراد به ولي القصاص فالتصدق كفارة لذلك
المتصدق بحقه والى هذا ذهب جماعة كثيرة من الصحابة ممن بعدهم
ويوكد قوله تعالى في آية القصاص في البقرة وان تعفوا اقرب للتقوى
والثاني ان الضمير يعود على الجاني والمراد بالمتصدق كما تقدم
مستحق القصاص والمعنى انه اذا تصدق المستحق على الجاني كان
ذلك التصدق كفارة للجاني حيث لم يواخذه قال الزمخشري وقيل
بل هو كفارة له اي للجاني اذا تجاوز عنه صاحب الحق سقط عنه ما الزمه
في الدنيا والاخرة فاما اجر العافي فعلى الله قال الله تعالى فمن عفى
واصلح فاجره على الله وقال عليه السلام من تصدق من جسده بشيء
كفر الله عنه بقدره من ذنوبه والى هذا ذهب ابن عباس في قوله احد قولين
الثالث ان الضمير يعود على المتصدق ايضا لكن المراد به الجاني نفسه
ومعنى كونه متصدقا انه اذا جنى جناية ولم يعرف به احد فعرف من هو
بنفسه كان ذلك الاعتراف بمنزلة التصدق الماحي لدنسه وجنايته
قال المجاهد ويحكى عن عروة انا اصبتك وانا عروة بن الزبير فان
كان يمسك شيئا فهاناذا وعلى هذا التاويل يحتمل ان يكون تصدق
من الصدقة وان يكون من التصدق فالاول واضح والثاني معناه انه
يتكلف الصدق لان ذلك مما يشق قوله ومن لم يحكم يحتمل ان تكون من
في من ان تكون شرطية وهو الظاهر وان تكون موصولة والفا في الخبر ان

ابن الزبير انه اصاب انسانا في طوافه فلم يعرف الرجل من اصابه به فقال له عروة م

لشبهه بالشرط وهو في قوله هم الكافرون ونظايره فصل او مبتدا فان قيل
انه تعالى ذكر اولا قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم
وثانيا فاولئك هم الظالمون والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر اعظم الهددين ثم
ذكر بعده الاخف واي فائدة في ذلك فالجواب ان الكفر من حيث
انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه يقتضي ايقاع النفس في
العقاب الدايم الشديد فهو ظلم للنفس ففي الاية ذكر ما يتعلق بتقصيره
في خدمة الخالق تعالى وفي هذه الاية ذكر ما يتعلق بتقصيره في حق
نفسه والله اعلم **قوله** تعالى وقفينا على اثارهم الاية قد تقدم
معنى قفينا وانه من قفا يقفو اي تبع قفاه في البقرة وقوله على اثارهم
بعيسى فالجار والمجرور متعلق به على تضمينه معنى حينا به على اثارهم
قافيا لهم وتقدم ايضا ان التضعيف فيه ليس للتعدية لعلة ذكرت
هناك وايضاحها ان قفا متعد لواحد قبل التضعيف قال تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم فما موصولة بمعنى الذي هي مفعول او نقول
العرب قفا فلان اثر فلان اي تبعه فلو كان التضعيف للتعدي لتعدي
الى اثنين فكان التركيب يكون ثم قفينا بهم عيسى بن مريم فهم مفعول
ثان وعيسى اول ولكنه ضمن كما تقدم فلذلك تعدي بالباء وعلى قال
الزمخشري قفيته مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال قفيته بفلان
مثل عقبته به فتتعدى الى الثاني بزيادة الباء فان قلت فاين المفعول
الاول قلت هو محذوف والظرف الذي هو على اثارهم كالساد مسده
لانه اذا اقتفا به على اثره فقد قفاه اياه فكلامه هنا يخوا الى ان نفسه
مضعفا كقفوته ثلاثيا ثم عداه بالباء وهذا وان كان صحيحا من حيث ان
فعل قد جاء معنى فعل المجرد كقدر وقدر الا ان بعضهم زعم ان تعدية المتعدي
لواحد لا يتعدي الى ثان بالباء لا تقول في طعم زيد اللحم اطعمت زيدا باللحم
ولكن الصواب انه قليل غير ممتنع جاء منه الناظم قالوا اصك الحجر الحجر
ثم يقولون صككت الحجر بالحجر ودفع زيد عمرا ثم دفعت زيدا بعمرو وشغرجا
اي جعلته واقعا له فكلامه اما ممتنع او محمول على القليل وقد تقدم لي
البقرة الاشارة الى منع ادعاء حذف المفعول الاول من نحو قفينا وناقشه
ابو حيان في قوله فقد قفا به اياه من حيث انه اتى بالضمير المنفصل مع قدرته
على المتصل فنقول قفيته به قال ولو قلت زيد ضربت بسوط اياه لم يجز الا
في ضرورة شعر بل ضربته بسوط وهذا ليس بشيء لان ذلك من باب قوله
تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وصالح المؤمنين وقد نزل الكتاب من قبلكم

واياكم

وهي

واياكم وقد تقدم تحقيقه والضمير في اثارهم اما للنبيين لقوله يحكم بها
النبيون واما لمن كتب عليهم تلك الاحكام والاول اظهر لقوله في موضع اخر
برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم ومصدقا حال من عيسى قال ابن عطية حاله
موكده وكذلك قال في مصدقا الثانية وهو ظاهر فان من لازم الرسول
والانجيل الذي هو كتاب الهي ان يكونا مصدقين ولما متعلق به وقوله
من التوراة حال اما من الموصول وهو ما المجرورة باللام واما من الضمير
المستكن في الظرف لوقوعه صله ويجوز ان يكون لبيان الجنس جنس الموصو
قوله واتيناه الانجيل يجوز فيها وجهان احدهما ان يكون عطفا
على قوله وقفينا فلا يكون لها محل كما ان المعطوف عليه لا محل له ويجوز
ان يكون في محل نصب على الحال عطفا على مصدقا الاول اذا جعل مصدقا
الثاني حالا من عيسى ايضا كما سياتي ويجوز ان تكون الجملة حالا وان لم
يكن مصدقا الثاني حالا من عيسى **قوله** فيه هدى يجوز ان يكون
فيه وحده حالا من الانجيل وهدى فاعل به لانه لما اعتمد على ذي الحال
رفع الفاعل ويجوز ان يكون فيه خبر مقدما وهدى مبتدا اصله موخرا
والجملة حال ومصدقا لما قال عطفا على محل فيه هدى بالاعتبار ين اعني
اعتبار ان يكون فيه وحده هو الحال فعطفت هدى الحال عليه او ان يكون
فيه هدى جملة اسمية محلها النصب ومصدقا عطف على محلها والى هذا
ذهب ابن عطية الا ان هذا مرجوح من وجهين احدهما ان اصل الحال ان
يكون مفردة والجار اقرب الى المفرد من الجملة الثاني ان الجملة الاسمية
الواقعة حالا الاكثر ان ياتي فيها بالواو وان كان فيها ضمير حسن رعي الامرا
وتبعه الزمخشري ان دل لا يجوز الا شاذا او يكون مصدقا هذا حالا
من الانجيل هو الظاهر واجاز مكي بن ابي طالب وتبعه ابو البقا
ان يكون مصدقا الثاني حالا ايضا من عيسى كررت توكيدا قال ابن
عطية وهذا فيه قلق قال شهاب الدين اذا جعلنا واتيناه حالا
منه وعطفنا عليها هدى الحال الاخرى فلا ادري وجه القلق من
الحيثية المذكورة **قوله** وهدى الجمهور على النصب وهو على
الحال اما من الانجيل عطفت هدى الحال على ما قبلها واما من عيسى
اي ذا هدى وموعظة او هاديا او جعل نفس الهدى مبالغة واجاز
الزمخشري ان ينتصبا على المفعول من اجله وجعل العامل فيه قوله
تعالى اتيناه قال وان ينتصبا مفعولا لهما كقوله وليحكم كانه قيل وللهدى
وللموعظة اتيناه الانجيل وليحكم وجوز ابو البقا وغيره ان يكون

العامل فيه فقفينا اي قفينا للهدي والموعظة ويجوز اذا جعلا مفعولا
من اجله ان يقدر اسنادهما الى الله تعالى لا الى الانجيل ليصح النصب
فان شرطه اتحاد المفعول له مع عامله فاعلا وزمانا ولذلك ٥
لما اختلف الفاعل في قوله وليحكم امثل عدي اليه باللام ولانه خالفه ايضا
في الزمان فان زمان الحكم مستقبل وزمان الانبيا ماض بخلاف الهداية
والموعظة فانهما معبر بان في الزمان للابسا وللمتقين يجوز ان يكون
صفة لموعظة ويجوز ان تكون اللام زايدة مفعوله والمتقين مفعوله
بموعظة ولم يمنع تاالتانيث من عمله لانه مبني عليها كقوله ورهبة عقابك
وقد تقدم الكلام على الانجيل واشتقاقه وقرا الحسن فيه بما اغنى
عن اعادته وقرا الضحاك بن مزاحم وهدي وموعظة بالرفع ووجهها
انها خبر ابتدا مضمراي وهو هدي وموعظة **فصل** قال ابن الخطيب
هنا سوالات الاول انه تعالى وصف عيسى بن مريم بكونه مصدقا
لما بين يديه من التورية وانما يكون كذلك اذا كان كذلك وشريعة ٥
عيسى كانت مغايرة لشريعة موسى عليهما السلام ولذلك قال تعالى
في احر هذه الاية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف الجمع بينهما
والجواب معنى كون عيسى عليه السلام مصدقا للتورية انه
اقر بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود
الناسخ الثاني لم كرر قوله ومصدقا لما بين يديه والجواب
ليس فيه تكرار الان في الاول ان المسيح يصدق التوريه وفي الثاني
الانجيل يصدق الثالث ما معنى وصف الانجيل بهذه الصفات الخمسة
فقال فيه هدي ونور ومصدقا لما بين يديه من التورية وهدى ٥
وموعظة للمتقين والجواب ان هدي يعني اشتمل على الادلة
الدالة على التوحيد والتنزيه وبراة الله عن الصاحبة والولد والمثل
والضد وعلى النبوة والمعاد فهذا هو المراد بكونه هدي واما كونه
نورا فالمراد كونه بيانا مبشرا ببعثة النبي صلى الله عليه وسلم ٥
ومقدمه واما كونه هدي مرة اخرى فالمراد ان اشتماله على البشارة
بمحمد عليه السلام سبب لاهتدا الناس الى نبوة محمد عليه السلام ٥
ولما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصاري
في ذلك فلاجرم اعاده الله مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدله ٥
دلالة ظاهرة على نبوة محمد عليه السلام فكان مدحي في هذه المسئلة
التي هي اشد المسايل احتياجا الى البيان والتقرير واما كونه موعظة

للاشتمال

فلاشتماله الانجيل على النصايح والمواعظ البليغة وانما خصها بالمتقين لانهم
هم الذين ينتفعون بها كقوله هدي للمتقين. **قوله** وليحكم قرا الجمهور بسكون
اللام وجزم الفعل بعدها على انها لام الامر سكنت عرضا تشبيها ٥
بكتف وان كان اصلها الكسر وقد قرا بعضهم بهذا الاصل وقراحمزه والاعمش
بكسرها ونصب الفعل بعدها جعلها لام كي فنصب الفعل بعدها باضمار
ان على ما تقرر فعلى قراة الجمهور والشاذ يكون جملة مستانفة وعلى ٥
قراة حمزة يجوز ان تعلق اللام باتينا او بقفينا ان جعلنا هدي وموعظة
مفعولا لهما اي قفينا للهدي والموعظة وليحكم او اتيناه الهدي والموعظة
والحكم وان جعلنا هما حالين معطوفين على عيسى مصدقا تعلق وليحكم في قراة
بمحذوف دل عليه الحذف اللفظ كانه قيل وليحكم اتيناه ذلك قال ٥
الزمخشري فان قلت فان نظمت هدي وموعظة في سلك مصدقا
فما تصنع بقوله وليحكم قلت اصنع به ما صنعت بهدي وموعظة ٥
حيث جعلتهما مفعولا لهما فاقدر وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله اتيناه
اياه وقال ابن الخاجب عطية فتبيانا من الوجه الاول اعني كون وليحكم ٥
مفعولا له عطفا على هدي والعامل اتينا اياه الملفوظ به فانه قابل
واتيناه الانجيل يتضمن الهدي والنور والتصديق وليحكم اهل الانجيل
قال ابو حيان فعطف وليحكم على تقدير علة وكذلك قال فالبيتضمن ٥
وذكر ابو حيان قول الزمخشري السابق وجعله اقرب الى الصواب
من قول ابن عطية قال لان الهدي الاول والنور والتصديق لم يوت
بها على انها علة انما جي بقوله فيه هدي ونور على معنى كائنا فيه ذلك ٥
ومصدقا وهدا معنى الحال والحال لا يكون علة فقوله ليبتضمن كيت
وكيت وليحكم بعيد واختلفوا المفسرون في هذه الجوابات الثلاثة ٥
اعني الكافرون الظالمون الفاسقون فقال الفقال الصفات لموصوف
واحد وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة بالنظر ما يوجب الفتح
في المعنى بل هو كما يقال من اطاع الله فهو البر ومن اطاع الله فهو المومن
ومن اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف
واحد وقال اخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر
التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصاري
وقال الشعبي الاول في المسلمين والثانية في اليهود والثالثة في
النصاري لان قبل الاولى فان جاوك وكيف تحكم بينهم وحكم بها ٥
النبيون وقبل الثانية وكتبنا عليهم وهم اليهود وقبل الثالثة وليحكم

اهل الانجيل وهم النصارى فكانه حض كل واحدة مما يليها وهذا احسنها
وهذا احسنها وهذا وقراءة ابي وان ليحكم بزيادة ان وليس موضع
زيادتها فصل من قرا بكسر اللام وفتح الميم جعل اللام متعلقة بقوله وآتينا
الانجيل فيكون المعنى اتيناه الانجيل ليحكم ومن قرا بجزم اللام والميم
على سبيل الامر ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير وقلنا ليحكم اهل
الانجيل فيكون هذا احتجاجا عما فرض عليهم في ذلك الوقت وحذف القول
كثير كقوله تعالى والملئكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والثاني
ان يكون قوله وليحكم ابتداء امر للنصارى بالحكم بما في الانجيل فان قيل
كيف يجوز ان يومروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القران فالجواب
من وجهين الاول المراد وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلايل
الدالة على نبوة محمد عليه السلام وهو قول الاصم الثاني وليحكم اهل
الانجيل بما انزل الله فيه ما لم يصر منسوخا بالقران والثالث المراد من قوله
وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف ما في الانجيل
وتغييره كما فعله اليهود من اخفا احكام التورية والمعنى وليقر اهل
الانجيل بما انزل الله فيه على الوجه الذي انزل من غير تحريف ولا تبديل
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون الخارجون عن امر الله عز
وجل قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق وهذا خطاب مع النبي
صلى الله عليه وسلم والمراد بالكتاب القران والباء في بالحق يجوز ان يكون
للحال من الكتاب اي ملتبسا بالحق والصدق وهي حال موكدة ويجوز ان
يكون حالا من الفاعل اي مصاحبين للحق او حالا من الكاف في اليك
اي وانت ملتبس بالحق ومصدقا لما بين يديه من الكتاب اي من الكتب
المنزلة من قبل ومن الكتاب تقدم نظيره وال في الكتاب الاول للعهد
وهو القران بلا خلاف وفي الثاني يحتمل ان يكون للجنس اذ المراد الكتب
السماوية كما تقدم وجوز ابو حيان ان يكون للعهد اذ المراد نوع معلوم
من الكتاب لا كل ما يقع عليه هذا الاسم والفرق بين الوجهين ان
الاول يحتاج الى حذف صفة اي من الكتاب الالهي وفي الثاني لا يحتاج
الى ذلك لان العهد في الاسم يتضمنه بجميع صفاته قوله ومهيمنا
الجمهور على كسر الميم الثانية اسم فاعل وهو حال من الكتاب الاول
بعطفه على الحال منه وهو مصدقا ويجوز في مصدقا ومهيمنا ان يكونا
حالين من كاف اليك وسياتي تحقيقه عند ذكر قراءة مجاهد وعلية
متعلق بمهيمن والمهيمن الرقيب قال حسان

ان الكتاب مهيمن لنبينا ٭ والحق يعرفه ذوو الالباب والحافظ
ايضا فاك ملك على عرش السما مهيمنا ٭ لعزة تعنو الوجوه وتسجد
وعن ابن عباس شاهدا وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والكسائي
وقال عكرمة ذا الامر وقال سعيد بن جبير وابو عبيدة مؤتمنا عليه وقال الحسن
واختلفوا فيه هل هو اصل بنفسه او انه ليس بمبدل من شي يقال هيمن
يهيمن فهو مهيمن كبيطر يبيطر فهو مبيطر وقال ابو عبيدة لم يجي في كلام العرب
على هذا البنا الا اربعة الناطق مبيطر ومسيطر ومهيمن ومجيمر
وزاد ابو القاسم الزجاجي في شرح الخطبة اود البكاء لغطاخا مسا
وهو مبيقر اسم فاعل من بيقر يبيقر اي خرج من افق الى افق او
لعب البيقري وهي لعبة معروفة للصبيان وقيل ان هاؤه مبدلة
من همزة وانه اسم فاعل من امن عبره من الخوف فالاصل ما امن
بهمزتين ابدلت الثانية ياء كراهية اجتماع همزتين ثم ابدلت الاولى
هاء كقولهم اراق وهواق وارياح وهراج وانزب الثوب وهرير
والهات وهيهات ونحوها وهذا فيه تكلف لا حاجة اليه مع ان له ابنية
يمكن الحاقه بها كمبيطر واخواته وايضا فان همزة مومن اسم
فاعل من امن قاعدتها الحذف فلا يدعى فيها ابدا ثم ابدلت هاء هذا
ما لا نظير له وقد سقط بن قتيبه هنا حيث زعم ان مهيمنا مصغر
وان اصله مومن صغر مومن اسم فاعل ثم قلبت همزته هاء كهراق ويجري
ذلك للمبرد ايضا الا ان الزجاج قال وهذا حسن على طريقة العربية
وهو موافق لما حكاه في التفسير من ان معنى مهيمن مومن وهذا الذي قاله
الزجاج واستحسنه وانكره الناس عليه وعلى المبرد وعلى من تبعهما
ولما بلغ ابا العباس ثعلبا هذا القول انكره اشد انكار وانحى على ابن قتيبه
وكتب اليه ان اتق الله فان هذا كفر وما اشبهه لان اسما الله تعالى
لا تصغر وكذلك كل اسم معظم شرعا وقال ابن عباس ان عطية ان الفقاعي
حكى ان ذلك لما بلغ ثعلبا فقال انما قال ابن قتيبة ردي باطل والوثوب
على القران سديد وهو ما سمع الحديث من قوي وضعيف واما جمع الكتب
من هو من عليه وقرا ابن محيصن ومهيمن ومجاهد ومهيمنا بفتح الميم
الثانية على انه اسم مفعول وقال ابو البقا واصل مهيمن مومن لانه
مشتق من الامانة لان المهيمن الشاهد وليس في الكلام هيمن حتى يكون
الها اصلا وهذا الذي قاله ليس بشي لما تقدم من حكاية اهل اللغة
هيمن وعامة ما في الباب انهم لم يستعملوه الا مزيدا فيه الياء كبيطر وبابه

معنى انه حوفظ عليه من التبديل والتغيير والفاعل هو الله تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون او الحافظ له في كل بلد حتى انه اذا غيرت منه الحركة
تنبه لها الناس وردوا على قارئها بالصواب والصبر في على هذه
القراءة عائد على الكتاب الاول وعلى القراءة المشهورة عائد على الكتاب
الثاني وروي بن ابي نجيح عن مجاهد قرانه بالفتح وقال معناه محمد مؤتمن
على القران قاله الطبري فعلى هذا يكون مهيمنا حالا من الكاف في اليك
وطعن على هذا القول لوجود الواو في ومهيمنا لانها عطف على ومصدقا
مصدقا حال من الكتاب لا حال من الكاف اذ لو كانت حالا منها لكان التركيب
لما بين يديك بالكاف قال ابو حيان وتاويله على انه من الالتفات
من الخطاب الى الغيبة بعيد عن نظم القران وتقدير وجعلناك يا محمد
مهيمنا بعد يعني ان هذا من التاويلين يصلحان ان يكونا جوابين
عن قول مجاهد لكن الاول بعيد والثاني ابعد منه وقال بن عطية
هنا بعد ان حكى قراءة مجاهد وتفسيره محمد عليه السلام انه امين على
القران قال الطبري فعلى هذا يكون مهيمنا حالا من الكاف في اليك وطعن
على هذا القول لوجود الواو في ومهيمنا لانها عطف على ومصدقا حال من الكتاب
وقوله ومهيمنا على هذا حال من الكاف في اليك قال وهذا تاويل بعيد من
المفهوم قال وغلط الطبري في هذه اللفظة على مجاهد فانه فسد
تاويله على قراءة الناس مهيمنا بكسر الميم الثانية فبعد التاويل ومجاهد
رحمه الله انما يقرا هو ومن يحيض ومهيمنا بفتح الميم الثانية فهو بنا
اسم المفعول وهو حال من الكتاب معطوف على قوله مصدقا ومهيمنا
حالين من الكاف في اليك ولا يحتمل ذلك قراءة مجاهد وحده كما زعم
مكي انما استشكلوا كونهما حالين من كاف اليك لقلق التركيب وقد
تقدم ما فيه وما نقله ابو حيان من التاويلين وقوله ولا يحتمل ذلك
كلام صحيح ان كان مكي التزمه وهو الظاهر وعليه في موضع رفع
على قراءة بن محيصن ومجاهد لعيامه مقام الفاعل كذا قاله بن عطية
هذا اذ جعلنا مهيمنا حالا من الكتاب اما اذا جعلناه حالا من كاف
اليك فيكون القائم الفاعل ضمير مستتر يعود على النبي عليه السلام
فيكون عليه ايضا في محل نصب كما لو قري به اسم فاعل **فصل** ومعنى
امانة القران ما قال بن جريج القران امين على ما قبله من الكتب
مما اخبر اهل الكتاب عن كتابهم فان كان في القران وصدقوه والا فكذبوا
قال سعيد بن المسيب والضحاك قاضيا وقيل انما كان القران مهيمنا

على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البته ولا يتطرق اليه التبديل
والتحريف لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واذا كان كذلك
كانت شهادة القران على ان التوراة والانجيل والزبور حق وصدق
باقية ابدا وكانت حقيقة هذه الكتب معلومة ابدا ومن قرا بفتح الميم
الثانية فالمعنى انه مشهود عليه من عند الله بانه يصونه عن التحريف
والتبديل كقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والايات
المتقدمة **قوله** فاحكم بينهم يا محمد بما انزل الله اي بين اهل الكتاب
اذا ترافعوا اليك بالقران والوحي الذي ينزله الله عليك ولا تتبع اهواءهم
اي ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كانه قيل ولا تنحرف عما جاءك من
الحق متبعا اهواءهم روي ان جماعة من اليهود قالوا تعالوا نذهب
الى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد عرفت انا
احبار اليهود واشرافهم وانا ان اتبعناك اتبعك كل اليهود وان بيننا
وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فانزل
الله هذه الاية **فصل** تمسك من طعن بعصمة الانبياء بهذه الاية وقال
لولا جواز المعصية عليهم والا لما قال الله تعالى ولا تتبع اهواءهم عما جاءك
من الحق والجواب ان ذلك مقدور له ولكنه لا يفعله
لمكان النهي وقيل الخطاب له والمراد غيره **قوله** عما جاءك فيه
وجهان احدهما وبه قال ابو البقاء انه حال اي عادلا عما جاءك وهذا فيه نظر
من حيث ان عن حرف جر ناقص لا يقع حيزا عن الحيثه فكذا لا يقع حالا
ههنا وحروف الجر الناقص انما يتعلق بكون مطلق لا يكون مقيدا لكن
المقيد لا يحوز حذفه والثاني ان عن على بابها من المجاوزه لكن تضمن
معنى تنزحزح وتنحرف اي لا تنحرف متبعا اهواءهم **قوله** من الحق
فيه وجهان احدهما انه حال من الضمير المرفوع في جاءك والثاني انه
حال من نفس ما الموصوله فيتعلق بمحذوف ويجوز ان يكون للبيان
قوله لكل كل مضافة لشيء محذوف وذلك المحذوف يحتمل ان يكون
لفظ امة ويراد بهم جميع الناس من المسلمين واليهود والنصارى
ويحتمل ان يكون ذلك المحذوف الانبيا اي لكل الانبيا لتقدم ذكرهم
وجعلنا يحتمل ان تكون متعدية لاثنين بمعنى صيرنا فيكون لكل مفعولا
مقدما وشرعة مفعول ثان **قوله** منكم متعلق بمحذوف اي اعني منكم
ولا يجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة لكل لوجهين احدهما انه يلزم
منه الفصل بين الصفة والموصوف بقوله جعلنا وهي جملة اجنبية ليس فيها

تاكيد ولا تسديد وما شانه كذلك لا يجوز الفصل به والثاني انه يلزم منه
الفصل بين جعلنا وبين معمولها وهو شرعة قاله ابو البقا وفيه نظر لان
العامل في لكل غير اجنبي ويدل على ذلك قوله اغير الله اتخذ وليا فاظر فصل
بين الجلالة وصفتها بين العامل في المفعول الاول وهذا نظيره ورايت ابراهيم
النخعي ويحيى بن وثاب شرعة بفتح الشين كان المكسور للهيئة والمفتوح
مصدر والشرعة في الاصل السنة ومنه شرع لكم من الدين اي سن
وبين واوضح قال ابن السكيت الشرع مصدر شرعت الابل اذا شققته
وسلخته وقيل ما حود من الشروع في الشي وهو الدخول فيه والشارع الطريق
وهو من الشريعة التي هي في الاصل الطريق الموصل الى الماء ومنه قوله

وفي الشرايع من حلال مقمص ٭ باني الثياب حقي الصوت مصروب ٭

والشريعة فعيلة بمعنى المفعول وهي الاشيا التي اوجب الله تعالى على المكلفين
ان يشرعوا فيها والمنهاج مشتق من الطريق النهج وهو الواضح ومنه
قوله ٭ من يك في شك فهذا نهج ٭ ماثروا وطريق نهج ٭
اي واضح يقال طريق منهج ونهج ويقال نهجت لك الطريق وانهجت لغتان
وقال ابن عطية منهاج مثال مبالغة من نهج ٭ بعيتي قولهم انه لمخارو انفها
وهو حسن ومثل الشرعة والمنهاج بمعنى كقوله ٭

وهند اتى من دونها النأي والبعد ٭ والنفي قولها كذبا ومينا ٭

او مختلفان فالشرعة ابتدا الطريق والمنهاج اتبد الطريق المستمر قاله
المبرد او الشرعة الطريق واضحا كان او غير واضح والمنهاج الطريق الواضح
فقط فالاول اعم قاله ابن الانباري او الدين والدليل خلاف فصل
قال ابن عباس والحسن ومجاهد معنى قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
اي سبيلا وسنة واراد بهذا ان الشرايع مختلفة ولكل ملة شريعة ٥
قال قتادة الخطاب للامم الثلاث امة موسى وامة عيسى وامة محمد صلوات
الله عليهم لتقدم ذكرهم فان قيل قد وردت ايات تدل على عدم التباين ٥
في طريقة الانبيا كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله
ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم ٥
اقتده وايات دلت على التباين كهذه الاية فكيف الجمع فالجواب
ان الاول ينصرف الى اصول الديانات والثاني ينصرف الى الفروع واحتج
اكثر العلما بهذه الاية على ان شرع من قبلنا لا يلزمنا لانها تدل على ان
لكل رسول شريعة خاصة قوله ولو شا الله لجعلكم امة واحدة اي جماعة
متفقة على شريعة واحدة او دين واحد لا اختلاف فيه قال اهل السنة

وهذا يدل

وهذا يدل على ان الكل بمشيئة الله والمعتزلة حملوه على مشيئة الالجا قوله ولكن
ليبلوكم ليبلوكم متعلق بمحذوف فقدره ابو البقا ولكن فرقكم ليبلوكم وقدره غيره ٥
ولكن لم يشا جعلكم امة واحدة قال شهاب الدين وهذا احسن لدلالة اللفظ والمعنى
عليه فصل معنى ليبلوكم ليختبركم فيما اتاكم من الكتب وبين لكم الشرايع فيتبين
المطيع من العاصي والموافق من المخالف فاستبقوا الخيرات فبادروا الى الاعمال الصالحة
قوله الى الله مرجعكم استيناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات وهذه الجملة
يحتمل ان تكون من باب الجمل الفعلية او الجمل الاسمية كما تقدم في نظايره وجميعا حال
من كم في مرجعكم والعامل في هذه الحال اما المصدر المضاف الى كم فان كم يحتمل ان
يكون فاعلا والمصدر ينحل لحرف مصدري وفعل مبني للفاعل والاصل ترجعون جميعا
ويحتمل ان يكون مفعولا لم يسم فاعله على ان المصدر ينحل لفعل مبني للمفعول اي يرجعكم
الله وقد صرح بالمعنيين في مواضع واما ان يعمل فيها الاستقرار المقدر في الجار وهو
اليه وينبئكم هنا من نبا غير متضمنة معنى اعلم فلذلك تعدت لواحد بنفسها ولاحرف
حرف الجر والمعنى فيخبركم بما لا تتسالون معه من الجزا الفاصل بين محقكم ومبطلكم ٥
والمراد ان الامر سيؤول الى ما يزيل الشكوك قوله تعلقوا ان احكم فيه اربعة
اوجه احدها ان محلها النصب عطفا على الكتاب وانزلنا اليك الحكم والثاني
انها في محل جر عطفا على الحق اي انزلناه بالحق وبالحكم وعلى هذا الوجه يجوز في محل ان ٥
النصب والجر على الخلاف المشهور والثالث انها في محل رفع على الابتدا وفي تقدير خبره
احتمالان ان تقدره مناخرا اي حكمك بما انزل الله امرنا او قولنا والاخر ان تقدره
متقدما اي ومن الواجب ان احكم اي حكمك والرابع انها تفسيرية قال ابو البقا وهو بعيد
لان الواو تمنع من ذلك والمعنى يفسد ذلك لان ان التفسيرية ينبغي ان يرسلها فوكد
بفسرها اما ما ذكره من منع الواو ان تكون تفسيرية فواضح واما قوله يفسد فلا
اصلا حه ان يقول ما هو معنى القول لاحرونه ثم قال ويمكن تصحيح هذا القول
بان يكون التقدير وامرناك ثم فسر هذا الامر باحكم ومنع ابو حيان من تصحيح هذا
القول بما ذكره ابو حيان البتة قال لانه لم يحفظ من لسانهم ثم حذف الجملة المفسرة
بان وما بعدها وهو كما قال وقرا ناضم نون ان وكسرها مما تقدم في البقرة ٥
الضمة للاتباع والكسر على اصل التقا الساكنين والضمير في بينهم اما لليهود ٥
خاصة واما لجميع المتحاكمين فصل قالوا هذه الاية ناسخة للتخيير في قوله او
فاحكم بينهم او اعرض عنهم واعاد ذكر الامر بالحكم فقد ذكره اولا اما للتاكيد واما
لانهما حكمان امرهما جميعا لانهم احتكموا اليه في زنا المحصن ثم احتكموا اليه في قتل
كان فيهم قوله واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك قال ابن عباس
يردوك الى اهوايهم وقد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا واراد وا ايقاعه في تحريف دينه

فعصمه الله عن ذلك فان كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله وان كادوا
ليفتنونك والفتنة ههنا الميل عن الحق والالتفاف الى الباطل وكان صلى الله عليه وسلم
يقول اعوذ بك من فتنة المحيا فان هو ان يعدل عن الطريق قال العلما هذه الاية
تدل على ان الخطاء والنسيان جايز على الرسل لان الله تعالى قال واحذرهم ان
يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك والتعمد في مثل هذا غير جايز على الرسل فلم
يبق الا الخطاء والنسيان **قوله** ان يفتنوك فيه وجهان اظهرهما انه مفعول من اجله
اي احذرهم مخافة ان يفتنوك والثاني انه بدل من المفعول على جهة الاشتمال
كانه قال واحذر فتنتهم كقولك اعجبني زيد علمه **قوله** فان تولوا قال ابن عطية
قبله محذوف يدل عليه الظاهر تقديره لا تتبع واحذر فان حكموك مع ذلك
واستقاموا لك فنعما ذلك وان تولوا فاعلم ويحسن ان يقدر هذا المحذوف
المعادل بعد قوله لفاسقون والذي ينبغي ان لا يقال في هذا النوع ثم حذف
لان ذلك من باب نحوي الخطاب والامر فيه واضح **فصل** المعنى فان تولوا
اعرضوا عن الايمان ولم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم اي
فاعلم ان اعراضهم من اجل ان يريد الله ان يعجل لهم العقوبة في الدنيا
بان يسلط عليهم ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلاء وخص تعالى بعض الذنوب
لان القتل جزء وابه في الدنيا ببعض ذنوبهم وكان مجازاتهم بالبعض كافيا
في اهلاكهم وان كثيرا من الناس يعني اليهود لفاسقون متمردون في الكفر
ومعتدون فيه **قوله** افحكم الجمهور على ضم الحاء وسكون الكاف وضب
الميم وهي قراءة واصحه حكم مفعول مقدم ويبغون فعل وفاعل وهو المستفهم
عنه في المعنى والفائها قولان هل هي موضوعة عن الهمزة واصلها التقديم
او قبلها جملة عطفت ما بعدها عليها تقديره ايعدلون عن حكمك فيبغون حكم
الجاهلية وقرا ابن وثاب والاعرج وابو رجا وابو عبد الرحمن برفع الميم
وفيها وجهان اظهرهما وهو المشهور عند المعربين انه مبتدا ويبغون خبره
والعايد المبتدا محذوف تقديره يبغونه حملا للخبر على الصله الا ان بعضهم
جعل هذه القراة خطا حتى قال ابو بكر بن مجاهد هذه القراة خطا وغيره
بجعلها ضعيفه ولا يبلغ بها درجة الخطا قال ابن جني في قول مجاهد ليس كذلك
ولكنه وجه غيره اقوى منه وقد جاء في الشعر قال ابو النجم

قد اصبحت ام الخيار تدعي ... علي ذنبا كله لم اصنع

اي لم اصنعه قال ابن عطية هكذا الرواية ونهايتم المعنى الصحيح لانه اراد التبري
من جميع الذنوب ولو نصب كل لكان ظاهر قوله انه صنع بعضه وهذا الذي ذكره
ابن عطية معنى صحيح نص عليه اهل علم المعاني والبيان واستشهد واعلى ذلك

بقوله

يقوله عليه السلام حين سأله ذو اليدين فقال اقصرت الصلاة ام نسيت فقال
كل ذلك لم يكن عليه السلام اراد انتفاء كل فرد فرد وافاد هذا المعنى بعد بيد كل
ولو قال لو لم يكن كل ذلك لاحتمل الكلام ان البعض غير منفي وهذه المسئلة تسمى
عموم السلب وعكسها نحو لم اصنع كل ذلك يسمى سلب العموم وهذه مسئلة مفيدة
وان كان بعض الناس قد توهم عن سيبويه غير ما ذكرناه ثم قال ابن عطية وهو قبيح
يعني حذف العايد من الخبر وانما يحذف الضمير كثيرا من الصله وبحذف اقل من
ذلك في الصفة وحذفه من الخبر قبيح ولكنه رجح البيت على هذه القراة بوجهين
احدهما انه ليس في صدور قوله الف استفهام يطلب الفعل كما هي في الحكم والثاني
ان في البيت عوضا من الها المحذوفة وهو حرف الاطلاق اعني الياء في أصنع فتضعف
قراة من قرا افحكم الجاهلية تبغون وهذا الذي ذكره ابن عطية في الوجه الثاني
كلام لا يعبا به واما الاول فقريب من الصواب لكنه لم يبن في المنع ولا في
التقبيح وانما يدل على الاحسنية او على ان غيره اولى منه وهذه المسئلة
ذكر بعضهم الخلاف فيها بالنسبة الى نوع وبقي الخلاف عنها بل حكى الاجماع
على الجواز بالنسبة الى نوع اخر فحكى الاجماع فيما اذا كان المبتدا لفظ كل او ما
اشبهها في العموم والافتقار وما كل نحو رجل ضربت وتقويه قراة ابن عامر
وكل وعد الله الحسنى ويريد بما اشبه كل نحو رجل يقول الحق انصر اي انصره
فانه عام ويفتقر الى صفة كما ان كل عامة ويفتقر الى مضاف اليه قال
واذا لم يكن المبتدا كذلك فالكوفيون يمنعون حذف العايد بل ينصبون
المتقدم مفعولا به والبصريون يجيزون زيدا ضربت اي ضربته والقراة
وذكر القراة وتعالا بعضهم فقال لا يجوز ذلك والحق الا في ضرورة شعر كقوله

العامل

وخالد يحمد ساداتنا ... بالحق لا يحمد بالباطل

قال لانه يودي الى فهم الحق للعمل بقوله ونقطعه عنه والوجه الثاني من
التوجيهين المتقدمين ان يكون تبغون ليس خبر المبتدا بل هو صفة لموصوف
محذوف وذلك المحذوف هو الخبر والتقدير احكم الجاهلية حكم يبغون وحذف
العايد هنا اكثر لانه كما يقدر يكثر حذفه من الصله ودونه من الصفة
ودونه من الخبر وهذا ما اختاره ابن عطية وهو تخريج ممكن ونظره بقوله تعالى
من الذين هادوا يحرفون اي قوم يحرفون يعني في حذف موصوف واقام
صفة مقامة والا فالاية المنظر بها مبتدا ونظرها ايضا بقوله

وما الدهر الا تارتان فمنهما ... اموت واخرى ابتغي العيش اكدح

اي تارة اموت فيها وقال الزمخشري واسقاط الراجع عنه كاسقاطه في الصله
كقوله اهذا الذي بعث الله رسولا وعن الصفة في الناس رجلان اهنت ورجل

اكرمت اي رجل اهنت ورجل اكرمت وعن الحال في نحو مررت بهند تصوب زيد
قال ابو حيان ان عني التشبيه في الحذف والحسن فليس كذلك لما تقدم ذكره
وان عني به مطلق الحذف فمسلم وقرأ الاعمش وقتادة الحكم بفتح الحاء والكاف
ونصب الميم وهو معهود يراد به الحشر لان المعنى احكام الجاهلية ولا بد من
حذف مضاف في هذه القراءة هو المصرح به في المتواتر تقديره افحكم
حكام الجاهلية والقراء غير بن عامر على يبغون بيا الغيبة نسقا على ما تقدم
من الاسما الغايبه وقرا هو بتا الخطاب على الالتفات ليكون ابلغ في زجرهم
وردهم ومباكتة لهم حيث واجههم بهذا الاستفهام الذي يأنف منه ذوو البصاير
والمعنى ان هذا الحكم الذي يبغونه انما يحكم به حكام الجاهلية **فصل** وفي الاية
وجهان قال مقاتل كان بين قريضه والنضير وما في الجاهلية فلما بعث النبي صلى
الله عليه وسلم واحتكموا اليه فقالت بنو قريضه بنو النضير اخواننا ابونا واحد ودينا
واحد وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر
وان قتلنا منهم واحدا اخذوا منا مايه واربعين وسقا واختصموا واروش جراحاتنا
على النصف من اروش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم فقال عليه السلام وانى احكم
دم القرضي وفا من دم النضري ودم النضري وفا من دم القرضي ليس لاحدهما
فضل على الاخر في دم ولا عقل ولا جراحة فغضب بنو النضير وقالوا لا نرضى
بحكمك فانك عدو لنا فانزل الله تعالى هذه الاية وقيل انهم كانوا اذا وجب
الحكم على ضعفائهم لم يرضوا به واذا وجب الحكم لهم على اقويائهم لم يأخذوهم
به فمنعهم الله جل من ذلك بهذه الاية والثاني انهم يبغون حكم الجاهلية التي هي
محض وصريح الهوى قال ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون فقوله حكما
نصب على التمييز واللام في قوله لقوم فيها ثلاثة اوجه احدها ان تتعلق
بنفس حكما اذ المعنى ان حكم الله للمومن على الكافر والثاني انها للبيان فتتعلق
بمحذوف كهي في سقيا لك وهيت لك وهو راي الزمخشري وابن عطية قال
شيافر بيانا منه وهو ان المعنى يبين ذلك ويظهره لقوم الثالث انها بمعنى
عند اي عند قوم وهذا ليس بشيء ومتعلق يوقنون يجوز ان يكون تقديره من
يوقنون بالله او يحكما او بالقران ولا يجوز ان لا يراد على معنى وقوع الايقان
والى هذا مال الزجاج فانه قال يوقنون يتبينون عدل الله في حكمه فانهم هم
الذين يعرفون انه لا احد اعدل من الله حكما ولا احسن منه بيانا **فصل**
قال القرطبي روى سفيان بن عيينة عن ابي نجيح عن طاوس قال كان اذا
سالوه عن الرجل يفضل بعض ولده على بعض قال اذا فعل لا ينفذ وضعف وبه
قال اهل الظاهر وهو مروي عن احمد بن حنبل وكرهه الثوري وابن المبارك

واسحاق فان فعل ذلك احد نفذ ولم يرد واجاز ذلك مالك والثوري والليث
والشافعي واصحاب الراي واستدلوا بفعل الصديق في نحله عائشة دون
ساير ولده واستدل الاولون بقوله عليه السلام لبشير افعلت هذا بولدك
كلهم قال لا قال فلا تشهدني فاني اذن فاني لا اشهد على جور وفي رواية
واني لا اشهد الا على حق قالوا وانما كان جورا وغير حق لهوى فاعل لا يجوز وقوله
اشهد على هذا غيري ليس اذنا في الشهادة وانما هو رد عنها لانه عليه السلام
قد سماه جورا وامتنع من الشهادة فيه فلا يمكن ان يشهد فيه احد من المسلمين واما
فعل ابي بكر فلا يعارض قول النبي صلى الله عليه وسلم ولعله كان نحل اولاده
كلهم مثل ذلك فان قيل الاصل صحة تصرف الانسان في ملكه مطلقا قيل له
الاصل الكلي قالوا معه المعينة المخالفة لذلك الاصل لا تعارض بينهما كالعموم
والخصوص **قوله** تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء الاية اختلفوا في نزول هذه الاية وان كان حكمها عاما لجميع المومنين
فقال قوم نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي بن سلول وذلك
انهما اختصما فقال عبادة ان اوليائي من اليهود كثير عددهم شديد بأسهم وانى ابرا الى الله والى رسوله من ولايتهم وولايتي اليهود ولا مولى لا الله
ورسوله فقال عبد الله لكني لا ابرا من ولاية اليهود لاني اخاف الدوائر
ولا بد لي منهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ابا الحباب ما نفست به من
ولاية اليهود على عبادة بن الصامت فهو لك دونه قال اذن اقبل فانزل الله
هذه الاية وقال السدي لما كانت وقعة احد اشتدت على طايفة من الناس
وخافوا ان يدال عليهم الكفار فقال رجل من المسلمين انا الحق بفلان اليهودي
فاخذ منه امانا اني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال رجل اخر ما انا فالحق
بفلان النصراني من اهل الشام واخذ منه امانا فانزل الله هذه الاية
بنهاهما وقال عكرمة نزلت في ابي لبابة بن المنذر بعثه النبي صلى الله عليه وسلم
الى بني قريضة حين حاصرهم فاستشاروه في النزول وقالوا وما ذا نصنع
بنا اذا نزلنا فجعل اصبعه على حلقه انه الذبح اي يقتلكم فنزلت هذه الاية
ومعنى لا تتخذوهم اولياء اي لا تعتمدوا على استنصارهم ولا تتودوا اليهم
قوله بعضهم اولياء بعض مبتدا وخبر وهذه الجملة لا محل لها لانها مستانفة
سيقت تعليلا للنهي المتقدم وزعم الحوفي انها في محل نصب نعتا لاولياء والاول
هو الظاهر والضمير في بعضهم يعود على اليهود والنصارى على سبيل الاجمال
والقرينة تبين ان بعض اليهود اولياء بعض وبهذا التقرير لا يحتاج كما زعم
بعضهم الى تقدير محذوف يصح به المعنى وهو بعض اليهود اولياء بعض وبعض النصارى

اولياء بعض قال لان اليهود لا يتولون النصارى والنصارى لا يتولون اليهود وقد
تقدم جواب هذا قوله ومن يتولهم منكم فانه منهم قال ابن
عباس يعني كانوا مثلهم وهذا تغليظ من الله تعالى وتشديد في وجوب مجانبة
المخالف في الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه مني وهذه الآية تدل
على منع التوارث بين المسلم من المرتد ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين روي
عن ابي موسى الاشعري انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ان في
كتابنا نصرانيا قال مالك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
قلت له دينه ولي كتابته قال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم
الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا تتم امر النصرة الا به فقال مات
النصراني والسلام يعني هب انه مات فما تصنع بعده فما تعمله بعده مونته
فاعمله الان واستغن عنه بغيره قوله فتري الذين الجهور على تري
يا الخطاب والذين مفعول فان كانت الرؤية بصرية او عرفانية
فيما نقله ابو البقا وفيه نظر فتكون الجملة من يسارعون في محل نصب على
الحال من الموصول وان كانت قلبية فيكون يسارعون مفعولا ثانيا
وقرا النخعي وبن وثاب فيري بالياء وفيها تاء وبالتاء الظهر بما ان الفاعل
ضمير يعود على الله تعالى وقيل على الراي من حيث هو ويسارعون
حالها والثاني ان الفاعل نفس الموصول والمفعول هو الجملة من قوله
يسارعون وذلك على تاويل حذف المصدرية والتقدير ويري القوم
الذين في قلوبهم مرض اي يسارعوا فلما حذفت ان رفع الفعل كقوله

الا ايهذا الزاجري احضر الوغا اجازذلك بن عطية الا ان هذا غير
مقيس اذ لا تحذف ان عند البصريين الا في موضع محفوظه وقرا قتادة والاعمش
يسارعون من اسرع ويقولون في محل نصب على الحال من فاعل يسارعون
وخشي في محل نصب بالقول بالمفعول اي خشي اصابتنا والدايره صفة
غالبة لا يذكر موصوفها والاصل دواره لانها من دار يدور قال الواحدي
الدايره من دوابر الزمن كالدوله والدوابل تدول قال الشاعر

تردعنك القدر المقدورا ... دايرات الدهر ان تدورا

يعني دول الدهر الدايرة من قوم الى قوم قوله فتصل المراد بقوله الذين في
قلوبهم مرض هم المنافقون يعني عبد الله بن ابي واصحابه يسارعون في مودة
اليهود والنصارى بجوار لانهم كانوا اهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم
ويمتارون منهم ويقول المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا دايرة قال

بن عباس والزجاج اي نخشى ان لا يتم الامر لمحمد عليه السلام فيدور الامر كما
كان قبل ذلك وقيل نخشى ان يدور الدهر علينا فيكوره من جدب او قحط ولا
يعطونا الميره والقرض قوله فعسى الله ان ياتي بالفتح ان يات في محل نصب
اما على الخبر لعسى وهو راي الاخفش واما على انه مفعول به وهو راي سيبويه
لبلا يلزم الاخبار عن الجثه بالحدث في قولك عسى زيد ان يقوم واجاز ابو البقا
ان يكون ان يات في محل رفع على البدل من اسم عسى وفيه نظر فصل قال
المفسرون عسى من الله واجب لان الكريم اذا طمع في حقير فعله وهو بمنزلة
الوعد للتعلق النفس به ورجايا له قال قتاده ومقاتل فعسى الله ان يات
بالقضا الفصل من نصر محمد صلى الله عليه وسلم على من خالفه وقال الكلبي
والسدي فتح مكة وقال الضحاك فتح قري اليهود مثل خيبر وفدك او امر
من عنده قال السدي هو الجزية وقال الحسن اظهار امر المنافقين والاخبار
باسمايهم والامر بقتلهم وقيل الخصب والسعة للمسلمين وقيل اتمام امر محمد
صلى الله عليه وسلم وقيل هو عذاب لهم وقيل اجلا بني النضير فيصبحوا
يعني هؤلا المنافقين على ما اسروا في انفسهم من موالاة اليهود ودس
الاخبار اليهم نادمين وذلك لانهم كانوا يشكون في امر رسول الله صلى الله عليه
وسلم ويقولون الظاهر انه لا يتم لهم امر وان الدولة والغلبة تصير
لاعدايه قوله فيصبحوا فيه وجهان الظهر بما انه منصوب عطفا على
يات المنصوب بان والذي سوغ ذلك وجود الفا السببية ولولاها لم يجز
ذلك لان المعطوف على الجزو جزو وان يات جزو عسى وفيه راجع عايد على
اسمها وقوله فيصبحوا ليس فيه ضمير يعود على اسمها فكان من حق المسئلة الامتناع
لكن الفا السببية جعلت الجملتين كالجملة الواحدة وذلك جاز في اصله نحو
الذي نظر فنعصب زيد الديان والصفه نحو مررت برجل يبكي فيضحك
عمرو والخبر نحو زيد يبكي فيضحك خالد ولو كان العاطف غير الفا لم يجز ذلك
والثاني انه منصوب باضمار ان بعد الفا في جواب التمني قالوا الا ان عسى
تمن وترج في حق البشر وعلى ما اسروا متعلق بنادمين ونادمين خبر
اصبح قوله ويقول قرا ابو عمرو والكوفيون بالواو وقيل يقول
وانما تقول باسقاطها الا ان ابا عمرو نصب الفعل بعد الواو وروي
عنه علي بن نصر الرفع كالكوفيين فيحصل فيه ثلاث قرا آت يقول من غير
واو ويقول بالواو والنصب ويقول بالواو والرفع فاما قراة يقول من غير
واو فهي جملة مستانفة سيقت جوابا لسوال مقدر كانه لما تقدم قوله
تعالى فعسى الله ان ياتي بالفتح الى قوله نادمين سال سايل فقال ماذا

قال المؤمنون حسنة فاجيب بقوله تعالى يقول الذين امنوا الى آخره وهو واضح
والواو ساقطة في مصاحف مكة والمدينة والشام وقارئ بذلك هو صاحب
هذه المصاحف فان القارئين بذلك ابن كثير المكي وابن عامر الشامي ونافع
المدني فقرائهم موافقة لمصاحفهم وليس في هذا انهم امنوا قراءة الكذلك لاجل
المصحف فقط بل وافقت قراءتهم مصاحفهم على ما تبين غير مرة واما قراءة
الواو والرفع فواضحة ايضا لانها جملة ابتدئ بالاخبار بها قالوا واستئنافه
فيه لمجرد عطف جملة على جملة والواو ثابتة في مصاحف الكوفة والمشرق
وقارئ بذلك هو صاحب هذا المصحف والكلام كما نقدم ايضا قال
الواحدي رحمه الله وحذف الواو ههنا كاثباتها وذلك لان في الجملة المعطوفة
وكر من المعطوف عليها فان الموصوفين بقوله يسارعون فيهم هم الذين قالوا
فيهم المؤمنون اولا الذين اقتصوا بالله فلما حصل في كل واحدة من الجملتين
ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى
سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل
واحدة من الجملتين ذكر مما تقدم اعني ذلك على ان حذف الواو وذكرها
جائز واما قراءة ابي عمرو فهي التي تحتاج الى فضل نظر واختلفوا في ذلك
على ثلاثة اوجه احدها انه منصوب عطفا على فيصبحوا على احد الوجهين
المذكورين في نصب فيصبحوا وهو الوجه الثاني اعني كونه منصوبا باضمار ان
في جواب الترجي بعد الفاء اجراء للترجي مجرى التمني وفيه خلاف بين
البصريين والكوفيين يجيزونه مستدلين على ذلك بقراءة نافع لعله بركي
او يذكر فتنفعه بنصب تنفعه وبقراءة عاصم في رواية حفص لعلي ابلغ
الاسباب اسباب السموات فاطلع بنصب فاطلع وسيأتي الجواب عن ذلك
في موضعه وهذا الوجه احد عطف ويقول على فيصبحوا قاله الفارسي
وجماعة ونقله عنه ابن عطية وذكره ابو عمرو بن الحاجب قال شهاب الدين
ابو شامه بعد ذكره الوجه المتقدم وهذا وجه جيد افاده الشيخ ابو عمرو
بن الحاجب ولم اره لغيره وذكروا وجوها كلها بعيده منتسفه انتهى
قال شهاب الدين وهذا كما رأيت منقول مشهور عن ابي علي الفارسي
واما استجادته هذا الوجه فانما يتمشى على قول الكوفيين وهو مرجوح
كما تقرر في علم النحو الثاني انه منصوب على المصدر قبله وهو الفتح
كانه قيل فعسى الله ان يأتي بالفتح وبان يقول اي وبقول الذين امنوا وهذا
الوجه ذكره ابو جعفر النحاس ونظروه بقول الشاعر

للبس عباءة وتقر عيني ... احب الي من لبس الشفوف

وقول

وقد تقدم تحقيقها **قوله** جهد ايمانهم في انتصابه وجهان اظهرهما انه مصدر مؤكد
ناصبه اقسموا فهو من معناه والمعنى اقسموا اقسامهم اجتهادا في اليمين والثاني
اجازه ابو البقا وغيره انه منصوب على الحال كقولهم افعل ذلك جهدك اي مجتهدا
ولا تبالي بتعريفه لفظا فانه مؤول بنكرة على ما تقدم ذكره والمعنى هنا واقسموا
بالله مجتهدين في ايمانهم **قوله** انهم لمعكم هذه الجملة لا محل لها من الاعراب فانها
تفسير وحكاية لمعنى اقسموا لا لالفاظهم اذ لو كانت حكاية لالفاظهم لقيل انا معكم
وفيه نظر اذ يجوز ذلك ان تقول حلف زيد لاقومن او ليقومن جاز ان يقال انهم
لمعكم على الحكاية **فصل** الفائدة في ان المومنين يقولون هذا القول هو انهم
يتعجبون من قول المنافقين عندما اظهروا من الميل الى مولاة اليهود والنصارى وقالوا
انهم كانوا يقسمون بالله جهد ايمانهم انهم معنا ومن انصارنا والان كيف صاروا
موالين لاعدائنا مجبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم **قوله** حبطت اعمالهم
فيها اوجه احدها انها جملة مستانفة والمقصود بها الاخبار من الباري تعالى
بذلك الثاني انها دعاء عليهم بذلك وهو قول الله تعالى نحو قتل الانسان ما اكفره
الثالث انها في محل نصب لانها من جملة قول المومنين ويحتمل معنيين
في الاستيناف اعني كونه اخبارا او دعاء الرابع انها في محل رفع على انها خبر المبتدا
وهو هولاء وعلى هذا فيحتمل قوله الذين اقسموا وجهين احدهما انه صفة للاسم
الاشارة والخبر حبطت اعمالهم والثاني ان الذين خبر اول وحبطت جملة
ثان عند من يجيز ذلك وجعل الزمخشري حبطت اعمالهم مفهمة للتعجب قال
وفيه معنى التعجب كانه قيل ما احبط اعمالهم ما احسرهم واجاز مع كونه تعجبا
ان يكون من قول المومنين فيكون في محل نصب وان يكون من قول الباري
تعالى لكنه اول التعجب في حق الله تعالى بانه تعجيب قال ومن قول الله
عز وجل شهادة لهم بحبوط الاعمال وتعجيبا من سوء حالهم والمعنى ذهب ما
اظهروه من الاعمال بالايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الان اظهروا موالاة
اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين في الدنيا والاخرة اما في الدنيا
فلذهاب ما عملوا ولم يحصل لهم شيء من ثمرته واما في الاخرة فلاستحقاقهم
اللعن والعذاب الدائم وقرا ابو واقد والحراح فتحبط بفتح
الباء وبما لغتان كما تقدم وقوله فاصبحوا وجه التسبب في هذا اللفظ ظاهر
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتدد منكم عن دينه الاية من شرطية
فقط لظهور اثرها وقوله تعالى فسوف وهي جوابها وهي مبتداه وفي
خبرها الخلاف المشهور وبظاهره يتمسك من لا يشترط عود ضمير على اسم الشرط
من جملة الجواب ومن التزم ذلك قدر ضمير المحذوف اي فسوف ياتي الله

بقوم

بقوم حالهم غيرهم فهم في غيرهم يعود على من على معناها وقرا ابن عامر
ونافع يرتدد بدالين قال الزمخشري وهي في الامام يعني رسم المصحف كذلك
ولم يبين ذلك ونقل غيره ان كل قاري وافق مصحفه فانها في مصاحف
الشام والمدينة يرتدد بدالين وفي الباقية يرتد وقد تقدم ان الادغام
لغة تميم والاظهار لغة الحجاز وان وجه الاظهار سكون الثاني جزما او وقفا
ولا يدغم الا في متحرك وان وجه الادغام تحريك هذا الساكن في بعض الاحوال
نحو رد ارد واردي ولم يرد او لم يردوا اردد القوم ثم حمل لم يرد ورد على
ذلك فكان التميميين اعتبروا هذه الحركة العارضة والحجازيين لم يعتبروها
ومنكم في محل نصب على الحال من فاعل يرتد وعن دينه متعلق بيرتد
قوله يحبهم في محل جر لانها صفة لقوم ويحبونه فيه وجهان اظهرهما انه معطوف
على ما قبله فيكون في محل جر ايضا فوصفهم بصفتين وصفهم بكونه تعالى
يحبهم ويكونهم يحبونه والثاني اجازه ابو البقا ان يكون في محل نصب على
الحال من الضمير المنصوب في يحبهم قال بتقديره ويحبونه قال شهاب الدين
وانما قدر ابو البقا لفظة هم ليخرج بذلك من اشكال وهو ان المضارع
المثبت متى وقع حالا وجب تجرده من الواو وتوقف اضحك ولا يجوز واضحك
وان ورد شيء اول بما ذكره ابو البقا كقولهم قمت واصك عينه **وقوله**
يحبونه وارتبهم مالكا اي وانا اصك وارهبهم فتؤول الجملة الى جملة
اسمية فيصح اقترانها بالواو ولكن لا ضرورة في الاية الكريمة تدعوا الى
ذلك حتى يركب هو قول مرجوح وقدمت محبة الله تعالى على محبتهم
لشرفها ولسبقها اذ محبته تعالى لهم عبارة عن انعامهم فعل الطاعة واثابته
اياهم عليها **فصل** روي الزمخشري انه كان اهل الردة احدى عشر
فرقة ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج وريسهم
ذو الخمار عبهلة بن كعب لقبه ذو الخمار وهو الاسود العنسي وكان كاهنا ادعى
النبوة باليمن واستولى على بلاده واخرج عمال رسول الله صلى الله عليه
وسلم مثل معاذ بن جبل وسادات اليمن فاهلكه الله تعالى على يد فيروز
الديلمي فقتله واخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل
فسر المسلمون وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغد واتى خبره
في اخر شهر ربيع الاول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله
اما الارض فان نصفها لنا ونصفها لك سوء اما بعد فان الارض نصفها لي ونصفها لك
فاجاب من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب اما بعد فان الارض لله يورثها

من بقي والعاقبة للمتقين فحاربه ابو بكر رضي الله عنه بجنود المسلمين وقتل
على يد وحشي قاتل حمزة وقال قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في
الاسلام اراد في جاهليتي وفي اسلامي وبنو اسد قوم طليحة بن خويلد ادعى
النبوة فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه خالدا فانهزم بعد القتال
الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه ٥ وسبع في عهد ابي بكر ٥ فزارة قوم عيينة
بن حصن ٥ وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري ٥ وبنو سليم قوم الفجاءة
بن عبد الليل ٥ وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة ٥ وبعض بني تميم قوم سجاح
بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب ٥
وكندة قوم الاشعث بن قيس وبنو بكر بن وايل بالبحرين قوم الحطم بن زيد
وكفى الله امرهم على يدي ابي بكر رضي الله عنه ٥ وفرقة واحدة في عهد عمر
رضي الله عنه غسان قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يده
عمر وكان يطوف ذات يوم حاجا اذ وطئ رجل طرف ردائه فغضب ولطمه
ففقأ عينه فتظلم الرجل الى عمر رضي الله عنه فقضى بالقصاص عليه ٥
فقال انا اشتريها بالف فابى الرجل فلم يزل يزيد في الفداء حتى بلغ عشرة
الاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظره فانظره عمر فهرب الى الروم ٥
وارتد ومعنى الاية يا ايها الذين امنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن
دينه فليعلم الله ان يأتي بقوم آخرين يبصرون هذا الدين على ما بلغ الوحي
وقال الحسن علم الله ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم فاخبرهم
انه سيأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير تكون الاية ٥
هذه الاية اخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا واختلفوا
في القوم من هم فقال علي بن ابي طالب والحسن وقتادة والضحاك
وابن جريج هم ابو بكر واصحابه الذين قاتلوا اهل الردة قالت عائشة ٥
رضي الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتد من العرب قوم
واشرأب النفاق ونزل بابي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وذلك
بان النبي صلى الله عليه وسلم لما قبض ارتدت عامة العرب الا اهل مكة
والمدينة والبحرين من عبد القيس ومنع بعضهم الزكاة وهم ابو بكر بقتالهم
فكره ذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عمر كيف نقاتل
الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه
على الله فقال ابو بكر والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكاة فان الزكاة
حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها الى رسول الله صلى الله عليه

وسلم

وسلم لقاتلتهم على منعها قال انس كرهت الصحابة قتال مانعي الزكاة وقالوا اهل
القبلة فتثاقل ابو بكر بسيفه وخرج وحده فلم يجد بدا من الخروج على اثره
قال ابن مسعود كرهنا ذلك في الابتداء ثم حمدناه عليه في الانتهاء قال
ابو بكر بن عياش سمعت اباحصين يقول ما ولد بعد النبيين مولود افضل
من ابي بكر لقد قام مقام نبي من الانبياء في قتال اهل الردة وقال
السدي نزلت الاية في الانصار لانهم الذين نصروا الرسول صلى الله
عليه وسلم واعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد نزلت في اهل اليمن
وقال الكلبي هم احياء من اليمن الغساسنة من الشجع وخمسة الاف من كنده
ونجيله وثلثمائة الاف من اهل الناس فجاهدوا في سبيل الله يوم القادسية ٥
في ايام عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه
الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا وقال احرزوهم الفرس
لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الاية ضرب بيده على
عاتق سلمان الفارسي وقال هذا وقومه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا
لناله رجال من ابنا فارس وقال قوم انها نزلت في علي رضي الله عنه لانه عليه
السلام لما دفع الراية الى علي يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب
الله ورسوله ويحبه الله ورسوله قوله اذلة على المومنين اعزة على الكافرين
هاتان ايضا صفتان لقوم واستدل بعضهم على جواز تقدم الصفة غير
الصريحة على الصفة الصريحة بهذه الاية فان قوله يحبهم صفة صفة وهي
غير صريحة لانها جملة مؤولة بمفرد وقوله اذلة اعزة صفتان صريحتان
لانهما مفردتان واما غيره من النحويين فيقول متى اجتمعت صفة صريحة
واخرى مؤولة وجب تقدم الصريحة الا في ضرورة شعر كقول امرء القيس

٥ وفرع يغشى المتن اسود فاحم ٥ امث كقنو النخلة المتعثكل ٥

فقدم قوله يغشي وهو جملة على اسود وما بعده وهنا مفردات وعند
هذا القايل انه يبدأ بالمفرد ثم بالظرف او عديله ثم بالجملة وعلى ذلك ٥
جاء قوله تعالى وقال رجل مومن من ال فرعون يكتم ايمانه وهذه الحجة ٥
عليه وكذا قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك قال ابو حيان ٥٥
وفيها تاويلان دليل على بطلان من يعتقد وجوب تقدم الوصف بالاسم
على الوصف بالفعل الا في ضرورة ثم ذكر الاية الاخرى قال شهاب الدين
وليس في هاتين الايتين الكريمتين ما يحتمل رد قول هذا القايل اما
هذه الاية فيحتمل ان يكون قوله تعالى يحبهم ويحبونه جملة اعترض لان
فيها تاكيدا وتشديدا للكلام وجملة الاعتراض تقع بين الصفة وموصوفها

الاية ٥

كقوله تعالى وانه لقسم لو تعلمون عظيم فعظيم صفة لقسم وقد فصل بينهما بقوله
لو تعلمون فكذلك فصل هنا بقوله بين قوله يقوم وبين صفتهم وهي اذلة اعزة
بقوله يحبهم ويحبونه فعلى هذا لا يكون لها محل من الاعراب واما وهذا كما ب
انت لنا مبارك فلا نسلم ان مبارك صفة بل يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ه
ويجوز ان يكون خبرا مبتدا محذوف اي هو مبارك ولو استدل على ذلك ه
بابيين غيرهما تبين لكان اقوى وهما قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم ه
محدث ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فقدم الوصف بالجار على الوصف
بالصريح ويحتمل ان يكون بيانا لا نسلم ان من ربهم ومن الرحمن صفتان ه
لجواز ان يكونا حالين متقدمتين من الضمير المستتر في محدث اي محدث
انزاله حال كونه من ربهم واذله جمع ذليل بمعنى متعطف ولا يراد به الذليل
الذي هو ضعيف خاضع مهان ولا يجوز ان يكون جمع ذلول لان ذلولا يجمع على
ذلل على اذلة وان كان كلام بعضهم يوهم ذلك قال الزمخشري ومن زعم
انه من الذل الذي هو نقيض الصعوبة فقد غبي عنه ان ذلولا يجمع على اذله
واذله واعزة جمعان لذليل وعزيز وبناء مثالا للمبالغة وعدي اذلة بعلى
وان كان اصله ان يتعدى باللام لما ضمن من معنى الحنو والعطف والمعنى
عاطفين على المومنين على وجه التذلل لهم والتواضع ويجوز ان يكون ه
المعنى انهم مع شرفهم وعلو طبقتهم وفضلهم على المومنون حاطون لهم
احنحتهم كقوله تعالى اشداء على الكفار رحماء بينهم ذكر هذين الوجهين ه
الزمخشري قال ابو حيان قيل اولا انه على حذف مضاف المقدر على فضلهم
على المومنين والمعنى انهم يذلون ويخضعون لمن فضلوا عليه مع شرفهم
وعلو مكانتهم وذكر اية الفتح وهذا قوله الزمخشري بعينه الا ان قوله
على حذف مضاف يوهم حذفه واقامة المضاف اليه مقامه وهنا حذف
محلي الاولي وحذف المضاف والمضاف اليه معا قد شهاب الدين ولا ه
ادري ما حمله على ذلك ووقع الوصف في جانب المحبه بالجملة الفعلية
لان الفعل يدل على التجدد والحدوث وهو مناسب فان محبتهم لله تعالى
تجدد طاعاته وعبادته كل وقت ومحبة الله اياهم تجدد نوالهم ربه ه
وانعامه عليهم كل وقت ووقع الوصف في جانب التواضع للمومنين
والغلظة على الكافرين بالاسم الدال على المبالغة لدلالته دلالة على
ثبوت ذلك واستقراره فانه عرف بهم والاسم يدل على الثبوت والاستقرار
وقدم الوصف بالمحبه منهم ولهم على وصفهم باذلة واعزة لانهما ناشيان
عن المحبتين وقدم وصفهم المتعلق بالمومنين على وصفهم المتعلق بالكافرين

لانه

لانه اكد والزم منه ولشرف المومن ايضا والجمهور على اذلة اعزة على الوصف ه
كما تقدم قال الزمخشري وقري اذلة واعزة بالنصب على الحال وفي قراءة عبد
الله بن مسعود الا انه قد ابدل اعزة غلطا على الكافرين وهو تفسير وهي حال
من قوم وجاز ذلك وان كان قوم نكره لقربه من المعرفه اذ قد تخصص بالوصف
فصل معنى اذلة اي ارقاء رحما كقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة
من قولهم قابة ذلول اي بعد سهله وليس من الذل في شي اعزة على الكافرين
بعاد ونهم ويغالبونهم من قولهم عزه اذا غلبه قال عطا اذلة على المومنين ه
كالولد لوالده كالعبد لسيده اعزة على الكافرين كالسبع على فريسته قوله
يجاهدون يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان تكون صفه اخري لقوم ولذلك جاء
بغير واو كما جاءت الصفتان قبله بغيرها الثاني انه في محل نصب على الحال
من الضمير المستكن في اعزه اي يعزون مجاهدين قال ابو البقا وعلى هذا فيجوز
ان يكون حالا من الضمير في اذلة اي يتواضعون للمومنين حال كونهم مجاهدين
اي لا يمنعهم الجهاد في سبيل الله من التواضع للمومنين وحالتها من ضمير
اعزة اظهر من حالتها من ضمير اذلة مما ذكرت ولذلك لم نبيح ان يجعل المسئلة
من التنازع الثالث ان يكون مستانفا سيق للاخبار بانهم يجاهدون في
نصرة دين الله قوله ولا يخافون فيه اوجه احدها ان يكون معطوفا
على يجاهدون فتحري فيه الاوجه السابقه فيما قبله الثاني ان تكون الواو
للحال وصاحب الحال فاعل يجاهدون قال الزمخشري اي يجاهدون وحالهم
في المجاهدة غير حال المنافقين وتبعه ابو حيان ولم ينكر عليه وفيه
نظر لانهم نصوا على ان المضارع المنفي بلا او ما كانت كالمثبت في انه لا يجوز ه
ان يباشره واو الحال وهذا كما تري مضارع منفي بلا الا ان يقال ان ذلك
الشرط غير محمع عليه لكن العلة التي منعوا لها مباشرة الواو للمضارع ه
المثبت موجوده في المضارع المنفي بلا وما وهي ان المضارع المثبت بمنزلة ه
الاسم الصريح فانك اذا قلت جاء زيد يضحك في قوة ضاحكا وضاحكا ه
لا يجوز دخول الواو عليه فكذلك ما اشبهه وهو في قوته وهذه موجوده ه
في المنفي فان قولك جاء زيد لا يضحك في قوة غير ضاحك وغير ضاحك
لا يدخل عليه الواو الا ان هذا الشكل بانهم نصوا على ان المنفي بلم ولما يجوز فيه
دخول الواو مع انه في قولك قام زيد لم يضحك بمنزلة غير ضاحك ومن ه
دخول الواو قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنه ولما ياتكم ونحوه الثالث
ان تكون الواو للاستيناف فيكون ما بعدها جملة مستانفه مستقله ه
بالاخبار وبهذا يحصل الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الذي جوز فيه ه

ان يكونوا لواوغاطفه مع اعتقادنا ان الجاهدون مستانف وهو واضح واللومه المرة
من اللوم قال الزمخشري ويجوز ان يكون من اللوم في السكر يقال لعنان كانه قال لا يخافون شيأ قط من
لوم احد من اللوام ولومة مصدر مضاف لفاعله في المعنى فان قيل هل يجوز ان يكون
مفعوله محذوفا اي لا يخافون لومة لائم اياهم فالجواب ان ذلك لا يجوز عند الجمهور
لان المصدر المحدود بتا التانيث لا يعمل فلو كان مبنيا على التا عمل كقوله
فلولا رجا النصر منك ورهبة ... عقابك قد كانوا لنا بالموارد
فاعمل رهبة لانه مبني على التا ولا يجوز ان يعمل المحدود بالتا الا في قليل من كلامهم
كقوله ... يحامي به الحلد الذي هو حارم ... بضربة كفيه الملا وهو راكب
نصب رجلا سعى رجلا فاما حياه به وتيم بالتراب والملا التراب فنصب الملا بضربه
وهو مصدر محذوف التا واصله لائم من اللوم فاعل كقايم **فصل** المعنى
لا يخافون في نصرة دين الله لومة الناس وذلك ان المنافقين يوالون الكفار
ويخافون لومهم وروي عبادة بن الصامت قال بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
على السمع والطاعة وان نقوم او ان نقول الحق حيث ما كنا لا نخاف في الله لومة
لائم **قوله** ذلك في المشار اليه به ثلاثة اوجه اظهرها انه جميع ما تقدم
من الاوصاف التي وصف بها القوم من المحبة والذلة والعزة والمجاهدة في سبيل
الله وانتفاؤهم عن اللائمة من كل احد واسم الاشارة ليسوغ فيه ذلك اعني انه
يقع بلفظ الافراد مشارا به لاكثر من واحد وقد تقدم تحقيقه في قوله تعالى
عوان بين ذلك والثاني انه مشار به الى حب الله لهم وحبهم له الثالث انه مشار
به الى قوله اذلة اي لين الجانب وترك الترفع وفي هذين تخصيص غير واضح وكان
الحامل على ذلك مجيء اسم الاشارة مفردا وذلك مبتدأ وفضل الله خبره وبوبيه
يحتمل ثلاثة اوجه اظهرها انه خبر ثان الثاني انه مستانف الثالث انه في محل
نصب على الحال كقوله وهذا بعلي شيخا **فصل** ومعنى الكلام ان وصف القوم
بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاؤهم اللائمة حصل بفضل الله
واحسانه وهذا يدل على ان طاعات العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملونه
على فعل الالطاف وهو بعيد لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد في التخصيص
من مزيد فائدة ثم قال والله واسع عليم فالواسع اشارة الى اكمال القدرة
والعليم اشارة الى اكمال العلم ومن هذا صفته فلا يعجزه انه سيجري باتوام هذا شانهم
قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية لما نهى عن موالاة الكفار بين ههنا
من تجب موالاته **قوله** انما وليكم الله مبتدا وخبر ورسوله والذين عطف على الخبر
قال الزمخشري قد ذكرت جماعة فهل لا قيل انما اوليكم واجاب بان الولاية
بطريق الاصالة لله تعالى ثم نظم في سلك اثباتها لله اثباتها لرسوله وللمومنين

ولو جيء بجمعا فقيل انما اولياؤكم لم يكن في الكلام اصل قال شهاب الدين ويحتمل وجها
اخر وهو ان ولي بزنة فعيل وفعيل قد نص عليه اهل اللسان انه يقع للواحد
والاثنين والجماعة تذكيرا وتانيثا بلفظ واحد يقال الزيدون صديق وهند
صديق وهذا مثله غاية ما فيه انه مقدم في التركيب وقد اجاب الزمخشري
وغيره بذلك في قوله تعالى وما قوم لوط منكم ببعيد وذكروجه ذلك وهو شبيه
بالمصادر وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى وفرا ابن مسعود انما مولاكم وهي
تفسير لقراءة **فصل** روي عن ابن عباس انها نزلت في عبادة بن الصامت
وعبد الله بن ابي بن سلول حين تبرا عباده من اليهود قال انزل الله ورسوله
والذين امنوا فنزل فيهم فهم من قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء الى قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا يعني عبادة بن الصامت
واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال جابر بن عبد الله جاء عبد الله بن
سلام الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان قومنا قرظة والنضير
قد هجرونا وقاطعونا واقسموا ان لا يجالسونا فنزلت هذه الاية فقراها عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رضيت بالله وبرسوله وبالمومنين اولياء
وعلى هذا التاويل اراد بقوله وهم راكعون صلاة التطوع بالليل والنهار
قاله ابن عباس قال السدي قوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويوتون
الزكاة وهم راكعون اراد علي بن ابي طالب مر به سايل وهو راكع في المسجد
فاعطاه خاتمه وقال جويبر عن الضحاك في قوله انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا قال هم المومنون بعضهم اولياء بعض وقال ابو جعفر محمد بن علي
الباقر انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا نزلت في المومنين فبلغه
ان ناسا يقولون انها نزلت في علي فقال هو من المومنين **قوله** الذين
يقيمون الصلاة فيه خمسة اوجه احدها انه مرفوع على الوصف لقوله
الذين امنوا وصف المومنين باقام الصلاة وايتا الزكاة وذكرهاتين
العبادتين دون سائر فروع الايمان لانهما افضلها الثاني انه مرفوع على
البدل من الذين امنوا الثالث انه خبر مبتدا محذوف اي هم الذين الرابع
انه عطف بيان لما قبله فانه كلما جاز ان يكون بدلا جاز ان يكون بيانا الا
فيما استثني كما تقدم الخامس انه منصوب باضمار فعل وهذا الوجه والذي
قبله من باب القطع عن التبعية قال ابو حيان بعد ان نقل عن الزمخشري وجهي
البدل واضمار المبتدا فقط ولا ادري ما الذي سوغه من الصفة اذ هو المتبادر
الى الذهن ولان المبدل منه على نية الطرح وهو لا يصح هنا لانه هو الوصف
المرتب عليه ما بعده من الاوصاف قال شهاب الدين لا نسلم ان المتبادر الى الذهن

الوصف بل المختار الرفع هو المتبادر وايضا فان الوصف بالموصول على خلاف
الاصل لانه موول بالمشتق وليس بمشتق ولا نسلم ان المبدل منه على نية الطرح
وهو المنقول عن سيبويه **قوله** وهم راكعون في هذه الجملة وجهان اظهرهما انها
معطوفة على ما قبلها من الجمل فتكون صلة للموصول وجاء بهذه الجملة اسمية دون
ما قبلها فلم يقل ويركعون اهتماما بهذا الوصف لانه اظهر او كان الصلوة والثاني
انها حال من الضمير في يؤتون والمراد بالركوع الخضوع اي يؤتون
الصدقة وهم متواضعون للفقراء الذين يتصدقون عليهم ويجوز ان يراد به
الركوع حقيقة كما تقدم عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وقال ابو مسلم المراد
من الركوع الخضوع اي يصلون ويركعون وهم منقادون خاضعين لجميع اوامر
الله ونواهيه **قوله** ومن يتول من شرط في محل رفع بالابتداء وقوله
فان حزب الله جملة واقعة جوابا فهو خبر المبتدا والعائد غير مذكور لكونه مفعولا
والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله فيجتمل ان يكون جوابا للشرط وبه يحتج
من لا يشترط عود ضمير على اسم الشرط اذا كان مبتدا اذ لقائل ان يقول
انما جاز ذلك لان المراد بحزب الله هو باب المبتدا فيكون من باب تكرار المبتدا
بمعناه وفيه خلاف والاخفش يجيزه فان التقدير ومن يتول الله ورسوله
والذين امنوا فانه غالب فوضع الظاهر موضع المضمر لفائدة وهو التشريف
باضافة الحزب الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الجواب محذوفا والدلالة الكلام عليه
اي ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا يكن من حزب الله الغالب او ينصر
ونحوه ويكون قوله فان حزب الله دالا عليه وعلى هذين الاحتمالين فلا
دلالة في الاية على عدم اشتراط عود ضمير على اسم الشرط وقوله فان حزب
الله هم الغالبون في محل جزم ان جعلناه جوابا للشرط ولا محل له ان جعلناه
دالا على الجواب وقوله هم يحتمل ان يكون فصلا وان يكون مبتدا والغالبون
خبره والجملة خبران وقد تقدم الكلام على ضمير الفصل والحزب الجماعة
فيها غلظة وشدة فهو جماعة خاصة وهو في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون
معه على رأيه وهم القوم الذين يجتمعون لامرحربهم وللمفسرين فيه عبارات
فقال الحسن حزب الله الذين يدينون بدينه
ويطيعونه وينصرونه **قوله** تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا الاية لما نهى في الاية الاولى عن اتخاذ
اليهود والنصارى اولياء نهى ههنا عن موالاة جميع الكفار على العموم الذين
وصلته هو المفعول الاول لقوله لا تتخذوا والمفعول الثاني هو قوله
اولياء ودينكم مفعول اول لاتخذوا وهزوا مفعول ثان وتقدم ما في هزوا

من

من القراءات والاشتقاق وقوله من الذين اوتوا فيه وجهان احدهما انه
في محل نصب على الحال وصاحبها فيه وجهان احدهما انه الموصول الاول
والثاني انه فاعل اتخذوا والثاني من الوجهين الاولين انه بيان للموصول
الاول فيكون من لبيان الجنس وقوله من قبلكم متعلق باوتوا لانهم اوتوا الكتاب
قبل المومنين فالمراد بالكتاب الجنس **فصل** قال ابن عباس كان رفاعة بن
زيد بن التابوت وسويد بن الحارث قد اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال
من المسلمين يوادونهما فانزل الله هذه الاية ومعنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم
اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله في سورة
البقرة واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الى قوله انما نحن مستهزءون والمعنى
ان التقوا انما اتخذوا دينكم هزوا ولعبا وسخرية فلا تتخذوهم اولياء
وانصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروة **قوله** والكفار
قرا ابو عمرو والكسائي والكفار بالخفض والباقون بالنصب وهما واضحتان
فقراءة الخفض عطف على الموصول المجرور بمن ومعناها انه نهاهم ان يتخذوا
المستهزئين اولياء وبين ان المستهزئين صنفان اهل كتاب متقدم وهم
اليهود والنصارى وكفار عبدة الاوثان وان كان اسم الكفر ينطلق
على الفريقين الا انه غلب على عبدة الاوثان الكفار وعلى اليهود والنصارى
اهل الكتاب قال تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب وقال تعالى
ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير
عطفا على اهل الكتاب ولم يعطف على العامل الرافع قاله الواحدي
يعني بذلك انه قد اطلق الكفار على اهل الكتاب وعلى عبدة الاوثان
المشركين ويدل على ان المراد بالكفار في اية المائدة المشركون قراءة عبد الله
ومن الذين اشركوا وروحت قراءة ابي عمرو ايضا بالجر فان المعطوف
عليه قريب وروحت ايضا بقراءة ابي ومن الكفار بالاتيان بمن واما قراءة
الباقين فوجهها انه عطف على الموصول الاول اي لا تتخذوا المستهزئين
ولا الكفار اولياء فهو كقوله تعالى لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء من دون
المومنين الا انه لبس في هذه القراءة تعرض للاحبار باستهزاء المشركين
وهو مستهزون ايضا قال تعالى انا كفيناك المستهزئين فالمراد بهم
مشركوا العرب ولو صح قراءة الجر قال تعالى مكي بن ابي طالب ولولا
اتفاق الجماعة على النصب لاخترت الخفض لقوته في المعنى ولقرب
المعطوف من المعطوف عليه ثم قال واتقوا الله ان كنتم مومنين والمعنى ظاهر
قوله تعالى واذا ناديتم الى الصلوة الاية ذكر ههنا بعض ما يتخذونه

من هذا الدين هزوا ولعبا قال واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها فالضمير
في اتخذوها يجوز ان يعود على الصلاة وهو الظاهر ويجوز ان يعود على المصدر
المفهوم من الفعل اي اتخذوا المناداة ذكره الزمخشري وفيه بعد اذ لا حاجة
تدعو اليه مع التصريح بما يصلح ان يعود عليه الضمير بخلاف قوله تعالى اعدلوا
هو اقرب **فصل** قال الكلبي رض كان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا نادى الى الصلوة وقام المسلمون اليها قالت اليهود قاموا لا قاموا ٥
وصلوا لا صلوا على طريق الاستهزا وضحكوا فانزل الله هذه الاية وقال ٥
السدي نزلت في رجل من النصاري بالمدينة كان اذا سمع المؤذن يقول اشهد
ان محمدا رسول الله قال احرق الكاذب فدخل خادمه ذات ليلة بنار وهو ٥
واهله نيام فتطايرت منها شرارة فاحرقت البيت واهله وقال احرقوا ان
الكفار لما سمعوا الاذان حسدوا المسلمين فدخلوا على رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقالوا يا رسول الله لقد ابتدعت شيا لم نسمع به فيما مضى من الامم
فان كنت تدعي النبوة فقد خالفت فما احدثت لانبيا فذلك ولو كان فيه ٥
خير لكان اولى الناس به الانبيا فمن اين لك صياح كصياح العير فما اقبح من
صوت وما اسمج من امر فانزل الله هذه الاية ونزل ومن احسن قولا ٥
ممن دعى الى الله الاية قالوا دلت هذه الاية على ثبوت الاذان بنص الكتاب
لا بالمنام وحده **فصل** قال القرطبي قال العلما لم يكن الاذان بمكة ٥
قبل الهجرة وانما كانوا ينادون الصلوة جامعة فلما هاجر النبي صلى الله عليه
وسلم وصرفت القبلة الى الكعبة امر بالاذان وهي الصلاة جامعة للامر
وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد اهمه امر الاذان حتى اري عبد الله بن زيد
وعمر بن الخطاب وابو بكر الصديق رضي الله عنهم وقد كان النبي صلى الله ٥
عليه وسلم سمع الاذان ليلة الاسرا في السما واما رويا عبد الله بن زيد ٥
وعمر رضي الله عنهما فمشهور وامر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فاذن للصلا
اذان الناس اليوم وزاد بلال في الصبح الصلوة خير من النوم فاقرها رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولست فيما اراه الانصاري ذكره بن سعد عن بن
عمر وذكر الدارقطني ان الصديق اري الاذان وانه اخبر النبي صلى الله عليه
وسلم وان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا قبل ان يخبره عبد الله بن
زيد ذكره الدارقطني في كتاب المدرج له في حديث النبي صلى الله عليه وسلم
عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه **قوله** ذلك بانهم مبتدا وخبره اي ذلك
الاستهزا مستقر بسبب عدم عقلهم **قوله** تعالى قل يا اهل الكتاب هل
تنقمون منا الاية لما حكي عنهم انهم اتخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا فقال

ما الذي

ما الذي تنقمون من هذا الدين وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا
قوله هل تنقمون قرا الجمهور بكسر القاف وقرا النخعي وبن ابي عبله وابو حيوة
بفتحها وهما لغتان الفعل ماض معتلان على الماضي وفيه لغتان الفصحى وهي التي
حكاها ثعلب في فصيحه نقم بفتح القاف بنقم بكسرها والاخرى نقم بكسر القاف
ينقم بفتحها وحكاها الكسائي ولم يقرا في قوله تعالى وما نقموا منهم الا بالفتح
قال الكسائي نقم بالكسر لغة ونقمت الامر ايضا ونقمته اذا كرهته وانتقم
الله منه اي عاقبه والاسم منه النقمة والجمع نقمات مثل كلمه وكلمات وكلم
وان شيت سكنت القاف ونقلت حركتها الى النون فقلت نقم والجمع نقم ٥
مثل بدنه وبدن نقله القرطبي وادغم الكسائي لام هل في تا تنقمون وكذلك
ادغم لام هل في التا والنون وافقه حمزة في التا والثا وابو عمرو في هل ترى
موضعين **فصل** قال بن عباس لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نفر
من اليهود ابو ياسر بن احطب ورافع بن ابي رافع وغيرهما فسالوه عمن يومن
به من الرسل فقال اومن بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم الى قوله
ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا بنبوته وقالوا والله ما نعلم اهل دين
اكثر خطا في الدنيا ولا احوه منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل الله هذه الاية
قوله الا ان امنا مفعول لتنقمون بمعنى تكرهون وتعيبون وهو ٥
استثنا مفرغ وما منصوب على اي ما تكرهون من جهتنا الا الايمان واصل
نقم ان يتعدي بعلى يقال نقمت عليه بكذا وانما عدي هنا بالى لمعنى
ياتي وقال ابو البقا وما مفعول تنقمون الثاني وما بعد الا هو المفعول
الاول ولا يجوز ان يكون منا حالا من ان والفعل لامرين احدهما تقدم
الحال على الا والثاني تقدم الصلة على الموصول والتقدير هل تكرهون
منا الا ايماننا انتهى وفي قوله مفعول اول وثان نظر لان الافعال التي ٥
تتعدي لاثنين الى احدهما بنفسها والى الاخر بحرف الجر محصورة كما مر وحتا
واستغفر وصدق وسمى ودعا معناه دوح وروح ونبا وانبا وخبر
واخبر وحدث غير مضمنة معنى اعلم وكلها يجوز فيها اسقاط الخافض ٥
والنصب وليس هذا منها وقوله ولا يجوز ان يكون حالا يعني انه لو تاخر بعد
ان امنا لفظة منا لجاز ان يكون حالا من المصدر الموول من ان وصلتها
ويصير التقدير هل يكرهون الا الايمان في حال كونه منا لكنه امتنع مع تقدمه ٥
على ان امنا للوجهين المذكورين احدهما تقدمه على الا وبعبي بذلك ان الحال
لا يتقدم على الا قال شهاب الدين ولا ادري ما يمتنع من ذلك لانه اذا جعل ٥
منا حالا من ان وما في حيزها كان عامل الحال مقدرا ويكون صاحب الحال محصورا

واذا كان صاحب الحال محصورا وجب تقدم الحال عليه فيقال ما جاءني راكبا الا زيد وما ضربت
مكتوفا الا عمرا قرا كما مكتوف فاحالان مقدمان وجوبا لحصر صاحبيهما فهذا مسئله ٥
وقوله وعلي الله قدم الصله على الموصول لم يتقدم صله على موصول بيانه ان
الموصول هو ان والصلة امنا ليس معلقا بالصله بل هو معمول المقدر ذلك المقدر
في الحقيقه منصوب بتنقمون فما ادري ما نوهه حتى قال ما قال على انه لا يجوز ان
يكون حالا لكن لا لما ذكر بل لانه يودي الى ان يصير انه يصير التقدير
هل تنقمون الا ايماننا منا من نفس قوله ايماننا فهم انه منا فلا فايده فيه حينئذ
فان قيل يكون حالا موكده قيل خلاف الاصل وليس هذا من مظانها ايضا
فان هذا شبيه بتهيئة العامل للعمل وقطعه عنه فان تنقمون يطلب هذا الحال
طلبا ظاهرا وقرا الجمهور وما انزل الينا وما انزل من قبل بالبنا للمفعول
فيهما وقرا ابن هنبك انزل وانزل بالبنا للفاعل وكلتاهما واضحة **فصل**
المعنى قل يا اهل الكتاب لم اتخذتم هذا الدين هزوا ولعبا على سبيل التعجب
هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما انزل على محمد ٥
والايمان بجميع الانبيا الذين كانوا قبل محمد يعني ان هذا ليس مما ينقم اما ٥
الايمان بالله فهو راس جميع الطاعات واما الايمان بمحمد وجميع الانبيا فهو الحق
والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبيا عليهم السلام ٥
هي اداء الرسالة والنبوة هو المعجز ثبت لنا ان المعجز حصل على يدي محمد عليه ٥
السلام فوجب الاقرار بكونه رسولا فاما الاقرار ببعض والانكار لبعض
فذلك تناقض ومذهب باطل **قوله** وان اكثركم فاسقون قرا الجمهور
ان مفتوحة الهمزة وقرا نعيم بن ميسرة بكسرها فاما قراة الجمهور فيحتمل ان
فيها ان يكون في محل رفع او نصب او جر فالرفع من وجه واحد وهو ان يكون
مبتدا والخبر محذوف قال الزمخشري والخبر محذوف اي وفسقكم ثابت معلوم
عندكم لانكم علمتم انا على الحق وانكم على الباطل الا ان حب الرياسه وخم ٥
الاموال لا يدعكم فتنصفوا فقدر الخبر متاخرا قال ابو حيان ولا ينبغي ان
يقدر الخبر الا متقدما لانه لا يبتدا بان على الاصح الا بعد اما انتهى ويمكن
ان يقال يغتفر في الامور التقدير به ما لا يغتفر في اللفظيه لا سيما ان هذا
جار مجري تفسير المعنى والمراد اظهارها وذلك الخبر كيف ينطق به او يقال
انه جري جواز الابتدا بان مطلقا فحصل في تقدير الخبر وجهان بالنسبة
الى التقدم والتاخير واما النصب فمن سته اوجه احدها ان يعطف على
ان امنا واستشكل هذا التخريج من حيث انه يصير التقدير هل تكرهونه الا
ايماننا او فسق اكثركم وهم لا يعترفون بان اكثركم فاسقون حتى يكرهونه

واجاب

واجاب الزمخشري وغيره عن ذلك بان المعنى وما تنقمون منا الا الجمع بين
ايماننا وبين تمردكم وخروجكم عن الايمان كانه قيل وما تكرهون منا الا مخالفتكم
حيث دخلنا في دين الاسلام وانتم خارجون منه ونقل الواحدي عن بعضهم ان
ذلك من باب المقابله والاردواج يعني انه لما تقابل نقم اليهود عليهم الايمان
بجميع الرسل وهو مما لا ينقم ذكر في مقابلته فسقهم وهو مما ينقم ومثل ذلك حسن
في الازدواج يقول القابل هل تنقم مني الا اني عفوت عنك وانك فاجر فحسن
ذلك لاتمام المعنى بالمقابله وقال ابو البقا والمعنى على هذا انكم كرهتم
ايماننا وامتناعكم اي كرهتم مخالفتنا اياكم وهذا كقولك للرجل ما كرهت مني
الا اني محبب للناس وانك مبغض وان كان لا يعترف بانه مبغض وقال ابن عطيه
وان اكثركم فاسقون هو عندا كثر المتاولين معطوف على توله انا امنا ان
امنا فيدخل كونهم فاسقين فيما ينقمونه وهذا لا يتجه معنا ثم قال بعد كلام
وانما يتجه على ان يكون معنى المجاورة هل تنقمون منا الا مجموع هذه الحال
من انا مومنون وانتم فاسقون ويكون وان اكثركم فاسقون مما قرره المخاطب
لهم وهذا كما يقول لمن خاصمه هل تنقم علي الا ان صدقت انا وكذبت انت
وهو لا يقر بانه كاذب ولا ينقم ذلك لكن المعنى معنى كلامك هل تنقم الا مجموع
هذه الحال وهذا مجموع ما اجاب به الزمخشري والواحدي الوجه الثاني
من اوجه النصب ان يكون معطوفا على ان امنا ايضا ولكن في الكلام مضاف
محذوف لصحة المعنى بتقديره واعتقاد ان اكثركم فاسقون وهو معنى
واضح فان الكفار ينقمون اعتقاد المومنين انهم فاسقون الثالث
انه منصوب بفعل مقدر تقديره هل تنقمون منا الا ايماننا ومع ان
اكثركم فاسقون ذكر جميع هذه الاوجه ابو القاسم الزمخشري الخامس
انه منصوب عطفا على ان امنا وان امنا مفعول من اجله فهو منصوب
فعطف هذا على علته والاصل هل تنقمون الا لاجل ايماننا ولاجل ان اكثركم
فاسقون فلما حذف حرف الجر من ان امنا بقي منصوبا على احد الوجهين ٥
المشهورين الا انه يقال هنا النصب ممتنع من حيث انه فقد شرط من المفعول
له وهو اتحاد الفاعل والفاعل هنا مختلف فان فاعل الانتقام غير فاعل ٥
الانتقام يمان فينبغي ان يقدر هنا محل ان امنا جر اليس الا بعد حذف
حرف الجر ولا يجري فيه الخلاف المشهور بين الخليل وسيبويه في محل ان
اذا حذف منها حرف الجر ولا يجري فيه الخلاف المشهور بين الخليل في محل
ان اذا حذف منها حرف الجر لعدم اتحاد الفاعل واجيب عن ذلك بانا
وان اشترطنا اتحاد الفاعل فانا نجوز اعتقاد النصب في ان وان اذا وقعا

مفعولا من اجله بعد حذف حرف الجر لانها بل من حيث اختصاصها من حيث هما جواز
حذف حروف الجر وطولها بالصلة وفي هذه خصوصها بخلاف مذكوري بابه ويدل على ذلك
ما نقله الواحدي عن صاحب النظم فان صاحب النظم ذكر عن الزجاج معنى وهو هل تكرهون
الا ايماننا وفسقكم اي انما كرهتم ايماننا وانتم تعلمون اننا على الحق لانكم صفقتم بان اقمتم
على دينكم وهذا معنى قول الحسن لفسقكم نقمتم علينا قال صاحب النظم فعلى هذا
يجب ان يكون موضع ان في قوله وان اكثركم فاسقون بالصمار باللام على تاويل
ولان اكثركم والواو زائدة فقد صرح صاحب النظم بما ذكرناه الوجه السادس انه
في محل نصب على انه مفعول من اجله لينقمون والواو زايدة كما تقدم تقريره وهذا
الوجه يحتاج الى تقرير ليفهم معناه قال ابو حيان بعد نقله الاوجه المتقدمة
عن الزمخشري وتظهر وجه اخر ولعله يكون الارجح وذلك ان نقم اصله ان
يتعدى بعلى يقول نقمت عليه ثم تبني منه افتعل فتعدى اذ ذاك بمن وبضمن
معنى الاصابة بالمكروه قال تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ومناسبة
التضمين فيها ان من عاب على شخص فعله فهو كاره له ومصيبة عليه بالمكروه
فجاء هنا فعل بمعنى افتعل كقدر واقتدر ولذلك عديت بمن دون على
التي اصلها ان يتعدى بها فصار المعنى وما تنالون منا وما تصيبون منا بما
نكره الا ان امنا اي الا لان امنا فيكون ان امنا مفعولا بيتعدى بها فصار
المعنى من اجله ويكون وان اكثركم فاسقون معلوما على هذه الصلة وهذا
والله اعلم سبب تعديته بمن دون على انتهى ما قاله ولم يصرح بكونه حينئذ
في محل نصب او جر الا ان ظاهر حاله انه يعتقد كونه في محل جر فانه انما ذكر ذلك في وجه
الجر واما الجر من ثلاثة اوجه احدها انه عطف على المومن به قال الزمخشري اي وما
تنقمون منا الا ايماننا بالله وبما انزل وبان اكثركم فاسقون وهذا معنى واضح قال
ابن عطية وهذا مستقيم المعنى لان معنى ايمان المومنين بان اهل الكتاب المستمرين
على الكفر محمد صلى الله عليه وسلم فسقه هو مما ينقمونه الثاني انه مجرور عطفا على
علة محذوفة تقديرها ما تنقمون منا الا الايمان لقلة انصافكم وفسقكم واتباعكم
شهواتكم ويدل عليه تفسير الحسن البصري بفسقكم نقمتم علينا ويروي لفسقهم
ينقموا علينا الايمان الثالث انه في محل جر بعد حذف الحرف وقد تقدم
ما في ذلك في الوجه الخامس فقد تحصل في قوله تعالى وان اكثركم فاسقون
احد عشر وجها وجهان في حالة الرفع بالنسبة الى تقدير الرفع الخبر هل يقدر
مقدما وجوبا او جوازا وقد تقدم ما فيه وستة اوجه وثلاثة في الجر واما
قراءة ابن مبيرة فوجهها انها على الاستيناف اخبر ان اكثركم فاسقون ويجوز ان
تكون منصوبة المحل لعطفها على معمول القول امر نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم

هل

هل يستمرون الى اخره وان يقول لهم ان اكثركم فاسقون وهي قراءة واضحة **فصل** في
تفسير المعنى على وجوه الاعراب المتقدمة قال ابن الخطيب فان قيل كيف ينقم اليهود
على المسلمين وكون اكثر اليهود فاسقين فالجواب انه كالتعريف بانهم لو بدعوهم على صنعهم
اي الا ان امنا وما فسقنا او هو كقولكم لهم ما تنقم الا اني عفيف وانت فاجر على
وجه المقابلة او لان احد الخصمين اذا كان متصفا بصفات حميدة وخصمه بضد
ذلك كان ذكر صفات الخير الحميدة مع صفات خصمه الذميمة اشد تاثيرا وتكاية
من ان لا يذكر الا ذميمة فتكون الواو بمعنى مع او هو على حذف مضاف اي واعتقاد
ان اكثركم فاسقون او المعنى وبان اكثركم فاسقون تنقم الايمان علينا او هو
تعليل معطوف على محذوف اي تنقم لقلة انصافكم ولان اكثركم فاسقون
فان قيل اليهود كلهم فساق وكفار فلم خص الاكثر بوصف الفسق فالجواب
من وجهين الاول يعني ان اكثركم انما يقولون ما يقولون ويفعلون ما يفعلون
طلبا للرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فانهم في دينكم فساق
لا عدول فان الكافر المبتدع قد يكون عدلا في دينه وفاسقا في دينه ومعلوم
ان كلهم ساكنون كذلك فلهذا خص اكثرهم بهذا الحكم الثاني ذكر هم الاكثر
اكثرهم ليلا يظن ان من امن منهم داخل في ذلك **قوله** قل هل انبئكم قرا
الجمهور انبيكم بتشديد الباء من نبا وقرا ابراهيم النخعي ويحيى بن وثاب انبئكم
بتخفيفها من انبا وهما لغتان فصيحتان والمخاطب في انبيكم فيه قولان احدهما
وهو الذي لا يعرف اكثر اهل التفسير غيره ان المراد به اهل الكتاب الذين
تقدم ذكرهم والثاني انه للمومنين قال ابن عطية ومشى المفسرون في هذه
الاية على ان الذين امر ان يقول لهم هل انبيكم هم اليهود والكفار للتحذير
دينا هزوا ولعبا قال ذلك الطبري ولم يسند في ذلك الى متقدم شيا والاية
تحتمل ان يكون القول للمومنين انتهى فعلى هذا كونه ضمير المومنين واضح ويكون
افعل التفضيل اعني بشر على بابها اذ يصير التقدير قل هل انبيكم يا موسون
بشر من حال هؤلاء الفاسقين اولئك اسلافهم الذين لعنهم الله وتكون الاشارة
بذلك الى حالهم كذا قدره ابن عطية واما قدره مضافا وهو حال ليصح المعنى
فان ذلك اشارة للواحد ولو جاء من غير حذف مضاف لقيل بشر منا وبكم
بالجمع وقال الزمخشري ذلك اشارة الى المتقدم ولا بد من حذف مضاف
قبله او قبل بتقدير بشر من ذلك لوم بين الله من لعنه الله انتهى ويجوز ان لا
يقدر مضاف محذوف لا قبل ولا بعد ذلك اشارة الى الاشخاص المتقدمين
الذين هم اهل الكتاب كانه قيل بشر من اولئك ذلك او دين من لعنه الله
انتهى ويجوز ان لا يقدر مضاف محذوف لا قبل ولا بعد وذلك على لغة من يشير

للمفرد والمثنى والجموع تذكيرا وتانيثا باشارة الواحد المذكر ويكون ذلك اشارة
الى الاشخاص المتقدمين الذين هم اهل الكتاب كانه قيل بشر من اولئك يعني ان
سلفهم شر من الخلف وعلى هذا يجيء قولهم قوله من لعنه مفسر للفعل ذلك وان
كان ضمير اهل الكتاب وهو قول عامة المفسرين فيشكل ويحتاج الى جواب ووجه
الاشكال انه يصير التقدير هل انبيكم يا اهل الكتاب بشر من ذلك وذلك يراد
به المتقدم وهو الايمان وقد علم انه لا شر في دين الاسلام البتة وقد اجاب
الناس عنه فقال الزمخشري عبارة قرر بها الاشكال المتقدم واجاب عنه
بعد ان قال فان قلت المثوبة مختصة بالاحسان فكيف وقعت في الاساءة قلت
وضعت موضع عقوبة بها كقوله ۞ تحية بينهم ضرب وجيع ۞ ومنه فبشرهم
بعذاب اليم وتلك العبارة التي ذكرها هي ان قال فان قلت المعاقبة من الله عز
هم اليهود فلم شورك بينهم في العقوبة قلت كان اليهود لعنوا بزعمهم ان المسلمين
ضالون مستوجبون للعقوبة فقيل لهم من لعنه الله شر عقوبة في الحقيقة
والبقين لاهل الاسلام في زعمكم ودعواكم وفي عبارته بعض غلاظة وهي قوله
فلم شورك بينهم اي بين اليهود وبين المومنين وقوله من الفريقين يعني بهما
اهل الكتاب المخاطبين بانبيكم ومن لعنه الله وغضب عليه وقوله في العقوبة
اي التي وقعت المثوبة موقعها ففسرها بالاصل وفسر غيره المثوبة هنا بالرجوع
الى الله تعالى يوم القيامة وبترتب على التفسيرين فائدته تظهر قريبا
قال القرطبي المعنى بشر من نعلمكم عليا وقبل من شر ما تريدون لنا من المكروه
وهذا جواب لقولهم ما نعرف دينا اشر من دينكم ومثوبة نصب على
التمييز وميزها شر وقد تقدم الكلام على اشتقاقها ووزنها في البقرة
قوله عند الله فيه وجهان احدهما انه متعلق بنفس مثوبة ان قلنا انها
بمعنى الرجوع لانك تقول رجعت عنده والعندية هنا مجازية والثاني
انه متعلق بمحذوف لانه صفة لمثوبة وهو في محل نصب ان قلنا انها اسم
محض وليست بمعنى الرجوع بمعنى عقوبة وقرا الجمهور مثوبة بضم الثاء وسكون
الواو وقرا الاعرج وابن برنده وبفتح بن عمران مثوبة بسكون الثاء وفتح الواو
وجعلها ابن جني في الشاذ وذكر قوله فاكهة مفوده للاذي بسكون الفاء
وفتح الواو يعني انه كان من حقها ان تنقل حركة الواو الى الساكن قبلها وتقلب
الواو الفا فيقال مثابة ومفادة كما يقال مقام والاصل مقوم قوله
من لعنه الله في محل من اربعة اوجه احدها انه في محل رفع على خبر مبتدا
مضمر تقديره هو من لعنه الله فانه لما قال هل انبيكم بشر من ذلك فكان قايلا
قال من ذلك فقيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل اؤنبيكم بشر من ذلكم

النار اي هو النار وقد رمكي قبله مضافا محذوفا قال تقديره لعن من لعنه الله
ثم قال وقيل من في موضع خفض على البدل من بشر بدل الشيء من الشيء وهو هو
وكان ينبغي له ان يقدر في هذا الوجه مضافا محذوفا كما قدره في حالة الرفع لانه
ان جعل شرا مرادا به معنى لزمه التقدير في الموضعين وان جعله مرادا به
الاشخاص لزمه ان لا يقدر في الموضعين الثاني انه في محل جر كما تقدم بيانه
عن مكي والمعنى انبيكم عن من لعنه الله الثالث انه في محل نصب على البدل من محل
بشر الرابع انه في محل نصب على انه منصوب بفعل مقدر يدل عليه انبيكم تقديره
اعرفكم من لعنه الله وذكره ابو البقا ومن يحتمل ان تكون موصوله وهو الظاهر وذكره
موصوفة فعلى الاول لا محل لها بالجملة التي بعدها وعلى الثاني لها محل بحسب
ما يحكم على من باحد الاوجه السابقة وقد حمل على لفظها في قوله اولئك فجمع
في الحمل عليها اربع مرات وجعل هنا بمعنى صير فيكون منهم في محل نصب مفعولا
ثانيا قدم على الاول فيتعلق بمحذوف اي صير القردة والخنازير كائنين
وجعلها الفارسي في كتاب الحجة له بمعنى خلق قال ابن عطية وهذه منه رحمه الله
تعالى نزغة اعتزالية لان قوله وعبد الطاغوت والمعتزلة لا يرى ان الله تعالى
يصير احدا عابد الطاغوت انتهى والذي يصير بغير منه في التصيير هو بعينه
موجودة في الخلق وجعل ابو حيان من لعنه الله الى اخره من وضع الظاهر
موضع المضمر تنبيها على الوصف حصل كونهم شرا مثوبة كانه قيل قل هل
انبؤكم بشر من ذلك عند الله مثوبة انتم اي هل انتم ويدل على هذا المعنى
قوله بعد واذا جاءوكم قالوا آمنا فيكون الضمير واحدا وجعل هذا هو
الذي يقتضيه فصاحة الكلام وقرا ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود من
غضب الله عليهم وجعلهم قردة وهي واضحة فصل المراد بمن لعنه الله
وغضب عليه يعني اليهود وجعل منهم القردة وهم اصحاب السبت والخنازير وهم
كفار مايدة عيسى وروي عن ابي طلحة من بن عباس ان المسخين من اصحاب السبت
فشبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير قوله وعبد الطاغوت في هذه
الاية اربع وعشرون قراة ثنتان في السبع وهما وعبد الطاغوت على ان عبد فعل
ماض مبني للفاعل وفيه ضمير يعود على من كما تقدم وهي قراة جمهور السبعة
اي جعل منهم من عبد الطاغوت اي اطاع الشيطان فيما سول له ويويد هذه قراة
ابن مسعود ومن عبدوا الطاغوت وهي قراة حمزه رحمه الله والاعمش ويحيى
بن وثاب وتوجيهها كما قال الفارسي هو ان عبد واحد براد به الكثرة كقوله
تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وليست جمع عبد لانه ليس في ابنية الجمع
مثله قال وقد جاء على فعل لانه بنا براد به الكثرة والمبالغة في نحو يقط

وتدس كانه قد ذهب به في عبادة الطاغوت كل مذهب وبهذا المعنى ايضا اجاب
الزمخشري ايضا قال رحمه الله معناه الغلو في العبودية كقوله رجل حذر
وفطن للتبليغ في الحذر والفطنة وانشد لطرفة

ابى لبني ان امكم امة وان اباكم عبد

وقد سبقهما الى هذا التوجيه ابو اسحاق وابو بكر بن الانباري قال ابو بكر
بن الانباري وقد وضمت الباء للمبالغة كقولهم للفطن فطن وللحذر وحذر
يضمون العين للمبالغة قال اوس بن حجر

ابى لبني ان امكم امة وان اباكم عبد

اراد عبد بضم الباء ونسب البيت لاوس بن حجر وقد تقدم انه لطرفة ومن نسبه
لطرفة ابو شامة وقال ابو اسحاق ووجه قراءة حمزة ان الاسم بني على فعل كما
تقول رجل حذر وتا ويله انه مبالغ في الحذر فنا ويل عبد انه بلغ الغاية في
طاعة الشيطان وكان هذا اللفظ لفظ واحد يدل على الجمع كما تقول للقوم عبد
العصا تريد عبيد العصا فاحذا بو علي هذا وقد وبسطه ثم قال وجاز
هذا البناء في عبد لانه في الاصل صفة وان كان قد استعمل استعمال الاسماء
لا يزيله ذلك عن حكم الوصف كالابطح والابرق استعملا استعمال الاسماء
حتى جمعا جمعا جمعهما في قوله ابارق وابا طح كما جاء لجمع الاجدل ثم لم يزل
ذلك عنهما حكم الصفة بذلك على ذلك منعهم له الصرف كاحمر واذا لم يخرج
العبد عن الصفة لم يمتنع ان يبنى بناء الصفات على فعل نحو يقظ وقال
البغوي هما لغتان عبد بجزم الباء وعبد بضمها مثل سبع وسبع وطعن
بعض الناس على هذه القراءة ونسب قارئها الى الوهم كالفراء والزجاج
وابي عبيد ونصير الرازي في النحوي صاحب الكسائي قال الفراء انما يجوز
ذلك في ضرورة الشعر يعني ضم باء عبد فاما في القراءة فلا وقال ايضا
ان يكن لغة مثل حذر وعجل جاز ذلك وبوجه والا فلا يجوز في القراءة
وقال الزجاج هذه القراءة لبست بالوجه لان عبدا على فعل وهذا
لبس من امثلة الجمع وقال ابو عبيد انما معنى العبد عندنم الاعبد يريدون
خدم الطاغوت ولم نجد هذا يصح عن احد من فصحاء العرب ان العبد
يقال فيه عبد وانما هو عبد واعبد وقال نصير الرازي هذا وهم
ممن قرابه فالبيق الله من قرابه وليسا لحبي يوقف على انه غير جايز
قال شهاب الدين قد سالوا عن ذلك العلماء وجدوه صحيحا في المعنى يحمد
الله تعالى واذا تواترت الشي قرانا فلا التفات الى منكره لانه خفي عنه ما
وضح لغيره وقد ذكروا في توجيه هذه القراءة وجوها منها ما تقدم من انهم

ضموا

صنوا الباء للمبالغة كقولهم حذر وفطن ومنها ما نقله البغوي وغيره ان العبد والعبد
لغتان كقولهم سبع وسبع ومنها ان العبد جمعه عباد والعباد جمعه عبد كسقف وسقف
فاستثقلوا ضمتين متواليتين فابدلت الاولى فتحة ومنها احتمال انه اراد وعبدة
الطاغوت ثم حذف الهاء وضم الباء ليشبه الفعل واما القراءة الشاذة ٥
نفذ الباء وعبد بوزن الجمع مراعاة لمعنى من وهي واضحة وقرا الحسن البصري في رواية
عبادو وعبد الطاغوت بفتح الواو والعين والدال ونصب التاء من الطاغوت وخرجها
ابن عطية على وجهين احدهما انه اراد وعبدا الطاغوت فحذف التنوين من عبد
لالتقاء الساكنين كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا والثاني انه اراد وعبد
بفتح الباء على انه فعل ماض كقراءة الجماعة الا انه سكن العين على نحو ما سكنها
في قوله الاخر فما كل مفعون وان سلف صفقه بسكون اللام ومثله قراءة ٥
ابي السماك وقعنوا بها قالوا بسكون العين قال شهاب الدين لبيك ذلك مثل
لعنوا الا ان تخفيف الكسر مقيس بخلاف الفتح ومثل سلف قول الاخر

اما شعري فتذ خلط بجلحلان

من حيث انه خفف الفتحة وقال ابو حيان بعد ان حكى التخريج الاول لعن بن عطية
وهذا التخريج لا يصح لان عند الامكن ان ينصب الطاغوت اذ لبيس بمصدر ولا اسم
فاعل والتخريج الصحيح ان يكون تخفيفا من عبد كسلف في سلف قال شهاب الدين
لو ذكر التخريجين عن بن عطية ثم استشكل الاول لكان ايضا قابلا بقولهم ان التخريج
الثاني له ويمكن ان عبدا لما في لفظه من معنى التذلل والخضوع دل على ناصب الطا عوت
حذف فكانه قيل من يعبد هذا العبد فقيل يعبد الطاغوت واذ القراءة ان عبدا ٥
حذف تنوينه فهو منصوب عطفا على القرده اي وجعل منهم عبدا الطاغوت وقرا
الحسن ايضا في رواية اخرى كهذه القراءة الا انه جر الطاغوت وهي واضحة
فانه معدد يرد به الجنس اضيف الى ما بعده وقرا الاعمش والنخعي وابو
جعفر وعبد الطاغوت مبنيا للمفعول الطاغوت رفعا وقرا عبد الله كذلك
الا انه زاد في الفعل تا التانيث فقرا وعبدت الطاغوت والطاغوت بذكر ويونث
قال والذين اجتنبوا الطاغوت والطاغوت يذكر ويونث قال والذين اجتنبوا
الطاغوت ان يعبدوها وقد تقدم في البقرة قال بن عطية وضعف الطبري
هذه القراءة وهي مبنية بعني قرا البنا للمفعول ولم يبين وجه الضعف
ولا توجيه القراءة ووجه الضعف انه لخلو الجملة المعطوفة على الصلة ٥
من رابط يربطها بالموصول اذ ليس في عبد الطاغوت ضمير يعود على من
لعنه الله لو قلت اكرمت الذين اهنتهم وضرب زيد على ان يكون وضرب
عطفا على اكرمت لم يجز فكذلك هذا واما توجيهها فهو كما قال الزمخشري ان

العابد محذوف تقديره وعبد الطاغوت فيهم او بينهم وقرا ابن مسعود في رواية
عبد العطار عن علقمة عنه وعبدا الطاغوت بفتح العين وضم الباء ورفع الدال
ورفع الطاغوت وفيها تخريجان احدهما ما ذكره ابن عطية وهو ان يصير له ان
عبد كالخلق والامر المعتاد المعروف وهو في معنى فقه وشرف وظرف قال
شهاب الدين بن بري يكونه في معناه اي صار له الفقه والظرف خلقا معتادا
معروفا وان لا فمعناه مغاير لمعاني هذه الافعال والثاني ما ذكره الزمخشري
وهو ان صار معبودا من دون الله كما مر اي صار امرا وهو قريب من
الاول وان كان بينهما فرق لطيف وقرا ابن عباس في رواية عكرمة عنه ٥
ومجاهد ويحيى بن وثاب وعبد الطاغوت بضم العين والباء وفتح الدال
جر الطاغوت وفيها اقوال احدها وهو قول الاخفش ان عبد اجمع عبيد ٥
وعبيد جمع عبد وهو جمع الجمع وانشد

انسب العبد الى اباييه ٥ اسود الجلدة من قوم عبيد ٥

وتابعه الزمخشري على ذلك يعني ان عبيد اجمع لمنزلة رغيف مفردا ٥
يجمع جمعه كما يقال رغيف ورغف الثاني وهو قول تغلب انه جمع عابد كشارف
وشرف وانشد ٥ الا يا حمر للشرف النواء ٥ وهن معقلات بالفناء ٥
والثالث انه جمع عبد كسقف وسقف ورهن ورهن والرابع انه جمع عباد
وعبادا جمع عبد فيكون ايضا جمع الجمع مثل ثمار وهو جمع ثمرة ورهن ورهن
ثم يجمع على ثمر ورهن الان عبادا وثمارا جمعين بمنزلة كتاب مفردا وكتاب
يجمع على كتب فكذلك ما وازنه وقرا الاعمش وعبد بضم العين وتشديد
الباء مفتوحة وفتح الدال الطاغوت بالجر وهو جمع عابد كضارب في جمع ضارب
وخلص في جمع خالص وقرا ابن مسعود ايضا في رواية علقمة وعبد الطاغوت
بضم العين وفتح الباء والدال والطاغوت جرا وتوجيهها انه بنا مبالغة
كحطم وقلب وهو اسم جنس مفرد يراد به الجمع والقول فيه كالقول في قراءة
حمزة كما تقدم وقرا ابن مسعود في رواية علقمة ايضا وعبد الطاغوت
بضم العين وتشديد الباء مفتوحة وفتح الدال ونصب الطاغوت وخرجها
ابن عطية على انها جمع عابد كضارب كضرب في جمع ضارب وحذف التنوين
من عبد لالتقا الساكنين كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا وقد تقدم ٥
نظيره يعني قراءة وعبد الطاغوت بفتح العين والدال وسكون الباء ونصب
التا وكان ذكرا لها تخريجين احدهما هذا والاخر لا يمكن هنا وهو تسكين
عين الماضي وقرا بريدة الاسلمي فيما نقله عنه ابن جرير وعابد الشيطان ٥
بنصب عابد وجر الشيطان بدل الطاغوت وهو تفسير لقراءة وقرا ابو

وافد

وافدا لاعرابي وعبادا بفتح العين وتشديد الباء بعدها الف ونصب الدال
الطاغوت بالجر وهو جمع عند وانشد سيبويه ٥

اتوعدني بقومك يا ابن حجل ٥ اشابات كحالون العبادا ٥

قال ابن عطية وقد يجوز ان يكون جمع عبد وقال ما ياتي عباد مضافا الى غير الله
تعالى وانشد سيبويه اتوعدني البيت قال ابو الفتح يريد عباد ادم عليه السلام
ولو اراد عباد الله فليس ذلك بشيء يعتد به احد فالخلق كلهم عباد الله قال
ابن عطية قال ابن عطية وهذا التعليق بادر مشاذ بعيد والاعتراض باق
وليس هذا مما يخيل الشاعر قصده وانما اراد العبيد فسافته القافية الى
العباد اذ قد يقال لمن يملكه ملكا ما وقد ذكر ان عرب الحيرة سموا عباد الله
لدخولهم في طاعة كسرى فدانتهم مملكته قال شهاب الدين قد اشتهر في السنة
الناس ان عبد المضاف الى الله تعالى يجمع على عباد والى غيره على عبيد ٥
وهذا هو الغالب وعكسه بنو ابو محمد وقرا عون العقيلي في رواية العباس
بن الفضل عنه وعابد الطاغوت بضم الدال وجر الطاغوت كضارب زيد
قال ابو عمرو وتقديره وهم عابد الطاغوت وهو اسم جنس يعني انه اراد ٥
بعابد جماعة وهذه القراءة يجوز ان يكون اصلها وعابدوا الطاغوت
جمع عابد جمع سلامة فما لغيت الواو لاجل التعريف حذفت لالتقا الساكنين
فصارا للفظ بدال المضمومة ويؤيد هذا ان ابو عمرو قدر المبتدا جمعا فقال
تقديره هم عابدوا الله الا ان ينقلوا عن العقيلي انه نص على قراءته انها
بالافراد او سمعوه يقف على عابد او راوا مصحفه بدال دون واو ٥
وحينئذ تكون قراءته كقراءة ابن عباس وعابدوا الطاغوت بالواو ٥
وعلى الجملة فقراءتهما محتملة لفظا وانما يظهر الفرق بينهما على ما قالوه ٥
في الوقف او الخط وقرا ابن عباس في رواية اخرى لعكومة وعابد وا بالجمع
وقد تقدم ذلك وقرا ابو برزة وعابد بنصب الدال كضارب زيد وهو
ايضا مفرد يراد به الجنس وقرا ابن عباس وابن ابي عبلة وعبد الطاغوت
بفتح العين والباء والدال وجر الطاغوت وتخريجها ان الاصل وعبدة
الطاغوت وفاعل يجمع على فعله كفاجر وفجرة وكافر وكفره فحذفت
تا التانيث للاضافة كقوله ٥ فامر وها فسقوه صرحدا ٥
اي صقوه ولانها وكقوله ٥ واخلفوك عد الامر الذي وعدوا ٥
اي عدة الامر ومنه واقام الصلوة اي اقامة الصلاة ويجوز ان يكون عبد
اسم جنس لعابد كخادم وخدم وحينئذ فلا حذف تا التانيث للاضافة ٥
وقرئ وعبدة الطاغوت بثبوت التا وهي دالة على حذف التا للاضافة

في القراءة قبلها وقد تقدم توجيهها ان فاعلا جمع على فعله كبار وبرزة وفاجر وفجره وقرأ
وعبد الطاغوت جمع عبد كفلس وفلس وكلب وأكلب وقرأ ابن عباس وعبيد ٥
الطاغوت جمع عبد ايضا وهو نحو كلب وكليب قال ٥

٥ يعمي بالارطى لفاؤ ازادها ٥ رجال فندب تبلهم وكليب ٥

وقرئ ايضا وعابدي الطاغوت وقرأ عبد الله بن مسعود ومن عبد وهذه اربع عشرة
قراءة وكان ينبغي ان لا يعد فيها وعابد الشيطان لانها تفسير لا قراءة وقال ابن عطية
وقد قال بعض الرواة في هذه الاية مجرور لما كثرت هذه الرواية على ظن
بعضهم انه قيل على سبيل الجواز لا انها منقولة عن احد وهذا لا ينبغي ان لا يعد
فيها وعابد الشيطان فانه مخالف للسواد الكريم وطريق ضبط القراءة في هذا
الحرف بعد ما عرف القراء ان يقال سبع قراءات مع كون عبد فعلا ماضيا وهي وعبد
وعبد وا ومن عبد وا ومن عبدوا وعبد وعبدت وعبدة وعبد وعبد في قولنا
ان الباء سكنت تخفيفا كسلف في سلف وتسع قراءات مع كونه جمع تكسير وهي ٥
وعبد وعبد مع جر الطاغوت وعبد مع نصب الطاغوت وعبا د وعباد وعبد على
خلاف القياس للاضافة وعبدة واعبد وعبيد وست مع المفرد وعبد وعبد وعابد
الطاغوت بضم الدال وعابد الشيطان وعبد الطاغوت وثنتان مع كونه جمع سلامة
وعابد وا بالواو وعابدي بالياء على قراءة الفعل يجوز في الجملة وجهان احدهما ان تكون
معطوفة على الصلة قبلها والتقدير من لعنه الله وعبد الطاغوت والثاني انه ليس داخلا
في حيز الصلة وانما هو على تقدير من اي ومن عبد ويدل له قراءة عبد الله باظهار من
في من لعنه الله اذا قلنا بانه منصوب على ما تقدم تحريره قبل وهو مراد ابي البقاء
الا ان هذا كما قال الواحدي يؤدي الى حذف الموصول وابقاء صلته وهو ممنوع
عند البصريين جائز عند الكوفيين وسيأتي بيان ذلك في قوله وقولوا امنا
بالذي انزل الينا وانزل اليكم اي وبالذي انزل وعلى قراءة جمع التكسير فيكون
منصوبا عطفا على القردة والخنازير اي جعل منهم القردة وعبادا وعبيد
وعلى قراءة الافراد كذلك ايضا ويجوز النصب فيها ايضا من وجه آخر
وهو العطف على من في من لعنه الله اذا قلنا بانه منصوب على ما تقدم تحريره
قبل وهو مراد به الجنس وفي بعضها قرئ برفعه نحو وعابد الطاغوت وتقدم
ان ابا عمر يقدر له مبتدا اي هم عابد وتقدم ما في ذلك قال شهاب الدين وعندي
انه يجوز ان يرفع على انه معطوف على من في قوله تعالى من لعنه الله ويبدل لذلك ٥
انهم اجازوا في قراءة عبد الله وعابد وا بالواو وهذين الوجهين فهذا مثله واما
قراءة جمع السلامة من قرأ بالياء فهو منصوب عطفا على القردة ويجوز فيه وجهان آخران
احدهما انه منصوب عطفا على من لعنه الله تؤيد لذلك انهم في من لعنه الله

اذا قلنا انها في محل جر بدلا من شر كما تقدم ايضاحه ومن قرأ بالواو فرفعه اما
على اضمار مبتدا اي هم عابد وا الطاغوت واما نسق على من في قوله من لعنه الله كما
تقدم **فصل** قيل الطاغوت العجل وقيل الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية
الله فقد عبده واحتجوا بهذه الاية على ان الكفر بقضاء الله قالوا لان تقدير الاية
وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا كان هو الذي
جعل فيهم تلك العبادة اذ لو كانوا هم الجاعلون لكان الله ما جعلهم عبدة
الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل بأن كانوا هم الذين جعلوا انفسهم وذلك
خلاف الاية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم بذلك كقوله وجعلوا ٥
الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقد تقدم الكلام فيه اولئك
شر مبتدا وخبر ومكانا نصب على التمييز بسبب الشر لمكان وهو لاهله
كناية عن بهائهم في ذلك وشر هنا على بابه من التفضيل والمفضل عليه فيه
احتمالان احدهما انهم المؤمنون فان قيل كيف يقال ذلك والمؤمنون لا شر
عندهم البتة فالجواب من وجهين احدهما قال النحاس ان مكانهم في الاخرة ٥
شر من مكان المؤمنين في الدنيا لما يلحقهم فيه من الشر بعيني من الهموم الدنيوية
والحاجة والاعسار وسماع الاذى والهضم من جانبهم قال وهذا الحسن ما قيل
فيه والثاني انه على سبيل التنازل والتسليم للخصم على زعمه الزاما له بالحجة
كانه قيل شر من مكانهم في زعمكم وهو فريب من المقابلة في المعنى والثاني من الاحتمالين
ان المفضل عليه هم طائفة من الكفار اي اولئك الملعونون المغضوب عليهم المجعول
منهم القردة والخنازير العابدون الطاغوت شر مكانا من غيرهم من الكفرة
الذين لم يجمعوا بين هذه الخصال الذميمة **فصل** وأضل عن سواء السبيل
اي عن طريق الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الاية عيّر المسلمون اهل الكتاب
وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فافتضحوا ونكسوا رؤوسهم قال الشاعر ٥

٥ فلعنة الله على اليهود ٥ ان اليهود اخوة القرود ٥

قوله تعالى واذا جاؤكم قالوا امنا الاية الضمير المرفوع لليهود والمعاصرين
لمحمد لا بد من حذف مضاف اي واذا جاؤكم قد ربتهم او نسلهم لان اولئك ٥
المجعول منهم القردة والخنازير لم يجيئوا ويجوز ان لا يقدر مضاف محذوف وذلك
على ان يكون قوله من لعنه الله الى آخره عبارة عن المخاطبين في قوله يا اهل الكتاب
وانه مما وضع ضمير فيه الظاهر موضع المضمر فكانه قيل انتم كذا قاله ابو حيان وفيه
نظر فانه لا بد من تقدير حذف مضاف في قوله تعالى وجعل منهم القردة لتقديره
وجعل من آبائكم او اسلافكم او من جنسكم لان المعاصرين ليس مجعولا منهم باعيانهم
فسواء جعله منهم مما ذكر او لا فلا بد من حذف مضاف **قوله** وقد دخلوا بالكفر

هذه جملة حالية وفي العامل بها وجهان احدهما وبه بدا ابو البقا انه قالوا اي قالوا
كذا في حال دخولهم كفره وخروجهم كفره وبه نظر اذ المعنى يأباه والثاني انه امنا
وهذا واضح اي قالوا امنا في هذه الحال وقد دخلوا وقد خرجوا لتقريب الماضي
من الحال وقال الزمخشري ولمعنى احزوهوان امارات النفاق كانت لاحة عليهم
فكان الرسول عليه السلام متوقعا لاظهار الله تعالى ما كتموه فدخل حرف التوقع وهو
متعلق بقوله اي قالوا امنا اي قالوا ذلك وهذه حالهم بعيني بقوله وهو متعلق
اي والحال وقرة كلامه تعطي ان صاحب الحال وعاملها الجملة المحكية بالقول والكفر
متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل دخلوا فهي حال من حال اي دخلوا ملتبسين
بالكفر اي ومعهم الكفر تعقوطهم وخرج زيد بثيابه اي ومعه ثيابه وقراة من قرا
تنبت بالدهن اي وفيها الدهن ومنه ما انشد الاصمعي

ومستنة كاستنان الحروف قد قطع الحبل بالمرود

اي ومرروده فيه وكذلك به ايضا حال من فاعل خرجوا فالباء في قوله دخلوا بالكفر
وهم قد خرجوا به تفيد ان الكفر معهم حالة الدخول والخروج من غير تقصان ولا
تغيير البتة كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به اي بثوبه حال الخروج كما كان
حال الدخول وقوله وهم مبتدا وقد خرجوا خبره والجملة حال ايضا عطفا على الحال
قبلها وانما جات الاولى فعلية والثانية اسمية تنبيها على فرط تهالكهم في الكفر
وذلك انهم كان ينبغي لهم اذا دخلوا على الرسول عليه السلام ان يومنوا ما بروا
من حسن سمته وهيبته وما يظهر على يديه الشريفة من الخوارق والمعجزات
ولذلك قال بعض الكفرة رايت وجه من ليس بكذاب فلما صح بهم ذلك اكدكفرهم
الثاني بان ابرز الجملة اسمية صدرها اسم وآخرها فعل ليكون الاسناد فيها مرتين
وقال بن عطية وقوله وهم تخليص من احتمال العبارة ان يدخل فوم بالكفر ثم
شم يومنوا ثم يخرج فوم وهم كفره فكان ينطبق على الجميع وهم قد دخلوا بالكفر
وقد خرجوا به فانزل الله الاحتمال بقوله وهم قد خرجوا به اي هم باعيانهم
وهذا المعنى سبقه اليه الواحدي فبسطه بن عطية قال الواحدي وهم قد خرجوا
به اكد الكلام بالضمير تغييبا لهم وتميزا لهم عن غيرهم وقال بعضهم معنى هم
التاكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي ان يكون من الرسول ما يوجب كفرهم من
سوء معاملته لهم بل كان يلطف بهم ويعاملهم احسن معاملة فالمعنى انهم هم
الذين خرجوا بالكفر باختيار انفسهم لا انك انت الذي نسبت لبقائهم في
الكفر وقال ابو البقا ويجوز ان يكون التقدير وقد كانوا خرجوا به ولا معنى لهذا
التاويل والواو في قوله تعالى وهم قد خرجوا يحتمل وجهان احدهما ان تكون عاطفة
جملة حال على مثلها والثاني ان تكون هي نفسها واو الحال وعلى هذا تكون الاية

الكريم

الكريمة حجة لمن يجيز تعدد الحال لذي حال معرفة من غير عطف ولا بدل الا في
افعل التفضيل نحو جاء زيد ضاحكا كاتبا وعلى الاول لا يجوز ذلك الا بالعطف
او البدل وبهذا اشبيه بالخلاف المذكور في تعدد الخبر قوله واذا جاوكم
يعني هولا المنافقين وقيل هم الذين امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه
النهار دخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا امنا بك وصدقناك فيما
قلت وهم يسرون الكفر وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به اي دخلوا كافرين
وخرجوا كافرين والله اعلم بما كانوا يكتمون والغرض منه المبالغة بما في قلوبهم
من الحقد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد والبغض والعداوة لهم قالت
المعتزلة انه تعالى اضاف الكفر اليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم
وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا به فدل هذا على انه من
العبد لا من الله والجواب المعارضة معها العلم والداعي قوله وتري
الاية يحوز ان تكون بصرية فتكون يسارعون حالا وان تكون العلمية او الظنية
فيتنصب يسارعون مفعولا ثانيا ومنهم في محل نصب على انه صفة لكثيرا
فيتعلق بمحذوف اي كائنا منهم او استقر منهم وقرا ابو حيوة العدوان بالكسر وأكلهم
هذا مصدر مضاف لفاعله والسحت مفعوله وقد تقدم ما فيه الضمير
في منهم لليهود والمسارعة في الشي السروع فيه والمراد بالاثم الكذب والعدوان
وقيل المعاصي والعدوان الظلم وقيل الاثم ما كتموا من التوريه والعدوان ما زادوا
ما يبعد اهم الى غيرهم وقيل الاثم ما كتموا من التوريه والعدوان ما حرفوا
فيها واكلهم السحت الرشا وقوله كثيرا منهم لانهم كلهم ما كانوا يفعلون ذلك
فان قيل المسارعة انما تستعمل في الكثير في الخير لان اكثر الامر في الخير
قال تعالى يسارعون في الخيرات وقال نسارع لهم في الخيرات وكان اللايق
بهذا الموضع لفظ العجلة فالجواب انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لانهم كانوا
يقدمون على هذه المنكرات كانهم محقون فيها وقد تقدم حكم ما مع بيس ونعم
قوله لولا ينهاهم الربانيون والاحبار الاية لولا حرف تخصيص معناه
التوبيخ اي هلا لاوفرا الحراج وابو واقد الربيون مكان الربانيين قال
الحسن الربانيون علما اهل الانجيل والاحبار علما اهل التوريه وقال غيرهم
كلهم في اليهود لانه متصل بذكرهم والمعنى ان الله تعالى استبعد من علما
اهل الكتاب انهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على
ان ترك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه لانه تعالى ذم الفريقين في هذه الاية
على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر اقوى لانه قال في المقدمين
على الاثم والعدوان واكل السحت لبيس ما كانوا يفعلون وقال في العلما التاركين

للنهي عن المنكر ليس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل فان العمل انما ٥
يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل ذنب العاملين ذنبا غير راسخ
وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر في الحقيقة كذلك لان المعصية
كان مثل المريض الذي يعالج بادويته ولم يرفيه شيا ومثل هذا المرض صعب
شديد لا يكاد يزول وكذلك العالم اذا اقدم على المعصية دل على ان مرض
الايمان في غاية القوة والشدة روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال هي
اشد اية في القران وعن الضحاك ما في القران اية اخوف عندي منها وقرا ابن
عباس بيس ما بغير اشمام وقولهم مصدر مضاف لفاعله والاثم مفعوله
والظاهر ان الضمير في كانوا عائد على الاحبار والرهبان ويجوز ان يعود على
المتقدمين **قوله** تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة الاية في هذه
الحكاية قولان احدهما انه خبر محض وزعم بعضهم انه على تقدير همزه استفهام
تقديره أيد الله مغلولة قالوا ذلك لما قتر عليهم معيشتهم ولاحتاجون الى
هذا التقدير قال ابن الخطيب في هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى
عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك في ان الله تعالى صادق في كل ما اخبر عنه
ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة ٥
والقول بان يد الله مغلولة يبطل قولنا بطل ببديهة العقل لان قولنا اسم
الموجود قديم على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان ٥
تكون يده مغلولة مغتلة قاصرة عن والاتكيف يمكنه مع قدرته التامة
حفظ العالم وتدبيره واذا عرف هذا فنقول فيه وجوه الاول لعل القوم
انما قالوا هذا القول على سبيل الالتزام فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا
الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الينا لاقترض لكن لما كان فقيرا عاجزا
ومن كان فقيرا عاجزا يستقرض فانه معلول اليد بين الثاني لعل القوم
لما رأوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الشدة والحاجة ٥
والفقر قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء ان إله محمد فقير مغلول اليد
فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام الثالث قال المفسرون اليهود ٥
كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث الله محمدا فكذبوه ضيق الله عليهم ٥
المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة اي مقبوضة من العطاء على
جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل
هذه الالفاظ الرابع لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى
موجب لذاته وانه تعالى لا يحدث الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع
فعبروا عن عدم الاقتدار على التعبير والتبديل بغل اليد الخامس قال بعضهم

المراد

المراد منه قول اليهود ان الله لا يبعث بنا الا قدر الايام التي عبدنا فيها العجل
الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان بهذه
العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية
الادب وهذا قول الحسن قال البغوي بعد ان حكى قول المفسرين ثم بعده
قول الحسن والاول اولى يعني قول المفسرين لقوله تعالى بعد ذلك بل يداه
كيف يشاء **قوله** غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا يحتمل الخبر المحض ويحتمل
ان يراد به الدعاء عليهم اي امسكت ايديهم عن الخيرات والمعنى انه تعالى
يجعلنا الدعاء عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله ٥
فزادهم الله مرضا فان قيل كان ينبغي ان يقال فعلت ايديهم فالجواب
ان حرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف لفا يده وهي انه لما حذف
كان قوله غلت ايديهم كالكلام المبتدا به ففيه زيادة قوة لان الابتدا بالشي
يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء ونظيره في حذف فا التعقيب
قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا ٥
اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا وقيل هو من العلل في النار يوم القيامة
لقوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل ولعنوا عذبوا بما قالوا فمن ٥
لعنهم انه مسخهم قردة وخنازير وضربت عليهم الذلة والمسكنة في الدنيا
والاخرى في النار **قوله** بل يداه مبسوطتان في مصحف عبد الله بسطا
بغير الف بسط على زنة ناقة سرج واحد ومشية سحح اي مبسوطة ٥
بالمعروف وقرا عبد الله بسيطتان بغير الف بسيطه اي مطلقة بالمعروف
واليد وبسطها هنا استعارة للبخل والجود وان كان ليس ثم يد ولا جارحة
وكلام العرب ملا ان من ذلك قالت العرب فلان يبسط يكلتا يديه قال

بداه

يداك يد اما مجد وكف بحيلة مفيدة ٥ وكفا ذا ما ضن بالما ينفق
وقال الاخر ٥ تعود بسط الكف حتى لوانه ٥ ثناها لقبض لم تطعه انامله
وقد استعارت العرب ذلك حيث لا يد البتة ومنه قول لبيد ٥

٥ اذا اصبحت بيد الشمال زمامها ٥ وقال

٥ جلد الحمى بسط اليدين بوابل ٥ سكوت بكفاه بلاعه ورهاده

وقالوا بسط الناس كفيه في صدرك والياس معنى لا عين وقد جعلوا الكف مجازا
قال الزمخشري فان قلت لم ثنيت اليد في بل يداه مبسوطتان وهي في يد الله
مغلولة مفردة قلت ليكون رد قولهم وانكاره ابلغ وادل على اثباته غاية
السخاء ونفي البخل عنه وذلك ان غاية ما يبذل له السخي من ماله بنفسه ان يعطيه
بيديه جميعا فبني المجاز على ذلك **فصل** اعلم انه قد ورد في القرآن ايات كثيرة

ناطقة باثبات اليد فتارة ذكر اليد من غير بيان عدد كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
وتارة ذكر اليدين كما في هذه الآية وفي قوله لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدي وتارة اثبت الايدي قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا
انعاما واذا عرف هذا فنقول اختلفت الامة في تفسير يد الله فقالت المجسمة
انها عضو جسماني كما في حق كل احد واحتجوا بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم
ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها ذكر ذلك قدحا
في الاهية الاصنام لاجل انه ليس لها شيء من هذه الاعضاء فلو لم يحصل لله هذه
الاعضاء لزم القدح في كونه الها فلما بطل ذلك وجب اثبات هذه الاعضاء قالوا
واسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شيء اخر ترك للغة وانه لا يجوز والجواب
عنه انه تعالى ليس بجسم لان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وبما يحدثان ومالا
ينفك عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم فهو متناهي في المقدار وكلما كان متناهيا
في المقدار فهو محدث ولان كل جسم فهو مولف من الاجزاء وكلما كان كذلك افتقر الى
مايولفه ويركبه وكلما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه تعالى لا
جسما فيمتنع ان يكون يده جسما عضوا جسمانيا واما جمهور الموحدين فلهم في
لفظ اليد قولان احدهما قول من يقول ان القرآن لما دل على اثبات اليد لله تعالى
امنا به والعقل لما دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو
مركب من الاجزاء والابعاض امنا به فاما ان اليد ماهي وما حقيقتها فقد فوضنا
معرفتها الى الله تعالى وهي طريقة السلف وثانيهما قول المتكلمين فقالوا اليد
تذكر في اللغة على وجوه احدها الجارحة وثانيها النعمة تقول لفلان يد اشكره
عليها وثالثها القوة قال تعالى اولي الايدي والابصار فسروه بذوي القوة
والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يد بن لك بها والمعنى سلب كمال القدرة
ورابعها الملك يقال هذه الصنعة في يد فلان اي في ملكه قال تعالى الذي
بيده عقدة النكاح اي يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص
قال تعالى لما خلقت بيدي والمراد تخصيص ادم بهذا التشريف فانه تعالى
هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال يدي رهن لك بالوفا اذا ضمنت له شيا
واذا عرف هذا فنقول اليد في حق الله تعالى يمتنع ان تكون الجارحة واما
سائر المعاني فكلها حاصله وههنا قول اخر وهو ان ابا الحسن الاشعري
زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قايمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة
من شانها التكوين على سبيل الاصطفا ويدل عليه انه تعالى جعل وقوع
خلق ادم بيديه علة الكرامة لادم واصطفايه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة
لامتنع كونه عليه السلام اصطفي لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد

من

من اثبات صفة اخرى وراء القدرة ويتعلق بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفا
واكثر العلما زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وهذا مشكل لان قدرة
الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق باثبات اليدين تارة وباثبات الايدي اخرى
وان صرفوها بالنعمة فنص القرآن ناطق باثبات اليدين تارة وباثبات الايدي اخرى
اخرى ونعم الله اكثر من ان تحصر بحدود فلقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ٥
والجواب انا اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور
ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل فاجيبوا على وفق كلامهم
فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد
على سبيل الكمال وان من اعطى بيده فقط اعطى عطاء على اكمل الوجوه واما ان ٥
اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال الاول المذكور من وجهين
الاول التثنية حسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية
لها نعمة الدنيا ونعمة الدين ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ونعمة النفع ونعمة ٥
الدفع ونعمة الشدة ونعمة الرخا الثاني ان المراد بالتثنية المبالغة في وصف
النعمة الاترى ان قولهم لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك
سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين
فكذلك الاية معناها ان نعمه متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى اليهود انها
مغلولة ممتنعة **قوله** ينفق كيف يشاء في هذه الجملة خمسة اوجه اظهرها
انه لا محل لها من الاعراب لانها مستانفة الثاني انها في محل رفع لانها خبر ٥
ثان ليداه الثالث انها في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في مبسوطتان
وعلى هذين الوجهين فلا بد من ضمير مقدر عائد على المبتدا او على ذي الحال
اي ينفق بهما وحذف مثل ذلك قليل وقال ابو البقا ينفق كيف يشاء مستانف
ولا يجوز ان يكون حالا من الها يعني في يداه لسببين احدهما ان الها مضاف اليها
والثاني ان الخبر يفصل بينهما ولا يجوز ان يكون حالا من اليدين اذ ليس فيها
ضمير يعود اليها قال شهاب الدين قوله احدهما ان الها هي مضاف اليها ٥
ليس ذلك بمانع لان الممنوع انما هو مجيء الحال من المضاف اليه اذا لم يكن المضاف
جزاء من المضاف اليه او كجزية او عاملا فيه وهذا من النوع الاول فلا مانع فيه
وقوله والثاني ان الخبر يفصل بينهما هذا ايضا ليس بمانع ومنه وهذا بعلي
شيخا اذا قلنا ان شيخا حال من اسم الاشارة والعامل فيه التنبيه وقوله
اذ ليس فيها ضمير قد تقدم ان العائد مقدر اي ينفق بهما الرابع انها حال ٥
من يداه وفيه خلاف اعني مجيء الحال من المبتدا ووجه المنع ان العامل في الحال
هو العامل في صاحبها والعامل في صاحبها امر معنوي لا لفظي وهو الابتداء ٥

ومد اعلى احد الاحوال في العامل في الابتدا الخامس انما حال من الهاء في يداه ولا اعتبار
بما منعه ابو البقا لما تقدم من تصحيح ذلك وكيف في مثل هذا التركيب شرطيه نحو
كيف تكون اكون ومفعول المشيه محذوف وكذلك جواب هذا الشرط ايضا محذوف
مدلول عليه بالفعل السابق لكيف والمعنى ينفق كيف يشا ان ينفق ينفق ويبسطه
في السما كيف ليشا ان يبسطه فحذف مفعول ليشا وهو ان وما بعدها وقد تقدم
ان مفعول ليشا ويريد لا يذكران الا لغرابتهما وحذف ايضا جواب كيف وتقدم
المتاخر ويبسط المتاخر لدلالة ينفق ويبسط الاولين وهو نظير قولك ان يقم
زيد ولا حاجة ان يكون ينفق المقدم عاملا في كيف لان لها صدر الكلام وما له
صدر الكلام لا يعمل فيه الاحرف الجر او المضاف وقال الحوفي كيف سؤال عن حال
وهي نصب بيشا قال ابو حيان ولا يعقل هنا كونها سؤالا عن حال وقد تقدم الكلام
الكلام عليها مشبعا عند قوله تعالى فيصوركم في الارحام كيف يشا **فصل**
معنى ينفق كيف يشا اي يرزق كيف يريد ويشا ان شا فقتر وان شا وسع وقال
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل ما يشا بقدر ما يشا
ويعز من يشا ويذل من نشا بيدك الخير وهذه الاية رد على المعتزلة لانهم
قالوا يجب على الله اعطا الثواب للمطيع ويجب عليه ان يعاقبه بهذا المنع والقيد
يجري مجرى العمل فيهم في الحقيقة عند من يقول بان يد الله معقولة واما اهل
السنة فهم الذين يقولون بان الملك ملكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا اعتراض
كما قال قل فمن يملك لكم من الله شيا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن
في الارض جميعا فقوله تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشا لا يستقيم الا على
هذا المذهب وقوله وليزيدن كثيرا ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا اي
المراد بالكثير علما اليهود ليعني اراد واعند نزول ما انزل اليك من ربك
من القران والحجج علوا في الكفر والانكار كما يقال ما زادتك الموعظة الا شرا
وقيل كلما نزلت اية كفروا بها فازدادوا طغيانا وكفرا وقيل اقامتهم على
الكفر زيادة منهم في الكفر **قوله** ما انزل ما هنا موصولة اسمية في محل رفع
لانها فاعل بقوله ليزيدون ولا يجوز ان يكون ما مصدرية والبك قايم مقام
الفاعل لا منزل ويكون التقدير وليزيدن كثيرا الانزال اليك لانه لم يعلم
نفس المنزل والذي يزيدهم انما هو المنزل لا نفس الانزال وقوله منهم صفة
لكثيرا فتعلق بمحذوف وطغيانا مفعولا ثانيا ليزيد **فصل** دل هذا الكلام
على انه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون عند
انزال تلك الايات كلما انزلها علمنا انه تعالى ما يراعي مصالح العباد ونظيره
قوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا علم الله تعالى من حالهم انهم سوف انزلها

اولم ينزلها فانهم يامنون بسبب تلك الزيادة من الكفر فلهذا حسن منه تعالى انزالها قلنا
فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لاجل تلك الايات وهذا يقتضي ان يكون
اضافة ازدياد الكفر الى انزال تلك الايات باطلا وذلك تكذيب لنص القران
قوله والقينا بينهم العداوة والبغضا الضمير في بينهم يجوز ان يعود على
اليهود والنصارى لتقدم ذكرهم ولاندراج الصنفين في قوله يا اهل الكتاب ويجوز
ان يعود على اليهود وحدهم لانهم فرق مختلفة فعلى هذين قال الحسن ومجاهد
يعني بين اليهود والنصارى لان ذكرهم جرى في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى
وقيل بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم مرجية وبعضهم
مشبهة وكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية والبعقوبية
فان قيل فهذا المعنى حاصل بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا في اليهود
والنصارى فالجواب ان هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين
اما في ذلك الزمان فلم يكن شي من ذلك فلا جرم حسن جعل ذلك عيبا في اليهود
والنصارى ووجه اتصال هذا الكلام بما قبله انه تعالى بين انهم انما يكفرون
بنبوته بعد ظهور الدلايل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والمال والسعادة
فما رجحوا الدنيا على الاخرة لاجرم حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة
الدنيا لان كل فريق منهم مصر على مذهبه ومبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه
من المذاهب تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه ويطعن في كل ما سواه فصار ذلك
سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وانتهى الامر فيه الى ان بعضهم يكفر بعضا
قوله الى يوم القيامة متعلق بالقينا ويجوز ان يتعلق بقوله والبغضا اي
ان التباغض بينهم الى يوم القيامة ولا يجوز ان يتعلق بالعداوة لئلا يلزم
الفصل بين المصدر ومعموله بالاجنبي وهو المعطوف وعلى هذا لا يجوز ان
تكون المسئلة من التنازع لان شرطه تسلط كل من العاملين والعامل الاول
هنا لو سلط على المتنازع فيه لوجب الحذف والمذكور وقد نقل بعضهم انه يجوز
التنازع في فعل التعجب مع التزام اعمال الثاني لانه لا يفصل بين فعل التعجب
ومعموله وهذا مثله اي يلتزم اعمال العامل الثاني وهو خارج عن قياس
التنازع وتقدم نظيره والفرق بين العداوة والبغضا ان العداوة كل شي
لسهد يكون عمل وحرب والبغضا الانجاز والنفوس قاله ابن عطية وقال ابو
حيان العداوة اخص من البغضا لان كل عدو يبغض من ليس بعدو **قوله** كلما
اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وهذا نوع اخر من انواع المحن في اليهود
وهو انهم كلما اوقدوا نارا هموا بامر من الامور جعلوا فيه خاسيين خاسرين
مقهورين مغلوبين قال المفسرون يعني اليهود افسدوا وخالفوا حكم التوراة

فبعث الله عليهم بخت نصر ثم افسدوا فبعث الله عليهم طيطوس الرومي ثم افسدوا
فسلط الله عليهم المجوس ثم افسدوا فبعث الله عليهم المسلمين وقيل كلما اجمعوا امرهم
ليفسدوا امر محمد صلى الله عليه وسلم واوقدوا نارا لحاربته اطفاها الله فردهم
وقهرهم ونصر دينه ونبيه وهذا قول الحسن وقال قتاده هذا عام في كل
حرب طلبته اليهود فلا تلقى اليهود في بلد الا وجدتهم من اذل الناس قوله
للحرب فيه وجهان احدهما انه متعلق باوقدوا اي اوقدوها لاجل الحرب
والثاني انه صفة لنارا فيتعلق بمحذوف وهل الايقاد حقيقة او مجاز قولان
راطفاها الله جواب كلما وهل هو ايضا حقيقة او مجاز على حسب ما تقدم والحرب
مونثه وهي في الاصل مصدر وقد تقدم الكلام عليها في البقره وقوله فسادا
قد تقدم نظيره وانه يجوز ان يكون مصدرا من المعنى وحسن ذلك اعتبارا ان
احدهما رد الفعل بمعنى المصدر والثاني رد المصدر لمعنى الفعل وان يكون
حالا اي يسعون سعي فساد او يفسدون بسعيهم فسادا او يسعون مفسدين
وان يكون مفعولا من اجله اي يسعون لاجل الفساد والالف واللام
في الارض ممقوت عند الله قوله تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا
الاية قد تقدم الكلام على نظير قوله ولو ان واعلم انه تعالى لما بالغ في
ذمهم وتهجين طريقتهم بين انهم لو امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم واتقوا
الكفر ثا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم فان سعادة الاخره
محصوره في نوعين احدهما دفع العقاب وهو المراد بقوله لكفرنا عنهم
سيئاتهم والثاني ايصال الثواب وهو المراد بقوله ولادخلناهم جناب النعيم
فان قيل الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات واعطاء الحسنات
فلم ضم اليه شرط اخر وهو التقوى فالجواب ان المراد كونه اتيا بالايمان لغرض
التقوى والطاعة لا لغرض اخر من الاغراض العاجلة كما يفعله المنافقون
قوله ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل الاية لما بين في الاية الاولى
انهم لو امنوا لسعادات الاخرة بين في هذه الاية ايضا انهم لو امنوا لفازوا
بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها في اقامة التوراة والانجيل
ثلاثة اوجه احدها ان يعملوا بما فيهما من الوفا بالعهود ومن الاقرار
باستمالها على الدلايل الدالة على بعثة محمد عليه السلام وثانيها المراد اقامة
احكامهما وحدودهما كما يقال اقام الصلاة اذا اقامها بحقوقها ولا يقال لمن يوفي
بشرايطها انه اقامها وثالثها المراد جعلوهما نصب اعينهم ليلا يزلوا في شيء
من حدودها وقوله وما انزل اليهم من ربهم يعني القران وقيل كتب انبيا بني
اسرايل مثل كتاب شعيا وكتاب حزقوق وكما دانيال فان هذه الكتب مملوة من البشارة

بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم قوله لاكلوا من فوقهم مفعول الاكل هنا محذوف
اقتصارا اي لو وجد منهم هذا الفعل ومن فوقهم متعلق به اي لاكلوا من الجهتين وقال
ابو البقا من فوقهم صفة لمفعول محذوف اي لاكلوا رزقا كائنا من فوقهم فصل
اعلم ان اليهود لما اصروا على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم اصابهم القحط
والشدة وبلغوا الى حيث قالوا ايد الله مغلولة فبين تعالى انهم لو تركوا ذلك
الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة وقوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم
قيل المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب والمعنى لاكلوا اكلا كثيرا مصلا
كما يقال فلان في الخير من قرنه الى قدمه بريد كثرة الخير عنده قاله الفراء وقال
بن عباس المراد من فوقهم نزول المطر ومن تحت ارجلهم خروج النبات كقوله
تعالى ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض
وقيل الاكل من فوق كثرة الاشجار المثمره ومن تحت الارجل الزروع المغله
وقيل يرزقهم الله الجنان اليانعة الثمار فيجمعون ما يتزلون منها من روس الشجر
ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم وقيل هذا اشارة الى
ما جرى على اليهود من بني قريظه وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم
قوله منهم خبر مقدم وامة مبتدا ومقتصدة صفتها وعلى راس
الاخفش يجوز ان تكون امة فاعلا بالجار وقوله منهم امة وكثير منهم نتويع
في التفضيل فاخرج خبر في الجملة الاولى بالجار والمجرور ووصف المبتدا
بالاقتصاد ووصف المبتدا في الجملة الثانية بمنهم واخبر عنهم بجملة قوله
ساء ما يعملون وذلك لان الطايفة الاولى ممدوحة فوصفوا بالاقتصاد
واخبر عنهم بانهم من جملة اهل الكتاب فان الوصف الزم وهم كفار فهم
منهم واخبر عنهم بالجملة الدميه فان الخبر ليس بلازم وقد يسلم منهم ناس
فيزول عنهم الاخبار بذلك فصل المراد بالامة المقتصده موسوا اهل
الكتاب كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى مقتصدة
اي عادله غير غالبة اي عادله غير غالبة ولا مقصره والاقتصاد في اللغة
الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير وقيل المراد بالامة المقتصدة
كفار اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد
ولا غلظة كاملة كما قال تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك
قوله وكثير منهم ساء ما يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم
ما اسوا عملهم والمراد بهم الاجلاف المتعصبون مثل كعب بن الاشرف واصحابه
وساجوز فيها ثلاثة اوجه احدها ان يكون تعجبا كانه قيل ما اسوا عملهم وقد تقدم
ولم يذكر الزمخشري غيره ولكن النحاة لما ذكروا صيغ التعجب لم يعدوا فيها ساء

فان اراد من جهة المعنى لامن التعجب المبوب له في النحو فقوله الثاني انها معنى بئس
فدل على الذم كقوله تعالى ساء مثلا القوم قال البغوي بئس ما يعملون بئس شيا
عملهم قال ابن عباس عملوا بالقبيح مع التكذيب بالنبي صلى الله عليه وسلم
وعلى هذين القولين فساء غير متصرفه لان التعجب وباب المدح والذم
لا يتصرف افعالها الثالث ان تكون ساء المتصرفه نحو ساء يسوء ومنه لسوء
وجوهكم فان قيل فاين مفعول هذه قيل هو محذوف تقديره ساء عملا الذي
كانوا يعملونه قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ٥
الاية ناداه باشراف الصفات المختصة البشريه وقوله بلغ ما انزل اليك وهو
قد بلغ الامة فاجاب الزمخشري بان المعنى جميع ما انزل اليك اي اي شيء
انزل غير مترافب في تبليغه احدا ولا تخاف ان يناك مكروه واجاب غيرهما
بان المعنى على الدوام كقوله يا ايها الذين امنوا وقوله ٥
ما يحتمل ان تكون اسمية بمعنى الذي ولا يجوز ان تكون نكرة موصوفه لانه مامور
بتبليغ الجميع كما مر والنكرة لا تفي بذلك فان تقديرها بلغ شيا انزل اليك
وفي انزل ضمير مرفوع يعود على ما قام مقام الفاعل ويحتمل على بعد ان
تكون ما مصدرية وعلى هذا فلا ضمير في انزل لان ما المصدرية حرف
على الصحيح فلابد من شيء يقوم مقام الفاعل وهو الجار بعده وعلى هذا
فيكون التقدير بلغ الانزال ولكن الانزال لا تبلغ فانه معنى ان لا يراد
بالمصدر انه واقع موقع المفعول به ويجوز ان يكون المعنى اعلم بتبليغ ٥
الانزال فيكون مصدرا محمولا به والمعنى اظهر تبليغه كقوله تعالى فاصدع
بما تومر فصل روي مسروق قالت عايشه من حدثك ان محمدا كتم شيا
مما انزل الله فقد كذب وهو يقول يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
الاية وروي عن الحسن ان الله تعالى لما بعث رسوله وعرف ان من الناس
من يكذبه فنزلت هذه الاية وقيل نزلت في عتب اليهود وذلك ان النبي ص
صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الاسلام فقالوا اسلمنا قبلك وجعلوا يستهزؤن
به فيقولون نريد ان نتخذك حنانا كما اتخذ النصارى عيسى حنانا فلما
راى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك سكت فنزلت هذه الاية فامره
ان يقول لهم يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية والانجيل الاية
وقيل بلغ ما انزل اليك من الرجم والقصاص في قصة اليهود وقيل نزلت
في امر زينب بنت جحش ونكاحها وقيل نزلت في الجهاد وذلك ان المنافقين
كرهوه كما قال تعالى فاذا انزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رايت
الذين في قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت فكرهه بعض المنافقين

قال

قال تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلاة الاية وكان النبي
صلى الله عليه وسلم يمسك في بعض الاحايين عن الحث عن الجهاد من كراهة
بعضهم فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى بلغ واصبر على تبليغ ما انزل
اليك من كشف اسرارهم وفضايح افعالهم فان الله يعصمك من كيدهم ٥
ومكرهم وقيل نزلت في حجة الوداع لما بين الشرايع والمناسك قال
هل بلغت قالوا نعم قال اللهم فاشهد وقيل لما نزلت اية التخيير وهي قوله ٥
تعالى يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها
فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيار من الحياة الدنيا فنزلت قوله
وان لم تفعل فما بلغت رسالته اي وان لم تفعل التبليغ فحذف المفعول به
ولم يقل وان لم تبلغ فما بلغت لما تقدم في قوله تعالى فان لم تفعلوا ٥
في البقرة والجواب لابد وان يكون مغايرا للشرط لتحصل الفايدة
ومتى اتحدا احتاج الكلام لو قلت ان اتاني زيد فقد اتاني لم يجز وظاهر قوله
تعالى وان لم تفعل فما بلغت اتحاد الشرط والجزا فان المعنى يوول ظاهرا
الى وان لم تفعل واجاب الناس عن ذلك باجوبة احدها ما قاله ٥
الزمخشري وقد اجاب بجوابين احدهما انه اذا لم يمتثل امر الله ٥
في تبليغ الرسالات وكتمها كلها كانه لم يبعث رسولا كان امرا شنيعا
لاخفا بشناعته فقيل ان لم تبلغ ادنى شيء ولو كلمة واحدة فكنت كمن
ركب الامر الشنيع الذي هو كتمان كلها كما عظم قتل النفس في قوله ٥
فكانما قتل الناس جميعا والثاني المراد وان لم تفعل ذلك فذلك ٥
فلك ما يوجب كتمان الوحي كله من العقاب فوضع السبب موضع المسبب
ويويده فاوحى الله الي ان لم تبلغ رسالاتي لعذبتك واجاب
بن عطية فقال اي وان تركت شيا فقد تركت الكل وصار ما بلغت غير
معتد به بمعنى وان لم تفعل وان لم تستوف ونحو هذا قول الشاعر

سيلت فلم تبخل ولم تعط طايلا ... فستيان لا حمد عليك ولا ذم

اي فلم تعط مما يعد نايلا والا يتكاذب البيت يعني بالتكاذب انه قال
فلم تبخل فيتضمن انه اعطى شيا فقوله بعد ذلك ولم تعط نايلا لو لم ٥
يقدر نايلا يعتد به تكاذب وفيه نظر فان قوله لم تبخل ولم تعط لم يتواردا
على محل واحد حتى يتكاذبا فلا يلزم من عدم التقدير الذي قدره بن
عطية كذب البيت وهذا الذي ذكرته يتبين فساد قول من زعم ان هذا
البيت مما يتنازع فيه ثلاثة عوامل سيلت وتبخل وتعط وذلك لان
قوله ولم تبخل على قول هذا القايل مسلط على طايل فكانه قيل فلم تبخل

مطابل واذا لم تبخل به فقد بذله واعطاه فيناقضه قوله بعد ذلك ولم تقط طايلا
وقد افسد بن الخطيب جواب بن عطية فقال واجاب الجمهور بان لم تبلغ
واحدا منها كنت كمن لم تبلغ شيا وهذا ضعيف لان من ترك البعض واتى
بالبعض فان قيل انه ترك الكل كاذبا ولو قيل ان مقدار الحرم في ترك
البعض مثل الحرم في ترك الكل فهذا هو المحال الممتنع فسقط هذا الجواب
والاصح عندي ان يقال خرج هذا الجواب على قانون قوله
انا ابو النجم وشعري شعري ومعناه ان شعري قد بلغ في الكمال
والفصاحة والمتانة الى حيث مني قيل انه شعري فقد انتهى مدحه الى
الغاية التي لا يزاد عليها وهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه
فكذا ههنا كانه قال فان لم تبلغ رسالاته فما بلغت رسالاته يعني انه
لا يمكن ان يوصف ترك التبليغ بتهديد اعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك
تنبيها على غاية التهديد والوعيد قال ابو حيان ومما ضعف به جواب الجمهور
لا يضعف به لانه قال فان قيل انه ترك الكل كان كاذبا ولم يقولوا ذلك
انما قالوا ان بعضها للبعض اولى بالاداء من بعض فان لم يود بعضها فكانك
اغفلت اداءها جميعها كما ان من لم يؤمن ببعضها كان كمن لم يؤمن بكلها
لاداء كل منها يمايدلي به غيره وكونها كذلك في حكم شيء واحد والشيء الواحد
لا يكون مبلغا غير مبلغ مؤمنا به غير مؤمن به فصار ذلك التبليغ للبعض
غير معتد به قال شهاب الدين وهذا الكلام لا ينبغي اعني ما وقع به الجواب
عن اعتراض الرازي كلام الزمخشري اخذه نقله الى ههنا وتمام كلام
الزمخشري ان قال بعد قوله غير مؤمن به وعن بن عباس رضي الله عنه
ان كتمت اية لم تبلغ رسالاتي وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال بعثني الله برسالاته فضقت بها ذرعا فاوحى الله الي ان لم تبلغ
رسالاتي عذبتك وضمن لي العصمة فقويت قال ابو حيان واما ما ذكر من ان تقدير
اليسير العقاب العظيم وبالعكس ثم مثل بالسارق الاخذ خفية يقطع
ويرد ما اخذ وبالغاصب يوخذ منه ما اخذ دون قطع قال الواحدي اي
ان يترك ابلاغ البعض كان كمن لم يبلغ لان تركه البعض محبط لابلاغ ما بلغ
وجرمه في كتمان البعض كجرمه في كتمان الكل في انه يستحق العقوبة من ربه
وكان شاق رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتم شيا مما اوحي الله اليه
وقد قالت عايشة رضي الله عنها من زعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم
شيا من الوحي فقد اعظم على الله الفريه والله تعالى يقول يا ايها الرسول
بلغ ولو كتم رسول الله صلى الله عليه وسلم لكتم قوله تعالى وتخفي في نفسك

مالله

مبديه الاية وهذا اقرب من الاجوبة المتقدمة ونظير السوال في هذه الاية الحديث
الصحيح عن عمر بن الخطاب فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله
فان نفس الجواب هو نفس الشرط واجابوا عنه بانه لابد من تقدير يحصل به المغايرة
فقالوا تقديره فمن كانت هجرته الى الله ورسوله نية صالحة وقصدا فهجرته الى
الله ورسوله حكما وشرعا ويمكن ان ياتي فيه الجواب جواب الرازي الذي اختاره
وقرا نافع وبن عامر وعاصم في رواية ابي بكر رسالاته جمعا والباقون
رسالته بالتوحيد ووجه الجمع انه عليه السلام بعث بانواع شتى من الرسالة
كاصول التوحيد والاحكام على اختلاف انواعها والافراد واضح لان اسم الجنس
المضاف يعم جميع ذلك وقد قال بعض الرسل ابلغتم رسالات ربي وبعضهم
قال رسالة ربي اعتبارا للمعنيين قوله والله يعصمك من الناس اي يحفظك
ويمنعك من الناس روي انه عليه السلام نزل تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق
سيفه عليها فاتاه اعرابي وهو نايم واخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك
مني فرعدت يد الاعرابي وسقط من يده وضرب براسه الشجرة حتى انتثر دماغه
فانزل الله تعالى والله يعصمك من الناس فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية
وبين ما روى انه شج وجهه يوم احد وكسرت رباعيته واوذي بضروب
من الاذى فالجواب من وجوه فقيل المراد يعصمك من القتل فلا يصلوا
الى قتلك وقيل نزلت هذه الاية بعد ما شج راسه يوم احد لان سورة المايدة
من اخر ما نزل من القران والمراد بالناس ههنا الكفار لقوله ان الله لا يهدي
القوم الكافرين وعن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد
وحذيفة حتى نزلت هذه الاية فاخرج راسه من قبة اديم وقال انصرفوا ايها
الناس فقد عصمني الله من الناس وقيل المراد والله يخصك بالعصمة من بين
الناس لان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ان الله لا يهدي القوم الكافرين
قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء الاية لما امره بالتبليغ فقال
قل يا اهل الكتاب منا اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في ايديكم
شيء من الحق والصواب كما تقول هذا ليس بشيء اذا اردت
تحقيره وقوله حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن
كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا قد تقدم الكلام عليه في
نظيره والتكرير للتوكيد وقوله فلا تاس على القوم الكافرين فيه وجهان
احدهما لا تاس عليهم بسبب طغيانهم وكفرهم فان ذلك راجع اليهم لا اليك
ولا الى المومنين والثاني لا تاسف بسبب نزول الكفر والعذاب عليهم
فانهم من الكافرين المستحقين لذلك وروي عن بن عباس ان جماعة من اليهود

قالوا يا محمد لست تقرأ أن التوراة حق من عند الله قال بلى قالوا فانا مسلمون لها
ولا نؤمن بغيرها فنزلت هذه الآية تعالى ان الذين امنوا والذين
هادوا الآية والصابئون والنصارى الآية قرأ الجمهور والصابئون بالواو
وكذلك هو في مصاحف الامصار وفي رفعه نسخة اوجه احدها وهو قول
جمهور اهل البصرة الخليل وسيبويه واتباعهما انه مرفوع بالابتدا وخبره
محذوف لدلالة خبر الاول عليه والنية به التاخير والتقدير ان الذين
امنوا والذين هادوا من آمن منهم الي آخره والصابئون كذلك ونحوه ان
زيدا وعمرو قائم اي ان زيدا قائم وعمرو قائم واذا فعلنا ذلك فهل
الحذف من الاول اي يكون خبر الثاني مثبتا والتقدير ان زيدا قائم وعمرو
قائم فحذف قائم الاول او بالعكس قولان مشهوران وقد رد كل منهما
قال نحن مما عندنا وانت مما عندك راض والناي مختلف اي
نحن راضون وعكسه قوله فمن بك امسي بالمدينة رحله فاني وقيار بها لغريب
التقدير وقيار بها كذلك فان قيل لا يجوز ان يكون الحذف من الاول
فالجواب انه يلزم من ذلك دخول اللام في خبر المبتدا غير المعسوخ بان وهو
قليل لا يقع الا في ضرورة شعر فالاية يجوز فيها وجهان هذان التقديران
على هذا التخريج قال الزمخشري والصابئون رفع على الابتدا وخبره
محذوف والنية به التاخير عما في حيز ان من اسمها وخبرها كانه قيل
ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى حكمهم كذا والصابئون كذلك
وانشد سيبويه شاهدا على ذلك

وألا فاعلموا انا وانتم بغاة ما بقينا في شقاق

اي فاعلموا انا بغاة وانتم كذلك ثم قال بعد كلام فان قلت فقوله والصابئون
معطوف لا بد له من معطوف عليه فما هو قلت فائدته التنبيه هو مع خبره
المحذوف جملة معطوفة على جملة قوله ان الذين امنوا الي آخره ولا محل لها
كما لا محل للتي عطفت عليها فان قلت فالتقدم والتاخير لا يكون الا لفائدة
فما هي قلت فائدته التنبيه على ان الصابئين بتاب عليهم ان صح منهم الايمان
والعمل الصالح فما الظن بغيرهم وذلك ان الصابئين بين هؤلاء المعدودين
ضلالا واشدهم عتيا وما سموا صابئين الا انهم صبأوا عن الاديان
كلها اي خرجوا كما ان الشاعر قدم قوله وانتم تنبيها على ان المخاطبين ارغل
في الوصف بالبغي من قومه حيث عاجل به قبل الخبر الذي هو بغاة تنبيها
بدخل قومه في البغي قبلهم مع كونهم ارغل فيه منهم واثبت قدما فان قلت
فلو قيل والصابئين وايا كم لكان التقدم حاصلا قلت لو كان للتقدم قبل

هكذا

هكذا لم يكن من التقدم في شي لانه لا ازالة فيه عن موضعه وانما يقال المقدم
ومؤخر للمزالا للقار في مكانه ويجري هذه الجملة مجري الاعتراض الوجه
الثاني ان ان بمعنى نعم وهو حرف جواب ولا محل لها حينئذ وعلى هذا فما بعدها
موضع المحل على الابتدا وما بعده معطوف عليه بالرفع وخبر الجميع قوله
من امن بالله الي آخره وكونها بمعنى نعم قول مرجوح قال به بعض النحويين وحمل
من ذلك قوله تعالى ان هذان لساحران في قراءة من قرا بالالف وفي الاية
كلام طويل يأتي ان شا الله تعالى في موضعه وحمل منه ايضا قول عبد الله
بن الزبير ان وصاحبها حوابا لمن قال له لعن الله ناقة حملتني اليك
اي نعم وصاحبها وحمل منه قول الاخر برز الغواني في المشاب بلمتي والوهمة
ونقلن شيب قد علاك وقد كبرت فقلت انه اي نعم والها
للسكت واجيب بان الاسم والخبر محذوفان في قول ابن الزبير وبقي المعطوف
على الاسم دليلا عليه والتقدير انها وصاحبها معلونان وتقدير البيت
انه كذلك وعلى تقدير ان يكون بمعنى نعم فلا يصح هنا حملها على انها
لم يتقدمها شي تكون جوابا له ونعم لا تقع ابتدا الكلام انما يقع جواب لسؤال
فيكون تصديقا له ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ثم سؤال مقدر
وقد ذكروا ذلك في مواضع كثيرة منها قوله تعالى لا اقسم لاجرم فالوا
يحتمل ان يكون رد القائل كيت وكيت الوجه الثالث ان يكون معطوفا
على الضمير المستكن في قالوا هادوا اي هادوا هم والصابئون وهذا
قول الكسائي ورده تلميذه الفراء والزجاج قال الزجاج هو خطا من جهتين
احديهما ان الصابي في هذا القول يشارك اليهودي في اليهودية وليس
كذلك فان الصابي هو عبر اليهودي في اليهودية وان جعل هادوا بمعنى
تابوا هم والصابئون فالتفسير تدخل بغير ذلك لان معنى الذين امنوا
في هذه الاية انما هو ايمان بافواههم لا تصديق به المنافقين لانه وصف
الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ثم ذكر اليهود والنصاري فقال من امن
منهم بالله فلم كذا لجعلهم يهودا ونصاري فلو كانوا مؤمنين لم يحتج ان يقال من امن
فلم اجرهم واجيب بان هذا على احد القولين اي الذين امنوا مؤمنون نفاقا
ورده ابو البقا ومكي بن ابي طالب بوجه اخر وهو عدم تاكيد الضمير المعطوف
عليه قال شهاب الدين وهذا لا يلزم الكسائي لان مذهبه عدم اشتراط
ذلك وان كان الصحيح الاشتراط ثم يلزم الكسائي من حيث انه قال نقول تؤده
الدلائل الصحيحة والله اعلم وهذا القول قد نقله مكي عن الفراء كما نقله غيره
عن الكسائي ورد عليه بما تقدم فيحتمل ان يكون الفراء كان يوافق الكسائي ثم رجع

ويحتمل ان يكون مخالفا له ثم رجع عما انبه فيجوز ان يكون له في المسئلة قولان ٥
الوجه الرابع انه مرفوع نسقا على محل اسم ان لانه قبل دخولها مرفوع بالابتدا
فلما دخلت عليه لم يغير معناه بل اكدته غاية ما في الباب انها عملت فيه لفظا
ولذلك اختصت هي وان بالفتح ولكن على راي بذلك دون سائر اخواتها
لبقا معنى الابتدا فيها بخلاف ليت ولعل وكانه فانه خرج الى التمني والترجي
والتشبيه واجري العرا الباب مجرا واحدا فاجاز ذلك في ليت ولعل
واشد ٥ يا ليتني وانت يا لميس ٥ في بلد ليس به انيس ٥
فاتى بانت وهو ضمير رفع نسقا على الياء في ليتني وهل يجري غير العطف
بالتوابع مجراه في ذلك فذهب الفرا ويونس الى جواز ذلك وحملا قوله ٥
تعالى قل ان ربي يقذف بالحق علام الغيوب فرفع علام عندهما على النعت
لربي على المحل وحكوا انهم اجمعون ذاهبون وغلط سيبويه من قال من العرب
انهم اجمعون ذاهبون فقال واعلم ان قوما من العرب يغلطون فيقولون ٥
انهم اجمعون ذاهبون واحد الناس عليك عليه في ذلك من حيث انه غلط
اهل اللسان وهم الواضعون او المتلقون من الواضع واجيب بانهم ٥
بالنسبة الى عامة العرب غالطون وفي الجملة فالناس قد ردوا هذا المذهب
اعني جواز الرفع عطفا على محل اسم ان مطلقا اعني الخبر وبعد هخفي ٥
اعراب الاسم او ظهر ونقل بعضهم الاجماع على جواز الرفع على المحل بعد ٥
الخبر وليس بشيء وفي الجملة ففي المسئلة اربعة مذاهب مذهب المحققين
المنع مطلقا ومذهب بعضهم التفصيل قبل الخبر فيمتنع وبعده فيجوز ومذهب
الفرا ان خفي اعراب الاسم جاز ذلك لزوال الكراهة اللفظية وحكى ٥
من كلامهم انك وزيد ذاهبان الرابع مذهب الكسائي وهو الجواز مطلقا
ويستدل بظواهر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا الاية
ويقول صابي البرجمي ٥
فمن يك امسى بالمدينة رحله ٥ فاني وقياريها لغريب ٥
ويقوله ٥ يا ليتنا وهما نحلوا بمنزلة ٥ حتى يرى بعضنا بعضا ويأتلف
ويقوله ٥ والا فاعلموا انا وانتم البغاة ٥ ويقوله ٥ يا ليتني وانت يا لميس
ويقوله انك وزيد ذاهبان وكل هذه تصلح ان تكون دليلا للكسائي
وللفرا معا وينبغي ان يورد الكسائي دليلا على جواز ذلك مع ظهور اعراب
الاسم نحو ان زيدا وعمرو قائمان وورد الزمخشري الرفع على المحل فقال
فان قلت هلا زعمت ان ارتفاعه للعطف على محل ان واسمها قلت لا يصح
ذلك قبل الفراغ من الخبر لانقول ان زيدا وعمرو منطلقان فان قلت لم

لا يصح والنية به التاخير وكانك قلت ان زيدا منطلق وعمرو قلت لاني اذا رفعته
على محل ان واسمها والعامل في محلها هو الابتدا فيجب ان يكون هو العامل في الخبر لان
الابتدا ينتظم الجزئين في عمله كما ينتظمهما ان في عملها فلو رفعت الصابيون المنوي
به التاخير بالابتدا وقد رفعت الخبر بان لاعملت فيهما رافعين مختلفين وهو واضح
فيما رد به الا انه يفهم كلامه انه يجيز ذلك بعد استكمال الخبر وقد تقدم ان بعضهم
نقل الاجماع على جوازه وضعف بن الخطيب ما قاله الزمخشري فقال هذا الكلام
ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاشيا التي تسميها النحويون رافعه
وناصبة ليس معناه انها كذلك لذواتها ولا عيانها فان هذا لا يقوله عاقل بل ٥
المراد انها معرفات حسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات واجتماع ٥
المعرفات الكثيرة على الشي الواحد غير محال الا ترى ان جميع المحدثات دالة ٥
على وجود الله تعالى الثاني ان هذا الجواب بنا على ان كلة ان مؤثرة في نصب
الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تاثير لهذا الحرف
في رفع الخبر البتة الثالث ان الاشيا الكثيرة اذا عطفت بعضها على بعض
فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنهم لان الخبر عن الشي عبارة عن تعريف حاله ٥
وبيان صفته ومن المحال ان يكون حال الشي وصفته عين حال الاخر وصفته
وعين صفته لامتناع الصفة الواحدة للذوات المختلفة واذا ثبت هذا
ظهر ان الخبر وان كان في اللفظ واحدا لكنه في التقدير متعدد واذا حصل
التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالخبر وبعض بالابتدا ٥
بهذا التقدير ولم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذي يحقق ذلك
انه سلم ان بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ٥
ولا شك ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا بان ٥
ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتدا واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذكر الخبر اذا
عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل بانه لا بد من الحكم بتعدد الخبر
وذلك انما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكر
من الالزام الوجه الخامس قال الواحدي وفي الاية قول رابع لهشام
بن معوية وهو ان يضمر خبران ويبتدي الصابيون والتقدير ان الذين
امنوا والذين هادوا يرحمون على قول من يقول انهم مسلمون ويعذبون
على قول من يقول انهم كفار فيحذف الخبر اذا عرف موضعه كما حذف من قوله
ان الذين كفروا بالذكر اي يعاقبون ثم قال الواحدي وهذا القول قريب
من قول البصريين غير انهم يضمرون خبر الابتدا ويجعلون منا من خبر ان
وهذا على العكس من ذلك لانه جعل من امن خبر الابتدا او حذف خبر ان ٥

قال شهاب الدين هو كما قال وقد نبهت على ذلك في قولي اولا ان منهم من يقدر الحذف من
الاول ومنهم من يعكس لوجه السابع من الصابئين مرفوع بالابتداء وخبره محذوف
كمذهب سيبويه والخليل الا ان سيبويه نية التاخير وعندها قال ابو البقا وهو ضعيف
ايضا لما فيه من لزوم الحذف والفصل اي لما يلزم من الجمع بين الحذف والفعل
ولا يعني بذلك ان الامكان من مواضع الحذف اللازم لان القرآن يلزم ان يتلى على
ما انزل وان كان ذلك الامكان في غيره يجوز فيه الذكر والحذف الوجه السابع ان
الصابئون منصوب وانما جاء على لغة بني الحارث وعيسى الدين يجعلون المثنى
بالالف في كل حال بحوز ابيت الزيدان ومررت بالزيدان نقل ذلك مكي بن ابي
طالب وابو البقا وكان شبهة هذا القايل على ضعفها انه راى الالف علامة
رفع المثنى وقد جعلت في هذه اللغة ثابتة رفعا ونصبا وجرا وكذلك الواو
هي علامة رفع المجموع سلامة تثبتي في حالة النصب والجر كما تثبت الالف وهذا
ضعيف فاسد الوجه الثامن ان علامة النصب في الصابئون فتحة النون قبل
والنون حرف الاعراب كهي في الزيتون وعربون قال ابو البقا فان قيل انما
اجاز ابو علي ذلك مع الياء لانها حاصة دون الواو وينقال لجا البنين قال
شهاب وكان لنا ابو حسن علي ابا برا ونحن له بنين
وفي الحديث اللهم اجعلها عليهم سنينا كسنين يوسف قال
دعاني من نجد فان سنينه لعين بنا سدما وشيبنا مردا
فاثبت النون في الاضافة فلما جاءت هذه القراة وجهت بان علامة النصب
فتحة النون وكان المشهور بهذا القول امامنا الفارسي سال ابا البقا هذه المسئلة
واجاب بان غيره يجيزه مع الواو وجعل ان القياس لا يا باه قال
شهاب الدين القياس يا باه والفرق بينه حال كونه بالياء وبين كونه بالواو
ظاهر قد حققته في شرح التسهيل نعم اذا سمي بجمع المذكر السالم جاز فيه حينئذ اوجه
احدها انه يعرب بالحركات مع الواو ويصير من نظير الدون قليلا جاء
الزيدون ورايت الزيدون ومررت بالزيدون كجاء الدون ورايت الدون
ومررت بالدون هذا اذا سمي به اما ما دام جمعا فلا احفظ فيه ما ذكره ابو البقا
ومن اثبت حجة علي من نفي لا سيما مع تقدمه في العلم والزمان الوجه التاسع
قال مكي وانما رفع الصابئون لان اسم يظهر لها عمل في الذين فبقي المعطوف على رفعه
الاصلي قبل دخول ان على الجملة وهذا هو بعينه مذهب الفراء اعني تجويز العطف

على اسم ان اذا لم يظهر فيه اعراب الا ان عبارة مكي لا توافق هذا ظاهرا قال
بن الخطيب معللا قول الفراء ان ضعيفه في العمل ههنا وبيانه من وجوه الاول
ان كلمة ان لم تعمل الا لكونها مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الفعل
والحرف ضعيفة الثاني انها وان كانت تعمل لكنها انما تعمل في الاسم فقط اما الخبر
فانه يبقى مرفوعا لكونه خبر المبتدا وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تاثير وهذا
مذهب الكوفيين والثالث انها انما يظهر اثرها في تغيير الاسماء الاسما
التي لا تتغير عند اختلاف العوامل فلا يظهر اثر هذا الحرف فيها والامر ههنا
كذلك لان الاسم ههنا هو قوله الذين وهذه الكلمة لا يظهر فيها اثر النصب والخفض
والرفع والخفض واذا ثبت هذا فنقول اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه اثر
الاعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه النصب بحملا على اعمال هذا الحرف والرفع
على اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال ان زيدا وعمرا قائمان لان زيدا يظهر فيه اثر الاعراب
ويجوز ان يقال انه هو لا اخوتك بكرمونا وان نظام وعمرو بكرمونا وهند بكرمونا
وهند عندنا والسبب في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة
العمل فاذا صارت بحيث لا يظهر لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز
الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدا فهذا
تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن واولى من مذهب البصريين لان الذي
قالوه يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح واما تحصل
الصحة عند تقليبك هذا النظم وعلى قول الفراء لا حاجة اليه وكان ذلك اولى
وقرا ابي بن كعب وعثمان بن عفان وعايشة والجحدري وسعيد بن جبير
وجماعة والصابيين بالياء ونقلها صاحب الكشاف عن بن كثير وهذا غير مشهور
عنه وهذه القراة واضحة التخريج عطفا على لفظ اسم ان وان كان فيها مخالفة
لسواد المصحف فهي مخالفة يسيرة ولها نظائر كقراة قنبل عن بن كثير سراط
وبابه بالسين وكقراة حمزة اياه في رواية بالزاي وهو مرسوم بالصاد في
ساير المصاحف وبخو قراة الجميع ابلاغهم بالياء والرسم يدوبها في الجميع وقراة
الحسن البصري والزهري والصابيون بكسر الباء بعدها ياء خالصة وهو
تخفيف الهمزة كقراة من قرا بيئس بخلوص الياء وقد تقدم قراة نافع في البوة
واما النصاري فهو منصوب عطفا على لفظ اسم ان ولا حاجة الى ادعاء كونه
مرفوعا على ما رفع به الصابيون لكلفة ذلك قوله من امن يجوز في من
وجهان احدهما انها شرطية وقوله فلا خوف الى اخره جواب الشرط وعلى هذا
فامن في محل جزم بالشرط فلا خوف في محل جزم بكونه جوابه والفا لازمة
والثاني ان تكون موصولة والخبر فلا خوف ودخلت الفا لشبه المبتدا بالشرط

فامن على هذا لا محل له لوقوعه صلة وقد خوف محله الرفع او وقوعه خبرا والفاجائية الدخول لو كان في غير القران وعلى هذين الوجهين فمحل من رفع بالابتداء ويجوز على كونها موصولة ان يكون في محل نصب بدلا من اسم ان وما عطف عليه او يكون بدلا من المعطوف فقط وهذا على الخلاف في الذين امنوا هل المراد بهم المومنون حقيقة والمومنون نفاقا وعلى كل تقدير من التقادير المتقدمة فالعائد من هذه الجملة على من محذوف تقديره من امن منهم كما صرح به في موضع اخر وتقدم اعراب باقي الجملة في ما مضى **فصل** معنى قوله ان الذين امنوا اي باللسان وقوله من امن اي بالقلب وعلى هذا فالمراد بهم المنافقون وقيل ان الذين امنوا على حقيقة الايمان من امن بالله اي ثبت على الايمان بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وهذا التكرير فايدته ان الاولى ان المنافقين كانوا يزعمون انهم مومنون فاخرجهم بهذا التكرير عن حكم وعد عدم الخوف وعدم الحزن والثانية انه تعالى اطلق لفظ الايمان والايمان يدخل تحته اقسام فاشرفها الايمان بالله واليوم الاخر فكرره تنبيها على ان هذين القسمين اشرف اقسام الايمان وقد تقدم في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا الكلام بناسب هذا الموضع واعلم انه تعالى لما بين ان اهل الكتاب ليسوا على شيء مما للمومنين بين ان هذا الحكم عام في الكل وانه لا يحصل لاحد فضيلة الا اذا امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف والحزن بالايمان وبالعمل الصالح والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط فان لم يات مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب ان صاحب الكبيرة لا نقطع بان الله يعفو عنه لا محالة وكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو والله اعلم **قوله** تعالى لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل الاية والمقصود بيان عيوب بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفا بعهد الله وهذا متعلق باول السورة وهو قوله اوفوا بالعقود **قوله** كلما جاءهم رسول تقدم الكلام على كلما مستوفى وقال الزمخشري كلما جاءهم رسول جملة حالية شرطية وقعت صفة لرسلا والراجح محذوف اي رسول منهم ثم قال فان قلت اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون نابا عن الجواب لان الرسول الواحد لا يكون فريقين ولانه لا يحسن ان يقول ان اكرمت اخي اكرمت قلت هو محذوف ويدل عليه قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون كانه قيل كلما جاءهم رسول فاصيبوه وقوله فريقا كذبوا جواب مستانف للقابل ان يقول لم لا يقتلون فعلوا بريسلهم قال ابو حيان وليس كلما بشرط بل كل منصوب على الظرف وما مصدرية ظرفية ولم يحزم الفعل بعدها اصلا ومع تسليم ان كلما شرط فلا يمتنع

لما ذكره اما الاول فلان المراد برسول الجنس لا واحد بعينه فيصح انقسامه الى فريقين نحو لا اصحبك ما طلع نجم اي جنس النجوم واما الثاني فيعني انه لا يجوز تقدم معمول جواب الشرط عليه وهذا الذي منعه انما منعه الفراء وحده واما غيره فاجاز ذلك وهذا مع تسليم ان كلما شرط واما اذا مستثنى على انها ظرفية فلا حاجة الى الاعتذار عن ذلك ولا يمنع تقدم معمول الفعل العامل في كلما نقول كلما جيتني اخاك اكرمت قال شهاب الدين هذا واضح من انها لما بقيت شرطا وهذه العبارة تكثر في عبارة الفقهاء دون النحاة وفي عبارة ابي البقا ما يشعر بما قاله الزمخشري فانه قال وكذبوا جواب الشرط عليه وهذا الذي صححه انما كلما وفريقا مفعول بكذبوا وفريقا منصوب بيقتلون وانما قدم مفعول يقتلون لتواخي رؤس الاي وقدم مفعول كذبوا مناسبة لما بعده قال الزمخشري فان قلت لم جيء باحد الفعلين ماضيا وبالاخر مضارعا قلت جيء بيقتلون على حكاية الحال الماضية استفظاعا للقتل واستحضارا لتلك الحال الشنيعة للتعجب منها انتهى وقد يقال فلم لا حكيت حال التعجيب التكذيب ايضا فيجاب بالفعل مضارعا لذلك بان الاستفظاع في القتل وشناعته اكثر من فضاعة التكذيب وايضا فانه لما جيء به مضافا رعى ما ناسب رؤس الاي **قوله** وحسبوا ان لا تكون الاية قرأ حمزة والكسائي وابو عمرو بنكون برفع النون والباقون بنصبها فمن رفع فان عنده مخففه من الثقيلة واسمها ضمير الامر والشان محذوف تقديره انه ولا نافية ونكون تامه وفتنة فاعلها والجملة خبر ان وهي مفسرة لضمير الامر والشان وعلى هذا فحسب هنا للتيقن لا للشك ومن مجيئها للتيقن قول الشاعر

حسبت التقى والمجد خير تجارة ... رباحا اذا ما المرء اصبح ثاقلا

اي تيقنت لانه لا يليق الشك بذلك وانما اضطررنا الى جعلها في الاية الكريمة بمعنى التيقن لان ان المخففة لا تقع الا بعد يقين واما قوله

ارجو وامل ان تدنو مودتها ... وما اخال لدينا منك تنويل

فظاهره انها مخففه لعدم اعمالها وقد وقعت بعد ارجو وامل وليسا بيقين والجواب من وجهين احدهما ان ان ناصبة وانما اهملت حملا على ما المصدرية ويدل على ذلك انها لو كانت مخففة لفصل بينها وبين الجملة الفعلية بما سنذكره ويكون هذا مثل قوله ان شا الله لمن اراد ان يتم الرضاعة وكقوله

يا صاحبي فدت نفسي نفوسكما ... وحيث ما كنتما لقيتما رشدا

ان تخلا حاجة لي خف محملها ... تستوجبا منة عندي بها ويدا

ان تقرا ان علي اسما وتحسبا ... مني السلام وان لا تشعرا احدا

فقوله ان تقرا ان بدل من حاجة وقد اهمل ان ومثله قوله

ابي زعيم باتوقية ان امنت من الرزاح ٥ ويخوت من وصب العدو الى الرواح ٥
ان تهبطين بلاد قوم يرتعون من الطلاح ٥ وكيف ما قد ذكرنا فيما من الابيات يلزم احد
شذ وذين قد قيل باحتمال كل منهما اما اهمال ان واما وقوع المخففه بعد علم
وعدم الفصل بينها وبين الجملة الفعلية والثاني من وجهي الجواب ان رجاه ٥
وامله فقريبا حتى قريبا من اليقين فاجرانهما مجراهما في ذلك واما قول الشاعر
٥ علموا ان يؤملون فجادوا ٥ قبل ان ينسالون بالاعظم سؤل ٥
فالظاهر انها المخففه وشذ عدم الفصل ويحتمل ان تكون الناصبة شذ وقوعها
بعد العلم وشذ اهمالها ففي الاول شذوذ واحد وهو عدم الفصل وفي الثاني ٥
شذوذان وقوع الناصبة بعد العلم واهمالها حملا على ما اختها وجاها على
الوجب عند بعضهم او الاحسن عند اخرين وهو الفصل بين ان الخفيفه وبين خبرها
اذا كان جملة فعلية متصرفه غير دعاء والفاصل اما نفي كهذه الاية واما حرف تنفيس
كهذه الاية كقوله تعالى علم ان سيكون منكم مرضى ومثله علمت ان سوف تقوم
واما قد كقوله تعالى ونعلم ان قد صدقتنا واما لو وهي عربية كقوله وان لو ٥
استقاموا ان لوكانوا يعلمون الغيب وخرجت بالفعلية من الاسمية فانها لاتحتاج الى
فاصل كقوله تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وكقوله ٥
٥ بني فتية كسيوف الهند قد علموا ٥ ان هالك كل من يحفى وينتعل ٥
وبالمتصرفه من غير المتصرفه فانها لاتحتاج الى فاصل كقوله تعالى وان ليس ٥
للانسان الا ما سعى وان عسى ان يكون وبغير دعاء من الواقعه دعاء كقوله تعالى
ان غضب الله عليها في قراءة نافع ومن نصب يكون فان عنده هي الناصبة ٥
للمضارع دخلت على فعل منفي بلا ولا لامتنع ان يعمل ما بعدها فيما قبلها من ناصب
ولا جازم ولا جار فالناصبة كهذه الاية والجازم كقوله تعالى ان لا تفعلوه
تكن فتنه ان لا تنصروه فقد نصره الله والجار كوجيت بلاد اد وحسب هنا
على بابها من الظن فالناصبة لا تقع بعد علم كما ان المخففة لا تقع بعد غيره
وقد شذ وقوع الناصبة بعد يقين كقوله وهو نص فيه كقوله ٥
٥ يرضى عن الله ان الناس قد علموا ٥ ان لا يدانينا في خلقه بشر ٥
وليس لقائل ان يقول العلم هنا بمعنى الظن اذ لا ضرورة تدعو اليه والاكثر
بعد افعال الظن الشك بان ولذلك اجمع على النصب في قوله تعالى احسب الناس
ان يتركوا واما قوله تعالى افلا يرون ان لا يرجع اليهم القول فعلى الرفع ٥
لان الرؤية تقع على العلم والحاصل انه متى وقعت بعد علم وجب ان تكون
للمخففه واذا وقعت بعد ما ليس بعلم ولا شك وجب ان تكون الناصبة وان
وقعت بعد فعل يحتمل اليقين والشك جاز فيها وجهان باعتبارين ان جعلناه

يقينا جعلناها المخففه ورفعنا ما بعدها وان جعلناه شكا جعلناها الناصبة
ونصبنا ما بعدها والاية الكريمة من هذا الباب وكذا قوله تعالى افلا يرون ٥
ان لا يرجع وقوله احسب الناس ان يتركوا لكن لم يجز احد في الاول الا الرفع ولا في الثاني
الا النصب لان القراءة سنة متبعه وهذا تحرير القول فيها واما قلنا ذلك ٥
لان بعضهم يقول يجوز فيها بعد افعال الشك وجهان ويتوهم هذا انه يجوز فيها
ان تكون المخففه والفعل قبلها باق على معناه من الشك لكن يريد ما ذكرناه
من الصلاحية للفظيه بالاعتبارين المتقدمين ولهذا قال الزمخشري فان قلت
كيف دخل فعل الحسبان على ان التي هي للتحقيق قلت نزل حسبانهم لقوته
في صدورهم منزله العلم والسبب المقتضي لوقوع المخففه بعد اليقين ٥
والناصبه بعد غيره وجواز الوجهين فيما نزد دما ذكروه وهو ان المخففة تدل
على ثبات الامر واستقراره لانها للتوكيد كالمشددة والعلم وبابه كذلك فيناسب
ان يوقعها بعد اليقين للملازمة بينهما ويدل على ذلك وقوعها مشدده بعد اليقين
كقوله تعالى ويعلمون ان الله هو الحق المبين الم تعلم ان الله على كل شئ قدير
الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض الى غير ذلك والنوع الذي ٥
لا يضر على ثبات واستقرار يقع بعده الناصبة كقوله تعالى والذي اطمع
ان يغفر لي خطيتي يوم الدين حتى ان نصبينا دايرة فحشينا ان يرهقهما
افسقتم ان تقدموا الى غير ذلك والنوع المحتمل للامرين يقع بعده تارة ٥
المخففه وتارة الناصبة لما تقدم من الاعتبارين وعلى كلي التقديرين اغني
كونها المخففه والناصبة فهي سادة مسد المفعولين عند جمهور البصريين ٥
ومسد الاول والثاني محذوف عند ابي الحسن اي حسبوا عدم الفتنة كائنا
واحاصلا وحكي بعض النحويين انه ينبغي لمن رفع ان يفصل ان من لا في الكتابة
لان الها المصورة حابلة في المعنى ومن نصب لم يفصل لعدم الحابل بينهما
قال ابو عبد الله هذا ربما ساغ في غير المصحف اما المصحف فلم يرسم الا على
الاتصال وفي هذه العبارة تجوز اذ لفظ الاتصال يشعر بان يكتب اتلا
متوصل ان بلا في الخط فينبغي ان يقال لا يثبت لها صورة او ثبت لها صورة
منفصله **فصل** اختلفوا في الفتنه فقيل هي العذاب اي قطعوا ان لا يكون
عذاب وقيل هي الابتلاء والاختبار بالقحط والوبا والقتل والعداوة والبغضا
فيما بينهم وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنه على واحد
من هذه الوجوه واعلم ان حسبانهم ان لا تقع فتنه يحتمل وجهين اما انهم كانوا
يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع اجراؤه بحيث عليهم تكذيبه
وقتله واما انهم وان اعتقدوا في انفسهم كونهم محقين في ذلك التكذيب والقتل

لانهم كانوا يقولون نحن ابنا الله واحباؤه وكان يعتقدون ان نبوة اسلافهم ٥
وآبائهم تدفع عنهم العذاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب ٥
قوله عموا وصموا اي عموا عن الحق فلم يبصروا وصموا بعد موسى ثم تاب الله عليهم
ببعث عيسى وقتل عموا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ثم
تاب الله عليهم على بعضهم حيث امن بعضهم به ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد ٥
صلى الله عليه وسلم بان انكر نبوته ورسالته وانما قال كثير منهم لان اكثر اليهود
وان اصروا على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم الا ان جمعا منهم امنوا به كعبد الله بن سلام
واصحابه وقتل عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم
عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملئكة وقال ٥
القفال رحمه الله في سورة بني اسرائيل ما يجوز ان يكون تفسيرا لهذه الاية فقال
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن ٥
علوا كبيرا فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد ٥
فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم
باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا في معنى فعموا وصموا قال فاذا جاء
وعد الاخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا
ما علوا تتبيرا فهذا في معنى قوله ثم عموا وصموا كثير منهم قوله ثم عموا وصموا
كثير منهم في هذا التركيب خمسة اوجه احدها ان الواو علامة جمع الفاعل
كما يلحق الفعل تا التانيث ليدل على تانيث الفاعل كقامت هند وهذه اللغة
جارية في المثنى وجمع الاناث ايضا فيقال فاما اخواك وفمن اخواتك كقوله
٥ وقد اسلماه معبد وحهنم ٥٥ وقوله
٥ ولكن ديافي ابوه وعمه ٥ بحوران يعصرن السليط اقاربه ٥
فاستدل بعضهم بقوله عليه السلام بتعاقبون فيكم ملئكة ويعبر النحاة عن
هذه اللغة بلغة اكلوني البراغيث ولكن الافصح ان لا يلحق الفعل علامة وفرق
النحويون بين لحاق علامة التانيث وعلامة التثنية والجمع بان علامة
التانيث لازمة لان التانيث في ذات الفاعل بخلاف التثنية والجمع فانه غير
لازم الوجه الثاني ان الواو ضمير ايضا وكثير بدل منه والفرق بين هذا ٥
الوجه والذي قبله ان الواو ضمير عايد على المذكورين العايد عليهم واو حسبوا
وكثير بدل من هذا الضمير كقولك اخواتك قاموا كبيرهم وصغيرهم ونحوه ٥
والابدال كثير في القران قال تعالى الذي احسن كل شئ خلقه وقال ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه الوجه الثالث ان الواو ضمير ايضا وكثير بدل
منه والفرق بين هذا الوجه والذي قبله ان الضمير في الوجه الاول مفسر بما قبله

الوجه

وهم بنو اسرائيل واما في هذا الوجه فهو مفسر بما بعده وهذا احد المواضع التي ٥
يفسر فيها الضمير بما بعده وهو ان يبدل منه ما يفسره وهي مسئلة خلاف تقدم ٥
تحريرها الوجه الرابع ان الضمير عايد على من تقدم وكثير خبر مبتدا محذوف وقدره مكي
بقدرين احدهما قال لتقديره العمي والصم كثير منهم والثاني العمي والصم كثير منهم ٥
ودل على ذلك قوله ثم عموا وصموا فعلى تقديره الاول يكون كثيرا صادقا عليهم
ومنهم صفة لكثير وعلى التقدير الثاني يكون كثيرا صادقا على العمي والصم لاعلتهم
ومنهم صفة له بمعنى انه صاد رمنهم وهذا الثاني غير ظاهر وقدره الزمخشري فقال
اولئك كثير منهم الخامس ان كثير مبتدا والجملة الفعلية قبله خبره ولا يقال ان الفعل
متى وقع خبرا وجب تاخيره ولانه لك مشروط بكون الفاعل مستترا نحو زيد
قام لانه لو قدم فقيل قام زيد لالتبس الفاعل فان قيل وهذا ايضا يلتبس الفاعل
في لغة اكلوني البراغيث فالجواب انها لغة ضعيفة لا يبالي بها وضعف ابو البقا
هذا الوجه بمعنى اخر فقال لان الفعل قد وقع في موضعه فلا ينوي به غيره وفيه
نظر لانا لا نسلم انه وقع موقعه وانما كان واقعا موقعه لو كان مجردا من علامة
ومثل هذه الاية ايضا قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا والجمهور على
عموا وصموا بفتح العين والصاد والاصل عميوا وصميوا وسربوا فاعل الاول
بالحذف والثاني بالادغام وقرا يحيى بن وثاب وابراهيم النخعي بضم العين
والصاد وتخفيف الميم من عموا قال الزمخشري على تقدير عماهم الله وصمهم اي
رماهم وصرعهم بالعمى والصمم كما يقال تركته اذا صرعته بالسرك وهو رمح قصير
وركبته اذا صرعت بركبتك ولم يعترض عليه ابو حيان وكان قد قال قتل فلان
بغدان حكى الفراء جرت مجرى زكم الرجل وازكمه الله وحم واحمه الله ولا يقال
زكمه الله ولا احمه الله حمة كما لا يقال عميته ولا صممته وبنى افعال جاءت مبنية
للمفعول الذي لم يسم فاعله وبنى متعدية ثلاثيه فاذا بنيت للفاعل صارت قاصرة
فاذا اردت بناها للفاعل متعدية ادخلت همزة النقل وبنى نوع عربية ٥
في الافعال انتهى فقوله كما لا يقال عميته ولا صممته يقتضي ان الثلاثي منها
لا يتعدى والزمخشري قد قال على تقدير عماهم الله وصمهم فاستعمل ثلاثيه ٥
متعديا فان كان ناقله ابو حيان صحيحا فينبغي ان يكون كلام الزمخشري ٥
فاسدا او بالعكس وقرا ابن ابي عبله نصبا على انه نعت لمصدر محذوف وتقدم
غير مرة انه عند سيبويه حال وقال مكي ولو نصبت كثيرا في الكلام لجاز ٥
ان تجعله نعتا لمصدر محذوف اي عماء وصمما كثيرا فكانه لم يطلع عليها قراءة ٥
ولم نقع عند لشذوذها وقوله ثم عموا عطفه بالفاء وقوله ثم عموا وصموا عطفه
بثم وهو معنى حسن وذلك انهم عقيب الحسبان حصل لهم العمى والصمم من غير تراخ

فاسند الفعلين اليهم خلاف قوله فاصمهم واعمى ابصارهم لان هذا فيمن لم تسبق له
هداية واسند الفعل الحسن لنفسه في قوله ثم تاب الله عليهم وعطف قوله ثم عموا
بحرف المراخي دلالة على انهم تمادوا في الضلال الى وقت التوبه **فصل** المراد
بهذا العمى والصمم الجهل والكفر واذا كان كذلك فنقول فاعل هذا الجهل اما ان يكون
هو الله تعالى او العبد فالاول يبطل قول المعتزله والثاني باطل لان الانسان
لا يختار البته تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا ذلك لانهم
ظنوا انهم علم قلنا حاصل هذا الجهل يستند جهل اخر الا ان الجهالات لا تتسلسل
بل لا بد من انتهائها الى الجهل الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد لما ذكرنا
فوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال والله بصير بما يعملون اي من قبل الانبيا
وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد **قوله** تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح بن مريم الاية لما تكلم مع اليهود شرع في الكلام مع النصارى
فحكى عن فريق منهم الهم قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وهذا قول الملكانية
وانما يعقوبيه لانهم يقولون ان مريم ولدت الها ولعل معنى هذا انهم يقولون
ان الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى ثم حكى تعالى عن المسيح
انه قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة
القاطعة على فساد قول النصارى وذلك لانه عليه السلام لم يفرق بين نفسه
وبين غيره في ان دلائل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال تعالى انه من يشرك بالله
فقد حرم الله عليه الجنه وماواه النار وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر
واجمع اهل السنه بهذا على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا لانه تعالى
جعل اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين وهو ان الله حرم عليهم
الجنه وماواهم النار وما لهم ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم فلو كان
حال الفساق من الموحدين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد
فائده **قوله** تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة معناه احد
الثلاثة ولذلك منع الجمهور ان ينصب ما بعده لا تقول ثالث ثلاثة ولا رابع له
اربعة قالوا لانه اسم فاعل ويعمل عمل فعله وهنا لا يقع موقعه فعل اذ لا يقال له
ربيع الاربعة ولا ثليث الثلاثة وايضا فانه احد الثلاثة واحد
الثلاثة فيلزم ان يعمل في نفسه واجاز النصب بمثل هذا ثعلب ورده عليه الجمهور
وربما ذكر اما اذا كان من غير لفظ ما بعده فانه يجوز فيه الوجهان النصب والاضافه
نحو رابع ثلاثة وان شئت ثلاثة واعلم انه يجوز ان يسبق من احد الى عشرة صيغة
اسم فاعل نحو واحد فيجوز قلبه فيقال حادي وثاني وثالث الى عاشر وحينئذ يجوز
ان يستعمل مفردا فيقال ثالث ورابع كما يقال ثلاثة واربعة من غير ذكر معشر وان يستعمل

استعمال

استعمال اسما الفاعلين ان وقع بعده ان وقع بعده مغايرة لفظا ولا يكون الا مادونه
برتبة واحده نحو عاشر تسعه وتاسع ثمانية فلاجامع ما دونه برتبتين نحو عاشر
ثمانية ولا ثامن اربعه ولا جامع ما فوقه مطلقا فلا يقال تاسع عشرة ولا رابع
سته اذا تقرر ذلك فيعطى حكم اسم الفاعل فلا يعطى الا بشروط واما اذا اجامع موافق
له لفظا وجب اضافته نحو ثالث ثلاثة وثاني اثنين وتقدم خلاف ثعلب ويجوز ان يبني
ايضا من احد عشر الى تسعة عشر فيقال حادي عشر وثالث عشر ويجوز ان يستعمل
مفردا كما ذكرنا ويجوز ان يستعمل مجامعا لغيره ولا يكون الا موافقا فيقال حادي عشر
احد عشر وثالث عشر ثلثة عشر ولا يقال ثالث عشر اثني عشر وان كان بعضهم
خالف وحكم المونث كحكمه في الصفات الصريحة فيقال ثالثة ورابعة وحادية
عشر وثالثة عشر ثلاث عشره وله احكام كثيره مذكورة في كتب النحو والله اعلم
فصل هذا قول المرجوحة وفيه طريقان احدهما قول المفسرين وهو ان
النصارى يقولون الالهية مشتركة بين الله ومريم وعيسى وكل واحد من هولا
اله ويدل على ذلك قوله تعالى للمسيح ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اي احد ثلاثة وواحد من ثلاثة الهة يدل
عليه قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله واحد قال الواحدي والنحوي
من قال ان الله تعالى ثالث ثلاثة ولم يرد به ثالث ثلاثة الهة فانه ما من شيء
الا والله ثالثه بالعلم قال تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا
خمسة الا هو سادسهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم لابي بكر ما ظنك
باثنين الله ثالثهما الطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون
جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة اله واحد
كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحراره وعنوا بالاب الذات
وبالابن الكلمة وبالروح الحياة واثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة
التي هي كلام الله اختلطت بجسم عيسى اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء
باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله والكل اله واحد وهذا
باطل ببديهة العقل فان الثلاثة لا يكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة وليس
في الدنيا مقاله اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى **قوله**
وما من اله الا اله واحد من زايدة في المبتدا لوجود الشرطين وبما كون الكلام
غير الجاب وتكبير ما حيزته واله بدل من محل اله المجرور ومن الاستغراقيه
لان محله رفع كما تقدم والتقدير وما اله في الوجود الا اله متصف بالوحدانيه
قال الزمخشري من في قوله من اله للاستغراق وهي المقدرة مع لا التي لنفي
الجنس في قولك لا اله الا الله والمعنى وما من اله قط في الوجود الا اله متصف

بالوحدانيه وهو الله تعالى فقد تحصل من هذا ان من اله مبتدا وخبر محذوف والا
اله بدل على المحل قال مكي ويجوز في الكلام النصب الا الها على الاستثنا قال ابو ح
البقا ولو قري بالجر بدلا من لفظ اله لكان جايزا في العربية قال شهاب الدين ليس
كما قال لانه يلزم زيادة من في الواجب لان النفي انتقض بالا ولو قلت ما قام الا
من رجل لم يجز فكذا هذا وانما يجوز ذلك على راي الكوفيين والاخفش فان ح
الكوفيين يشترطون تنكير مجرورها فقط والاخفش لا يشترط شيا قال مكي
واختار الكسايي الخفض على البدل من لفظ اله وهو بعيد لان من لا تزاد في
الواجب قال شهاب الدين ولو ذهب ذاهب الى ان قوله الا اله خبر المبتدا
وتكون المسئلة من الاستثنا المفرغ كانه قيل ما اله الا اله متصف بالواحد
لما ظهر له منع لكني لم ار ايهم قالوه وفيه مجال للنظر ثم قال تعالى وان لم ينتهوا
عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم قال الزجاج معناه ليمسن
الذين اقاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا عن النصرانيه فخص الذين ح
كفروا لعلمه ان بعضهم يؤمن **قوله** ليمسن جواب قسم محذوف وجواب الشرط
محذوف لدلالة هذا عليه والتقدير والله ان لم ينتهوا ليمسن وجا على
هذا على القاعدة المقرره وهو انه اذا اجتمع شرط وقسم اجيب سابقهما ح
ما لم يسبقهما ذو خبر فقد يجاب الشرط مطلقا وقد تقدم ايضا ان يقال
الشرط حينيذ لا يكون الا ماضيا لفظا او معنى لا لفظا كهذه الاية فان ح
قيل السابق هنا الشرط والقسم مقدر فيكون تقديره متاخرا فالجواب
انه لو قصد تاخر القسم في التقدير لاجيب الشرط فلما اجيب القسم علم انه
مقدر التقدم وعبر بعضهم عن هذا فقال لام التوطية للقسم قد تحذف ويراعى
حكمها كهذه الاية اذا التقدير ولين لم كما صرح به في عبر موضع كقوله لين لم ينته
المنافقون وتظير هذه الاية قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن وان
اطعتموهم انكم لمشركون وتقدم ان هذا النوع من جواب القسم يجب ان يتلقى
باللام واحدي النونين عند البصريين الا ما استثني كما تقدم قال الزمخشري
فان قلت فهل لا قيل ليمسهم عذاب قلت في اقامة الظاهر مقام المضمر فايدة
وهي تكرير الشهادة عليهم بالكفر وقوله منهم في محل نصب على الحال قال ابو
البقا اما من الذين وامنهم من الذين ضمير الفاعل في كفروا وقال شهاب الدين
لم يتغير الحكم في المعنى لان الضمير الفاعل هو نفس الموصول وانما الخلاف لفظي
وقال الزمخشري من في قوله ليمسن الذين كفروا منهم للبيان كالتي في قوله
فاجتنبوا الرجس من الاوثان قلت الفرق بينهما ان جعلة حالا لا يتعلق بمحذوف
فان قلت هو على جعله حالا ايضا متعلق بمحذوف قلت الفرق بينهما ان جعله

حالا

حالا يتعلق بمحذوف ذلك المحذوف هو الحال في الحقيقة وعلى هذا الوجه يتعلق بفعل ح
مفسر للموصول الاول كانه قيل الذين منهم ولا محل لا على انها جملة تفسيريه وقال ابو حيان
ومن في منهم للتبعيض اي كايا منهم والرابط حاصل بالضمير فكانه كافر وليسوا كلهم بهذا
على الكفر انتهى يعني بهذا التقدير لكونها تبعيضيه وهو معنى كونها في محل نصب على الحال
قوله افلا يتوبون تقدم نظيره مرارا وان فيه رايين راي الجمهور تقديم حرف
العطف على الهمزة بتقدير او راي ابي القاسم بقاوه على حاله وحذف جملة محذوفه
معطوف هذا عليها والتقدير ايثبتون على كفرهم فلا يتوبون والاستفهام مرفيه لعلة
قولان اظهرهما انه للتعجب من حالهم اي لا يتوبون ويستغفرون من هذه المقا
الشنعا والثاني انه بمعنى الامر وهو راي من زيادة الفا كانه قال توبوا ح
واستغفروا ومن هاتين المقالتين كقوله فهل انتم منتهون وكلام بن عطيه يفهم انه
للتخصيص قال الرفق جل وعلا بهم بتخصيصه اياهم على التوبه وطلب المغفره ح
يعني بذلك من حيث المعنى والا فهم التخصيص من هذا اللفظ غير مسلم وكيف
يعقل ان حرف العطف فصل بين الهمزه ولا المفهومه للتخصيص بان قيل هذا انما
يشكل على قولك ان الا التخصيصيه بسيطة غير مركبه فلا يدعى فيها الفصل
بحرف العطف اما اذا قلنا انها همزة الاستفهام دخلت على لا النافيه وصار
معناها التخصيص فلا يضر الفصل الفصل بحرف العطف لانه عهد في لا النافيه
الداخلة عليها همزة الاستفهام فالجواب انه لا يجوز مطلقا لان ذلك
المعنى قد انسلخ وحدث معنى اخر وهو التخصيص فلا يلزم من الجواز في
الاصل الجواز بعد حدوث معنى جديد **قوله** تعالى ما المسيح بن مريم
الا رسول الاية وهذا كقوله وما محمد الا رسول وقد خلت صفة له كما في الاية
الاخرى وتقدم معنى الحصر اي ما هو الا رسول من جنس الرسل الذين مضوا
من قبله وليس بإله كما ان الرسل الذين مضوا لم يكونوا الهه وجا بالبينات
من الله كما اتوا بامثالها ان ابراعيسى الاكمه والابرص واحيى الموتى فباذن
الله على يده كما احيا موسى العصا وحقها حية تسعى وفلق له البحر وضرب
الحجر فانفجرت منه اثنتي عشرة عينا وان كان خلقه من غير ذكر فقد خلق ح
الله ادم من غير ذكر ولا انثى **قوله** وامه صديقه ابتدا وخبر ولا محل
لهذه الجملة من الاعراب وصديقه تانيث صديق وهو بنا مبالغة كفعال
كفعال وفعول الا انه لا يعمل عمل امثلة المبالغة فلا يقال زيد سرب العسل
كما يقال سراب العسل وان كان القياس اعماله وهل هو من صدق الثلاثي
او من صدق مضعفا القياس يقتضي الاول لان امثلة المبالغة تطرد من الثلاثي
دون الرباعي فانه لم يجي منه الا القليل وقال الزمخشري انه من التصديق ح

وكذا ابن عطية الا انه جعله محتملا وهذا واضح لقوله وصدقت بكلمات ربها
فقد صرح بالفعل المسند اليها مضعفا وعلى الاول معناه انها كثيرة الصدق
قوله كانا يأكلان الطعام لا محل له لانه استيناف وبيان لكونهما كسائر
البشر في احتياجهما الى ما يحتاج اليه كل جسم مولف والاله الحق منزه عن ذلك
وقال بعضهم هو كناية عن احتياجهما الى التغوط وهذا ضعيف من وجوه الاول
انه ليس كل من احدث فانه اهل الجنة يأكلون ولا يحدثون الثاني ان الاكل
عبارة عن الحاجة الى الطعام وهذه الحاجة من اقوى الدلائل على انه ليس
بالله فاي حاجة بنا الى جعله كناية عن شيء آخر الثالث ان الاله هو القادر على
الخلق والايجاد فلو كان قادرا الها لقدر على دفع الم الجوع عن نفسه بغير
الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل ان يكون الها للعالم
والمقصود من هذه الاية الاستدلال على فساد قول النصارى لان من كان
له ام فقد حدث بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا الها وكل من
احتاج الى الطعام اشد حاجة لم يكن الها لان الاله هو الذي يكون غنيا
عن جميع الاشياء وبالجملة فمساق قول النصارى اظهر من ان يحتاج فيه الى
دليل قوله كيف منصوب بقوله نبين بعده وتقدم ما فيه في قوله كيف
تكفرون وبعيره ولا يجوز ان يكون معمولا لما قبله لان له صدر الكلام وهذه
الجملة الاستفهامية في محل نصب لانها معلقة للفعل قبلها وقوله ثم انظر
اني يوفكون كالجملة قبلها واني بمعنى كيف وبوفكون ناصبا لاني وبوفكون بمعنى
يصرفون وفي تكرير الامر بقوله انظر هم انظر دلالة على الاهتمام بالنظر
وايضا فقد اختلف متعلق النظرين فان الاول امر بالنظر في كيفية اتضاح الله
لهم الايات وتبيانها بحيث انه لا شك فيها ولا ريب والامر الثاني بالنظر
في كونهم صارفوا عن تدبرها او يكونهم قلبوا عما اريد بهم قال الزمخشري فان
قلت ما معنى التراخي في قوله ثم انظر اختلف قلت معناه ما بين التعجبين
يعني انه بين لهم الآيات بيانا عجيبا وان اعراضهم عنها اعجب منه انتهى يعني انه
من ثبات التراخي في الرتب الا في الازمنة ونحوه ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
وسيأتي فصل يقال افكه يأفكه افكا اذا صرفه والافك الكذب لانه صرف
عن الحق وكل مصروف عن الشيء ما فوك عنه وقد افكت الارض اذا صرفت
عنها المطر والمعنى كيف يصرفون عن الحق قال اهل السنة دلت الاية
على انهم مصروفون عن تامل الحق والانسان يمتنع ان يصرف نفسه عن الحق
والصدق الى الباطل والجهل والكذب لان العاقل لا يختار لنفسه ذلك
فعلمنا ان الله تعالى صرفهم عن ذلك قوله تعالى قل اتعبدون من دون

الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا الاية وهذا دليل على فساد قول النصارى وذلك من
من وجوه الاول ان اليهود كانوا يعادون عيسى عليه السلام ويقصدونه بالسوء فلما
لم قدر على اضرارهم وكان له اوفقا انصار وصحابة يحمونه فما قدر على ايصال نفع
من منافع الدنيا اليهم والعاجز عن الاضرار والنفع كيف يعقل ان يكون الها
الثاني ان مذهب النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا اضلاعه وكما عطش
وطلب الماء منهم صبوا الخل في حلقه ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل
كونه الها الثالث ان اله العالم يجب ان يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون
من سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مستحقا لعبادة الله
لان الاله لا يعبد شيئا انما العبد هو الذي يعبد الاله فلما عرف بالتواتر
كونه مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه كان يفعلها لكونه محتاجا
الى تحصيل المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم واذا كان كذلك كان عبدا
كسائر العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله عن ابراهيم عليه السلام
حيث قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا قوله ما لا يملك
يجوز ان تكون ما بمعنى الذي وان تكون نكرة موصوفة والجملة بعده
صلة فلا محل لها او صفة لمحلها النصب وفي وقوع ما على العاقل هنا لانه
اريد به عيسى وامه وجوها احدها انه اتى بما موادا بها العاقل لابهامه
مبهمة تقع على كل شيء كذا قاله سيبويه او اريد به النوع كقوله فانكحوا
ما طاب لكم من النساء اي النوع الطيب او اريد به النوع العاقل مع غيره
لان اكثر ما عبد من دون الله غير عاقل كالاصنام والاوثان والكواكب
والشجر او شبهه على اول احواله لانه في اول حاله لا يوصف بعقل فكيف
يتخذ الها معبودا قوله والله السميع العليم هو السميع العليم هو يجوز ان تكون مبتدا
ثانيا والسميع خبره والعليم خبر ثان او صفة والجملة خبر الاول ويجوز
ان تكون فصلا وقد عرف ما فيه ويجوز ان تكون بدلا وهذه الجملة الظاهر
فيها ان الاعراب انها لا محل لها من الاعراب ويحتمل ان تكون في محل نصب
على الحال من فاعل يعبدون اي اتعبدون غير الله والحال انه هو المستحق
للعبادة لانه يسمع كل شيء ويعلمه وانه يجيء كلام الزمخشري فانه قال والله
هو السميع العليم متعلق بما تعبدون اي اتشركون بالله وتخشونه فهو
الذي يسمع ما تقولون ويعلم ما تعتقدون اتعبدون العاجز والله هو السميع
العليم انتهى فعلى هذا قوله والله هو السميع العليم المراد منه التهديد
والرابط بين الحال وصفتها وصاحبها الحال الواو ومجيء هاتين الصفتين
بعد هذا الكلام في غاية المناسبة فان السميع يسمع ما يشكى اليه من الضر وطلب النفع

ويعلم مواقعها كيف يكونان قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير
الحق الاية لما تكلم اولا على اباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا على اباطيل النصارى
وقام الدليل على بطلانها وفسادها فعند هذا خاطب مجموع الفريقين فقال
يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم اي لا تجاوزوا الحد والغلو تفيض التقصير ومعنا
الخروج عن الحد قوله غير الحق فيه خمسة اوجه احدها انه نعت لمصدر محذوف اي
اي لا تغلوا في دينكم غلوا غير الحق اي غلوا اباطلا وقد ذكر الزمخشري غيره الثاني انه
منصوب على الحال من ضمير الفاعل في تغلوا اي لا تغلوا مجاوزين الحق ذكره ابو البقا
الثالث انه حال من دينكم اي لا تغلوا فيه وهو باطل بل اغلوا فيه وهو حق ويؤيد
هذا ما قاله الزمخشري ثم انه قال لان الغلو في الدين غلوان حق وهو ان يتجرد
عن حقائقه ويفتش عن اباعد معانيه ويجتهد في تحصيل حجه وغلو باطل وهو ان
يتجاوز الحق ويتخطاه بالاعراض عن الادلة الرابع انه منصوب على
الاستثنا المتصل الخامس على الاستثنا المنقطع ذكرهذين الوجهين ابو حيان
عن غيره واستبعد بهما فانه قال والبعد الي انهما استثنا منقطع ويؤيد هذا
ويقويه بل الحق فاتبعوه قال شهاب الدين والمستثنى منه يسهل تعيينه
والذي يظهر فيه انه قوله في دينكم كانه قال لا تغلوا في دينكم الا الحق الدين الحق
فانه يجوز لكم الغلو فيه ما تقدم من تقرير الزمخشري له وذكر الواحدي
فيه الحال والاستثنا فقال وانتصاب غير الحق من وجهين احدهما الحال
والقطع من الدين كانه قيل لا تغلوا في دينكم مخالفين للحق لانهم خالفوا الحق
في دينهم ثم غلوا فيه بالاصرار عليه والثاني ان يكون منصوبا على الاستثنا
فيكون الحق مستثنى عن النهي عن الغلو فيه بان يجوز الغلو فيما هو فيه حق
على معنى اتباعه والثبات عليه وهذا بعض فيما ذكرنا فان المستثنى هو
دينكم وتقدم معنى الغلو في سورة النسا ظاهر هذه الاعاريب المتقدمة
ان تغلوا فعل لا زم وكذا نص عليه ابو البقا الا ان اهل اللغة يفسرونه
بمعنى متعد فانهم قالوا معناه لا تجاوزوا الحد قال الراغب الغلو تجاوز الحد
ذلك اذا كان في السعر غلا واذا كان في القدر والمنزلة غلوا وفي السهم غلوا وفي
وافعالها جميعا غلا تغلوا فعلى هذا يجوز ان ينتصب غير الحق مفعولا به اي
لا تتجاوزوا في دينكم غير الحق فان فسرنا تغلوا بمعنى تبتاعدوا من قولهم غلا
السهم اي تباعد كان قاصرا فيحتمل ان يكون من قال بانه لازم احد من هذا الامر
الاول فصل قال بعض المفسرين معنى قوله غير الحق اي دينكم المخالف للحق
لانهم خالفوا الحق في دينهم ثم غلوا فيه بالاصرار عليه وقال ابن الخطيب معنى الغلو
الباطل ان يتكلف الشبه واخفا الدلايل وذلك الغلو هو ان الدلايل وذلك

ابن الغلو

الغلو هو ان اليهود يسبوا عيسى عليه السلام الى الزنا والى انه كذاب والنصارى
ادعوا فيه الالهية قوله ولا تتبعوا اهوا قوم قد ضلوا من قبل الاهوا جمع الهوى
وهو ما تدعو اليه شهوة النفس والمراد هنا المذاهب التي تدعوا اليها الشهوة
دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله في الهوى بلفظ القران الا ذمه قال تعالى ولا
تتبع الهوى فيضلك واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى افرايت من اتخذ
الهه هواه قال ابو عبيد لم يحر الهوى موضع الا في موضع الشر لا يقال فلان
يهوى الخير انما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوي الهه يعبد من دون الله
وقيل سمي الهوى هوى لانه يهوي بصاحبه في النار والله واعلم وذم الهوى
ان الهوى الهوى الهوان بعينه فاذا هويت فقد لقيت هوانا
وقال رجل لابن عباس الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس
كل هوى ضلالة قوله واضلوا كثيرا اي نصب كثيرا وجهان احدهما انه
مفعول له وعلى هذا اكثر المتاولين فانهم يفسرونه بمعنى واضلوا كثيرا
منهم او من المنافقين والثاني انه منصوب على المصدر به اي نعت لمصدر
محذوف اي اضلوا غيرهم اضلالا كثيرا فصل اعلم انه تعالى وصفهم بثلاث
درجات في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل والمراد رؤسا الضلالة
من قدماء اليهود هم النصاري والمراد رؤسا الضلالة الماضين والخطاب
للذين كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم نهوا عن اتباع اسلافهم فيما
استدعوه باهوائهم فبين انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على
تلك الحالة حتى انهم الان ضالون كما كانوا ولا يتخذ حالة اقرب الى البعد
عن الله تعالى والقرب من عقاب الله من هذه الحالة فنعوذ بالله منها ويحتمل
ان يكون المراد انهم ضلوا واضلوا ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك
الاضلال انه ارشاد الى الحق ولما خاطبهم بهذا الخطاب وصف اسلافهم
فقال لعن الذين كفروا من بني اسرايل على لسان داود وعيسى بن
مريم قال اكثر المفسرين يعني اهل ايلة لما اعتدوا في السبت قال داود
اللهم العنهم كما لعنت اصحاب السبت فاصبحوا خنازير وكانوا خمسة الاف
رجل ما فيهم امراة ولا صبي قال بعض العلما ان اليهود كانوا يفتخرون بانا
من اولاد الانبيا فذكر الله تعالى هذه الاية ليدل على انهم ملعونين
على السنة الانبيا وقيل ان عيسى ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا
بمحمد ولعنا من يكذبه وهو قول الاصم قوله من بني اسرايل في محل نصب
على الحال وصاحبها اما الذين كفروا واما كفروا ومعنى من للتبعيض
وقوله على لسان داود وعيسى قال ابو حيان المراد الجارحة لا اللغة

لا اللغه يعني ان الناطق بلعن هو لسان هذين البيتين وجا قوله على لسان بالافراد دون التثنيه والجمع فلم يقل على لساني ولا على السنة لقاعدة كليه وهو ان كل خبرين مفردين صاحبيهما اذا اضيفا الى كليهما من غير تفريق جاز فيهما ثلاثة اوجه لفظ الجمع وهو المختار ويليه التثنية عند بعضهم وعند بعضهم ٥ الافراد مقدم على التثنية فيقال قطعت رؤس الكبشين وان شئت رأس الكبشين ومنه فقد صغت قلوبكما وعمامكما واسيافكما من الالتفات ويقول لنا مفردين من نحو العينين واليدين فاما قوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهم بالاجماع ٥ ويقول لنا مفردين من نحو العينين واليدين فاما قوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهم بالاجماع ويقول لنا من غير تفريق من نحو قطعت رأس الكبش السمين والكبش الهزيل ومنه هذه الاية فلا يجوز الا الافراد وقال بعضهم هو مختار اي فيجوز غيره وقد مضى تحقيق هذه القاعدة قال شهاب الدين في النفس من كون المراد باللسان الجارحة شئ ويؤيد ذلك ما قاله ٥ الزمخشري فانه قال لما نزل الله لعنهم في الزبور على لسان داود وفي الانجيل على لسان عيسى وقوة هذا انا بي كونه الجارحة ثم اني رايت الواحدي ٥ ذكر عن المفسرين قولين ورجح ما قلته قال رحمه الله وقال ابن عباس يريد في الزبور وفي الانجيل ومعنى هذا ان الله لعن في الزبور من يكفر من بني اسرايل وكذلك في الانجيل وقيل على لسان داود وعيسى لان الزبور لسان داود وعيسى علما ان محمدا نبي مبعوث وانهما لعنا من يكفر به والقول هو الاول فتجويز الزجاج لذلك ظاهر ثم قال وقال الزجاج وجايز ان يكون داود وعيسى علما ان محمدا نبي مبعوث وانهما لعنا من يكفر به والقول هو الاول فتجويز الزجاج لذلك ظاهر انه يراد باللسان الجارحة ولكن ليس قولا للمفسرين وعلى لسان متعلق بلعن قال ابو البقا كما يقال جاء زيد على فرس قال شهاب الدين ومنه نظر اذ الظاهر انه حال قوله ذلك بما عصوا قد تقدم نظيره وقوله وكانوا يعتدون في هذه الجملة الناقصة وجهان اظهرهما ان تكون عطفا على صلة ٥ ما وهو عصوا اي ذلك بسبب عصيانهم وكونهم معتدين والثاني انها استيناف اي اخبر الله تعالى عنهم بذلك قال ابو حيان ويقوي هذا ما جا بعده ٥ كالشرح له وهو قوله كانوا لا يتناهون قوله كانوا لا يتناهون التناهي ههنا له معنيان احدهما وهو الذي عليه الجمهور انه تفاعل من النهي ان كان لا ينهى بعضهم بعضا روي بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم وروي بن مسعود قال قال

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فيمن قبلكم من بني اسرايل اذا عمل الخاطي الخطية نهاه الناهي تعذيرا فاذا كان من الغد جاه وواكله وشاربه كانه لم يره على الخطية بالامس فلما راي ذلك منهم ضرب قلوب بعضهم على بعض وجعل منهم القردة ٥ والخنازير ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والذي نفسي بيده لتامرن ولتنهون عن المنكر ولتاخذن على يد السفيه ٥ ولتاطرنه على الحق اطرا او ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض ويلعنكم كما ٥ لعنهم المعنى الثاني التناهي بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه قوله عن منكر فعلوه ومتعلق يتناهون وفعلوه صفة لمنكر قال الزمخشري ما معنى وصف المنكر بفعلوه ولا يكون النهي بعد الفعل قلت معناه لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه بل يصرون عليه ويديمون عليه او عن منكر اراد وا فعله كما تري امارات الحوص في الفسق والاثم تسوي وتهيا ويجوز ان يراد لا ينتهون ولا يمتنعون عن منكر فعلوه بل يصرون عليه ويديمون يقال تناهى عن الامر وانتهى عنه اذا امتنع منه وقوله لبئسما وبئسما قدمت قد تقدم اعراب نظيره وههنا زيادة اخرى لخصوص التركيب ياتي الكلام عليها قوله تري كثيرا منهم قيل اليهود كعب بن الاشرف واصحابه يتولون الذين كفروا مشركي مكة حين جوا اليها يستجيشون على علي النبي صلى الله عليه وسلم وقال بن عباس ومجاهد والحسن منهم يعني من المنافقين يتولون اليهود ولبئس ما قدمت لهم انفسهم بئس ما قدموا من العمل لمعادهم في الاخرة قوله ان سخط الله عليهم في محله اوجه احدها انه مرفوع على البدل من المخصوص بالذم والمخصوص قد حذف واقيمت صفته مقامه فانك تقرب ما اسما تاما معرفة في محل رفع بالفاعلية بفعل الذم والمخصوص قد حذف واقيمت صفته مقامه فانك تقرب ما اسما تاما ٥ معرفة في محل رفع بالفاعلية بفعل الذم والمخصوص بالذم محذوف وقدمت لهم انفسهم حمله في محل رفع صفة له والتقدير لبئس الشئ قدمته لهم انفسهم فان سخط الله عليهم بدل من الشئ المحذوف وهذا هو مذهب سيبويه كما تقدم تقريره الثاني انه هو المخصوص بالذم فيكون فيه الثلاثة الاوجه المشهوره احدها انه مبتدا والجملة قبله خبره والرابط على هذا العموم ٥ عند من يجعل ذلك اولا يحتاج الى رابط لان الجملة عين المبتدا الثالث انه خبر مبتدا محذوف لانك لما قلت بئس الرجل قيل لك من هو فقلت فلان اي هو فلان الثالث انه هو مبتدا خبره محذوف وقد تقدم تحرير ذلك والى كونه مخصوصا بالذم ذهب جماعة كالزمخشري ولم يذكر غيره قال ابن سخط

الله عليهم هو المخصوص بالذم كانه قيل لبئس زادهم الى الاخرة سخط الله عليهم ه
والمعنى يوجب سخط الله قال شهاب الدين وفي تقدير هذا المضاف من الحاسن ما لا
يخفى على متأمله فان نفس السخط المضاف الى الباري تعالى لا يتأتى هو المخصوص
بالذم التي المخصوص بالذم اسيأتي به وذهب اليه ايضا الواحدي ومكي وابو البقا
الا ان اباحيان بعد ان حكى هذا الوجه عن الزمخشري قال ولم يصح هذا الاعراب
الا على مذهب الفراء والفارسي في جعل ما موصوله او على مذهب من يجعل ما ه
تمييزا وقدمت لهم صفتها واما على مذهب من يجعل ما تمييزا فلا يتأتى ويتأتى
ثم ذكر مذهب سيبويه الوجه الثالث من اوجه ان سخط انه في محل رفع
على البدل من ما والى ذلك ذهب مكي وابن عطية الا ان مكيا حكاه عن غيره ه
قال وقيل في موضع رفع على البدل من ما التي لبئس على انها معرفة قال ابو حيان
بعد ما حكى هذا الوجه عن ابن عطية ولا يصح هذا سواء كانت ما نكرة ام موصولة
لان البدل يحل محل المبدل منه وان سخط لا يجوز ان يكون فاعلا لبئس لان ه
فاعل بئس لا يكون ان والفعل وهو ابراد واضح الوجه الرابع انه في محل نصب
على البدل من ما اذا قيل بانها تمييز وكذلك مكي وابو البقا وهذا لا يجوز
البتة وذلك لان شرط التمييز عند البصريين ان يكون نكرة وان وما في حيزها
عندهم من قبيل اعرف المعارف لانها تشبه المضمر وقد تقدم تقرير ذلك كيف يقع
تمييزا لان البدل يحل موضع المبدل منه وعند الكوفيين ايضا لا يجوز ذلك ه
لانهم لا يجيزون التمييز بكل معرفة خصوصا ان والفعل الخامس انه في محل نصب
على البدل من الضمير المنصوب بقدمت العايد على ما الموصوله او الموصوفة ه
على حسب ما تقدم والتقدير قدمته سخط الله كقولك الذي رايت زيدا اخوك
وفي هذا بحث يذكر في موضعه السادس انه في موضع نصب على اسقاط ه
الخافض اذ التقدير لان سخط الله وهذا جار مجرى على مذهب سيبويه ه
والفراء انهما يزعمان ان محل ان بعد حذف الخافض في محل نصب السابع انه في محل
جر بذلك الخافض المقدر وهذا جار على مذهب الخليل والكسائي لانهما يزعمان
انها في محل جر وقد تقدم تحقيق ذلك مرارا وعلى هذا فالمخصوص بالذم ه
محذوف اي لبئسما قدمت لهم انفسهم عملهم او صنعهم ولام العلة المقدرة معلقه
اما جملة الذم اي سبب ذمهم سخط الله عليهم او محذوف بعدها اي لان سخط
الله عليهم كان كيت وكيت قوله ولو كانوا الظاهر ان اسم كان وفاعل
اتخذوهم عايد اعلى كثيرا من قوله تري كثيرا منهم والضمير المنصوب في
اتخذوهم يعود على الذين كفروا في قوله يتولون الذين كفروا والمعنى ولو ه
كانوا يومنون بالله والنبي وهو موسى وما انزل اليه في التورية وفي شرع موسى

عليه السلام فلما فعلوا ذلك ظهر انهم ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام
بل مرادهم الرياسة والجاه ويسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم
الله تعالى بالفسق فقال ولكن اكثرهم فاسقون واجاز الفراء ان يكون
اسم كان يعود على الذين كفروا وكذلك الضمير المضوب في اتخذوهم يعود
على اليهود والمراد بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم والتقدير ولو كان الكافرون
المتولون مومنين بمحمد والقران ما اتخذوهم يعني اليهود اولياء والاول اولى
لان الحديث عن كثير لا عن المتولين وحاجواب لو هنا على الافصح وهو عدم ه
دخول اللام عليه لكونه منفيا ومثله قوله الاخر ه

لو ان بالعلم تعطى ما تعيش به ٭ لما ظفرت من الدنيا بتفروق ٭

وقوله ولكن كثيرا منهم هذا استدراك الاستدراك واضح مما تقدم وقوله
كثيرا هو من اقامة الظاهر مقام المضمر لانه عبارة عن كثيرا منهم المتقدم ه
فكانه قيل تري كثيرا منهم ولكن ذلك الكثير ولا يريد ولكن كثيرا من ذلك
الكثير فاسقون قوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا
اليهود الاية لما ذكر عداوة اليهود للمسلمين فلذلك جعلهم قرنا للمشركين
في شدة العداوة بل نبه على انهم اشد في العداوة من المشركين لكونه تعالى
قدم ذكرهم على ذكر المشركين وقال عليه السلام ما خلا يهود يا ان يسلم
الا هما بقتله وذكر تعالى ان النصاري الذين عربكه من اليهود واقرب
الى المسلمين منهم والمقصود من هذا التفاوت تخفيف امر اليهود على الرسول
عليه السلام واللام في قوله لتجدن هي لام يتلقى بها القسم وقد تقدم ه
اعراب هذا عند قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة وقال ابن عطية
اللام للابتداء وليس بشيء واشد الناس مفعول اول وعداوة نصب على ه
التمييز وللذين متعلق بها قوبيت باللام لما كانت فرعا في العمل على الفعل
ولا يضر كونها مؤنثة بالتا لانها مبنية عليها فهي كقوله ٭ ورهبة عقابك ٭
ويجوز ان يكون للذين صفة لعداوة فيتعلق بمحذوف واليهود مفعول ثان وقال
ابو البقا ويجوز ان يكون اليهود هو الاول واشد هو الثاني وهذا هو
الظاهر اذ المقصود ان يخبر الله تعالى عن اليهود والمشركين بانهم اشد ه
الناس عداوة للمومنين وعن النصاري بانهم اقرب الناس مودة لهم وليس
المراد ان يخبر عن اشد الناس واقربهم بكونهم من اليهود والنصاري فاب
قبل مبني استوفيا بالتعريف والتنكير او جب تعريف تقدم المفعول الاول والثاني
والثاني خبر الثاني كما يجب في المبتدا والخبر وهذا من ذلك فالجواب
انه انما يجب ذلك حيث لبس اما اذا دل دليل على ذلك جاز التقدم والتاخير

ومنه قوله ۞ بنونا بنو أبنآئنا وبناتنا ۞ يبنون ابناء الرجال الاباعد ۞
فبنوا ابنآئنا هو المبتدا وبنونا خبره لان المعنى على تشبيه اولاد الابناء بالابناء
ومثله قول الاخر ۞ قبيلة الام الاحياء اكرمها ۞ وأعدد الناس بالجيران وافيها ۞
اكرمها هو المبتدا والام الاحياء خبره وكذا وافيها مبتدا والخبر اعدد الناس
خبره والمعنى على هذا والاية من هذا القبيل فيما ذكرنا وقوله والذين ۵
اشركوا عطف على اليهود وهذا الهود والكلام على الجملة الثانية كالكلام على
ما قبلها فصل تقدير الكلام قسما انك تجد اليهود والمشركين اشد ۵
الناس عداوة مع المومنين وقد شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية عادة
قديمة لهم ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم وقوله ولتجدن ۵
اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى قال ابن عباس وسعيد
بن جبير وعطا والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا ۵
الذين قدموا من الحبشة على الرسول عليه السلام وامنوا به ولم يرد
جميع النصارى لانهم في عداوتهم للمسلمين كاليهود في قتل المسلمين واسرهم
وتخريب بلادهم وهدم مساجدهم واحراق مصاحفهم لا ولا كرامة لهم
بل الاية فيمن اسلم منهم وقال اخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ۵
ايصال الشر الى من يخالفهم في الدين باي طريق كان فان قدروا على
القتل فذاك والا فنهب المال والسرقة او نوع من المكر والكيد والحيلة
واما النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الابد في دينهم حرام فهذا وجه ۵
التفاوت ثم ذكر تعالى سبب التفاوت فقال ذلك بان منهم قسيسين
ورهبانا فان قيل لم اسند تسمية النصارى اليهم بقوله الذين قالوا انا نصارى
ولما ذكر اليهود سماهم بقوله لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود
ولم يسند التسمية اليهم فالجواب لان تسميتهم باليهود ان كانت لكونهم
من اولاد يهودا بن يعقوب فهي تسمية حقيقية وان كانت لكونهم تابوا ۵
عن عبادة العجل بقولهم انا هدنا اليك فتحقيقه ايضا وان كانت من التحرك
في دراستهم ايضا فكذلك ايضا واما النصارى فهم الذين سموا انفسهم ۵
حين قال لهم عيسى عليه السلام من انصاري الى الله قال الحواريون نحن
انصار الله فلذلك اسند التسمية اليهم وان كانوا انما سموا نصارى
لانهم كانوا يسكنون قرية يقال لها ناصره فكلهم لم يكونوا ساكنين فيها
بل بعضهم او اكثرهم فالحقيقة لم توجد فيهم وقد تقدم الكلام في تسميتهم
عند قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا في البقرة قوله ذلك
بان مبتدا وخبر كما تقدم تقريره ومنهم خبر ان وقسيسين اسمها وان واسمها

وخبرها

وجرها في محل جر بالباء والباء المجرور بها هنا خبر ذلك والقسيسين جمع قسيس
على فعيل وهو مثال لمبالغة كصديق وقد تقدم وهو هنا رئيس النصارى
ويقال بدينهم واصله من تقسس الشيء اذا تتبعه وطلبه بالليل يقال تقسست
اصواتهم اي تتبعتها بالليل ويقال لرئيس النصارى قس وقسيس والدليل
بالليل قساس وقسيس تقساس وقضى قسقس قاله الراغب وقال
غيره القس بفتح القاف تتبع الشيء ومنه سمي عالم النصارى لتتبعه العلم ۵
قال رؤبة بن العجاج ۞

۞ اصبحن عن قس الاذى عواقلا ۞ يمشين هونا حرد ابهالا ۞

ويقال قض الامر وقضه بالصاد ويقال قس وقس بفتح القاف وكسرها وقسيس
ونعم بن عطية انه اعجمي معرب وقال الواحدي وقد تكلمت العرب بالقس والقسس
وانشد المازني ۞ لو عرضا على قس ۞ اشعث في هيكله مندس ۞ من اليهاليين
وانشد لامية بن ابي الصلت الطس ۞

۞ لو كان منقلبا كانت قساوسه ۞ حبر الله في ايديهم الدبر ۞

هذا كلام اهل اللغة في القسيس ثم قال وقال عروة بن الزبير ضيعت النصارى
الانجيل وما فيه وبقي منهم رجل يقال له قسيسا يعني بقي على دينه لم
يبدله فمن بقي على هديه ودينه قيل له قسيس وقال نظرت القس والقسيس
العالم بلغة الروم فقال وافقه ۵

۞ ما حبرتنا من قول قس ۞ من الرهبان اكره ان نتوحا ۞

فعلى هذا القس والقسيس مما اتفق فيه اللغتان وهذا يقوي قول ابن عطية
ولم ينقل قول اهل اللغة في هذا القس بضم القاف لا مصدرا ولا وصفا اما
قس بن ساعدة الايادي فهو علم فيجوز ان يكون مما غير بطريق العلمية ويكون
اصله قس او قس بالفتح او الكسر كما قيل ابن عجلة وقس بن ساعدة كان اعلم اهل
زمانه وهو الذي قال فيه عليه السلام يبعث امة وحده واما جمع قسيس ۵
فجمع تصحيح كما في الاية الكريمة قال الفراء ولو جمع قسوسا كان صوابا لانهما في معنى واحد
يعني قسا وقسيسا قال وجمع القسيس على قساوسة جمعوه على مثال الهالبة
والاصل قساسسة فكثرت السينات فابدلت احداهن واوا وانشدوا
لامية لو كان منقلبا كانت قساوسه البيت قال الواحدي والقسوسة ۵
مصدر والقس والقسيس كانه جعل هذا المصدر مشتقا من هذا الكلام الاسم
كالابوة والاخوة والفتوة من لفظ اب واخ وفتى وقد تقدم ان القس بالفتح
في الاصل هو المصدر وان العالم سمي به مبالغة قال شهاب الدين ولا ۵
ادري ما حمل من قال انه معرب مع وجود معناه في لغة العرب كما تقدم والرهبان

جمع راهب كراكب وركبان وفارس وفرسان وقال ابو الهيثم ان رهبانا يكون
واحدا ويكون جمعا وانشد على كونه مفردا قال الشاعر ۵
لو عاينت رهبان دير في قلل ۵ لا قبل الرهبان يعدو او نزل
ولو كان جمعا لقال يعدون ونزلوا بضمير الجمع وهذا لا حجة فيه لان قد عاد ضمير
المفرد على الجمع الصريح لتاويله بواحد كقوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة ۵
نسقيكم مما في بطونه فالهاء في بطونه تعود على الانعام وقال
وطاب ألبان اللقاح ويرد ۵ في برد صمير يعود على البان وقالوا هو
احسن الفتيان واجمله وقال الاخر
لو ان قومي حين ادعوهم حمل ۵ على الجبال الشم لاهد الجبل
الى غير ذلك مما يطول ذكره ومن مجيئه جمعا الاية ولم يرد في القران الكريم
الا جمعا وقال كثير ۵
رهبان مدين والذين عهدتهم ۵ يبكون من حذر العذاب قعودا ۵
لو يسمعون كما سمعت كلامها ۵ خروا لعزة ركعا وسجودا ۵
قيل ولا حجة فيه لانه قال والذين فيحتمل ان الضمير انما جمع لاجل هذا الجمع لا لكون
رهبان جمعا واصرح من هذا قول جرير ۵
رهبان مدين لو رأوك تنزلوا ۵ والعصم من شعف العقول النازل ۵
قال ابو الهيثم وان جمع الرهبان رهابين ورهبانة جاز وقال وان قلت رهبانيو
كان صوابا كانك تنسبه الى الرهبانية والرهبانية من الرهبة وهي المخافة ۵
وقال الراغب والرهبان يكون واحدا وجمعا فمن جعله واحدا جمعه على رهابين
ورهابنة بالجمع البتي يعني ان هذه الصيغة علمت في الجمع كالمواريث والمواريه
والكيالجة وقال الليث الرهبانية مصدر الراهب والترهب التعبد ۵
في صومعة وهذا يشبه الكلام المتقدم في ان القسوسة مصدر من القس
والقسيس والحاجة الى هذا بل الرهبانية مصدر بنفسها من الترهب ۵
وهو التعبد او من الرهب وهو الخوف ولذلك قال الراغب والرهبانية
علم من تحمل التعبد من فرط الرهبة وقد تقدم اشتقاق هذه المادة في قوله
وايايي فارهبون فضل علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون ۵
بالحرص الشديد على الدنيا قال تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة
ومن الذين اشركوا لقربهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد والحرص
مكارم الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في
طلب الدنيا واقدم على كل محظور منكر بسبب طلب الدنيا فلا جرم تشتد
عداوته مع كل من نال حظا منها او مالا واما النصاري فانهم في اكثر الامر معرضون

عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع وكل من
كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يبغضهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل
الانقياد له فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين وهو المراد بقوله تعالى ۵
ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفيه دقيقة نافعة في طلب
الدين وهو ان كفر النصاري اغلظ من كفر اليهود لان النصاري يبارعون
في الالهيات وفي النبوات واليهود لا يبارعون الا في النبوات ولا شك ان
الاول اغلظ لان النصاري مع غلظ كفرهم لما لم يبالغوا حرصهم على طلب الدنيا
بل كان في قلبهم شيء من الميل الى الاخرة شرفهم الله بقوله ولتجدن اقربهم مودة
للذين امنوا الذين قالوا انا نصاري واما اليهود فمع ان كفرهم اخف من ۵
كفر النصاري طردهم الله وخصهم بمزيد اللعنة وما ذاك الا بسبب حرصهم
على الدنيا ويويد ذلك قوله عليه السلام حب الدنيا راس كل خطيئة فان قيل
كيف مدحهم الله بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها وقوله عليه السلام
لا رهبانية في الاسلام فالجواب ان ذلك صار ممدوحا في مقابلة ۵
طريقة اليهود في القساوة والغلظة ولا يلزم من هذا كونه ممدوحا على الاطلاق
قوله وانهم لا يستكبرون نسق على ان الجملة مجرورة بالباء اي ذلك بما تقدم
وبانهم لا يستكبرون فصل المراد بقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا
الذين قالوا انا نصاري يعني وفد النجاشي الذين قدموا مع جعفر وهم
السبعون وكانوا اصحاب الصوامع وقال مقاتل والكلبي كانوا اربعين رجلا
اثنان وثلاثون من الحبشة وثمانية من الشام وقال عطا كانوا ثمانين رجلا
اربعون من الشام اهل نجران من بني الحارث بن كعب واثنان وثلاثون من الحبشة
وثمانية روميون من اهل الشام وقال قتادة نزلت في ناس من اهل الكتاب
كانوا على شريعة من الحق مما جاء به عيسى عليه السلام فلما بعث الله محمدا عليه ۵
السلام صدقوه وامنوا به فاثنى الله عليهم بقوله ذلك بان منهم قسيسين
ورهبانا اي علماء قال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم وقد تقدم
قوله واذا سمعوا اذا شرطيه جوابها ترى وهو العامل فيها وهذه ۵
الجملة الشرطية فيها وجهان اظهرهما ان محلها الرفع نسقا على خبر انهم الثانية
وهو لا يستكبرون اي ذلك بان منهم كذا وانهم وانهم غير مستكبرون وانهم
اذا سمعوا قالوا وعطف مقدرا على مثله والثاني ان الجملة استيفائية اي
انه تعالى اخبر عنهم بذلك والضمير في سمعوا ظاهره ان يعود على النصاري ۵
المتقدمين بعمومهم وقيل انما يعود لبعضهم ومن جاء من الحبشة قال ابن عباس
في رواية عطاء بن يسار النجاشي واصحابه قرأ عليهم جعفر الطيار بالحبشة كهيعص

فاخذ النحاسي نبذة من الارض وقال والله ما زاد على ما قال في الانجيل مثل هذا
فما زالوا يكون حتى فرغ جعفر من القراءة اخبره بن عطية قال لان النصارى كلهم ٥
وما في ما انزل يحتمل الموصولة والنكرة الموصوفة وتري بصرية فتكون قوله ٥
تفيض من الدمع جملة في محل نصب على الحال وقري شاذا اتري بالبنا للمفعول ٥
اعينهم رفعا واسند الفيض الى الاعين مبالغة وان كان الفايض انما هو دمعها
الاهي كقولهم ـــــ امر القيس ٥

• فعاصت دموع العين مني صبابة • على النحر حتى بل دمعي محلي •

والمراد المبالغة في وصفهم بالبكا ويكون المعني ان اعينهم تمتلي حتى تفيض لان
الدمع حتى تفيض ناشيء عن الامتلا كقوله ٥

• قواصر تاتيني فيحتقرونها • وقد ملا الماء الاناء فيفعم •

وراي هذين المعنيين محا الزمخشري فانه قال فان قلت ما معنى تفيض من الدمع
قلت معناه تمتلي من الدمع حتى تفيض لان الفيض ان يمتلي الاناء حتى يطفح
ما فيه من حوالنبه فوضع الفيض الذي هو من الامتلا موضع الامتلا وهو
اقامة من المسبب مقام السبب او قصدت المبالغة في وصفهم بالبكا ٥
فجعلت اعينهم كانها تفيض بانفسها اي لتسيل من الدمع من اجل البكا من قوله
دمعت عينه دمعا قوله من الدمع فيه اربعة اوجه احدها انه متعلق
بتفيض ويكون معنى من ابتدا الغاية والمعنى تفيض من كثرة الدمع ٥
والثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال من الفاعل في تفيض قالهما ابو البقا
وقد الحال بقولك مملوة من الدمع وفيه نظر لانه لا يكون مقيدا ولا يجوز ذلك
فبقي ان يقدر كونا مطلقا اي تفيض كائنة من الدمع وليس المعنى على ذلك
فالقول بالحالية لا ينبغي فان قيل هل يجوز عند الكوفيين ان يكون من الدمع
تمييزا لانهم لا يشترطون تنكير التمييز والاصل تفيض دمعا كقولك تفقا
زيد شحما فهو من المنتصب عن تمام الكلام فالجواب ان ذلك لا يجوز لان
التمييز اذا كان منقولا من الفاعلية امتنع دخول من عليه وان كانت مقدرة
معه فلا يجوز تفقا زيد من شحم وهذا كما رايت مجرور بمن فامتنع ان يكون
تمييزا الا ان الزمخشري في سوره نراه جعله تمييزا في قوله تعالى تولوا ٥
واعينهم تفيض دمعا وهو ابلغ من قولك تفيض دمعها لان العين جعلت
كانها دمع فايض ومن للبيان كقولك افديك من رجل ومحل الجار والمجرور
النصب على التمييز وفيه ما قد عرفته من المانعين وهو كونه معرفة وكونه
جزء من وهو فاعل في الاصل وسياتي لهذا من يد بيان فعلى هذا تكون الاية
كذلك عنده وهو الوجه الثالث الرابع ان من بمعنى الباي تفيض بالدمع

وكونها

وكونها معنى الباء اي ضعيف وجعلوا منه ايضا قوله تعالى ينظرون من طرف خفي اي ٥
بطرف كما ان الباء تاتي بمعنى من كقوله ٥

• شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج •

اي من ماء البحر قوله عرفوا من الحق من الاولى لابتدا الغاية وهي متعلقة بتفيض
والثانية يحتمل ان تكون لبيان الجنس اي يبتدي جنس الموصول قبلها ويحتمل ان
تكون للتبعيض وقد اوضح الزمخشري هذا غاية الايضاح قال رحمه الله فان قلت
اي فرق بين من ومن في قوله مما عرفوا من الحق قلت الاولى لابتدا الغاية
على ان الدمع ابتدا اوشا من معرفة الحق وكان من اجله وبسببه والثانية
لبيان ان الموصول الذي هو ما عرفوا يحتمل معنى التبعيض على انهم عرفوا بعض
الحق فابكاهم وبلغ منهم فكيف اذا عرفوه وقروا القران واحاطوا بالسنة ٥
انتهى ولم يتعرض لما يتعلق به الجار وهو ممكن بان يوخذ من فورة كلامه وايضاح
ذلك ان من الاولى متعلقة بمحذوف على انها حال من الدمع اي في حال كونه
ناشيا ومبتديا من معرفة الحق وهو معنى قول الزمخشري على ان الدمع ٥
ابتدا اوشا من معرفة الحق ولا يجوز ان تعلق تفيض لما يلزم عليه تعلق ٥
حرفين محذوفين لفظا ومعنى بعامل واحد فان من في الدمع لابتدا الغاية
كما تقدم الا ان يعتقد كون من في الدمع للبيان او معنى الباء فقد
يجوز ذلك وليس معناه في الوضوح كالاول واما من الحق ويجوز ان يكون من
في قوله تعالى مما عرفوا التعليلية اي ان فيض دمعهم بسبب عرفانهم الحق ٥
وبيديه قول الزمخشري وكان من اجله وبسببه فقد يحصل في من الاولى
اربعة اوجه وفي الثالث ضعف او منع كما تقدم وفي من الثانية اربعة ايضا
وجهان بالنسبة الى معناها هل هي ابتدايية او تعليلية ووجهان بالنسبة
الى ما يتعلق به هل هو تفيض او محذوف على انها حال من الدمع وفي
الثالثة خمسة اثنان بالنسبة الى معناها هل هي بيانية او تبعيضية ٥
وثلاثة بالنسبة الى متعلقها هل هو محذوف وهو اعني او تفيض عرفوا
او هو حال فيتعلق بمحذوف ايضا كما ذكره ابو البقا وقوله تري اعينهم
تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يدل على ان الاخلاص والمعرفة بالقلب
مع القول يكون ايمانا قوله يقولون فيه ثلاثة اوجه احدها انه ٥
مستانف فلا محل له اخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة الحسنة الثاني انها
حال من الضمير المجرور في اعينهم وجاز مجي الحال من المضاف اليه لان
المضاف جزوه فهو كقوله تعالى ما في صدورهم من غل اخوانا الثالث انه
حال من فاعل عرفوا والعامل فيها عرفوا قال ابو حيان ما حاصله كونه حالا كذا

قاله ابن عطية وابو البقا ولم يبينا ذا الحال ولا العامل فيها قال شهاب الدين
اما ابو البقا فقد بين ذا الحال فقال يقولون حال من ضمير الفاعل في عرفوا فقد
صرح به ومتى عرف ذو الحال عرف العامل فيها لان العامل في الحال هو العامل
في صاحبها فالظاهر انه اطلع على نسخة مغلوطة من اعراب ابي البقاء
سقط منها ما ذكرته ثم ان اباحيان رد حال كونها حالا من الضمير في اعينهم
بما معناه ان الحال لا يجيء من المضاف اليه وان كان المضاف جزءه وجعلها
خطأ واحال بيانه على بعض مصنفاته ورد كونها حالا ايضا من فاعل
عرفوا بانه يلزم تقييد معرفتهم الحق بهذه الحال وليس فيه عرفوا الحق في هذه
الحال وفي غيرها قال فالاولى ان يكون مستأنفا قال شهاب الدين
اما ما جعله خطأ فالكلام معه في هذه المسئلة في موضع غير هذا واما قوله
يلزم التقييد فالجواب انه انما ذكرت هذه الحال لانها اشرف
احوالهم فخرجت مخرج المدح لهم قوله ربنا امنا في محل نصب بالقول
وكتبنا الى قوله الصالحين فصل المعنى يقولون ربنا امنا بما سمعنا
وشهدنا بانه حق فاكتبنا مع الشاهدين بوحدانية محمد عليه السلام لقوله
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقيل مع كل من شهد
من انبيائك وصدق عبادك بانك لا اله غيرك قوله وما لنا لا نؤمن ما
استفهاميه في محل رفع بالابتداء ولنا خبر ومجرور بتقدير اي شيء استقر لنا
ولا نؤمن جملة حالية وقد تقدم الكلام على نظير هذه الاية وان بعضهم قال
انها حال لازمة لا يتم المعنى الا بها نحو ما لهم عن التذكرة معرضين وقال
ابو حيان هنا وهي المقصودة وفي ذكرها فائدة الكلام وذلك كما تقول جاء زيد
راكبا لمن قال هل جاء زيد ماشيا او راكبا قوله وما جاءنا في محل
ما وجهان احدهما انه حال من فاعل نجادلنا محيرو ومن على الجلالة اي بالله
ونما جاءنا وعلى هذا فقوله من الحق فيه احتمالان احدهما انه حال من فاعل
جاءنا اي جاءنا في حال كونه ناشئا من جنس الحق والاحتمال الثاني ان يكون من
لابتداء الغاية والمراد بالحق الباري تعالى ويتعلق من حينئذ بجاءنا
كقولك جاءنا فلان من عند زيد والثاني ان محله رفع بالابتداء والخبر
قوله من الحق والجملة في موضع الحال كذا قاله ابو البقاء ويصير التقدير
وما لنا لا نؤمن بالله والحال ان الذي جاءنا كائن من الحق والحق يجوز ان
يراد به القرآن فانه حق في نفسه ويجوز ان يراد به الباري تعالى كما تقدم
والعامل فيها الاستقرار الذي تضمنه قوله لنا قوله ونطمع في هذه
الجملة ستة اوجه احدها انها منصوبة المحل عطفا على المحكي بالقول قبلها اي

يقولون كذا ويقولون نطمع وهو معنى حسن الثاني انها في محل نصب على الحال
من الضمير المستتر في الجار الواقع خبرا وهو لنا لانه متضمن الاستقرار فرفع
الضمير صرح وعمل في الحال وإلى هذا ذهب الزمخشري فانه قال والواو
في ونطمع واو الحال فان قلت ما العامل في الحال الاولى والثانية
قلت العامل في الاولى ما في اللام من معنى الفعل كانه قيل اي شيء حصل
لنا غير مومنين وفي الثانية معنى هذا الفعل ولكن مقيد بالحال الاولى
لانك لو اردت لها وقلت مالنا ونطمع لم يكن كلاما قال شهاب الدين وفي هذا
الكلام نظر وهو قوله لانك لو اردت لها الى اخره لانا اذا اردنا لها واتينا بنطمع
لم نات بها مقترنة بحرف العطف بل مجردة منه لنجعلها محل الاولى
الا ترى ان النحويين اذا وضعوا المعطوف موضع المعطوف عليه وضعوه
مجردا من حرف العطف ورايت في بعض نسخ الكشاف مالنا نطمع من غير
واو لم اقترنه بنطمع ولكن ايضا لا يصح لانك لو قلت مالنا نطمع كان كلاما
كقوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين فنطمع واقع موقع مفرد هو حال
كما لو قلت مالك طامعا ومالنا طامعين ورد عليه ابو حيان هذا الوجه
بشيئين احدهما ان العامل لا يقتضي اكثر من حال واحدة اذا كان صاحبه
مفردا دون تبدل ولو العطف او عطف الا افعل التفضيل على الصحيح
والثاني انه يلزم دخول الواو على مضارع مثبت وذلك لا يجوز الا
تاويل بتقدير مبتدا اي ونحن نطمع الثالث انها في محل نصب على الحال
من فاعل نومن فتكون حالا متداخلة قال الزمخشري ويجوز ان يكون
ونطمع حالا من لا نومن على معنى انهم انكروا على انفسهم انهم لا يوحدون
الله ويطمعون مع ذلك ان يصحبوا الصالحين وهذا فيه ما تقدم من
دخول واو الحال على المضارع المثبت وابو البقا لما اجاز هذا الوجه قدر
مبتدا قبل نطمع وجعل الجملة حالا من فاعل نومن يخلص من هذا الاشكال
فقال ويجوز ان يكون التقدير ونحن نطمع فتكون الجملة حالا من فاعل
لا نومن الرابع انها معطوفة على لا نومن فتكون في محل نصب على الحال
من ذلك الضمير المستتر في لنا والعامل فيها هو العامل في الحال قبلها
فان قيل هذا هو الوجه الثاني المتقدم وقد ذكرت عن ابي حيان هناك
انه منع مجيء الحالين لذي حال واحدة وبانه يلزم دخول الواو على
المضارع فما الفرق بين هذا وذاك فالجواب ان الممنوع تعدد
الحال دون عاطف وهذه الواو عاطفة وان المضارع انما يمنع دخول واو
الحال عليه وهذه عاطفة لا واو حال فافترقا من جهة الواو حيث كانت

في الوجه الثاني واو الحال وفي هذا الوجه واو عطف ولما حكى الزمخشري هذا الوجه
انتدى له معنيين حسنين فقال رحمه الله وان يكون معطوفا على الامرين لا نومن
على معنى ومالنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين او على معنى
ومالنا نجمع بينهما بالدخول في الاسلام لان الكافر ما ينبغي له ان يطمع في صحبة
الصالحين الخامس انها جملة استينافية قال ابو حيان الاحسن والاسهل ان
يكون استينافا اخبارهم بانهم طامعون في انعام الله عليهم بادخالهم مع
الصالحين قالوا وعاطفه هذه الجملة على جملة ومالنا لا نومن قال شهاب الدين
وهذا المعنى هو ومعنى كونها معطوفة على الحكي بالقول قبلها شيء واحد فان
القول فيه الاخبار عنهم بقولهم كيت وكيت السادس ان يكون ونطمع معطوفا
على نومن اي ومالنا لا نطمع قال ابو حيان هنا ويظهر لي وجه غير ما ذكروه
وهو ان يكون معطوفا على نومن السابق ومالنا لا نومن ولا نطمع فيكون
في ذلك انكارا لانتفاء ايمانهم وانتفاء طمعهم مع قدرتهم على تحصيل الشيئين
الايمان والطمع في الدخول مع الصالحين قال شهاب الدين قوله غير ما ذكروه
ذكروه لبسا كما ذكره بل ذكر ذلك ابو البقاء قال ونطمع يجوز ان يكون معطوفا
على نومن اي ومالنا لا نطمع فقد صرح بعطفه على الفعل المنتفي بلا غاية
ما في الباب ان الشيخ زاده بسطا والطمع قال الراغب هو نوع
النفس الى الشيء شهوة له ثم قال ولما كان اكثر الطمع من جهة الهوى قيل الطمع
طبع والطبع تدنس الاهاب وقال ابو حيان الطمع قريب من الرجاء
يقال منه طمع يطمع طمعا قال تعالى خوفا وطمعا وطماعة وطماعية
كالكراهية قال طماعية ان يغفر الذنب غافره
فالتشديد فيها خطأ واسم الفاعل منه طمع كفرح واشر ولم يحك ابو
حيان غيره وحكى الراغب طمع وطامع وينبغي ان يكون ذلك باعتبارين
كقولهم فرح لمن شأنه ذلك وفارح لمن تجدد له فرح قوله ان يدخلنا
اي في ان يدخلنا فنصب او جر على ما تقدم ومع على بابها من المصاحبة وقيل
هي بمعنى في ولا حاجة اليه لاستقلال المعنى مع بقاء الكلمة على موضوعها
فصل قال المفسرون ان اليهود عيروهم وقالوا لم امنتم فاجابوهم
بهذا والمراد بقولهم يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه
قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حذف حسن الحذف لكونه معلوما
قوله فاثابهم الله بما قالوا قرأ الحسن فاثابهم الله من اثاه كذا اي اعطاه
والقراءة الشهيرة اولى لان الاثابة فيها منبهة على ان ذلك لاجل عمل خالص
الا ترى انه يكون على عمل وعلى غيره وقوله جنات مفعول ثان لاثابهم او لاتام

على حسب القراءتين وتجري من تحتها الانهار في محل نصب صفة لجنات وخالدين
حال مقدرة فان قيل ظاهر الاية يدل على انهم انما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول
لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا جنات وذلك غير ممكن لان مجرد القول لا يفيد
الثواب فالجواب من وجهين الاول انه قد سبق من وصفهم ما يدل على اخلاصهم
فيما قالوا وهو المعرفة وذلك قوله مما عرفوا من الحق فلما حصلت المعرفة
والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف اليه القول لاجرم كمل الايمان الثاني
روي عطاء عن عباس انه قال قوله تعالى بما قالوا جنات يريد بما سألوا
يعني قولهم فاكتبنا مع الشاهدين فصل دلت الاية على ان المومن الفاسق
لا يخلد في النار من وجهين احدهما انه تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا
الاحسان لا بد وان يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله مما عرفوا من
الحق ومن الاقوال وهو قوله فاثابهم الله بما قالوا فاذا كان كذلك فاما ان يقال
ان هذه الاية دالة على ان المعرفة وهو الاقرار يوجب هذا الثواب وصاحب
الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار فوجب ان تحصل له هذا الثواب
ثم ينقل من الجنة الى النار وهو باطل بالاجماع او يقال يعاقب على ذنبه
ثم ينقل الى الجنة وهو المطلوب الثاني انه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا
بايتنا اولئك اصحاب الجحيم لا يتناول الا من مات على الكفر وهذا يقتضي تخصيص الدوام بالكفار قوله وذلك جزاء
مبتدا وخبر واشير بذلك الى الثواب او الاتيان والمحسنين يحتمل ان يكون من
باب اقامة الظاهر مقام المضمر والاصل وذلك جزاوهم وانما ذكروا بوصفهم المشترك
منبها على ان هذه الخصلة محصلة جزائهم بالخير ويحتمل ان يراد كل محسن
فيندرجون فيه اندراجا اوليا والمراد بالمحسنين الموحدون من المومنين
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم الاية
لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد الى بيان الاحكام وذكر
منها جملة اولها ما يتعلق بالمطاعم والمشارب والمدرات وهي هذه الاية
والمراد بالطيبات ما تشتهيه النفوس وتميل اليه القلوب وتحبه فقولان
الاول قال المفسرون ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الناس يوما في بيته
عثمان بن مظعون فوصف القيامة وبالغ في الانذار والتحذير فرق له
الناس وبكوا فاجتمع عشرة من الصحابة وهم ابو بكر وعلي بن ابي طالب
وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وابو ذر الغفاري وسالم مولى
ابي حذيفة والمقداد بن الاسود وسلمان الفارسي ومعقل بن مقرن
وثابت وراوا واتفقوا على ان يترهبوا ويلبسوا المسوح ويجبوا مذاكيرهم

ويصوموا الدهر ويقوموا الليل ولا يناموا على الفرش ولا يأكلون اللحم والودك
ولا يقربوا النساء والطيب ويسيحوا في الارض وحثوا على ذلك فبلغ النبي صلى الله
عليه وسلم ذلك فاتى دار عثمان بن مظعون الجمحي فلم يصادفه فقال لامرأته ام
حكيم بنت ابي اميه واسمها الحولا وكانت عطارة أحق ما بلغني عن زوجك واصحابه
فكرهت ان تكذب وكرهت رسول الله ان يدخل عثمان فقد صدقك فانصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما
دخل عثمان اخبرته بذلك فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو واصحابه ٥
فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الم انبأ انكم انفقتم على كذا وكذا قالوا
بلى يا رسول الله ما اردنا الا الخير فقال عليه السلام اني لم اومر بذلك ثم قال
ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فانا اقوم وانام
وانام واصوم وافطر وآكل اللحم والدسم واتي النساء فمن رغب عن سنتي ٥
فليس مني ثم رجع الى الناس وخطبهم فقال ما بال اقوام حرموا النساء والطعام
والطيب والنوم وشهوات الدنيا اما اني لست امركم ان تكونوا قسيسيين
ورهبانا فانه ليس في ديني ترك اللحم ولا اتخاذ الصوامع وان سياحة ٥
امتي الصوم ورهبانيتهم الجهاد اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وحجوا واعتمروا
واقيموا الصلاة واتوا الزكاة وصوموا رمضان واستقيموا يستقم لكم فانما هلك
من كان قبلكم بالتشديد شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم فاولئك بقاياهم
في الديارات والصوامع فانزل الله هذه الاية وعن عثمان بن مظعون انه اتى
النبي صلى الله عليه وسلم فقال ايذن لنا في الاختصاء فقال رسول الله ٥
صلى الله عليه وسلم ليس منا من خصا او اختصا ان خصاء امتي الصيام فقال
يا رسول الله ايذن لنا في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المساجد
انتظار الصلاة وعلى هذا ظهر وجه النظم بين هذه الاية وبين ما قبلها
وذلك لانه تعالى مدح النصارى بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم
وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم او هم ذلك المدح
ترغيب المسلم في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيبه هذه الاية ازالة لذلك
الوهم ليظهر للمسلم انهم ليسوا مامورين بتلك الطريقة فان قيل ما الحكمة في هذا
النهي ومن المعلوم ان حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب فاذا توسع
الانسان في اللذات والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها ٥
وكلما كثر التنعم ودام كان ذلك الميل اقوى واعظم وكلما ازداد الميل قوة
ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه
عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادة الاخرة

وامّا

واما اذا اعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الاعراض اتم
وادوم كان ذلك الميل اضعف وحينئذ سعى النفس لطلب معرفة الله تعالى
وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادة الاخرة واما اذا اعرض عن والاستغراق
في خدمته واذا كان الامر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية
فالجواب من وجوه الاول ان الرهبنة المفرطة والاحتراز التام عن ٥
الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الاعضاء الرئيسة التي هي القلب
والدماغ واذا وقع الضعف فيها اختلت الفكرة وتشوش التعقل ولا شك
ان اكمل السعادات واعظم القربات انما هو معرفة الله سبحانه وتعالى ٥
فاذا كانت الرهبانية الشديدة مما توقع الخلل في ذلك لاجرم وقع النهي عنه
الثاني سلمنا ان اشتغال النفس باللذات يمنعها عن الاشتغال بالسعادات
العقلية ولكن في حق النفوس الضعيفة اما النفوس المستعلية الكاملة ٥
فانه لا يكون اشتغالها في اللذات الحسية مانعا لها من الاشتغال
بالسعادات العقلية فانا نشاهد بعض النفوس قد تكون ضعيفة
بحيث متى اشتغلت بهم امتنع عليها الاشتغال بهم اخر وقد تكون قوية
بحيث لا يكون اشتغالها بهم مانعا من الاشتغال بهم اخر وقد تكون
قوية وكلما قويت النفس كانت هذه الحال اكمل واذا كان كذلك فالمراد
بالكمال في الوفاء بالجهتين الثالث ان من استوفى اللذات الحسية وكان
عوضه بذلك الاستعانة على استيفاء اللذات العقلية فان مجاهدته
اتم من مجاهدة من اعرض عن اللذات الحسية الرابع ان الرهبانية ٥
النامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل واما ترك
الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعة فانه عمارة الدنيا
والاخرة فكانت هذه الحال اكمل القول الثاني في تفسير هذه الاية
ذكره القفال رحمه الله وهو انه تعالى قال في اول السورة اوفوا بالعقود
فبين انه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم الحلال
وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لو حرمه الله تعالى وهي البحيرة
والسائبة والوصيلة والحام وكانوا يجللون المية والدم وغيرها
فامر الله تعالى ان لا يحرموا ما احله الله ولا يحللوا ما حرمه الله حتى
يدخلوا تحت قوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فقوله لا تحرموا
طيبات ما احل الله لكم تحتمل وجوها الاول لا تعتقدوا تحريم ما احل الله
لكم الثاني لا تظهروا بالسان تحريم ما احل الله لكم وثالثها لا تحتنبوها
احتنابا يشبه الاحتناب عن المحرمات فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقا

د

والقول والعمل ورابعها لا تحرموا على غيركم بالفتوى وخامسها لا تلتزموا
تحريمها بنذر او يمين ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات
ما احل لكم ويشاركها في الخامس تحريم الحلال بالمملوك احتمالا لا يمكنه التبيين وحسمه
تحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا وكذلك اذا اختلط المحبس
بالطاهر فالاية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل **قوله**
ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين فعلل لا تجاوزوا الحلال الى الحرام
وقيل لا تسرفوا كقوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا وقيل هو حب المذاكير
وجعل تحريم الطيبات اعتداء لانه اعتداء وتعد عما احله الله فنهى عن الاعتداء
ليدخل تحت النهي عن تحريمها **قوله** وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا يجوز
نصبه حلالا ثلاثة اوجه اظهرها انه مفعول به اي كلوا شيئا حلالا وعلى
هذا الوجه ففي الجار وهو قوله مما رزقكم وجهان احدهما انه حال من حلالا
لانه صفة في الاصل لنكرة فلما قدم عليها انتصب حالا والثاني ان من
لابتداء الغاية اي لابتداء اكلكم الحلال من الذي رزقه الله
لكم الوجه الثاني من الاوجه المتقدمة انه حال من الموصول او من
عايده المحذوف اي رزقكموه فالعامل فيه رزقكم الثالث انه نعت
لمصدر محذوف اي اكلا حلالا وفيه بعد وقال كلوا مما رزقكم الله ولم يقل
كلوا مما رزقكم الله لان من للتبعيض فكانه قال اقتصروا في الاكل على
البعض واصرفوا البقية الى الصدقات والخيرات وايضا ارشاد الى
تلك الاسرار كقوله ولا تسرفوا قال عبد الله بن المبارك الحلال ما اخذته
من وجهه والطيب ما غذا ونما فاما الجوامد كالطين والتراب ونحوه لا
يغذي فمكروه الا على وجه التداوي قالت عائشة رضي الله عنها كان النبي
صلى الله عليه وسلم يحب الحلوا والعسل **قوله** واتقوا الله تاكيد
للوصية بما امر به وزاده تاكيدا بقوله الذي انتم به مومنون لان الايمان
به يوجب الاتقا التقوى في الانتها **قوله** تعالى لا يواخذكم الله
باللغو في ايمانكم الاية وهذا النوع الثاني من الاحكام المذكورة ووجه
المناسبة بين هذا الحكم والذي قبله حتى حسن ذكره عقيبه انا ذكرنا ان
سبب نزول الاية الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم
والملاذ واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى
عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله تعالى هذه
الاية وقد تقدم اعراب نظيرها في البقرة واشتقاق معنى اللغو **قوله**
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان قراءة والكسائي

وابو

وابو بكر عن عاصم عقدتم بتخفيف القاف دون الف بعد العين وبين ذكوان
عن ابن عامر عاقدتم بزنة فاعلتم والباقون عقدتم بتشديد القاف فاما
التخفيف فهو الاصل واما التشديد فيحتمل اوجها احدها انه للتكثير
لان الخاطب به جماعة والثاني انها للتكثير بمعنى المجرد فيوافق القراءة
الاولى ونحو قدر وقدر والثالث انه يدل على توكيد اليمين نحو والله
الذي لا اله الا هو والرابع انه يدل على تاكيد العزم بالالتزام الخامس
انه عوض من الالف في القراءة الاخرى قال شهاب الدين ولا ادري ما معنا
ولا يجوز ان يكون للتكرير لليمين فان الكفارة تجب ولو بمرة واحدة ٥
وقد يجترا ابو عبيد على هذه القراءة ورتبها فقال التشديد للتكرير
مرة بعد مرة ولست امن ان الكفارة في اليمين الواحدة لانها لو تكررت
وقد حنثوه الناس في ذلك وذكروا تلك المعاني المتقدمة واجاب
الواحدي بوجهين الاول ان بعضهم قال عقدتم بالتخفيف وبالتشديد
واحد في المعنى والثاني هب انها تفيد التكرير كما في قوله وغلقت
الابواب الا ان هذا التكرير يحصل بان يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع ٥
بين القلب واللسان فقد حصل التكرير اما لو عقد اليمين باحدهما
دون الاخر لم يكن تعقيدا فسلمت القراءة تلاوة ومعنى ولله الحمد
واما عاقدتم فيحتمل ان تكون بمعنى المجرد نحو جاوزت الشيء وجزته
وقال الفارسي عاقدتم يحتمل امرين احدهما ان يكون بمعنى فعل كطارقت
النعل وعافت اللص والاصل ان يريد به فاعلت التي تقتضي ان الفعل
كان المعنى بما عاقدتم عليه الايمان عداه بعلى لما كان بمعنى عاهد اي بما
عاهدتم الله كما عدي ناديتم الى الصلوة بالي وبابها ان تقول ناديت
زيدا وناديته من جانب الطور لما كان بمعنى صاحت اي بما عاهدتم عليه
الله دعوت الى كذا قال من دعى الى الله ثم استمع لحذف الجار ٥
ونقل الفعل الى المفعول ثم حذف الضمير العايد من الصلة الى الموصول
اذا صار بما عاقدتموه الايمان كما حذف من قوله فاصدع بما تومر ٥
قال شهاب الدين يريد رحمه الله ان بين معنى المفاعلة في بعضه ٥
النظاير للتضمن وحذف العايد على الندر والمعنى بما عاقدتم عليه
الايمان وعاقدتكم الايمان عليه فنسب المعاقدة الى الايمان مجازا ٥
ولقايل ان يقول قد لا يحتاج الى عايد حتى يحتاج الى هذا التكلف ٥
الكثير وذلك بان يجعل ما مصدرية والمفعول محذوف تقديره بما عاقدتم
عليه كم الايمان اي بمعاقدتكم غيركم الايمان وتخلص من مجاز الحذف وهو

نسبة المعاقدة الى الايمان فان في هذا الوجه نسبة المعاقدة الى الغير
وهي نسبة حقيقية وقد نص على هذا الوجه جماعة قالوا ما مع الفعل بمنزلة
المصدر والتقدير فلكن يؤاخذكم بعقدكم او بتعقيدكم او بعاقدتكم
الايمان اذا حنثتم فحذف وقت المواخذة لانه معلوم او بنكث ما عقدتم
فحذف المضاف وقد تعقب ابو حيان على ابي علي كلامه فقال قوله انه
مثل طارقت النعل وعافيت اللص ليس مثله لانك لا تقول طرقت ولا عقدت
وتقول عاقدت اليمين وعقدتها وهذا غير لازم لابي علي لان مراده انه
مثله من حيث ان المفاعلة بمعنى المشاركة من اثنين مستغنية عنه كما تنفاها
من عافيت وطارقت اما قوله كونه يقال فيه كذا ايضا كذا فلا يضره
ذلك في التشبيه وقال ايضا لتقديره حذف حرف الجر ثم الضمير على
التدريج بعيد وليس بتقديرها فاصدع بما تؤمر لان امر يتعدى
بنفسه تاره وبحرف الجر اخرى وان كان الحرف الاصل وايضا فانه فاصدع
بما لا يتعين ان يكون بمعنى الذي بل الظاهر انها مصدرية لمقابلتها بالمصدر
وهو اللغو قال الواحدي يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا
اذا وكله كده واحكمه ومثل ذلك ايضا عقد باشد يد اذا وكد
عاقد بالالف وقد تقدم الكلام عليه في سورة النساء عند قوله تعالى
والذين عاقدت ايمانكم وعقدت فتلخص في هذه ثلاث قراآت في
المشهور وفي شواذ قراتان وتقدم في النساء انه روي عن حمزة عقدت
بالتشديد الخ واوكده ومثله عاقد بالالف وقد تقدم فتكون فيها ايضا ثلاث
قراات وقراتان عن غيره فان حمزة من اصحاب التخفيف في هذه السورة
وقد روي عنه التثقيل في النساء والمراد بقوله عقدتم وعاقدتم اي
فصدر منكم وتقدم الكلام على ذلك في سورة البقرة قوله
فكفارته اطعام مبتدا وخبر والضمير في فكفارته فيه اربعة اوجه
احدها انه يعود على الحنث الدال عليه سياق الكلام وان لم يجر له ذكر اي
فكفارة الحنث الثاني انه يعود على ما ان جعلناها موصولة اسمية
وهو على حذف مضاف اي فكفارة نكثه كذا قدره الزمخشري الثالث
انه يعود على العقد لتقدم الفعل الدال عليه الرابع ان يعود على اليمين
وان كانت مؤنثة لانها بمعنى الحلف قالهما ابو البقاء ولم يبينا مطابقة
الطعام مصدر مضاف للمفعول وهو مقدر بحرف وفعل مبني للفاعل
اي فكفارته ان يطعم الحانث عشرة وفاعل المصدر محذوف كثيرا ولا ضرورة
تدعو الى تقدير بفعل مبني للمفعول اي ان يطعم عشرة لان في ذلك

خلاف

خلافا لمن تقدم الاشارة اليه فعلى الاول يكون محل عشرة نصبا وعلى الثاني
يكون محلها رفعا على ما لم يسم فاعله وفائدة ذلك تظهر في التابع واذا قلت
يعجبني اكل الخبز فان قدرته مبنيا للفاعل فتتبع الخبر بالجر على اللفظ والنصب
على المحل وان قدرته مبنيا للمفعول اتبعته جرا ورفعا فتقول يعجبني اكل
الخبز والسمن او السمن وفي الحديث نهي عن قتل الابتر قال
ابو البقاء والجيد ان يقدر اي المصدر بفعل قد سمي فاعله لان ما قبله وما
بعده خطاب يعني فهذه قرينة تقوي ذلك لان المعنى فكفارته ان تطعموا
انتم ايها الحالفون وقد تقدم ان تقديره بالمبني للفاعل هو الراجح ولم
يوحد قرينة لانه الاصل قوله من اوسط فيه وجهان احدهما انه في
محل رفع خبر المبتدا المحذوف يبينه ما قبله تقديره طعامهم من اوسط
ويكون الكلام قد تم عند قوله مساكين وسيأتي له مزيد بيان قريبا ان شاء
الله تعالى الثاني انه في موضع نصب لانه صفة للمفعول الثاني والتقدير
قوتا او طعاما كائنا من اوسط واما المفعول الاول فهو عشرة المضاف
اليه المصدر وما موصولة اسمية والعائد محذوف من اوسط الذي
تطعمونه وقدر ابو البقاء مجرورا بمن فقال الذين تطعمون منه وفيه بطء
لان من شرط العائد المجرور في الحذف ان يتحد الحرفان والمتعلقان
والحرفان هنا وان اتفقا وهما من ومن الا ان العامل اختلف فان من
الثانية متعلقة بتطعمون والاولى متعلقة بمحذوف وهو الكون المطلق
لانها وقعت صفة للمفعول المحذوف وقد يقال ان الفعل لما كان منصبا
على قوله من اوسط فكانه عامل فيه واما قدرنا مفعولا لصيرورة الصفة
فان قيل الموصول لم يجز بمن انما يجر بمن بالاضافة فالجواب ان المضاف الى
الموصول كالموصول في ذلك نحو مررت بغلام الذي مررت واهليكم مفعوله
اول لتطعمون والثاني محذوف كما تقدم اي تطعمون اهليكم واهليكم
جمع سلامة ونقصه من الشروط كونه ليس علما ولا صفة والذي حسن
ذلك انه كثر مما يستعمل استعمال مستحق لكذا في قولهم هو اهل لكذا
اي مستحق له فاشبه الصفات فجمع جمعها وقال تعالى شغلتنا اموالنا
واهلونا قوا انفسكم واهليكم نارا وفي الحديث ان لله اهلين قيل يا رسول
الله من هم قال قراء القرآن هم اهل الله جمع حذفت لامه للاضافة ويحتمل
ان يكون مفردا فيكتب اهل الله وهو في اللفظ واحد وقراء جمع الصاد
اهاليكم بسكون الياء وفيه تخريجان احدهما ان اهالي جمع تكسير لاهلة
وهو شاذ في القياس كليلة وليال قال ابن جني اهال بمنزلة ليال واحدها

اهلة وليلاة والعرب تقول اهل واهلة قال الشاعر ٥

٥ واهلة وُدّ قد سورت بودّهم ٥ وقياس قول ابي زيد انه جعله جمعا لواحد مقدر نحو احاديث واعاريض والبه يشير قول من جعل اهالا بمنزلة ٥ ليال واحدها اهلاة وليلاة فهذا يحتمل ان يكون بطريق السماع ويحتمل ان يكون بطريق القياس كما تقول ابو زيد والثاني ان هذا اسم جمع لاهل قال الزمخشري كالليالي في جمع ليلة والاراضي في جمع ارض قوله في جمع ليلة ٥ وجمع ارض اراد بالجمع اللغوي لان اسم الجمع جمع في المعنى ولا يريد انه جمع ليلة وارض صناعة لانه قد فرضه انه اسم جمع فكيف جعله جمعا اصطلاحا وكان قياس قراءة جعفر نحو بكّ الايا بالفتحة تخفيفها ولكنه شبّه التقاء الالف ٥ فقدر وبها الحركة وهو كثير في النظم كقول النابغه

٥ وردت عليه اقاصه ولبده ٥ ضرب الوليد بالمسحاة في الثاوي ٥

وقول الاخر ٥ كان ايديهن بالقاع القرق ٥ ايدي جوار يتعاطين الورق ٥

وقد مضى ذلك **فصل** اختلفوا في قدر هذا الاطعام فقال قوم يطعم كل مسكين مدًّا من الطعام بمد النبي صلى الله عليه وسلم وهو رطل وثلث وهو ثلثا من غالب قوت البلد وكذلك في جميع الكفارات وهو قول زيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر وبه قال سعيد بن المسيب والحسن والقاسم وسليمان بن يسار وعطا والشافعي وقال لهذا العوان عليه لكل مسكين مدّان وهو نصف صاع ويروى ذلك عن عمر وعلي وقال ابو حنيفه ان اطعم الحنطة فنصف صاع وان اطعم من غيرها فصاع وهو قول الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير والحكم ولو غدّاهم وعشاهم لا يجوز وجوزه ابو حنيفه ويروى ذلك عن علي ولا يجوز الدراهم والدنانير ولا الخبز ولا الدقيق بل يجب اخراج الحب البتة وجوز ابو حنيفه كل ذلك ولو صرف الكل الى مسكين واحد لا يجوز وقال بعضهم ان لم يجد غيره جاز والا فلا وجوز ابو حنيفه ان يطعم طعام عشرة مساكين الى مسكين واحد في عشرة ايام ولا يجوز ان يصرف الا الى واحد مسلم حر محتاج فان صرف الى ذمي او عبد او غني لم يجز وجوز ابو حنيفه صرفه الى اهل الذمة واتفقوا على ان صرف الزكاة الى اهل الذمة لا يجوز ٥

فصل واختلفوا في الوسط فقيل من خبز قوت عيالكم والوسط الخبز قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقال ابو عبيدة السلمي في الاوسط الخبز والخل والاعلا الخبز واللحم والادنى الاخشن الخبز الصرف والكل يحوي **قوله** او كسوتهم فيه وجهان احدهما انه نسق على اطعام اي ككفارة اطعام عشرة او كسوة ٥

ثلاث العشره والثاني انه عطف على محل من اوسط كذا قاله الزمخشري وهذا انما يتمشى على وجه سبق في قوله من اوسط وهو ان يكون من اوسط خبر لمبتدا محذوف يدل عليه ما قبله تقديره طعامهم من اوسط فالكلام عند تام على قوله عشرة ٥ مساكين ثم ابتدا اخبارا اخر بان الطعام يكون من اوسط كذا واما اذا قلنا ان من اوسط هو المفعول الثاني فسيحتمل عطف كسوتهم عليه لتخالفهما اعرابا وقرا الجمهور وكسوتهم بكسر الكاف وقرا ابراهيم النخعي وابو عبد الرحمن السلمي وسعيد بن المسيب وقد تقدم في البقره انهما لغتان في المصدر وفي الشيء المكسو قال الزمخشري كالقدوة في القدوه والقدوة في الاسوه الا ان الذي قرا بضمها هو طلحة فلم يذكره هنا ولا ذكروا هو لا هناك وقرا سعيد بن جبير وابن السميفع او كاسوتهم بكاف الجر الداخلة على اسوة قال الزمخشري بمعنى او مثل ما تطعمون اهليكم اسرافا وتقتير الا ينقص بصوع عن مقدار نفقتهم ولكن تواسون بينهم فان قلت ما محل الكاف قلت الرفع تقديره ٥ او طعامهم كاسوتهم بمعنى كمثل طعامهم ان لم تطعموهم هو الاوسط انتهى وكان قد تقدم انه يجعل من اوسط مرفوع المحل خبر المبتدا المحذوف فيكون الكاف عنده مرفوعة عطفا على من اوسط وقال ابو البقا قريبا من هذا فانه قال والكاف في موضع نصب عطفا على محل من اوسط لان عنده مفعول ثان الا ان هذه القراءة تنفي الكسوة عن الكفارة وقد اجمع الناس على احدى الخصال الثلاث لكن اصحاب هذه القراءة ان يقول استفيدت الكسوة من السنة اما الوقاع فالاجماع على ان مستنده الكسوة في الكفارة من الاية فانه يصح الرد على هذا القاري والكسوة في اللغة معناه ٥ اللباس **فصل** كل من لزمته كفارة يمين فهو فيها مخير ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم فان شاء اعتق رقبة فان اختار الكسوة فاختلفوا في قدرها فذهب قوم الى انه يكسو كل مسكين ثوبا واحدا مما ينتفع عليه اسم الكسوة ازار او رداء او قميص او سراويل او عمامة او مقنعة او كساء او نحوها وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعطا وطاوس واليه ذهب الشافعي وقال مالك يجب لكل انسان ما يجوز فيه صلاته فيكسو الرجل ثوبا والمراة ثوبين درعا وخمارا وقال سعيد بن المسيب لكل مسكين ثوبان **قوله** او تحرير رقبة عطف على الطعام وهو مصدر مضاف لمفعوله والكلام عليه كالكلام على الطعام عشرة من جواز تقديره بفعل مبني للفاعل او للمفعول وما قيل في ذلك وقوله فمن لم يجد فصيام كقوله في النساء فمن لم يجد فصيام شهرين وقد تقدم ذلك **فصل** المراد بالرقبة الجملة قبل الاصل

في هذا المجاز ان الاسير في الغرب كان يجمع الى رقبته بحبل فاذا اطلق حل ذلك الحبل فسمي الاطلاق من الوثاق فك رقبته ثم جرى ذلك على العتق فاذا اختار العتق وجب اعتاق رقبة مومنة وكذلك جميع الكفارات مثل كفارة القتل والظهار وكفارة الجماع في نهار رمضان يجب فيها اعتاق رقبة مومنة واجازه ابو حنيفة والثوري اعتاق الرقبة الكافرة في جميعها الا كفارة القتل لان الله تعالى قال فيها فتحرير رقبة فيها بالايمان قلنا المطلق يحمل على المقيد كما ان الله تعالى قيد الشهادة بالعدالة في موضع فقال واشهدوا ذوي عدل منكم واطلق في موضع فقال واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم العدالة شرط في جميعها حملا للمطلق على المقيد كذلك هذا ولا يجوز اعتاق المرتد بالاتفاق عن الكفارة ويشترط ان يكون سليم الوفق حتى لو اعتق عن كفارته مكاتبا او ام ولد لو عند اشتراه ليشترط العتق او اشتري قريبه الذي يعتق عليه بنية الكفارة يعتق ولا يجوز عن الكفارة وجوز اصحاب الراي عتق المكاتب اذا لم يكن ادى شيئا من النجوم وعتق القريب عن الكفارة ويشترط ان تكون الرقبة سليمة من كل عيب يضر بالعمل ضررا بينا حتى لا يجوز مقطوع احدى اليدين او احدى الرجلين ولا الاعمى ولا الزمن ولا المجنون المطبق ويجوز الاعور والاصم والمقطوع الاذنين والانف لان هذه العيوب لا تضر بالعمل اضرارا بينا وعند ابي حنيفة كل عيب يعوت حتما من المنفعة يمنع الجواز حتى جوز مقطوع احدى اليدين ولم يجز مقطوع احدى الاذنين

فصل

معنى الواجب المخير انه لا تجب عليه الا تيان بكل واحد من هذه الثلاثة ولا يجوز له ترك جميعها ومتى اتى باي واحد من هذه الثلاثة خرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذلك هو الواجب المخير قال بعض الفقها الواجب واحد لا بعينه وهذا الكلام يحتمل امرين الاول ان يقال الواجب عليه ان يدخل واحد من هذه الثلاثة لا بعينه وهذا محال في العقول لان الشي الذي لا يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك فانه لا يرد عليه التكليف والثاني ان يقال الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله تعالى الا انه مجهول عند الفاعل وذلك ايضا محال لان كون ذلك الشي واجبا بعينه في علم الله هو انه يجوز تركه بحال واجمعت الامة على انه يجوز له تركه بتعذر الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات وهو محال وتمام هذا البحث مذكور في اصول الفقه فان قيل اي فايدة للتقدم

الاطعام على العتق مع ان العتق افضل فالجواب من وجوه احدها ان المقصود منه التنبيه على ان هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها لو وجبت على الترتيب لوجبت البداية بالاغلظ وثانيها قدم الاطعام لانه اسهل لكون الطعام اعم وجودا والمقصود منه التنبيه على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في المكاليف وثالثها ان الاطعام افضل لان الحر الفقير قد لا يجد طعاما ولا يكون هناك من يطعمه بخلاف اعطاء الطعام فيقع في الصرار اما العتق فيجب على مولاه الطعام والكسوة

قوله فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام اذا عجز الذي لزمته كفارة اليمين عن الاطعام والكسوة او تحرير الرقبة وجب عليه صوم ثلثة ايام والعجز ان لا يفضل من ماله عن قوته وقوت عياله وحاجته ما يطعم او يكسو او يعتق فانه يصوم ثلثة ايام والعجز وقال بعضهم اذا ملك ما يكفنه الاطعام وان لم يفضل عن كفايته فليس له الصيام وهو قول الحسن وسعيد بن جبير واختلفوا في وجوب التتابع في هذا الصيام فذهب جماعة الى انه لا يجب فيه التتابع فيه قياسا على كفارة القتل والظهار وهو قول الثوري وابي حنيفة ويدل عليه قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات واجيب بان القراءة الشاذة مردودة اذ لو كانت قرانا لنقلت نقلا متواترا اذ لو جوزنا في القران ان لا ينقل متواترا لزم ان نقل طعن الروافض والملاحدة في القران وذلك باطل فعلمنا ان القراءة الشاذة مردودة فلا تصلح ان تكون حجة وايضا نقل عن ابي ابن كعب انه نقل قرانا بعد من ايام اخر متتابعات مع ان التتابع هناك ما كان شرطا واجابوا عنه انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له علي ايام من رمضان افاقضيها متفرقا فقال ارايت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهمان ما كان يجزيك فقال بلى فقال فالله احق ان يعفو ويصفح وهذا الخبر وان وقع جوابا عن السؤال في صوم رمضان الا ان لفظه عام وتعليله عام في جميع الصيامات والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فهذا من اقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا

قوله ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الاطعام والكسوة وتحرير الرقبة نكفر عنكم حنث اليمين وقت حلفكم واذا حلفتم حلفتم قال ابو البقا انه منصوب على الظرف وناصبه كفارة اي ذلك الاطعام او ما عطف عليه نكفر عنكم حنث اليمين وقت حلفكم وقال الزمخشري ذلك المذكور كفارة ولو قيل تلك الكفارة لكان صحيحا المعنى تلك الاشياء

او التانيث للكفارة والمعنى اذا حلفتم وحنثتم فتركُ الحنث لوقوع العلم بان الكفارة انما تجب بالحنث بالحلف لا بنفس الحلف كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر ولابد من هذا الذي ذكره ٥ الزمخشري وهو تقدير الحنث ولذلك عيب على ابي البقا قوله العامل في اذا الكفارة ايمانكم لان المعنى ذلك بكفر ايمانكم وقت حلفكم فقيل له الكفارة ليست واقعة في وقت الحلف فكيف يعمل في الظرف ما لا يقع فيه وظاهر الاية ان اذا منمحضة للظرفية وليس فيها معنى الشرط وهو غير الغالب فيها وقد يجوز ان يكون شرطا ويكون جوابها محذوفا تقديره اذا حلفتم فكفروا عليها ما تقدم او هو نفس المتقدم عند ابي زيد والكوفيين والتقدير ٥ اذا حلفتم وحنثتم فذلك كفارة ايمانكم كقولهم انت ظالم ان فعلت ٥

فصل اختلفوا في تقدم الكفارة على الحنث فذهب قوم الى جوازه لقول النبي صلى الله عليه وسلم من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير وهو قول عمر وابن عباس وعائشة وبه قال الحسن وابن سيرين واليه ذهب مالك والاوزاعي والشافعي واحمد الا ان الشافعي يقول ان كفر بالصوم قبل الحنث لا يجوز لانه بدني انما يجوز الاطعام والكسوة والعتق لانه مالي فاشبه تعجيل الزكاة كما يجوز تقديم الزكاة على الحول ولا يجوز تعجيل صوم رمضان قالوا وقوله اذا حلفتم فيه دقيقة وهي ٥ التنبيه على ان تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد اليمين ٥ وقبل الحنث فيجوز لانعقاد سببها وهو اليمين فصارت كذلك التصاب وقال ابو حنيفة لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث **قوله** واحفظوا ٥ ايمانكم قيل المراد به ترك الحلف اي لا تحلفوا وقيل المراد تقليل الايمان اي لا تكثروا فيها قال الشاعر ٥

كثر الا لا يا حافظا ليمينه ٥ فان بدرت منه الالية برت ٥

والصحيح ان المراد منه حفظ اليمين عن الحنث هذا اذا لم يكن يمينه على ترك مندوب او فعل مكروه فان حلف على فعل مندوب او ترك مندوب او فعل مكروه فالافضل ان يحنث نفسه ويكفر للحديث المتقدم **قوله** كذلك هذه الكاف لجملة نعت لمصدر محذوف عند جمهور المعربين اي يبين الله اياته تبيينا مثل ذلك التبيين وعند سيبويه انه حال ٥ من ضمير ذلك المصدر على ما عرف **قوله** تعالى يا ايها الذين امنوا ٥ انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس الاية هذا النوع الثالث من الاحكام المذكوره ههنا ووجه اتصاله بما قبله انه تعالى قال لا تحرموا

طيبات ما احل الله لكم الى قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم كان ٥ من جملة الامور المستطابة الجمهور الخمر والميسر فبين تعالى انهما غير ٥ داخلين في المحللات بل في المحرمات وقد تقدم بيان الخمر والميسر في سورة البقرة وبيان الانصاب والازلام في اول هذه السورة وفي اشتقاق الخمر وجهان احدهما سمي خمرا لمخامرته العقل اي خالطه فستره والثاني قال ابن الاعرابي تركت فاحتمرت اي تغيرت ريحها **فصل** قال القرطبي حرم الخمر كان بتدريج ونوازل كثيرة لانهم كانوا مولعين بشربها واول ما نزل في امرها يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس اي في تجارتهم فلما نزلت الاية ترك بعض الناس وقالوا لا حاجة لنا فيما فيه اثم كبير وقال بعضهم نأخذ منفعتها ونترك اثمها فنزلت لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فتركها بعضهم وقالوا لا حاجة لنا فيما يشغلنا عن الصلاة وشربها بعضهم في غير اوقات الصلاة حتى نزلت هذه الاية فصارت ٥ حراما عليهم وذلك في سنة ثلث من الهجرة بعد وقعة احد **قوله** رجس جبر عن هذه الاشيا المتقدمة فان قيل كيف اخبر عن جمع بمفرد فاجاب الزمخشري بانه على حذف مضاف اي انما شان الخمر وكذا ٥ ذكر ذلك عند تعرضه للضمير في فاجتنبوه كما سياتي وكذلك قدره ابو البقا قال لان التقدير انما عمل هذه الاشيا قال ابو حيان بعد ٥ حكايته كلام الزمخشري ولا حاجة الى هذا بل الحكم على هذه الاربعة لكفها انها رجس ابلغ من تقدير هذا المضاف كقولهم انما المشركون ٥ نجس وهو كلام حسن واجاب ايضا ابو البقا بانه يجوز ان يكون رجس خبرا عن الخمر وحذف خبر المعطوفات لدلالة خبر الاول عليها قال شهاب الدين وعلى هذا فيجوز ان يكون خبرا عن الاخير وحذف خبر ما قبله لدلالة خبر الاول عليها قال شهاب الدين وعلى هذا ٥ ما بعده علته لان لنا في نحو قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه هذين التقديرين وقد تقدم تحقيقهما مرارا والرجس قال الراغب هو الشي القذر قال رجل رجس ورجال ارجاس ثم قال وقيل رجس ورجز للصوت الشديد يقال بعير رجاس اي ٥ شديد الهدير وغمام راجس ورجاس شديد الرعد وقال الزجاج هو اسم لكل ما استقذر من عمل قبيح يقال رجس ورجس بكسر الجيم ٥ وفتحها يرجس رجسا اذا عمل عملا قبيحا واصله من الرجس بفتح الرا وهو شدة صوت الرعد قال الشاعر ٥ وكل رجاس يسوق الرجسا ٥

وفرق بن دريد بين الرجس والرجز والركس فجعل الرجس الشر والرجز العذاب
والركس العذرة والنتن ثم قال والرجس يقال للاثنين فتحصل من هذا انه
اسم للشئ القذر المنتن او انه في الاصل مصدر **قوله** من عمل الشيطان
في محل رفع لانه لانه صفة لرجس وهذا ايضا مكمل لكونه رجسا لان الشيطان
خبيث لانه كافر والكافر نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس والخبيث
لا يدعوا الا الى الخبيث لقوله تعالى والخبيثات للخبيثين والهاء في
فاجتنبوه تعود على الرجس اي فاجتنبوا الرجس الذي اخبر به مما تقدم
من الخمر وما بعدها وقال ابو البقا انها تعود على العمل يعني الذي قدره
مضافا الى الخمر وما بعدها والى ذلك نحا الزمخشري ايضا قال فان قلت
الى م يرجع الضمير في قوله فاجتنبوه قلت المضاف المحذوف او تعاطيها
او ما اشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان وقد تقدم ان ٥
الاحسن ان هذه الاشيا جعلت نفس الرجس مبالغة **قوله** في الخمر
فيه اربعة اوجه احدها انه متعلق بيوقع اي يوقع بينكم بهذين الشيئين
في الخمر اي بسبب شربها وفي تقييد السبب كقوله عليه السلام ان
امراة دخلت النار في هرة الثاني انها متعلقة بالبغضا لانه مصدر
معرف بال الثالث انه متعلق بالعداوة وقال ابو البقا ويجوز ان يتعلق
بي بالعداوة او بالبغضا ان تتعادوا او ان تتباغضوا بسبب شرب
الخمر وعلى هذا الذي ذكره تكون المسئلة من باب التنازع وهو
الوجه الرابع الا ان في ذلك اشكالا وهو من حيث ان من حق المتنازعين
ان يصلح كل منهما للعمل وهذا العامل الاول وهو العداوة لو سلط ٥
على التنازع فيه لزم الفصل بين المصدر ومعموله باجنبي وهو المعطوف
وقد يقال انه في بعض صور التنازع يلتزم اعمال الثاني وذلك بين
فحلي التعجب اذا تنازعوا معمولا فيه وتقدم ذلك في البقرة **فصل**
اعلم انه تعالى لما امر باجتناب هذه الاشيا ذكر فيها نوعين من المفسدة
الاول ما يتعلق بالدنيا وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم ٥
العداوة والبغضا في الخمر والميسر والثاني المفسدة المتعلقة بالدين
وهو قوله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فاما شرح هذه
العداوة اما الخمر فاعلم ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشربها مع
جماعة ويكون عرضة الاستيناس برفقايه ويفرح بمحادثتهم ويكون ٥
عرضة من ذلك الاجتماع تاكيد المحبة والالفة الا ان ذلك ينقلب في الاغلب
الى الضد لان الخمر يزيل العقل واذا زال العقل استولت الشهوة والغضب

من غير مدافعة العقل وعند استيلا بهما تحصل المنازعة بين اولئك الاحباب
وتلك المنازعة ربما قادت الى الضرر والقتل والمشاتمة بالفحش وذلك
يورث اشد العداوة والبغضا فالشيطان سول ان الاجتماع على الشرب
يوجب تاكيد الالفة والمحبة والاخوة فيقلب الامر ويحصل نهاية العداوة
والبغضا واما الميسر ففيه بارز التوسعة على المحتاجين من الاحياف
بارزاق الاموال لان من صار مغلوبا في القمار مرة لا بد وعاه ذلك الى
المحاجة فيه يرجو ايد لك ان يصير غالبا وقد يتفق انه لا يحصل له ذلك ٥
الى ان لا يبقى له شئ من المال والى ان يقامر على حليلته واهله وولده ٥
قال قتاده كان الرجل يقامر على الاهل والمال ثم يبقى مسلوب الاهل والمال
ولا شك انه يبقى بعد ذلك فقيرا مسكينا ويصير من اعظم الاعدا الاولياء
الذين غلبوه فظهر ان الخمر والميسر سببان عظيمان في اثارة العداوة ٥
والبغضا بين الناس والعداوة والبغضا تفضي الى احوال مذمومة ٥
من الهرج والمرج والفتن وذلك مضاد لمصالح العباد فان قيل لم جمع العباد
الخمر والميسر مع الانصاب والازلام قلنا افردناهما هنا فالجواب لان ٥
هذه الاية خطاب مع المومنين لقوله يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر
والمقصود تنبيههم عن الخمر والميسر وانما ضم الانصاب والازلام الى الخمر
والميسر تاكيد القبح الخمر والميسر واظهار ان هذه الاربعة متقاربة
في القبح والمفسدة فلما كان المقصود من الاية النهي عن الخمر والميسر لا جرم
افردهما في اخر الاية بالذكر واما النوع الثاني من المفاسد الموجودة
في الخمر والميسر المفاسد المتعلقة بالدين وهو قوله ويصدكم عن ذكر
الله وعن الصلوة واما كون شرب الخمر يمنع عن ذكر الله وعن الصلاة
فظاهر لان شرب الخمر يورث الطرب واللذة الجسمانية والنفس ٥
اذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله وعن الصلاة
فلانه ان كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بباله
شئ سواه وان صار مغلوبا صار شدة اهتمامه بان يحتال بحيلة
حتى يصير غالبا مانعا من ان يخطر بباله شئ سواه ولا شك ان هذه
الحالة مما يصد عن ذكر الله وعن الصلوة ولما بين تعالى اشتمال
شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين ٥
فصل قال القرطبي الجمهور من تحريم الخمر واطلاق الرجس عليها ٥
والاصل باجتنابها الحكم بنجاستها وخالفهم في ذلك ربيعة والليث
بن سعد والمزني وبعض المتاخرين من البغداديين والقدريين ٥

وقالوا انها طاهرة وانما المحرم انما هو سمها لان الميسر والانصاب
والازلام لعبوا بنجس فكذلك الخمر وحوانيتها في طرف المدينة مع
نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التخلي في الطريق قال تعالى فهل انتم
منتهون هذا الاستفهام فيه معنى الامر اي انتهوا وروي انه لما نزل قوله
لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى قال عمر بن الخطاب اللهم بين لنا في الخمر
بيانا شافيا فلما نزلت هذه الاية قال عمر يارب انتهينا يارب انتهينا
يارب ويدل على ان المراد منه الامر ايضا عطف الامر الصريح في قوله
واطيعوا كانه قيل انتهوا عن شرب الخمر وعن كذا واطيعوا فجيء بهذه الجملة
الاستفهامية المصدرة باسم مخبر عنه باسم فاعل دال على ثبوت النهي
واستقراره ابلغ من صريح الامر قال ابن الخطيب وانما حسن هذا المجاز
لانه تعالى ذم هذه الافعال واظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم بعد ذلك
عن تركها لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك وكانه قيل له انفعله
وقد ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله فهل انتم منتهون جاريا مجرى
تنصيص الله على وجوب الانتهاء مقرونا باقرار المكلف بوجوب الانتهاء
واعلم ان هذه الاية دالة على وجوب تحريم شرب الخمر من وجوه
احدها تصدير الجملة بانما وهي للحصر فكانه تعالى قال لا رجس ولا
شيء من اعمال الشيطان الا هذه الاربعة وسابعها انه تعالى قرن
الخمر والميسر بعبادة الاوثان ومنه شارب الخمر كعابد وثن
وثالثها انه تعالى قال لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح واذا
كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة ورابعها ما تقدم من
اشتمال الاستفهام على النهي وخامسها قوله بعد ذلك واطيعوا الله واطيعوا
الرسول واحذروا وظاهر الامر بالطاعة فيما تقدم ذكره من امرهم
فالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله واحذروا اي احذروا عن مخالفتهما
في هذا التكليف وسادسها قوله فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا
البلاغ المبين وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في
هذا التكليف واعرض عن حكم الله تعالى لان معناه انكم ان توليتم فالحجة
قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار فما وراء
ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف واعرض عنه فذلك الى الله تعالى
وهذا تهديد عظيم وهذا نص صريح في ان كل مسكر حرام لاشتماله على
ما اشتمل عليه الخمر قال عليه السلام كل مسكر حرام ان حنطا على الله ان لا يشربه
عبد في الدنيا الا سقاه الله يوم القيامة من طينة الخبال هل تدرون

قوله عليه السلام

ما طينة الخبال قال عرق اهل النار وقال عليه السلام من شرب الخمر في الدنيا
ثم لم يتب منها حرمها في الاخرة وعن ابن عمر انه قال اشهد لسمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبايعها
ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه واكل ثمنها

قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الاية سبب
النزول ان الصحابة لما نزل تحريم الخمر قالوا يا رسول الله كيف باخواننا الذين
ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون من مال الميسر فنزلت هذه الاية
والمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه
الاية مشابهة قوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما
كان الله ليضيع ايمانكم اي انكم حين استقبلتم بيت المقدس استقبلتموه
بامري فلا اضيع ذلك قوله اذا ما اتقوا طرف مصوب مما بهم من
الجملة السابقة وهي ليس وما في خبرها والعائد محذوف اي اتقوا فيه
وقت اتقائهم ويجوز ان يكون طرفا محضا وان يكون فيه معنى الشرط
وجوابه محذوف او متقدم على ما مر فصل الطعام في الاغلب من
اللغة خلاف الشراب فلذلك يقال الطعم خلاف الشرب الآن اسمر
الطعام قد يقع على المشروب كقوله تعالى ومن لم يطعمه فانه مني وعلى
هذا يجوز ان يكون قوله فيما طعموا اي شربوا الخمر ويجوز ان يكون معنى
الطعم راجعا الى التلذذ مما يوكل ويشرب وقد تقول العرب تطعم اي
ذق حتى بشتهي فاذا كان معنى الكلمة راجعا الى الذوق صلح للمأكول
والمشروب معا فصل انه تعالى شرط نفي الجناح حصول التقوى
والايمان مرتين وفي المرة الثالثة بحصول التقوى والاحسان وللناس
في هذا قولان احدهما انه من باب التوكيد ولا يضر حرف العطف
في ذلك كقوله تعالى كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون حتى ان ابن مالك
جعل هذا من التوكيد اللفظي المنسوب له في النحو والثاني انه للتناسيس
الا انه جعل التعاير حاصلا بتقدير التعلقات واختلفوا في تفسير
هذه المراتب الثلاثة على وجوه احدها قال الاكثرون الاول عمل
الاتقاء والثاني دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد
مع ضم الاحسان اليه وثانيها الاول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه
الاية والثاني اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الاية والثالث اتقاء
ما يجب تحريمه بعد هذه الاية وهذا قول الاصم وثالثها اتقوا الكفر ثم
الكبائر ثم الصغائر ورابعها قال القفال رحمه الله الاول عبارة عن

القدح في صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون النسخ يدل على البداء وهو
على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان تتقوا عن هذه ٥
الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة
في الاول والثاني هم يضم الى هذه التقوى الاحسان الى الخلق وخامسها
ان المقصود من هذا التكرير التاكيد والمبالغة في الحث على الايمان ٥
والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح على تناول المطعومات بشرط
شيء من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل انما عليه جناح في
ترك التقوى والايمان الا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك الجناح المباح
قد كر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز فالجواب ليس هذا اشتراط
لبيان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الاية كانوا يثنون على هذه الصفة
شاعليهم وحمدا لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان ومثاله ان يقال
لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول
ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مومنا محسنا تريد
ان زيدا اتقى مومن محسن وانه غير مؤاخذ بما فعل **فصل** قال
ابن الخطيب زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عند ما يكون
موقعة للعداوة والبغضاء صادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه
الاية انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد ٥
بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى
الخلق وقالوا ولا يمكن حمله على احوال من شرب الخمر قبل نزول اية التحريم
لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ٥
ذلك في اية تحويل القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل
ذلك بل قال على الذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله اذا ما اتقوا
وامنوا وهذا للمستقبل لا للماضي وهذا القول مردود باجماع الامة
وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل فجوابه ما روي ابو بكر الاصم انه لما نزل تحريم
الخمر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا
الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الاية وعلى هذا التقدير فالحال
قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الاية لكن في حق
الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص **قوله** والله يحب المحسنين
اي انه تعالى ما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح فقط بل وفي ان يحبه الله
تعالى وهذه اشرف الاحوال **قوله** تعالى يا ايها الذين امنوا ليبلونكم
الله الاية اللام جواب قسم محذوف اي والله ليبلونكم وتقدم وقد تقدم ٥

انه يجب اللام واحدى النونين في مثل هذا الجواب واللام في ليبلونكم مفتوحة
لالتقاء الساكنين **قوله** بشيء متعلق بليبلونكم اي ليخبرنكم بشيء وقوله
من الصيد في محل جر صفة لشيء فيتعلق بمحذوف ومن الظاهر انها تبعيضية
لانه لم يحرم صيد الحلال ولا صيد الحل ولا صيد البحر وقيل انها للبيان ٥
الجنس وقال مكي وقيل من لبيان الجنس فلما قال بشيء لم يعلم من اي جنس
هو بين فقال من الصيد كما تقول لاعطينك شيئا من الذهب وبهذا الوجه
بدا ابو البقاء ثم قال وقيل انها للتبعيض وكونها للبيان فيه نظر لان الصحيح
انها لا تكون للبيان وانما قيل بانها للبيان بشرط ان تكون المبين بها معرفا
بال الجنسية كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وبه قال ابن عطية ايضا ٥
والزجاج هو الاصل في ذلك فانه قال وهذا كما تقول لامتحننك بشيء من
الرزق وكما قال تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمراد بالصيد ٥
المصيد لقوله تعالى تناله ايديكم ورماحكم والصيد اذا كان بمعنى المصد
يكون حدثا وانما يوصف بمثل الايدي والرماح ما يكون عينا
تناله في محل جر لانه صفة ثانية لشيء واجاز ابو البقاء ان يكون حالا امتاه ٥
من الصيد واما من شيء وان كان نكرة لانه المقصود بالحديث عنه ٥
وقرا الجمهور تناله بالمنقوطه فوق لتانيث الجمع ومن وثاب والنخعي ٥
بالمنقوطة من تحت لان تانيثه غير حقيقي **فصل** هذه الاية نزلت
عام الحديبية وكانوا محرمين ابتلاهم الله بالصيد وكانت الوحوش
تغشى رحالهم فيسهل عليهم اخذها فنزلت هذه الاية اي ليختبرنكم وفائدة
البلوى اظهار المطيع من العاصي وانما بعض الصيد لانه ابتلاهم بصيد
البر خاصة وقيل صيد الاحرام دون صيد الاحلال وقوله تناله
ايديكم يعني الفرخ والبيض وما لا يقدر ان يفر من صغار الصيد ٥
ورماحكم تعني الكبار من الصيد قاله الواحدي وغيره وقال مقاتل ٥
بن حيان كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم حتى يقدرون على
اخذها بالايدي وصيدها بالرماح وقال بعضهم هذا غير جائز لان
الصيد المتوحش هو الممتنع دون ما لا يمتنع **قوله** ليعلم الله اللام
متعلقة بليبلونكم والمعنى ليتميز او ليظهر لكم وقد مضى تحقيقه في البقرة
وان هذه لتسمى لام كي وقرا بعضهم ليعلم بضم الياء وكسر اللام من اعلم ٥
والمفعول الاول على هذه القراءة محذوف اي ليعلم الله عباده والمفعول
الثاني قوله من يخافه فاعلم منقولة بهمزة التعدية من علم المتعدية لواحد
بمعنى عرف وهذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه ٥

فقيل يعاملكم معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخايف
وقيل هذا احد المعنيين والتقدير ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب وقيل ٥
ليرى الله لانه قد علمه وقوله بالغيب اي يخاف الله ولم يره كقوله الذين يخشون
ربهم بالغيب اي يخافونه فلا يصطادون في حال الاحرام وكقوله الذين يومنون
بالغيب وقيل معنى يخافه بالغيب اي باخلاص وتحقيق ولاختلاف الحال بسبب
حضور واحد او غيبته كما في حق المنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا ٥
امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم **قوله** بالغيب في محل نصب
على الحال من فاعل يخافه اي يخافه ملتبسا بالغيب وقد تقدم معناه في البقرة
والمعنى من يخافه حال كونه غايبا عن رويته كقوله من خشي الرحمن بالغيب
وجوزوا في النكرة ثلاثة اوجه احدها ما ذكرناه والثاني انه حال من من
في من يخافه والثالث ان الباء بمعنى في والغيب مصدر واقع موقع غايب ٥
اي في يخافه في المكان الغايب عن الخلق فعلى هذا يكون متعلقا بنفس الفعل
قبله وعلى الاولين يكون متعلقا بمحذوف على ما عرف **قوله** فمن اعتدى
بعد ذلك اي اصطاد بعد تحريمه فله عذاب اليم والمراد عذاب الاخرة ٥
والتعذيب في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو ان يضرب بظهره وبطنه
وجعا وتنتزع ثيابه قال القفال وهذا جايز لان اسم العذاب قد يقع
على الضرب كما سمي جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما وقال
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حكايا عن سليمان
في الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا **قوله** تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية في المراد بالصيد قولان الاول انه
الذي توحش سواء كان ماكولا او لم يكن فعلى هذا المحرم اذا قتل سبعا ٥
لا يوكل لحمه ضمن ولا جاور به قيمة شاة وهو قول ابي حنيفه وقال زفر يجب
قيمته بالغا ما بلغ الثاني ان الصيد هو ما يوكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البته في قتل السبع وهو قول الشافعي وعنده ٥ ل
وسلم ابو حنيفه انه لا يجب الجزا في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذيب واستدل
الشافعي بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم
عليكم صيد البر ما دمتم حرما فاحل الصيد خارج الاحرام فثبت ان الصيد
هو ما حل اكله وقال عليه السلام خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب ٥
والحداة والحية والعقرب والكلب العقور وفي رواية احزي والسبع
العادي فوصفها بكونها فواسق علة لحل قتلها ومعنى كونها فواسق كونها موذية
والاذي في السباع اقوى منها فوجب جواز قتلها **قوله** وانتم حرم في محل نصب

على الحال من فاعل يقتلوا وحرم جمع حرام وحرام يكون للمحرم وان كان في الحل ولمن في الحرم
وان كان حلالا وبنا سيبان في النهي عن قتل الصيد وهل يدخل في الحرم بالحرمة فيه خلاف
وهذه الاية نزلت في رجل يقال له ابو اليسر شد على حمار وحش وهو محرم فقتله
وهذا يدل على المنع من القتل ابتدا والمنع منه تسببا فليس له ان يتعرض للصيد
ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطير سواء كان الصيد صيد
الحل او صيد الحرم واما الحلال فله ان يصيد في الحل وليس له ان يتصيد في
الحرم **قوله** منكم في محل نصب على الحال من فاعل قتله اي كاينا منكم وقيل من
للبيان وليس بشي لان من قتل صيدا حكمه كذلك فان قلت هذا وارد ايضا على
جعله حالا فالجواب انه لم يقصد لذلك مفهوم حتى انه لو قتله غير منكم لم يكن عليه
جزا لانه قصد بالخطاب معنى اخر وهو المبالغة في النهي عن قتل الصيد **قوله**
متعمدا حال ايضا من فاعل قتله فعلى راي من يجوز تعدد الحال يجوز ذلك هنا
ومن منع يقول ان منكم للبيان حتى لا يتعدد الحال ومن يجوز ان تكون شرطية
وهو الظاهر وموصولة والفا لشبهها بالشرطية ولاحاجة اليه وان كانوا فعلوه
في مواضع **قوله** فجزا مثل الفا جواب الشرط او زايده لشبه المبتدا بالشرط
فعلى الاول الجملة بعدها في محل جزم وعلى الثاني في محل رفع وما بعد من على ٥
الاول في محل جزم لكونه شرطا وعلى الثاني لا محل له لكونه صلة وقرا عاصم
وحمزة والكسايي فجزا مثل بتنوين جزا ورفعه ورفع مثل والنخعي وباقي ٥
السبعة برفعه مضافا الى مثل ومحمد بن مقاتل بتنوين جزا ونصبه ونصب مثل
والسلمي برفع جزا منونا ونصب مثل وقرا عبد الله فجزاوه برفع جزا مضافا ٥
لضمير مثل رفعا فاما قراة الكوفيين فواضحة لان مثل صفة لجزا اي فعليه ٥
جزا موصوف بكونه مثل ما قتله اي مماثلة قالوا ولا ينبغي اضافة جزا الى مثل
الا تري انه ليس عليه جزا مثل ما قتل في الحقيقة انما عليه جزا المقتول
لا جزا مثل مقتول الذي لم يقتله وجوزا ابو البقا ومكي وغيرهما ان ترتفع مثل على
البدل وذكر الزجاج وحتا عربيا وهو ان يرتفع مثل على انه خبر لجزا ويكون جزا
مبتدا قال والتقدير فجزا ذلك الفعل مثل ما قتل ويويد هذا الوجه قراة عبد
الله فجزاوه مثل الا ان الاحسن ان يقدر ذلك المحذوف ضميرا يعود على المقتول
لا ان يقدره فجزا ذلك الفعل ومثل بمعنى مماثل قال مكي قاله الزمخشري ٥
وغيره وهو معنى اللفظ فانها في قوة اسم الفاعل الا ان مكيا توهم ان مثلا ٥
قد يكون بمعنى غير مماثل فانه قال ومثل في هذه القراة بمعنى قراه عند الكله
الكوفيين بمعنى مماثل والتقدير فجزا مماثل لما قتل يعني في القيامة او في الخلقة
على اختلاف العلما ولو قدرت مثلا على لفظه لصار المعنى فعليه جزا مثل المقتول

من الصيد وانما يلزمه جزا المقتول من الصيد وانما يلزمه جزا المقتول من الصيد بعينه
لا جزا مثله اذا ورد مثل جزا المقتول صار انما ورد في جزا مثل ما لم يقتل لان مثل
المقتول لم يقتله فصح ان المعنى فعليه جزا مثل المقتول وكذلك تغرب القراة بالاضافة
عند جماعة قال شهاب الدين مثل بمعنى مماثل ابدا كيف تقول ولو قدرت مثلا على
لفظه وايضا فقوله لصار المعنى الى آخره هذا الاشكال الذي ذكره لا يتصور
مجيئه في هذه القراة اصلا وانما ذكره الناس في قراة الاضافة كما سياتي
وكانه نقل هذا الاشكال من قراة الاضافة الى قراة التنوين واما قراة باقي
السبعة فاستبعدها جماعة قال الواحدي ولا ينبغي اضافة
الجزا الى المثل لان عليه جزا المقتول لا جزا مثله فانه لا جزا عليه لما لم يقتله
وقال مكي تقدم ما نقدم عنه ولذلك تغرب القراة بالاضافة عند جماعة لانها
توجب جزا مثل المقتول ولا التفات الى هذا الاستبعاد فان اكثر القراء عليها
وقد اجاب الناس عن ذلك باجوبة سديدة لما خفيت على اولئك طعنوا في
المتواتر منها ان جزا مصدر مضاف للمفعول بحذف والاصل فعليه جزا مثل
ما قتل اي ان يجزي مثل ما قتل ثم اضيف كما تقول عجبت من ضرب زيد اليوم من
ضرب زيد عمرا لان الزمخشري وغيره وبسط ذلك الزمخشري ان الجزا هنا
بمعنى القضا والاصل فعليه ان يحزي المقتول من الصيد مثله من النعم ثم حذف
المفعول الاول لدلالة الكلام عليه واضيف المصدر الى ثانيهما كقولك زيد
فقير ويعجبني اعطاوك الدرهم اي اعطاوك اياه ومنها ان مثل مقحمة كقولهم مثلك
لا يفعل ذلك وانا اكرم مثلك اي انا اكرمك ونحوه قوله تعالى فان امنوا بمثل
ما امنتم به اي بما امنتم به وكقوله ليس كمثله شي والتقدير ليس كهو شي فمثل زايدة
وقوله اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات
اي كمن هو في الظلمات ومنها ان يكون المعنى اي فجزا مثل ما قتل من النعم كقولك
خاتم من فضة وهذا خلاف الاصل قالوا بما تقدم ومما يجوز ان تكون موصولة
اسمية او نكرة موصوفة والعايد محذوف على كلي التقديرين اي مثل ما قتله من النعم
ومن رفع جزا ففيه اربعة اوجه احدها انه مرفوع بالابتدا والخبر محذوف تقديره
فعليه جزا والثاني انه خبر لمبتدا محذوف تقديره فالواجب جزا والثالث انه
فاعل بفعل محذوف اي فيلزمه جزا او فيجب عليه جزا الرابع انه مبتدا وخبره
مثل وقد تقدم ان ذلك مذهب ابي اسحاق الزجاج وتقدم ايضا رفع
مثل في قراة الكوفيين على احد ثلاثة اوجه النعت والبدل والخبر حيث قلنا
جزا مبتدا عند من الزجاج واما قراة فجزاوه مثل فظاهر ايضا واما قراة
فجزا مثل برفع جزا وتنوينه ونصب مثل فعلى اعمال المصدر المنون في مفعوله

وقد

وقد تقدم ان قراة الاضافة منه ومن نظير قوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة
يتيما وفاعله محذوف اي فجزا احدكم او القاتل اي ان يجزي القاتل للصيد
واما قراة فجزا مثل بنصبهما فجزا منصوب على المصدر او على المفعول به ومثل صفة
بالاعتبارين والتقدير فليجز جزا مثل فليخرج جزا او فليغرم جزا مثل
قوله من النعم فيه ثلثة اوجه احدها انه صفة لجزا مطلقا اي سوا رفع او نصب
بتنوين او لم ينون اي ان ذلك الجزا يكون من جنس النعم وهذا الوجه لا يمتنع بحال
الثاني انه متعلق بنفس جزا لانه مصدر الا ان ذلك لا يجوز الا في قراة من اضاف
جزا الى مثل فانه لا يلزم منه محذور بخلاف ما اذا نونته وجعلت مثل صفته
او بدلا منه او خبرا له فان ذلك يمتنع حينئذ لانك ان جعلته موصوفا فامثل كان
ذلك ممنوعا من وجهين احدهما ان المصدر الموصوف لا يعمل وهذا قد وصف والثاني
انه مصدر وهو بمنزلة الموصول والمعمول لا يتم صلته وقد تقرر انه لا يتبع
الموصول الا بعد تمام صلته لئلا يلزم الفصل باجنبي وان جعلته بدلا لزم
لزم ان يتبع الموصول قبل تمام صلته وان جعلته خبرا لزم الاخبار عن الموصول
قبل قبل تمام صلته وذلك كله لا يجوز الثالث ذكره ابو البقا وهو ان يكون
حالا من عايد الموصول المحذوف فان التقدير فجزا مثل الذي قتله حال كونه من
النعم وهذا وهم لان الموصوف بكونه من النعم انما هو جزا الصيد المقتول واما
الصيد نفسه فلا يكون من النعم والجمهور على فتح عين النعم وقرا الحسن
بسكونها فقال ابن عطية هي لغة وقال الزمخشري استثقل الحركة على حرف الحلق
كما قالوا الشعر في الشعر فصل اختلفوا في هذا العمد فقال قوم هو تعمد
قتل الصيد مع نسيان الاحرام اما اذا قتله عمدا وهو ذاكر لاحرامه فلا حكم
عليه وامره الى الله لانه اعظم من ان يكون له كفارة وهو قول مجاهد والحسن
وقال اخرون هو ان يعمد المحرم قتل الصيد ذاكرا لاحرامه فعليه الكفارة واختلفوا
فيما لو قتله خطا فذهب اكثر الفقها الى ان العمد والخطا واحد في لزوم
الكفارة قال الزهري على المتعمد بالكتاب وعلى المخطي بالسنة وقال سعيد
بن جبير لا يجب كفارة الصيد بقتل الخطا وهو قول داود فصل المراد
بالمثل ما يقرب من الصيد المقتول شبها من حيث الخلقة لا من حيث القيمة
وقال محمد بن الحسن الصيد ضربان ما له مثل وما لا مثل له فما له مثل يضمن بمثله
من النعم وما لا مثل له يضمن بالقيمة وقال ابو حنيفة وابو يوسف المثل
الواجب هو القيمة فصل اذا قتل المحرم الصيد وادى جزاوه ثم قتل صيدا
اخر لزمه جزا اخر وقال داود لا يجب حجة الجمهور هذه الاية فان ظاهرها يقتضي ان
يكون علة وجوب الجزا هو القتل فوجب ان يتكرر الحكم بتكرر العلة فان قيل

اذا قال الرجل لنسائه من دخل منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرتين لم يقع الطلاق مرتين فالجواب ان القتل علتين علة لوجوب الجزا فيلزم تكرار الوجوب لتكرار العلة واما دخول الدار فهو شرط لوقوع الطلاق ٥ فلم يلزم تكرار الحكم عند تكرار الشرط واحتج داود بقوله تعالى ومن عاد ٥ فينتقم الله منه فجزا العايد الانتقام لا الكفارة **قوله** يحكم به ذوا عدل في موضع رفع صفة لجزا او في موضع نصب على الحال منه او على التعت لجزا فيمن نصبه وخصص ابو البقا كونه صفة بقراءة تنوين جزا والحال بقراءة اضافته ولا فرق بل يجوز ان تكون الجملة نعتا او حالا بالاعتبارين لانه اذا اضيف الى مثل وهو باق على تنكيره لان مثلا لا يتعرف بالاضافة وكذا ٥ خصص مكي الوصف بقراءة اضافة الجزا الى مثل فانه قال ومن نون في قراءة من اضاف الى مثل صفة لجزا وحسن ان يتعلق بالمصدر فلا تكون صفة وانما ٥ المصدر معدي الى من النعم واذا جعلته صفة فمن متعلقه بالجزا المحذوف وهو عليه وفي هذا الكلام نظر من وجهين احدهما قد تقدم وهو التخصيص بقراءة الاضافة والثاني انه حين جعل من النعم صفة علقها بالجزا المحذوف ٥ لما تضمنه من الاستقرار وليس كذلك لان الجار اذا وقع صفة تعلق بمحذوف ذلك المحذوف هو الوصف في الحقيقة وهذا الذي جعله متعلقا لهذه الصفة تعلق بمحذوف ذلك المحذوف هو الوصف في الحقيقة لا يقول عندي ويمكن ان يقال وهو بعيد جدا انه اراد التعلق المعنوي وذلك ان العامل في الموصوف عامل في صفته فالتعلق من هذه الجهة ولكن انما يأتي في ذلك حيث جعلنا الخبر عاملا في المبتدا او قلنا ان الجار يرفع الفاعل ولو لم يعتمد وانما ذكرنا هذه التوجيهات لان القايلين بذلك ممن لا يلغى قوله بالكلية والالف في ذوا علامة الرفع لانه مثنى وقد تقدم الكلام في اشتقاق هذه اللفظة وتصاريفها وقرا الجمهور ذوا بالالف وقرا محمد بن جعفر الصادق ذو بلفظ الافراد قالوا ولا يريد بذلك الواحدة بل يريد يحكم به من ٥ من هو من اهل العدل وقال الزمخشري وقيل اراد الامام تعالى هذا تكون الوحدة مقصودة ومنكم في محل رفع صفة لذوا اي انهما كونا من جنسكم في الدين ولا يجوز ان يكون صفة لعدل لانه مصدر وقال ابو البقا يعني ان المصدر ليس من جنسهم فكيف يوصف بكونه منهم **فصل** المعنى يحكم بالجزا رجلان عدلان قال ابن عباس يريد يحكم به في جزا الصيد رجلان صالحان منكم من اهل قبلتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظر الى اشبه الاشياء به من النعم فيحكمان به وممن ذهب الى ايجاب المثل من النعم عمر وعثمان

وعلي وعبد الرحمن بن عوف وابن عمر وابن عباس وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم حكموا في بلدان مختلفة وازمان شتى بالمثل من النعم فحكم حاكمهم في النعامة ببدنة وهي لا تساوي بدنه وفي حمار الوحش ببقرة وهو لا يساوي بقرة وفي الضبع كبش وهو لا يساوي كبشا فدل على انهم نظروا الى ما يقرب من الصيد ٥ شبها من حيث الخلقة وروي عن عمر وعثمان وابن عباس انهم قضوا في حمام مكة بشاة وروي جابر بن عبد الله ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى في الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الارنب بعناق وفي اليربوع بجفرة وقال ميمون بن مهران جا اعرابي الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه فقال اني اصبت من الصيد كذا وكذا فسال ابو بكر ابي بن كعب فقال الاعرابي ٥ اتيتك اسالك وانت تسال غيرك فقال ابو بكر وما انكرت من ذلك ٥ قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا على شي امرناك به وعن قبيصة بن جابر انه قتل حين كان محرما ضرب ظبيا فمات فسال عمر بن الخطاب وكان الى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ما ترى قال عليه شاة قال وانا اري ذلك قال اذهب فاهد شاة ٥ قال قبيصة فخرجت الى صاحبي وقلت ان امير المومنين لم يرد ما يقول حتى سال غيره قال فجا ناعمر وعلاني بالدرة وقال اتقتل في الحرم ٥ وتسفه الحكم قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن بن عوف واحج ابو حنيفة رضي الله عنه في ايجاب القيمة بان التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد واجيب بان وجوه المشابهة بين الصيد وبين النعم مختلفة وكثيرة فلا بد من الاختلاف اجتهادي تمييز الاقوي عن الاضعف **فصل** الذي له مثل صريحا ان فما حكمت فيه الصحابة ٥ بحكم لا يجب العدول الى غيره لانهم شاهدوا القرآن التنزيل وحضروا التاويل وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه الى اجتهاد عدلين وقال مالك يجب التحكم فيما حكمت فيه الصحابة وما لم يحكم فيه **قوله** يجوز ان يكون القاتل احدا لعدلين ان كان احدهما فانه لا يجوز لانه ينسق به واجيب بانه تعالى اوجب ان يحكم به ذوا عدل واذا صدر عن القتل خطا كان ٥ عدلا فاذا حكم هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل وقد روي ان بعض الصحابه وطئ فرسه ظبيا فسال عمر عنه فقال عمر احكم فقال انت عدل يا امير المومنين فاحكم فقال عمر انما امرتك ان تحكم وما امرتك ان تزكيني ٥ فقال ازي جديا جمع الماء والشجر فقال افعل ما ترى **فصل** لو حكم عدلا ن بمثل وحكم عدلان احران بمثل فقيه وجهان احدهما يتخير والثاني ياخذ

بالاغلظ **فصل** استدل بالاية بهذه الاية بعض منكري القياس قالوا لانه
تعالى فوض تعيين المثل الى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لان الشارع
تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة منها الاجتهاد في القبلة والعمل بشهادة
الشاهدين والعمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات وارش الجنايات ٥
والعمل بحكم الحاكمين في مثل جزاء الصيد وقضاء القاضي عمل القاضي بالفتوى
والعمل بمقتضى الظن في مصالح الدنيا الا انا نقول ان ادعيتم ان تشبيه صورة
بصورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك
باطل ببديهة العقل فان سلمتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في تلك
الصور لكنه حجة كونه حجة في مسئلة القياس بالقياس فالعرف ظاهر بين
البائن لانه في جميع الصور المذكورة الحكم انما يثبت في حق شخص واحد
في زمان واحد في واقعة واحدة واما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع
عام في جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتخصيص على احكام الاشخاص
الجزئية متعذر اما التخصيص على الاحكام الكلية العامة الباقية الى ٥
اخر الدهر غير متعذر فظهر الفرق **قوله** هديا فيه سبعة اوجه
اظهرها انه حال من الضمير في به قال الزجاج هو منصوب به على الحال
المعنى يحكم به مقدرا اي يهدى يعني انه حال مقدرة لا مقارنة وكذا قال
الفارسي كقولك معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا الصيد الثاني
انه حال من جزاء سواء قرئ مرفوعا ام منصوبا منونا ام مضافا وقال
الزمخشري هديا حال من جزاء من وصفه بمثل لان الصفة خصصته فقربت
من المعرفة وكذا خصصه ابو حيان وهذا غير واضح بل الحالية جائز مطلقا
كما تقدم الثالث انه منصوب على المصدر اي يهدى به هديا ذكره مكي وابو
البقا الرابع انه منصوب على التمييز قاله ابو البقا ومكي الا ان مكيا قال
على البيان وهو التمييز في المعنى كانهما ظنا انه تمييز لما ابهم في المثلية اذ
ليس هنا شيء يصلح للتمييز غيرها وفيه نظر من حيث ان التمييز انما يرفع
الابهام عن الذوات لا عن الصفات وهذا كما رأيت انما رفع انها ما ٥
عن صفة لان الهدى صفة في المعنى اذا المراد به مهدي الخامس انه منصوب
على محل مثل فيمن خفضه لان محله النصب بعمل المصدر فيه تقديرا كما تقدم
السادس انه بدل من جزاء فيمن نصبه **قوله** بالغ الكعبة صفة لهديا
ولم يتعرف بالاضافة لانه عامل في الكعبة النصب تقديره بالغا الكعبة
لكن التنوين قد حذف استخفافا والاضافة غير حقيقية ومثله هذا عارض
ممطرنا وقول ـــــــ الاخر ٥

يا رب غابطنا لو كان يطلبكم ٥ لاقى مباعدة منكم وحرمانا ٥

في ان الاضافة فيها غير محضة وقرأ الاعرج هديا بكسر الدال وتشديد الياء
فصل المعنى يحكم به هديا يساق الى الكعبة فيخير هناك وهذا يوجب قول
من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل يحكم به شيئا يشتري به
شيء وانما قال يحكم به هديا وهذا صريح في انها يحكم بالهدي لا غير
وقيل المعنى يحكم به شيئا يشترى به شيء وانما قال يحكم به هديا ٥
وهذا صريح في انها يحكم بالهدي لا غير مما يكون هديا وهذا بعيد عن
الظاهر وسميت الكعبة كعبة لارتفاعها والعرب تسمي كل بيت مرتفع
كعبة والكعبة هنا انما اريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يفعلان
في الكعبة ولا عندها ملاصقا لها ونظير قوله تعالى ثم محلها الى
البيت العتيق والمراد ببلوغه للكعبة ان يذبح في الحرم ويتصدق
باللحم على مساكين الحرم وقال ابو حنيفة له ان يتصدق به حيث شاء
كما ان له ان يصوم حيث شاء وحجة القول الاول ان الذبح ايلام فلا يجوز
ان يكون قربة بل القربة ايصال اللحم الى الفقراء **قوله** او كفارة عطف
على قوله فجزاء وأو هنا للتخيير ونقل عن ابن عباس انها ليست للتخيير بل
للترتيب وهذا على قراءة من رفع فجزاء واما من نصبه فقال الزمخشري
اجعلها خبر مبتدا محذوف كانه قيل وما الواجب عليه كفارة ويجوز ان
يقدر فعليه ان يجزي جزاء او كفارة فيعطف كفارة على ان يجزي ٥
يعني ان علته يكون خبرا مقدما وان يجزي مبتدا موخرا فعطفت ٥
الكفارة على هذا المبتدا وقرأ نافع وابن عامر وابن عامر باضافة كفارة الى
بعدها والباقون بتنوينها ورفع ما بعدها فاما قراءة الجماعة فواضحة
واما رفع طعام على احد ثلثة اوجه احدها انه بدل من كفارة اذ هي من
حيث انها بيان انه بيان لما تقدم قاله الفارسي ورده ابو حيان بانه مذهب
البصريين اختصاص عطف البيان بالمعارف دون النكرات قال شهاب الدين
ابو على يخالف في ذلك ويستدل بادلة منها شجرة مباركة زيتونة فصدق
فزيتونة عنده عطف بيان لشجرة وكذا قوله تعالى من ماء صديد فصديد
عنده بدل من ماء والبدل فيها محتمل فلا حجة له والبدل قد يجيء للبيان
الثالث انه خبر مبتدا محذوف اي هي طعام اي تلك الكفارة واما ٥
قراءة نافع وابن عامر فوجهها ان الكفارة لما تنوعت الى تكفير بالطعام
وتكفير بالجزاء المماثل وتكفير بالصيام حسن اضافتها لاحد انواعها ٥
تبيينا لذلك والاضافة تكون بادنى ملابسة كقوله ٥

﴿ اذا كوكب الحرقا لاح بسحرة ﴿ اذاعت سليمى غرلها في القرائب ﴾

اضاف الكواكب اليها لعتبارها عند طلوعه وهذا اولى ورجحها الزمخشري فقال وهذه للاضافة مبينة كانه قيل او كفارة من طعام مساكين كقولك خاتم فضة من باب اضافة الشيء الى جنسه والطعام ليس جنسا للكفارة الا بتجوز بعيد جدا قال شهاب الدين كان من حقه ان يقول والكفارة ليست جنسا للطعام لان الكفارة في التركيب نظير خاتم في ان كلا منهما هو المضاف الى ما بعده فكما ان خاتما هو المضاف الى جنسه ينبغي ان يقال الكفارة ليست جنسا للطعام لاجل المقابلة لكن لا يمكن ان يقال ذلك فان الكفارة كما تقدم جنس الطعام والجزاء الصوم فالطريق في الرد على الزمخشري ان يقال شرط الاضافة ان يضاف بمعنى من ان يضاف جزء الى كل بشرط صدق اسم الكل على الجزء نحو خاتم فضة وكفارة طعام ليس كذلك بل هي اضافة كل الى جزئه وقد استشكل جماعة هذه القراءة من حيث ان الكفارة ليست للطعام انما هي لقتل الصيد كذا قاله ابو علي الفارسي وغيره وجوابه ما تقدم ولم تختلف السبعة في جمع مساكين هنا وان اختلفوا في البقرة قالوا والفرق بينهما ان قتل الصيد لا يجزي فيه اطعام مسكين واحد على انه قد قرأه عيسى بن عمر والاعرج بتنوين كفارة ورفع طعام مسكين بالتوحيد قالوا ومراد هما بيان الجنس لا التوحيد **قوله** او عدل نسق على جزاء والجمهور على فتح العين وقرأ ابن عباس وطلحة بن مصرف والحدري بكسرها قال الفراء العدل بالكسر ما عادل الشيء من جنسه والعدل المثل تقول عندي عدل غلامك او شاتك اذا كان غلام يعدل غلاما او شاة تعدل شاه اما اذا اردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل وقال ابو الهيثم العدل المثل والعدل القيمة والعدل اسم جعل معدولا بجعل آخر سوي به والعدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابي العدل والعدل سواء وقد تقدم الكلام عليه في البقرة عند قوله ولا يوخذ منها عدل وقوله صياما نصب على التمييز كقولك عندي رطلان عسلا لان المعنى او قدر ذلك صياما والاصل فيه ادخال حرف من يقول رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام وآثر تمييز صياما صوما فاعل كما تقدم مرارا **فضل** معنى الاية انه في جزاء الصيد مخير بين ان يذبح المثل من النعم فيتصدق باللحم على مساكين الحرم وبين ان يقوم المثل بدراهم والدراهم طعاما فيتصدق بالطعام على مساكين الحرم لكل مسكين مد من طعام او يصوم عن كل مد

يوما

يوما وله ان يصوم حيث شاء لانه لا ينفع ضره للمساكين وقال مالك وان لم يخرج المثل يقوم الصيد بجعل القيمة طعاما فيتصدق به او يصوم وقال ابو حنيفة لا يجب المثل من النعم بل يقوم الصيد فان شاء اخرج تلك القيمة الى شيء من النعم وان شاء الى الطعام فيتصدق به وان شاء صام عن كل نصف صاع يوما وصاع من غيره يوما وقال الشعبي والنخعي جزاء الصيد على الترتيب والجمهور على التخيير وان قاتل الصيد مخير في تعيين احد هذه الثلاثة وقال محمد بن الحسن التخيير الى الحكمين لقوله يحكم به ذوا عدل منكم هديا او كذا او كذا وجوابه ان الله تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الثلاثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل الصيد مخيرا بين ايها شاء واما الذي يحكم به ذوا عدل منهم فهو تعيين المثل اما في الخلقة او في القيمة **قوله** ليذوق فيه ستة اوجه احدها انه يتعلق بجزاء قاله الزمخشري قال ابو حيان انما يتاتى ذلك حيث يضاف الى مثل او يبين جزاء ويبصب مثل قال وعلل ذلك بانه اذا رفع مثلا كان صفة للمصدر واذا وصف المصدر لم يعمل الا ان يتقدم المعمول على وصفه نحو يعجبني الضرب زيدا الشديد فيجوز قال شهاب الدين فكذا لو جعله بدلا او بيانا وخبر لما تقدم من انه يلزم ان يتبع الموصول او يخبر عنه قبل تمام صلته وهو ممنوع وقد فهم كلام الشيخ بصريحه انه على قراءة اضافة الجزاء الى مثل يجوز كقوله ما قاله الزمخشري وانا اقول لا يجوز ذلك ايضا لان ليذوق من تمام صلة المصدر وقد عطف عليه قوله او كفارة او عدل فيلزم ان يعطف على الموصول قبل تمام صلته وذلك لا يجوز لو قلت جاء الذي ضرب وعمرو زيدا لم يجز للفصل بين الصلة وبعاضها والموصول باجنبي فتامله الثاني انه متعلق بفعل محذوف يدل عليه قوة الكلام كانه قيل جوزي بذلك ليذوق الثالث انه متعلق بالاستقرار المقدر قبل قوله فجزاء اذ التقدير فعليه جزاء البذوق الرابع انه متعلق بصيام اي صومه ليذوق الخامس انه متعلق بطعام اي طعام ليذوق وذكر هذه الاوجه الثلاثة ابو البقاء وهي ضعيفة جدا واجودها الاول السادس انها تتعلق بمحذوف كما تقدم قاله ابو حيان عن بعض النحويين قال وهو غلط وبال سوء العاقبة ومنه يخاف ضرره قاله الراغب والوابل المطر الثقيل الشديد القطر والمراعاة الثقل قيل للامر الذي يخاف ضرره وبال قال تعالى فذاقوا وبال امرهم ويقال طعام وبيل وكلا وبيل يخاف وباله قال تعالى فاخذناه اخذا وبيلا وقال غيره الوبال في اللغة ثقل الشيء في المكروه يقال مرعى وبيل اذا كان يستوخم ومنه وبيل وكلا وبيل يخاف اذا كان لا يستمرأ ولا يلتئم الارض

ذكرهنا خوفا من وبالها والذوق هنا استعارة بليغة وانما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه جنى بين ثلاثة اشياء اثنان منها توجب تنقيض المال وهو قتل على الطبع وبينا الجزا بالمثل والاطعام فالثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك ايضا يثقل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الاحرام **قوله** عفى الله عما سلف يعني قتل المحرم ونزول الاية وقال السدي عما سلف في الجاهلية وقيل هذا يدل على قول من لا يوجب الجزا الا في المرة الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزا عليه ويقول انه اعظم من ان يكفره التصدق بالجزا فعلى هذا المراد عفى الله عما سلف في المرة الاولى بسبب الجزا اليه ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه ورخصة هذا القول ان الفا في قوله فينتقم الله منه فا الجزا والجزا هو الكافي فهذا يقتضي ان هذا الانتقام كافي في هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شي اخر فلا تجب عليه الجزا ثانيا **قوله** ومن عاد فينتقم من يجوز ان تكون شرطية فالفا جوابها وينتقم خبر لمبتدا محذوف اي فهو ينتقم ولا يجوز الجزم مع الفا البتة قال سيبويه الفا في قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله ممن كفر فامتعه ومن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ان في هذه الايات اضمارا كانه مقدرا والتقدير هو ينتقم الله منه ومن كفر فانا امتعه قليلا ومن يؤمن بربه فذلك لا يخاف وبالجملة فلا بد من اضمار يكون ذلك الفعل خبرا عنه لان الفعل يصير بنفسه جزا فلا حاجة الى ادخال حرف الجزا عليه فيصير ادخال حرف الفاعل على المفعول لغوا اما اذا اضمرنا المبتدا احتجنا الى ادخال الفا عليه ليصير بتمامه بالشرط فلا يصير الفا لغوا يجوز ان تكون من موصولة ودخلت الفا في خبر المبتدا لما اشبه الشرط فالفا زايدة والجملة بعدها خبر ولا حاجة الى اضمار مبتدا بعد الفا خلاف ما تقدم قال ابو البقا حسن دخول الفا كون فعل الشرط ماضيا لفظا **فصل** معنى الاية ومن عاد فينتقم الله منه في الاخرة والله عزيز ذو انتقام واعلم انه اذا تكرر من المحرم قتل الصيد فينبغي ان يتعدد عليه الجزا عند عامة اهل العلم قال ابن عباس اذا قتل المحرم صيدا متعمدا يسئل اهل قتلنا شيئا من الصيد فان قالوا نعم لم يحكم عليه وقيل له اذهب فينتقم الله منك وان قال لم اقتل قتلته شيئا حكم عليه ولكن يملاه طهره وصدره ضربا وجيعا وكذلك حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في وج وهو واد بالطايف واختلفوا في المحرم هل يجوز له اكل الصيد فذهب قوم الى انه لا يحل له بحال يروي ذلك عن ابن عباس وهو قول طاوس وبه قال سفيان الثوري لما روي عبد الله بن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي

انه

مولى ابي قتادة

انه اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حمارا وحشيا وهو بالابواء او بودان فرده رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فلما راى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في وجهي قال انا لم نرده عليك الا انا حرم وذهب الاكثرون الى انه يجوز للمحرم اكله اذا لم يصطد بنفسه ولا صيد لاجله او باشارته وهو قول عمر وعثمان وابي هريرة وبه قال عطا وطاوس وسعيد بن جبير وهو مذهب مالك والشافعي واحمد واسحاق واصحاب الراي وانما رد النبي صلى الله عليه وسلم على الصعب بن جثامة لانه ظن انه صيد من اجله ويدل على الجواز ما روي نافع عن ابي قتادة بن ربعي الانصاري انه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كان ببعض طريق مكة تخلف مع اصحاب له محرمين وهو غير محرم فراى حمارا وحشيا فاستوى على فرسه فسال اصحابه ان يناولوه سوطا فابوا فسالهم رمحه فابوا فاخذه ثم شد على الحمار فقتله فاكل منه بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بعضهم فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم سالوه عن ذلك فقال انما هي طعمة اطعموها الله وروى جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحم الصيد لكم في الاحرام حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم **فصل** واذا اتلف المحرم شيئا من الصيد لا مثل له من النعم مثل بيض او طاير دون الحمام ففيه قيمته يقوم فنا الى الطعام فيتصدق به او يصوم عن كل مد يوما واختلفوا في الجراد فرخص فيه بعضهم وقال هو من صيد البحر والاكثرون على تحريمه وان اصابها فعليه صدقة قال عمر في الجرادة تمرة وروي عنه وعن ابن عباس قبضة من طعام **قوله** تعالى احل لكم صيد البحر الاية والمراد بالبحر جميع المياه قال عمر صيده ما اصطيد وجميع ما يصطاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان وجميع انواعها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوي هذين فقال ابو حنيفة انه حرام وقال الاكثرون انه حلال للمحرم هذه الاية **قوله** وطعامه نسق على صيد اي احل لكم الصيد وطعامه فالصيد الاصطياد والطعام بمعنى الاطعام اي انه اسم مصدر ويقدر المفعول حينئذ محذوفا اي اطعامكم اياه انفسكم ويجوز ان يكون الصيد بمعنى المصيد والفا في طعامه تعود على البحر اي هو على هذا اي احل لكم مصيد البحر وطعام البحر فالطعام على هذا غير الصيد وعلى هذا ففيه وجوه احسنها ما ذكره ابو بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما ان الصيد ما صيد بالحبالة حال حياته والطعام ما رمي به البحر او نضب

عنه الماء من غير معالجة وقال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي
وعكرمة وقتادة صيد البحر هو الطري وطعامه ما لفظه مملحا منه وهذا ضعيف
لان المملح كان طريا وصيدا في اول الامر فيلزم التكرار وايضا فان الاصطياد
قد يكون للاكل وقد يكون لغيره كاصطياد الصدف لاجل اللولو واصطياد
بعض الحيوانات البحرية لاجل عظامها وانيابها فحصل التغاير بين الاصطياد
من البحر وبين الاكل من طعام البحر وروي عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة
طعامه ما قذفه الماء الى الساحل ميتا ويجوز ان يعود الهاء على هذا على الوجه
ايضا على الصيد بمعنى المصيد ويجوز ان يكون طعام بمعنى مطعوم ويدل على
ذلك قراءة ابن عباس وعبد الله بن الحرث وطعمه بضم الفا وسكون العين
قوله متاعا في نصبه وجهان احدهما انه منصوب على المصدر والية ذهب
مكي وبن عطية وقال ابو البقا وغيرهم والتقدير متعكم به متاعا تتفعون
وتتادمون به وقال مكي لان قوله احل لكم بمعنى امتعكم به امتاعا كقوله كتاب
الله عليكم والثاني انه مفعول من اجله قال الزمخشري احل لكم تمتيعا لكم وهو
المفعول له بمنزلة قوله تعالى ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة في باب الكال
لان قوله متاعا لكم مفعول له مختص بالطعام كما ان نافلة حال مختص بيعقوب
يعني احل لكم طعامه تمتيعا لسياركم بالكونه طريا ولسياركم تتزودونه قديدا
انتهى فقد خصص الزمخشري كونه مفعولا له بكون الفعل وهو احل
مسندا لقوله طعامه وليس علة لحل الصيد وانما هو علة لحل الطعام فقط
وانما حمله على ذلك مذهبه وهو مذهب ابي حنيفة من ان صيد البحر منقسم
الى ما يوكل وانى ما لا يوكل وان طعامه هو المأكول منه وانه لا يقع
التمثيل الا بالمأكول منه طريا وقديدا وقوله نافلة يعني ان هذا الحال
مختصة بيعقوب لانه ولد ولد ولا يطلق لحلاق اسحاق فانه ولده لصلبه والنافل
انما يطلق على ولد الولد دون الولد فلذا امتاعا الا ان هذا يودي الى
ان الفعل الواحد يسند لفاعلين متعاطفين يكون في اسناده الى احدهما معللا والى الاخر ليس كذلك فاذا قلت قام زيد وعمرو اجلالا
لك يجوز ان يكون قيام زيد هو المختص بالاجلال او بالعكس وهذا فيه
الباس واما ما اورده من الحال في الاية الكريمة فتم فرسية اوجبت
صرف الحال الى احدهما لخلاق ما لحق فيه من الاية الكريمة واما غير مذهبه
فانه يكون مفعولا له فغير مختص باحد المتعاطفين وهو ظاهر جلي
ولكم ان قلنا متاعا مصدر فيجوز ان يكون صفة له ويكون مصدرا مبينا
لكونه وصف عن ان قلنا انه مفعول له فيتعلق بفعل محذوف اي اعني

لكم نحو قمت اجلالا لك ويجوز ان يكون اللام مقوية لتعدية المصدر اذ
التقدير لان امتعكم ولان احلك وهكذا ما جاء من نظايره

فصل

معنى متاعا لكم اي منفعة لكم وللسيارة يعني المارة وحمل حيوانات الما
على قسمين سمك وغيره اما السمك فميتته حلال مع اختلاف انواعها لقوله
عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد ولا فرق بين ان تموت بسبب
او بغير سبب وعند ابي حنيفة لا يحل الا ان موته بسبب من وقوع على حجر
او انحسار الماء عنه ونحو ذلك واما غير السمك فقسمان قسم يعيش في البر
كالضفدع والسرطان فلا يحل اكله وقال مالك وابو يحلز وعطاء وسعيد
بن جبير وغيرهم كل ما يعيش في البر وله فيه حياة فهو صيد البر ان
قتله المحرم وداه وزاد ابو يحلز في ذلك الضفدع والسلاحف
والسرطان وقسم يعيش في الماء ولا يعيش في البر الا عيش المذبوح
فاختلف فيه فقيل لا يحل شيء منه الا السمك وهو قول ابي حنيفة وقيل
ان مثل اكل حلال لان كلها سمك وان اختلفت صورتها كالخربث فقال
انه حية الماء هو على شكل الحية واكله مباح بالاتفاق وهو قول ابي بكر
وعمر وبن عباس وزيد بن ثابت وابي هريرة وبه قال شريح والحسن
وعطاء وهو قول مالك وظاهر مذهب الشافعي وذهب قوم الى ان
ما له نظير في البر يوكل مثل بقر الماء ونحوه
وما لا يوكل نظير في البر لا يحل ميتته مثل كلب الماء والخنزير
والحمار ونحوها وقال الاوزاعي كل شيء عيشه في الماء حلال
مثل والمساح قال نعم وقال الشعبي لو ان اهل اكلوا الضفادع
لاطعمتهم وقال سفيان الثوري ارخوا ان لا يكون بالسرطان باس
وظاهر الاية حجة لمن اباح جميع حيوانات البحر وكذلك الحديث وهو قوله
صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته

قوله عليكم

وحرم صيد البر ما دمتم حرما ذكر تعالى تحريم الصيد على المحرم في ثلثة
مواضع من هذه السورة وهي قوله غير محلي الصيد وانتم حرم الى قوله
واذا حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله وحرم
عليكم صيد البر ما دمتم حرما واتفق المسلمون على تحريم الصيد على المحرم
وهو الحيوان الوحشي الذي يحل اكله فاما ما لا يحل اكله فالمحرم والمحرم
وغيرهما اخذه وقتله ولا جزاء على من قتله لقوله عليه السلام خمس من
الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والحداة والغراب
والكلب العقور وقال عليه السلام خمس قتلهن حلال في الحرم الحية والعقرب

والحداة والغارة والكلب العقور وقال عليه السلام يقتل المحرم السبع العادي وقال سفيان بن عيينة الكلب العقور كل سبع يعقر ومثله عن مالك وذهب اصحاب الرأي الى وجوب الجزاء في قتل ما لا يؤكل لحمه كالفهد والنمر والخنزير ونحوها الا الاعيان المذكورة في الحديث وقاسوا عليها الذئب فلم يوجبوا فيه الكفارة فاما المتولد من المأكول وغيره فيحرم اكله ويجب فيه الجزاء لان فيه جزاء من الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيبه الحلال هل يحرم على المحرم فقال علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس انه حرام على المحرم بكل حال وهو قول الثوري واسحاق لظاهر الاية وروي ان الحارث كان خليفة عثمان على الطايف فصنع لعثمان طعاما وضع فيه الحجل والبعاقيب ولحوم الوحوش فبعث الى علي بن ابي طالب فجاء الرسول فقال علي اطعموه قوما حلالا فانا حرم ثم قال علي انشدكم الله من كان ههنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى اليه رجل حمار وحش وهو محرم فابا ان ياكله فقالوا نعم وقال الشافعي لحم الصيد حلال للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له لقوله عليه السلام صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم وقال ابو حنيفه اذا ذبح صيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل له لان ابا قتاده اصطاد حمار وحش وهو حلال في اصحاب محرمين فسالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فيكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي رواية هل بقي معكم منه شيء قال نعم فناولته العضد فاكلها وهذا يدل على تخصيص عموم القران بخبر الواحد قوله ما دمتم ما مصدرية ودمتم صلتها وهي مصدرية ظرفية اي حرم عليكم صيد البر مدة دوامكم محرمين والجمهور على ضم دال دمتم من لغة من قال دام يدوم ومرفرا يحيى دمتم بكسرها من لغة من يقول دام يدام كخاف يخاف وبمعناه للغتين في مات يموت ويمات كما تقدم والجمهور على وحرم مبنيا للمفعول صيد رفعا على قيامه مقام الفاعل وقرئ وحرم مبنيا للفاعل صيدا نصبا على المفعول به والجمهور على حرما بضم الحا والراجع حرام بمعنى محرم كقذال وقذل وقرا ابن عباس حرما بفتحها اي ذوي حرم اي احرام وقيل جعلهم بمنزلة المكان الممنوع منه والاحسن ان تكون من باب رجل عدل جعلهم نفس المصدر وان حرما بمعنى احرام وتقدم ان المصدر يقع للواحد فما فوق يلفظ الواحد والبر معروف قال الليث ويستعمل نكرة يقال جلست برا وخرجت برا قال الازهري وبهذين كلام المولدين وفيه نظر كقول

سلمان الفارسي لكل امرئ جوانيا وبرانيا اي باطن وظاهر وهو من تغيير النسب وقد تقدم اشتقاق هذه المادة في البقرة قال واتقوا الله الذي اليه تحشرون والمقصود منه التهديد لتكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية وقدم اليه على تحشرون للاختصاص اي تحشرون اليه لا الى غيره او لمناسبة رؤس الاي قوله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام الاية لما حرم الاصطياد على المحرمين وبين الاحرام سبب للامن الوحش والطير بين ههنا ان ذلك التحريم الذي حرمه الاحرام انما كان بسبب حرمة هذا البيت الحرام فكما انه سبب للامن الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس عن الافات والمخافات قوله جعل الله فيها وجهان احدهما انها بمعنى صير فيتعدى لاثنين اولهما الكعبة والثاني ان يكون بمعنى خلق فيتعدى لواحد وهو الكعبة وقياما نصب على الحال وقال بعضهم ان جعل منا بمعنى بين وحكم وملك ينبغي ان يحمل على تفسير المعنى لا تفسير اللغة اذ لم ينقل اهل العربية انها تكون بمعنى بين ولا حكم ولكن يلزم من الجعل البيان واما البيت فانتصابه على احد وجهين اما البدل واما عطف البيان وفائدة ذلك ان بعض الجاهلية وهم خثعم سموا بيتا الكعبة اليمانية فجي بهذا البدل او البيان تبيينا له من غيره وقال الزمخشري البيت الحرام عطف بيان على جهة المدح لا على جهة التوضيح كالتي الصفة كذلك واعترض عليه ابو حيان بان شرط البيان الجمود والجمود لا يشعر بمدح وانما يشعر به المشتق ثم قال الا ان يريد انه لما وصف البيت بالحرام اقتضى المجموع ذلك فيمكن والكعبة لغة كل بيت مربع وسميت الكعبة كعبة لذلك واصل اشتقاق ذلك من الكعب الذي هو احد اعضاء الادمي قال الراغب كعب الرجل الذي عند ملتقى الساق والقدم والكعبة كل بيت على هيئتها في التربيع والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة وقيل سميت كعبة لانفرادها من البناء وقيل سميت كعبة لانفرادها عن سائر البيوت في الارتفاع وسمي الكعب كعبا لارتفاعها من الارض واصلها من الخروج والارتفاع وسمي الكعب كعبا لنتوه وخروجه من جانبي القدم ومنه قيل للجارية اذا قاربت البلوغ وخرج ثديها كعبت والكعبة لما ارتفع ذكرها سميت بهذا الاسم ويقولون لمن عظم امره فلان علا كعبه وذو الكعاب بيت كان في الجاهلية لبني ربيعة وتقدم الكلام في هذه المادة اول السورة فصل قالوا بنيت الكعبة الكريمة خمس مرات الاولى بناء الملائكة قبل ادم عليه السلام

والثانية بنا ابراهيم عليه السلام الثالثة بنا قريش في الجاهلية وحضر رسول
الله صلى الله عليه وسلم هذا البنا الرابعة بنا ابن الزبير الخامسة بنا الحجاج
وهو البنا الموجود اليوم وهكذا كانت في زمن الرسول عليه السلام قال ه
الماوردي في الاحكام السلطانية كانت الكعبة بعد ابراهيم عليه السلام مع
جرهم والعمالقة الى ان انقرضوا وخلفتهم فيها قريش بعد استيلايهم على الحرم
لكثرتهم بعد القلة وعزهم بعد الذلة فكان اول من جدد بنا الكعبة بعد ه
ابراهيم قصي بن كلاب وسقفها بحسب الدوم وجريد النخل ثم بنتها قريش
بعده ورسول الله صلى الله عليه وسلم بن خمس وعشرين سنة وشهد بنا
وكان بانها بالارض فقال ابو حذيفة بن المغيرة يا قوم ارفعوا باب الكعبة
حتى لا يدخل الا بسلم فانه لا يدخلها حسدا الا من اردتم فان جا احد ممن
تكرهون رميتم به فسقط وصار نكالا لمن يراه ففعلت قريش ذلك وكان
سبب بنايها ان الكعبة استهدمت وكانت فوق القامة فاراد واتعليتها
قوله قياما قراه الجمهور بالف بعد الياء بن عامر تقيما دون الف
بزنة عنب والقيام هنا يحتمل ان يكون مصدرا للقام بقوم والمعنى ان
الله جعل الكعبة سببا لقيام الناس اليها اي لزيارتها والحج اليها اولا
يصلح عندها امر دينهم ودنياهم فيها يقومون ويجوز ان يكون القيام
بمعنى القوام فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها كذا قال الواحدي وفيه
نظر اذ لا موجب لا علال اذ هو كالسوال فينبغي ان يقال ان القيام والقوام
بمعنى واحد قال ه قوام دنيا ه وقوام دين ه فاما اذا دخلتها ه
تا التانيث لزمت الياء نحو القيامة واما قراة ابن عامر فاستشكلها ه
بعضهم بانه لا يخلوا اما ان يكون مصدرا على فعل واما ان يكون على
فعال فان كان الاول فينبغي ان يصح الواو كحول وعوز وان كان
الثاني فالاول لقصره يا تي الا في شعر وقرا الحدري قيما بتشديد
الياء وهو اسم دال على ثبوت الصفة وقد تقدم تحقيقه اول النسا ه
فصل معنى كونه قياما للناس اي سببا لقوام مصالح الناس في
امر دينهم ودنياهم اما الدين فلان به يقوم الحج والمناسك واما ه
الدنيا فما يجبى اليه من الثمرات وكانوا يامنون فيه من النهب والغارة
فلا يتعرض لهم احد في الحرم فكان اهل الحرم امنين على انفسهم واموالهم
حتى لو لقي الرجل اعظم الجنايات ثم التجا الى الحرم لم يتعرض له ه
قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم
والمراد بقوله قياما للناس اي لبعض الناس وهم العرب واما حسن

هذا المجاز لان اهل كل بلد اذا قالوا الناس يفعلون كذا فانهم لا يريدون الا اهل
بلدهم فلهذا السبب حوطوا هذا الخطاب على وفق عاداتهم قوله
والشهر الحرام والهدي والقلائد عطف على الكعبة فالمفعول الثاني او
الحال المحذوف لفهم المعنى اي جعل الله ايضا الشهر والهدي والقلايد قياما
واعلم انه تعالى جعل هذه الاربعة اشيا اسبابا لقيام الناس وقوامهم
فاحدها الكعبة كما تقدم بيانه وثانيها الشهر الحرام ومعنى كونه سببا ه
لقيام الناس هو ان العرب كان يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على بعض
في سايرالاشهر فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وسافروا للتجارات ه
وامنوا على انفسهم واموالهم وحصلوا في الشهر الحرام قوتهم طول السنة
فلولا الشهر الحرام لفنوا وهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا
لقوام معيشتهم والمراد بالشهر الحرام الاشهر الحرم وهي ذو القعده وذو
الحجة ورجب وثالثها الهدي ومعنى كونه سببا لقيام الناس لان ه
الهدي ما يهدي الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه للفقرا فيكون
ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقرا ورابعها القلايد ومعنى
كونها قواما للناس ان من قصد البيت في الشهر الحرام او في غير الشهر
الحرام ومعه هدي قد قلده او قلد نفسه من لحي شجر الحرم لم يتعرض
له احد حتى ان احدا من العرب يلقي الهدي مقلدا او هو موت من الجوع
فلا يتعرض له البته ولم يتعرض لها صاحبها ايضا وكل ذلك انما كان
لان الله تعالى اوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام فصل قال
القرطبي ذكر العلما في جعل الله تعالى هذه الاشيا قياما للناس ان الله
تعالى خلق الخلق على سليقة الادميين من التحاسد والتناضل ه
والتقاطع والتدابر والنسلب والغارة والقتل والثار فلم يكن بد ه
من الحكمة الالهية والمشيية الاولية ان يكون مع المال وازع يحد معه المال
فقال تعالى اني جاعل في الارض خليفة فامرهم الله تعالى بالخلافة وجعل
امورهم الى واحد يمنعهم من التناضل ويحملهم على التالف من التقاطع
ويرد الظالم عن المظلوم ويقتر كل يد على ما تستولي عليه واعلم ان
جور السلطان عاما واحدا اقل اذا ياس من كون الناس فوضى لحظة واحدة
فان شا الله تعالى الخليقة لهذه الكفاية يجري على رايه الامور ويكيف
الله تعالى به عادة الامور وملك لله فعظم الله تعالى في قلوبهم البيت
الحرام فاوقع في نفوسهم هيبته وعظم بينهم حرمته فكان من لجا اليه معصوما
محبا قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم

قوله ذلك فيه ثلثة اوجه احدها انه خبر مبتدا محذوف اي الحكم الذي حكمناه وذلك لاغيره والثاني انه مبتدا وخبره محذوف اي ذلك الحكم هو الحق لاغيره والثالث انه مفعول بفعل مقدر يدل عليه السياق اي شرع الله ذلك وهذا اقواها لتعلق لام العلة به وتعلموا منصوب بفعل مقدر يدل عليه باضمار ان لعدم لام كي لابها وان الله وما في خبرها سادة مسد المفعولين او احدهما على الخلاف المتقدم وان الله بكل شئ عليم تسق على انها قبلها فان قيل اي اتصال لهذا الكلام بما قبله قيل لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على المال والغارة وعلم ان هذه الحالة لو دامت بهم لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه وادى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه تعالى القى في قلوبهم تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معايشهم وهذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى في الازل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات وانه بكل شئ عليم وقيل في الجواب ان الله جعل الكعبة قياما للناس لانه يعلم اصلاح العباد كما يعلم ما في السموات وما في الارض وقال الزجاج قد سبق في هذه السورة الاخبار عن الغيوب والكشف عن الاسرار مثل قوله سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين ومثل اخباره بتحريفهم الكلم فقوله ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض راجع اليه قوله تعالى اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم لما ذكر تعالى انواع رحمته لعباده ذكر شدة العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجاء والخوف قال عليه السلام لو وزن خوف المومن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة اغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا يدل على جانب الرحمة على جانب العذاب قوله تعالى ما على الرسول الا البلاغ لما قدم الترهيب والترغيب بقوله ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بذكر التكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعني انه مكلف بالتبليغ فلما بلغ خرج عن

تغليب ?

العهدة

العهدة وبقي الامر من جانبنا وانا عالم بما تبدون وما تكتمون فان حالنا هذه فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم فاعلموا ان الله غفور رحيم قوله الا البلاغ في رفعه وجهان احدهما انه فاعل بالجار قبله لاعتماده على النفي اي ما استقر على الرسول الا البلاغ والثاني انه مبتدا وخبره الجار قبله وعلى التقديرين فالاستثناء مفرغ والبلاغ يحتمل ان يكون مصدر البلغ مشددا اي ما عليه الا التبليغ فحاء على حذف الزوائد كمات بعد انبت ويحتمل ان يكون مصدر البلغ مخففا بمعنى البلوغ ويكون المعنى ما عليه الا البلوغ بتبليغه فالبلوغ مستلزم للتبليغ فعبر بالملزوم عن اللازم قوله تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب الاية لما رغب في الطاعة والتنزه عن المعصية بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعها بالتكليف بقوله ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اتبعه بنوع اخر من الترغيب في الطاعة وترك المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب قال المفسرون اي الحلال والحرام وقال السدي المومن والكافر ولو اعجبك كثرة الخبيث لما استوى مع الطيب اولما احدى شيا نزلت في شرحبيل بن ضبيعة البكري وحجاج بن بكير بن وابل واتقوا الله ولا تتعرضوا للحجاج وان كانوا مشركين وقد مضت القصة اول السورة يا اولي الالباب لعلكم تفلحون وجواب لو اعجبك كثرة الخبيث لما استوى مع الطيب اولما احدى شيا في المساواه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسالوا عن اشيا الاية في اتصالها بما قبلها وجوه احدها انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ كانه قال تعالى ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه اليكم فلا تسالوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم انه حضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاكم بسبب ذلك الخوض من التكليف ما يثقل عليكم ويشق وثانيها انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا ادعا للرساله ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات معجزات اخر على سبيل التعنت كما حكي عنهم قولهم لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى اني رسول امرت بتبليغ الشرايع والاحكام اليكم والله تعالى قد اقام الدلالة على صحة دعوى الرساله باظهار انواع كثيرة من المعجزات فطلب الزيادة بعد ذلك من باب التعنت وذلك ليس في وسعي ولعل اظهارها بموجب ما يبدو لكم مثل انها لو ظهرت فكان من حالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ثم ان المسلمين لما سمعوا مطالبة

الكفار للرسول بهذه المعجزات وقع في قولهم مثل الى ظهور ما يوجب مساواتهم
بسوتهم وثالثها ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فانكروا
الامور على ظواهرها ولا تسالوا عن احوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم قوله
عن اشيا متعلق بتسالوا واختلف النحويون في اشيا على خمسة مذاهب
احدها وهو راى الخليل وسيبويه والمازني وجمهور البصريين انها اسم
جمع من لفظها ومعناه مفرده لفظا جمع معنى كطرفا وقصبا واصلها شيئا
همزتين بينهما الف وورنها فعلا كطرفا فاستثقلوا اجتماع همزتين
بينهما الف لا سيما وقد سبقتها حرف علة وهي لينا وكثر ورود هذه اللفظة
في لسانهم فقلبوا الكلمة بان قدموا لامها وهي الهمزة الاولى على فائها وهي الشين
فقالوا اشيا فصار وزنها لفعا ومنعت من الصرف لالف التانيث الممدودة
ورجح هذا المذهب بانه لم يلزم منه شي غير القلب والقلب في لسانهم
كثير كاحاه واحادي والقسي وناآه وآادر وارام وضبا في قراة
قنبل وآنس والاصل وحه وواحد وقوس وناى وادور
وارام وضياء وياس واعترض بعضهم على هذا بان القلب على خلاف
الاصل وانه لم يرد الا في ضرورة او في قليل من الكلام وهذا مردود
بما تقدم من الامثلة ونحن لا ننكر ان القلب غير مطرد واما الشاذ القليل
فنحو قولهم وعلى في لعمري وسواعي في سواءع قال

وكان اولاها كهاب مقامر ضربت على شجن شزن فهن شواعي

واما المذاهب الاتية فانه يرد عليها اشكالات هذا المذهب سالم منها فلذلك
اعتبره الجمهور ردون ابن الخطيب منع الصرف لثلاثة اوجه احدها ما تقدم
وهو ان هذه الكلمة لما كانت في الاصل على وزن فعلا مثل حمرا فلم ينصرف
كحمرا وثانيها لما كانت في الاصل شيائ حملت شيا منع ذلك الصرف
وثالثها انا لما قطعنا الحرف الاخير صارت كنصف كلمة ونصف الكلمة لا تقبل الاعراب
ومن حيث ان ذلك الحرف الذي قطعناه لم نحذفه بالكلية بل الصفناه باول
الكلمة فكانها باقية بتمامها فلاجرم منعناه في بعض وجوه الاعراب دون
بعض المذهب الثاني وبه قال الفرا ان اشيا جمع لشي والاصل في شي
شيئ على فيعل كلين ثم خفف الي شي كما خففوا لينا وهينا وميتا الى
لين وهين وميت ثم جمعه بعد تخفيفه واصله اسيئا بهمزتين بينهما الف
بعد يا بزنة افعلا فاجتمع همزتان لام الكلمة والتي للتانيث والالف تشبه
الهمزة والجمع تقبل فحققوا الحركة الكلمة بان قلبوا الهمزة الاولى يا لانكسار ما قبلها

عنهم وقال

فجمع

فصحح يا ان اولاهما مكسورة فحذفوا الياء التي هي عين الكلمة فصارت تخفيفا فصارت
اشيا ووزنها الان بعد الحذف افلا فمنع الصرف لاجل الف التانيث وهذه طريقة
بعضهم في تصريف هذا المذهب كمكي بن ابي طالب وقال بعضهم كابي البقا
انها لما صارت اسيئا حذفت الهمزة الثانية التي هي لام الكلمة لانها بها حصل
الثقل وفتحت الياء المكسورة لتسلم الف الجمع فصار وزنها افعا المذهب
الثالث وبه قال الاخفش ان اشيا جمع شي بزنه فلس مخففا من شي كما يقوله
الفرا بل جمع شي وقال ان فعلا جمع على افعلا فصارا شيئا همزتين بينهما
الف بعد يا ثم عمل فيه ما عمل في مذهب الفرا والطريقان المذكوران عن مكي
وابي البقا في تصريف هذا المذهب جاريان هنا واكثر المصنفين يذكرون
مذهب الفراء عنه وعن الاخفش قال مكي وقال الفرا والاخفش والزيادي
اشيا وزنها افعلا واصلها اشياء كهين وامونا لكنه خفف ثم ذكر تصريف
الكلمة الى اخره وقال ابو البقا والاخفش والفرا اصل الكلمة شي مثل هين
ثم خفف بالحذف وذكر التصريف الى اخره فهولا نقلوا مذهبهما شيا واحدا
والحق ما ذكرته عنهما والدليل عليه ما قاله الواحدي فانه قال وذهب الفرا
في هذا الحرف مذهب الاخفش غير انه حط خلط حين ادعا انها كهين وليين
حين جمعا على اهونا والبناء وهين مخفف هين فلذلك جازجمعه على
على افعلا وشي ليس مخففا من شي حتى تجمع على افعلا وهذان المذهبان
اعني مذهب الفرا والاخفش وان سلمنا من منع الصرف من غير علة
فقد زدهما الناس قال الزجاج وهذا القول غلط لان شيا فعل وفعل
لا يجمع على افعلا فاما هين وليين فاصله هيين وليين فجمع على افعلا
كما جمع فعيل على افعل مثل نصيب وانصبا قال شهاب الدين وهذا غريب
جدا اعني كونه ان جعل ان اصل هين هيين بزنة فعل وكذا لين وليين
وانا ذلك صرح بتشبيههما بنصيب والناس يقولون ان هينا اصله هيو
كميت اصله مبيوت ثم اعل الاعلال المعروف واصل لين ليين بيان الاولى
ساكنة والثانية مكسورة فادغمت الاولى والاشتقاق لساعدهم
فان الهين من هان يهون ولانهم حين جمعوه على افعلا اظهروا الواو
فقالوا اهونا وقال الزجاج ان المازني ناظر الاخفش في هذه المسئلة
فقال له كيف تصغر اشيا قال اقول فيها اشيياء فقال المازني لو كانت
افعالا لرددت في التصغير الى واحد فقيل سيئات مثل سعيدات
واجماع البصريين ان تصغير اصدقا ان كان لمونث صديقات وان كان
لمذكر صديقون فانقطع الاخفش وبسط هذا ان الجمع المكسر اذا صغر فانما

ان يكون من جموع القلة وهي اربع على الصحيح افعلة وافعل وافعال وفعلة ٥
فيصغر على لفظه وان كان من جموع الكثرة فلا يصغر على لفظه على الصحيح ٥
وان ورد منه شئ عد شاذا كاصيلان تصغيرا صلان جمع اصيل بل يرد الى
واحدة فان كان من غير العقلا صغر وجمع بالالف والتا فتقول في تصغير
حمر جمع حمار حميرات وان كان من العقلا صغر وجمع بالواو والنون
فتقول في تصغير رجال رجيلون وان كان اسم جمع كقوم ورهط او اسم
جنس كتمر وشجر صغر على لفظه كسابر المفردات رجعنا الى اشيا فتصغيرها
لها على لفظها يدل على انها اسم جمع لان اسم الجمع يصغر على لفظه بخلاف رهيط
وقويم وليست بجمع تكسير اذهي من جموع الكثرة ولم ترد الى واحدها ٥
وهذا لازم للاخفش لانه بصري والاخفش والبصري لابد وان يفعل ذلك
واصيلان عنده شاذ فلا يقاس عليه وفي عبارة مكي قال ايضا فانه ٥
يلزمهم ان يصغروا اشيا على شويات او على شييات وذلك لم
يقله احد قال شهاب الدين قوله شوميات ليس بجيد فان هذا ليس موضع
قلب الياء واوا والاتري انك اذا صغرت بيتا قلت بييتا لا بويتا الان ٥
الكوفيون يجيزون ذلك فيمكن ان يري رايهم وقدر مكي ايضا مذهب الفرا
والاخفش بشيين احدهما انه يلزم منه عدم النظير اذ يقع افعلا جمعا لفعيل
فيكون هذا نظيره وهين واهونا شاذ لا يقاس عليه والثاني ان حذفه واعتلاله
يجري على غير قياس لهذا القول خارج في جمعه واعتلاله عن القياس والسماع
المذهب الرابع وهو قول الكسائي وابي حاتم انها جمع شئ على افعال كبيت
وابيات وضيف واضياف واعترض الناس على هذا القول بانه يلزم منه
منع الصرف بغير علة اذ لو كان على افعال كابيات قال الزجاج اجمع البصريون
واكثر الكوفيين على ان قول الكسائي خطا والزموه ان لا تصرف اشيا
واسما قال شهاب الدين والكسائي قد استشعر هذا الرد فاعتذر عنه
ولكن مما لا يقبل قال الكسائي رحمه الله هي اي اشيا على وزن افعال
ولكنها كثرت في الكلام فاشبهت فعلا فلم تصرف كما لم تصرف حمرا وجمعوها
اشاوي كما جمعوا عذرا وعذاري وصحرا وصحاري واشياوات كما ٥
قيل حمراوات يعني انهم عاملوا اشيا وان كانت على افعال معاملة حمرا ٥
وعذرا في جمعي التكسير والتصحيح الا ان الفرا والزجاج اعترضا ٥
على هذا الا عند الفرا فقال الفرا لو كان كما قال لكان املك الوجهين
ان يجري لان الحرف اذا كثر في الكلام خف وجاز ان يجري كما كثرت التسمية
بيزيد واجروه في النكرة وفيه بانه زايدة تمنع من الاجرا والمراد بالاجرا

الصرف

الصرف وقال الزجاج اجمع البصريون واكثر الكوفيين وقد تقدم انفا وقال مكي
وقال الكسائي وابو عبيد لو بصرف اي اشيا لانها اشبهت حمرا الان العرب تقول
اشيا قلت كما تقول حمراوات قال وبلزمهما ان لا تصرفا في الجمع اسما وابنا لقول
العرب فيهما اسماوات وابناوات وقد تقدم شرح هذا ثم ان مكيا رحمه الله ٥
بعد ان ذكر عن الكسائي ما تقدم ونقل مذهب الاخفش والفرا قال ابو حاتم ٥
اشيا افعال جمع شئ كابيات قال ابو هيان مذهب الكسائي المتقدم غير
هذا المذهب وليس كذلك بل هو هو فد اجاب الزمخشري بعضهم عن ٥
الكسائي بان الحرفين قد اعتبروا في باب ما لا ينصرف الشبه اللفظي دون المعنوي
يدل على ذلك مسيلمة سراويل في لغة من منعه فان فيه تاويلين احدهما انه
مفرد اعجمي حمل على موازنه في العربية اعني صيغة مصابيح مثلا ويدل له ايضا
انهم اجروا الف الالحاق المقصورة مجرى الف التانيث المذكورة ولكن مع ٥
العلمية فاعتبروا مجرد الصورة المذهب الخامس ان وزنها افعلا ايضا جمعا
لشيء بوزنه طريف وفعيل جمع على افعلا كنصيب وانصبا وصديق واصدقا
ثم حذفت الهمزة الاولى التي هي لام الكلمة ونقلت الياء لتسلم الف الجمع فصارت
اشياو وزنها بعد الحذف افعا وحقه مكبا في التصريف كتصريف مذهب الاخفش ٥
من حيث انه يبدل الهمزة ياء ثم تحذف احدى الياءين قال رحمه الله وحسن الحذف في الجمع
حذفها في الواحد وانما حذفت من الواحد تخفيفا لكثرة الاستعمال اذ كل شئ يقع
كل مسمى من عرض وجوهر او جسم فلم ينصرف فلهمزة التانيث في الجمع قال وهذا قول
حسن فيه نظر لكثرة ما يرد عليه وهو ظاهر مما تقدم ولما ذكر ابو حيان هذا
المذهب قال في تصريفه ثم حذفت الهمزة الاولى ونقلت الى المد لكون ما بعدها الفا
قال وزيفا في هذا القول الى افيا وفي القول قبله الى افلا كذا رايته افيا بالياء وهذا
غلط فاحش ثم راني جوزت ان يكون هذا غلطا من الكاتب وانما كانت افعا ٥
بالعين فصحفها الكاتب الى افيا وقد رد الناس هذا القول بان اصل شئ شيي
بزنة صديق دعوى من غير دليل وبانه كان ينبغي ان لا يصغر على لفظه بل ٥
يرد الى مفرده كما تقدم تحريره وقد تلخص القول في اشيا الفا هل هي اسم جمع
واصلها اشيا كطرفا ثم قلبت لامها قبل فابها فصار وزنها لفعا او جمع صريح واذا
قيل انها جمع صريح فهل اصلها افعلا ثم حذف فصير الى افعا او افلا او ان وزنها
افعال كابيات

ان تبتدئ شرط وجوابه تستوكم وهذه الجملة الشرطية ٥
في محل جر صفة لاشيا وكذا الشرطية المعطوفة ايضا وقرا ابن عباس ان تبتدكم
تستوكم ببنا الفعلين للفاعل مع كون حرف المضارعة تا مثناة من فوق والفاعل
ضمير اشيا وقرا الشعبي فيما نقله عنه ابن عطية ان يبتدا بفتح الياء من تحت وضم الدال

لسوءكم بفتح الياء من تحت والفاعل ضمير عائد على ما يعود عليه يليق تقديره بالمعنى
اي ان يبد لكم جواب سؤالكم او سولكم ولا يجاز ان يعود على اشياء لانه جار مجرى ٥
الموبخ الجاري ومتى اسند فعل الى ضمير موبخ مطلقا وجب لحاق العلامة ٥
على الصحيح ولا يلتفت لضرورة الشعر ونقل غيره عن الشعبي انه يبد لكم بسوء بالياء
من تحت فيهما الا انه ضم الباء الاولى وفتح الثانية والمعنى ان يبد اي يظهر السوء
عنها يسوكم ذلك السؤال اي جوابه او هو لانه سبب في ذلك والمبدي هو الله
تعالى والضمير في عنها يحتمل ان يعود على نوع الاشياء المنهي عنها لا عليها انفسها
قاله بن عطية ونقله الواحدي عن صاحب النظم ونظره بقوله تعالى ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين يعني آدم ثم جعلناه قال يعني بن آدم فعاد الضمير
على ما دل عليه الاول ويحتمل ان يعود عليها انفسها قاله الزمخشري بمعناه ٥
قوله حين ينزل القران هي هذا الظرف احتمالان اظهرهما انه منصوب ٥
بتسألوا قال الزمخشري وان تسألوا عنها عن هذه التكاليف الصعبة التي يسوءكم
وتؤمروا بتحملها فتعرضوا انفسكم لعضب الله لتقصيركم فيها ومن هنا قلنا ٥
ان الضمير في عنها عائد على اشياء حين نزول القران قال بعضهم في الكلام تقديم
وتاخير لان الكلام السديد عن اشياء ان تسألوا عنها تبد لكم حين نزول القران
وان تبد لكم تسؤكم ولا شك ان المعنى على هذا الترتيب الا انه لا يقال في ذلك
تقدم وتاخير قالوا ولا يقتضي ترتيبا فلا فرق ولكن انما قدر لهم ان سؤالهم
عن اشياء متى ظهرت اساءتهم قبل ان تخبرهم بانهم ان سألوا عنها تبدت لهم ٥
لينزجروا وهو معنى لائق قوله عفى الله عنها فيه وجهان احدهما انه
في محل جر لانه صفة اخرى لاشياء والضمير على هذا في عنها يعود على اشياء ٥
عفا الله عنها ان تبد لكم الى آخر الاية لان كلا من الجملتين الشرطيتين وهذه
الجملة صفة لاشياء فمن اين ان هذه الجملة مستحقة للتقدم على ما قبلها وكان
هذا القائل انما قدرها متقدمة ليتضح انها صفة لا مستانفة والثاني انها
لا محل لها لاستيانافها والضمير في عنها على هذا يعود على المسئلة المدلول عليها
بلا تسألوا ويجوز ان يعود على اشياء وان كان في الوجه الاول بتعين هذا ٥
لضرورة الربط بين الصفة والموصوف فصل في سبب نزول الاية ٥
ما روي عن قتادة عن انس سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احفوه
بالمسئلة فغضب فصعد المنبر فقال لا تسألوني اليوم عن شيء الا بينته لكم
فجعلت انظر يمينا وشمالا فاذا كل رجل لاف رأسه في ثوبه يبكي فاذا رجل كان
اذا لاحى الرجال يدعى لغير ابيه فقال يا رسول الله من ابي قال حذافة ثم انشا
عمر فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا نعوذ بالله من الفتن فقال

رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رايت في الخير والشر كاليوم قط انه صورت لي
الجنة والنار حتى رايتهما دون الحائط وكان قتادة يذكر عند هذا الحديث هذه الاية
وقال يونس عن بن شهاب اخبرني عبيد الله بن عبد الله قال قالت ام عبد الله بن
حذافة لعبد الله بن حذافة ما سمعت بابن قط اعق منك اامنت ان تكون امك قد
قارفت بعض ما تقارف نساء الجاهلية فتفضحها على اعين الناس قال عبد الله بن
حذافة والله لو الحقني بعبد اسود ورؤي ان عمر قال يا رسول الله انا حديثو عهد
بجاهلية فاعف عنا يعف الله عنك فسكن غضبه وروي بن عباس قال كان قوم
يسالون رسول الله صلى الله عليه وسلم استهزاء فيقول الرجل من ابي ويقول الرجل
تضل ناقته اين ناقتي فانزل الله هذه الاية وروي عن علي بن ابي طالب رضي الله
قال لما نزلت ولله على الناس حج البيت قال سراقة بن مالك ويروي عكاشة
بن محصن يا رسول الله في كل عام فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال
الله صلى الله عليه وسلم ما يومنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو
وجبت ما استطعتم فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم
عن شيء فاجتنبوه فانزل الله هذه الاية فان من سال عن الحج لم يامن ان يومر به ٥
في كل عام فيسؤه ومن سال عن نسبه لم يامن ان يلحقه بغيره بفتضح وقال
مجاهد نزلت حين سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البحيرة والوصيلة
والحام الاتراه ذكرها بعد ذلك وكان عبد الله بن عمر يقول ان الله ان احل
احلوا وان حرم اجتنبوا لو ترك بين ذلك اشياء لم يحللها ولم يحرمها فذلك ٥
عفو من الله ثم يتلو هذه الاية وقال ابو ثعلبة الخشني ان الله تعالى
بين في الاية الاولى فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها
وحد حدودا فلا تعتدوها وعفى عن اشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها
ثم بين ان تلك الاشياء التي سالوا عنها ان ابديت لهم ساءتهم ثم بين انهم ان
سالوا عنها ابديت لهم فكان حاصل الكلام انهم ان سالوا عنها ظهر لهم ما يسوءهم
وقال عليه السلام ان من اعظم المسلمين في المسلمين جرما من سال عن شيء لم
يحرم فحرم من اجل مسئلته وقوله وان تسالوا عنها حين ينزل القران تبد
لكم معناه ان صبرتم حتى ينزل القران بحكم من فرض او نهي وليس في ظاهره ٥
شرح ما بكم اليه حاجة ومست حاجتكم اليه فاذا سالتم عنها حينئذ تبد لكم ٥
عفى الله عنها والله غفور حليم واعلم ان السؤال على قسمين احدهما السؤال
عن شيء لم يرد ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السؤال المنهي
عنه لهذه الاية والقسم الثاني السؤال عن شيء نزل به القران لكن السامع

لم يبهمه كما ينبغي فها هنا بحث السؤال عنه وهو معنى قوله وان تسألوا عنها حين
ينزل القرآن تبد لكم والفائدة في ذكر هذا القسم انه لما منع في الاية الاولى
من السؤال وهو ان جميع ذلك انواع السؤال الممنوع منه قد ذكر ذلك تمهيدا لهذا ٥
القسم عن ذلك فان قيل قوله وان تسألوا عنها هذا الضمير عائد الى الاشيا
المذكوره في قوله لا تسألوا عن اشيا فكيف يعقل السؤال في اشيا باعيانها ان يكون
السؤال عنها ممنوعا وجايزا معا فالجواب من وجهين الاول جاز ان يكون ٥
السؤال عنها ممنوعا قبل نزول القرآن بها وما مورا بها بعد نزول القرآن
بها الثاني في انهما وان كانا نوعين مختلفين الا انهما في كون كل واحد منهما
مسؤلا عنه شيء واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وان كان في الحقيقة ٥
نوعين مختلفين فان قيل ما ذكر من كراهة السؤال والنهي عنه يعارضه
قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فالجواب هذا الذي امر
الله به عباده هو ما تفرد وتثبت وحي به مما يجب عليهم العمل به والذي نهى عنه
هو ما لم ينصد الله به عباده ولم يذكره في كتابه **قوله** قد سألها ٥
الضمير في سألها ظاهره يعود على الاشيا لكن قال الزمخشري فان قلت
كيف قال لا تسألوا عن اشيا قال قد سألها ولم يقل سأل عنها قلت
ليس يعود على اشيا حتى يتعدى اليها بعن وانما يعود على المسيلة المدلول
عليها بقوله لا تسألوا اي قد سأل المسيلة قوم ثم اصبحوا بها اي بمرجوعها
كافرين وحكى بن عطية مثله قال ابو حيان ولا يتجه قولهما الا على حذف مضاف
وقد صرح به بعض المفسرين اي قد سأل امثالها اي امثال هذه المسيلة
وامثال هذه السؤالات وقال الحوفي في سألها الظاهر عود الضمير على اشيا
ثم قال قد سألها ولا يتجه حمله على ظاهره لا من جهة اللفظ لعوده لا من جهة
المعنى اما من جهة اللفظ فلانه كان ينبغي ان يعد بعن كما عدي في الاول
واما من جهة المعنى فلان المسؤل عنه مختلف قطعا فلان سؤالهم غير سؤال
من قبلهم فان سؤال هؤلا مثل من سأل اين ناقتي وما في بطن ناقتي وابن
ابي وابن مدخلي وسؤال اولئك غير هذا نحو انزل علينا مايدة وارنا الله
جهرة اجعل لنا الها وسؤال ثمود الناقة ونحوه وقال الواحدي ناقلا ٥
عن الحرجاني وهذا السؤال في هذه الاية يخالف معناه ومعنى السؤال
في قوله لا تسألوا عن اشيا وان تسألوا عنها الاترى ان السؤال في الاية ٥
الاولى قد عدي بالجار وههنا لم يعد بالجار لان السؤال ههنا طلب
لعين الشي نحو سألتك درهما اي طلبته منك والسؤال في الاية الاولى
سؤال عن حال الشي وكيفيته واما عطف بقوله قد سألها فهو على ما قبلها

ولست مثلها في التاويل لانه انما نهاهم عن تكليف ما لم يكلفوا وهو مرفوع ٥
عنهم فهما بشتركان في وصف واحد وهو انه خوض في المفضول وعما لا حاجة
اليه وقيل يجوز ان يعود على اشيا لفظا لا معنى كما قال الخوبون في مسيلة عندي
درهم ونصفه اي ونصف درهم اخر ومنه ٥

٥ وكل اناس قاربوا قيد فحلهم ٥ ونحن خلعنا قيده فهو سارب ٥

وقرا الضحى سألها بالامالة من غير همز وبها لغتان ومنه بنسا ولان فاعلة
لبسيال كما مالة حمزه خان وقد تقدم تحقيق ذلك في البقره عند قوله فان
لكم ما سألتم وسل بني اسرايل **فصل** قال المفسرون يعني قوم صالح
سألوا الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا ارنا الله جهرة فصاروا ذلك وبالا
عليهم وبنو اسرايل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله فلما كتب
عليهم القتال تولوا الا قليلا وقالوا اني يكون له الملك علينا ونحن احق
بالملك منه فسألوا ثم كفروا فكانه تعالى يقول اولئك سألوا فلما اعطوا ٥
مسؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا اشيا فلعلكم ان اعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك ٥
قوله من قبلكم متعلق بذلك بقوله سألها فان قيل يجوز ان يكون صفة
لقوم والجواب انه منع من ذلك حماية معللين بان ظرف الزمان لا يتبع خبرا
ولا صفة ولا حالا عمم الجثه وقد تقدم نحو هذا اول البقره عند قوله والذ
من قبلكم فان الصلة كالصفه وهما متعلق بكافرين وانما قدم لاجل الفواصل
قوله تعالى ما جعل الله من بحيرة ولا سايبة ولا وصيلة ولا حام ٥
الاية لما منع الناس من البحث عن امور لم يكلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم ٥
من التزام امور لم يكلفوا بالتزامها ولما كان الكفار يحرمون على انفسهم
الانتفاع بهذه الحيوانات وكانوا في غاية الحاجة الى الانتفاع بها بين
الله تعالى ان ذلك باطل فجعل يجوز ان يكون بمعنى سمى ويتعدى لمفعولين
احدهما محذوف والتقدير ما جعل اي ما سمى الله حيوانا بحيره قاله ابو البقا
قال تعالى انا جعلناه قرانا وقال بن عطية والزمخشري وابو البقا انها
تكون بمعنى شرع ووضع اي ما شرع الله ولا امر وقال الواحدي بعد كلام
طويل معنى ما جعل الله من بحيرة ما اوجبها ولا امر بها قال بن عطية وجعل
في هذه الاية لا تكون بمعنى خلق لان الله خلق هذه الاشيا كلها ولا بمعنى
صير لان التصيير لا بد له من مفعول ثان ومعناه ما سن الله ولا شرع ومنع
ابو حيان هذه المنقولات كلها بان جعل لم يجد اللغويون من معانيها ٥
شرع وخرج الاية على التصيير ويكون المفعول الثاني محذوفا اي ما صير
الله بحيرة مشروعة وفي قوله لم يعد اللغويون من معانيها شرع نظر لان الاية

المتقدمة تدل على ذلك وهي قوله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما
للناس والبحيرة فعيلة بمعنى مفعولة ودخول التاء التي تثبت عليها لا يقاس ولكن
لما جرت مجرى الاسماء الجوامد انثت وقد تقدم ايضاح هذا في قوله النطيحة
واشتقاقها من البحر والبحر السعة ومنه بحر الماء لسعته وهي الناقة المشقوقه
من الاذن يقال بحرت اذن الناقة اي شققتها شقا واسعا والناقة
بحيره ومبحورة واختلف اهل اللغة في البحيره عند العرب ما هي اختلافا
كثيرا فقال ابو عبيد هي الناقة التي تنتج خمسة ابطن في اخرها ذكر
فتشق اذنها وتترك فلا تركب ولا تحلب ولا تطرد عن مرعى ولا ماء وافا
لقيها المعيي لم يركبها وروي ذلك عن ابن عباس الا انه لم يذكر في اخرها
ذكرا وقال بعضهم اذا انتجت الناقة خمسة ابطن نظر في الخامس فان
كان ذكرا ذبحوه واكلوه وان كانوا انثى شقوا اذنها وتركوها شرعى وترد ولا
تركب ولا تحلب كهذه هي البحيره وروي هذا عن قتاده وقال بعضهم
البحيرة الانثى التي تكون خامس بطن كانقدم بيانه الا انها لا تحل للنسا
لحمها ولا لبنها فان ماتت حلت لهن وقال بعضهم البحيرة بنت السايبة
انثى شقوا اذنها وتركوها مع امها ترعى وترد ولا تركب حتى للمعيي وهذا
قول مجاهد وسعيد بن جبير وقال بعضهم هي التي منع درها اي لبنها لاجل
الطواغيت فلا يحلبها احد وبه قال سعيد بن المسيب وقيل هي التي تترك في المرعى
بلا راع قاله ابن سيده وقيل اذا ولدت خمس اناث شقوا اذنها نقل القرطبي عن
الشافعي تنتج الناقة خمسة ابطن اما حرب اذنها لحرمت قال لا يطعم
الناس لحمها ولا نحن في شيء كذاك البحائر وتركوها وقال بعضهم ويعزى
لمسروق انها اذا ولدت حيا او سقطا شقوا اذنها وقيل هي الناقة تلد عشرة
ابطن فتشق اذنها طولا بنصفين وتترك فلا تترك ولا تحلب ولا تطرد من
مرعى ولا ماء واذا ماتت حل لحمها للرجال دون النسا نقله ابن عطية وكذا
قاله ابو القاسم الراغب وقيل البحيرة السقب اذا ولد بحروا اذنه وقالوا اللهم
ان عاش فعمي وان مات فذكي فاذا مات اكلوه ووجه الجمع بين هذه
الاقوال ان العرب تختلف افعالها في البحيره والسايبه قيل كان الرجل
اذا قدم من سفر او شكر نعمة سيب بعيرا فلم يركب ويجعل به ما تقدم به
البحيره وهذا قول ابي عبيد وقيل هي الناقة تنتج عشرة اناث قال القرطبي
ليس بينهن ذكر فلا تركب ولا يشرب لبنها الا ضيف او ولد فاله الفراء
وقيل ما ترك لالهتهم فكان الرجل يجيء بما شيته الى السدنة فيتركه عندهم
ويسيل لبنه وقيل هي الناقة تترك للحج عليها حجة ونقل عن الشافعي وقيل هو

العبد يعتق على ان لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث قاله علقمة والسايبه
هنا فيها قولان احدهما انها اسم فاعل على بابه من ساب يسيب اي يسرح كسيب
الماء وهو مطاوع سيبته يقال سيبته فساب وانساب والثاني انه بمعنى
مفعول كخوعيشة راضيه ومجيء فاعل بمعنى مفعول قليل جدا كما ذافوق والذي
ينبغي ان يقال انه فاعل بمعنى ذي كذا اي بمعنى التسبيب كقولهم لبن اي صاحب
لبن ومنه في احد القولين عيشة راضية وما ذافوق اي ذات رضى وذلك ذفق
وكذا هذا اي ذات سيب والوصيلة هنا فعيلة بمعنى فاعلة على
ما سيأتي تفسيره فدخول التاء ليس واختلفوا هل اللغة فيها هل هي من
جنس الغنم او من جنس الابل ثم اختلفوا بعد ذلك ايضا فقال الفراء هي الشاة
تنتج سبعة ابطن عناقين فاذا ولدت في اخرها عناقا وجديا قيل وصلت
اخاها فحرمت مجرى السايبه وقال الزجاج هي الشاة اذا ولدت ذكرا كان
لالهتهم واذا ولدت انثى كانت لهم وقال ابن عباس رضي الله عنه هي الشاة
تنتج سبعة ابطن فان كان السابع انثى لم ينتفع النسا منها بشيء الا ان تموت
فياكلها الرجال والنسا وان كان ذكرا ذبحوه واكلوه جميعا وان كان ذكرا
وانثى قالوا وصلت اخاها فيتركونها معه لا يذبح ولا ينتفع بها الا الرجال
دون النسا فان ماتت اشتركن مع الرجال فيها وقال ابن قتيبة انه
كان السابع ذكرا ذبح واكله الرجال دون النسا وقالوا خالصة لذكورنا
ومحرم على ازواجنا وان كان انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا او انثى فكقول
ابن عباس وقيل هي الشاة تنتج عشرة اناث متواليات في خمسة ابطن ثم
ما ولدت بعد ذلك قليل مذكور وذو الاناث وبهذا قال ابو اسحاق وابو عبيد
الا ان ابا عبيد قال واذا ولدت ذكرا وانثى معا قالوا وصلت اخاها
فلم يذبحوا لمكانها وقيل هي الشاة تنتج خمسة ابطن او ثلاثة فان كان جديا
ذبحوه وان كان انثى استحيوها وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها هذا
كله عند من يخصها بجنس الغنم واما من قال انها من الابل فقال هي الناقة
تبتكر فتلد انثى ثم تثني بولادة انثى اخرى ليس بينهما ذكر فيتركونها
لالهتهم ويقولون قد وصلت انثى بانثى ليس بينهما ذكر والحامي اسم فاعل
من حمى يحمي اي منع واختلف فيه اهل اللغة فقال الفراء هو الفحل يولد لولد
ولده فيقولون قد حمى ظهره فلا يركب ولا يستعمل ولا يطرد عن ماء ولا شجر
وقال بعضهم هو الفحل ينتج بين اولاده ذكورها واناثها عشرا ناث روي
ذلك عن ابن عطية وقال بعضهم هو الفحل يولد من صلبه عشرة ابطن فيقولون
قد حمى ظهره فيتركونه كالسايبه فيما تقدم وهذا قول ابن عباس وابن مسعود والبيه

قال ابو عبيدة والزجاج وروي عن الشافعي رحمه الله انه النحل يضرب في مالصاحبه
عشر سنين وهو من الانعام التي حرمت ظهورها وهو قول السدي وقال ابن زيد هو النحل
يفتح له سبع اناث فحسب مسوالبات فيحي ظهره فيفعل به ما تقدم ذكره فمن هنا نشأ الخلاف
اهل اللغة في هذه الاشياء انه باعتبار اختلاف مذاهب العرب وآرائهم
الفاسدة فيها وقد انشد اهل اللغة في كل واحد من هذه الثلاثة الالفاظ
معنى بخصه فانشدوا في البحيرة قوله

محرمة لا يأكل الناس لحمها ولا نحن في شيء كذاك البحائر

وانشدوا في السائبة

وسائبة لله مالي تشكرا ان الله عافا عامرا ومحاشعا

وانشدوا في الوصيلة لنابطشرا

احبك اما ان كنت في الناس باغيا تراعي باعلادي الحمار الوصايلا

وانشدوا في الحامي

حماها ابو قابوس بعز ملكه كما قد حمى اولاده الفحلا

فصل قال سعيد بن المسيب البحيرة التي يمنع درها للطواغيت فلا يحلبها
احد من الناس والسائبة كانوا يسيبونها لاصنامهم لا يحمل عليها شيء قال ابو هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه
في النار كان اول من سيب السوائب وروى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا كثم بن جون الخزاعي يا اكثم رايت عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف
يجر قصبه في النار فما رايت من رجل اشبه من رجل منك به ولا به منك
وذلك لانه اول من غير دين اسماعيل ونصب الاوثان وبحر البحائر وسيب
السوائب ووصل الوصيلة وحمى الحامي ولقد رايته في النار يؤذي اهل النار
بريح قصبه فقال اكثم ايضرني شبهه يا رسول الله فقال لا انك مومن وهو
كافر فان قيل اذا حال اعتاق العبيد والاماء فلم لا يجوز اعتاق هذه البهائم
من الذبح والابلاغ فالجواب من وجهين الاول ان الانسان مخلوق
لخدمة الله وعبوديته فاذا تمرد عن الطاعة عوقب بضرب الرق عليه فاذا
ازيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى وكان ذلك عبادة مستحسنة واما هذه
الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها وافعالها يقتضي فوات منفعة
عليها لكما من غير ان تحصل في مقابلتها فايدة الثاني ان الانسان اذا اعتق
قدر على تحصيل مصالح نفسه والبهيمة اذا اعتقت وتركت لم تقدر على
مصالح نفسها بل تقع في انواع من المحنة اشد واشق مما كانت فيها حال ما كانت
مملوكة فافترقا فصل قال القرطبي تعلق ابو حنيفة في منعه الاحباس ورد

الاوقاف بان الله تعالى عاب على العرب بعلم في تسييب البهائم وحمايتها وحبس
انفسها عنها وقاس ذلك على البحيرة والسائبة قال القرطبي والفرق بين قال
علقه لمن سأله عن هذه الاشياء ما يريد الي سي كان من عمل الجاهلية وقد ذهب
وجمهور العلماء على جواز الاحباس والاوقاف لما روي نافع عن بن عمر انه استأذن
رسول الله صلى الله عليه وسلم في ان يتصدق بسهمه بخيبر فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم احبس الاصل وسبل الثمرة ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا
يفترون على الله الكذب قال بن عباس يريد عمرو بن لحي واعوانه يفترون على الله
هذه الاكاذيب ويقولون ان الله امرنا بها فالروساء يفترون على الله
الكذب والاتباع والعوام اكثرهم لا يعقلون واذا قيل لهم تعالوا الى
ما انزل الله والى الرسول في تحليل الحرث والانعام وبيانا لشرايع
والاحكام قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا
ولا يهتدون وهذا رد على اصحاب التقليد قوله حسبنا ما وجدنا
عليه اباءنا مبتدا وقد تقدم انه في الاصل مصدر والمراد به اسم الفاعل
اي كافينا وتفسير بن عطية له بكفانا تفسير معنى لا اعراب وما وجدنا هو
الخبر وما طاهرها انها موصولة اسمية ويجوز ان تكون نكرة موصوفة
اي كافينا الذي وجدنا ووجد بجوز ان يكون بمعنى المصادفة فعليه
يجوز فيها وجهان احدهما انه متعلق بوجدنا فانه متعد لواحد والثاني انه
حال من اباءنا اي وجدناهم مستقرين عليه ويجوز ان يكون بمعنى العلم فتتعدى
لاثنين ثانيهما عليه وقوله اولو كان قد تقدم اعرابه في البقرة وان لو
هنا معناها الشرط وان الواو للحال الا ان بن عطية قال هنا الف التوقيف
دخلت على واو العطف قال شهاب الدين وتسميته هذه الهمزة للتوقيف
فيه غرابة من الاصطلاح وجعل الزمخشري هذه الواو للحال وبن عطية
جعلها عاطفة وتقدم الجمع بين كلاميهما في البقرة واختلاف العلماء الالفاظ
في هاتين الايتين اعني اية البقرة واية المايدة من نحو قوله هناك اتبعوا
وهنا تعالوا وهناك الفينا وهنا وجدنا من باب التفنن في البلاغة
واعلم ان الاقتداء انما يجوز بالعالم المهتدي وهو الذي قوله مبني على
الحجة والدليل فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فلا يجوز الاقتداء
به قوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم الاية لما بين ان
هؤلاء الجهال لم ينتفعوا بشيء مما تقدم من الترغيب والترهيب بل يتوا
مصرين على جهلهم وضلالهم قال لا تبالوا ايها المومنون بجهالاتهم بل كونوا
منقادين لتكاليف الله فلا يضركم ضلالتهم قوله عليكم انفسكم الجمهور

وهو منصوب على الاغراء عليكم لان عليكم هنا اسم فعل اذا التقدير الزموا انفسكم
اي هداياتها وحفظها مما يوذيها فعليكم هنا بمعنى فاعلا تقديره عليكم انتم ولدلك
يجوز ان تعطفه عليه مرفوع تحو عليكم انتم وزيد الخير كانك قلت الزموا انتم ٥
وزيد الخير واختلف النحاة في الضمير المتصل بها واخواتها نحو اليك ولديك
ومكانك فالصحيح انه في موضع جر كما كان قبل ان تنقل الكلمة الى الاغراء وهذا
مذهب سيبويه واستدل له الاخفش بما حكي عن العرب على عبد الله نحر عبد الله
وهو نص في المسئلة وذهب الكشاف الى انه منصوب المحل وفيه نصب لما
بعدها بعد المنصوب ما بعدها اعني على وما بعدها كهذه الاية وذهب الفرا
الى انه مرفوع وقال ابو البقا ويحتمل بعد ان جعل كم في موضع جر
بعلي بخلاف رويد بكم فان الكاف هناك للخطاب ولا موضع لها فان رويد
قد استعملت للامر المواجه من غير كاف الخطاب وكذا قوله تعالى مكانكم كم
في موضع جر بعلى بخلاف رويد كم وفي هذه المسئلة كلام طويل صححه
ان رويد اذا رتبة يكون ما بعدها مجرورا المحل وتارة منصوبه وقد تقدم في
سورة النسا الخلاف في جواز تقديم معمول هذا الباب عليه قال ابن الخطيب
قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة اسما الافعال فيعدونها
الى المفعول ويفهمونها مقام الفعل وينصبون بها فاذا قال عليك زيدا ٥
كانه قال فليحذر زيدا وعندك زيدا اي حضرك فليحذه ودونك اي قربه ٥
منك فليحذه فهذه الثلاثة لا خلاف بين النحاة في جواز النصب بها وقرا
نافع بن نعيم فيما حكاه صاحب الكشاف انفسكم رفعا وهي مشكلة وتخريجها
على احد وجهين اما الابتدا وعليكم خبره مقدم عليه والمعنى على الاغرا
ايضا فان الاغرا قد جا بالجملة الابتدايية ومنه قرا بعضهم فاقة الله
وسقياها وهذا تحذير وهو نظير الاغرا والثاني من الوجهين ان يكون
توكيدا للضمير المستتر في عليكم لانه كما تقدم تقديره فليلزم مقام الفاعل
الا انه سد توكيده بالنفس من غير تاكيد بضمير منفصل والمعمول على
هذا محذوف تقديره عليكم انفسكم صلاح حالكم وهداياتكم قوله
لا يضركم قرا الجمهور بضم الرا مسدده وقرا الحسن البصري لا يضركم ٥
بضم الضاد وسكون الرا وقرا ابراهيم النخعي لا يضركم بكسر الضاد وسكون
الرا وقرا ابو حيوة لا يضرركم بسكون الضاد وضم الرا الاولى والثانية
فاما قرا الجمهور فيحتمل وجهين احدهما ان يكون الفعل فيهما مجزوما على
جواب الامر في عليكم وانما ضمت الرا اتباعا لضمة الضاد وضمة الضاد هي
حركة الرا الاولى نقلت للضاد لاجل ادغامها في الرا بعدها والاصل

لا يضركم ويجوز ان يكون الجزم على وجه الجواب او النهي بل على وجه ٥
انه نهي مستانف والعمل فيه ما تقدم ويضعف جواب الجزم هنا على المعنيين
المذكورين من الجواب والنهي قرا الحسن والنخعي فانهما نص في الجزم ولكنهما
محتملان للجزم على الجواب او النهي الوجه الثاني ان يكون الفعل مرفوعا
وليس جوابا ولا نهيا بل هو مستانف سيق للاخبار بذلك ويضعفه قرا
ابي حيوة المتقدمة واما قرا الحسن فمن ضاره يضوره كصانه يصونه
واما قراه النخعي فمن ضاره يضيره كباعه يبيعه والجزم فيهما على ما
تقدم في قرا العامة من الوجهين وحكى ابو البقا لا يضركم بفتح الرا ٥
ووجهها على الجزم وان الفتح للتخفيف وهو واضح والجزم على ما تقدم
ايضا من الوجهين وهذه كلها لغات قد تقدم التنبيه عليها في ال عمران
ومن ضل فاعل واذا ظرف محض ناصبه يضركم اي لا يضركم الذي
على وقت اهتدايكم ويجوز ان تكون شرطية جوابها محذوف دل عليه
الكلام عليه قال ابو البقا ويبعد ان يكون ظرفا للضلال لان المعنى لا يصح
معه قال شهاب الدين لانه يصير المعنى على نفي جهة الضرر الحاصل ٥
ممن يضل وقت اهتدايهم فقد يتوهم انه لا ينتفي عنهم ضرر من ضل
في غير وقت اهتدايهم ولكن هذا لا ينفي صحة المعنى بالكلية كما ذكره ٥
فصل في سبب نزول الاية وجوه احدها روى الكلبي عن ابي صالح
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قتل من اهل الكتاب الجزية
من بعض الكفار دون بعض نزلت هذه الاية والمعنى لا يضركم ملام ٥
اللائمين اذا كنتم على الهدى وثانيها ان المومنين كان يشتد عليهم بقا
الكفار في كفرهم وضلالتهم فقيل لهم عليكم انفسكم باصلاحها والمشي بها
في طريق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين وثالثها
انهم كانوا يغتمون لعشايرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك قال
ابن الخطيب والاقرب عندي انه تعالى لما حكى عن بعضهم انه اذا قيل لهم
تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا
بين تعالى بهذه الاية انه لا ينبغي للمومنين ان يتشبهوا بهم في هذه الطريقة
الفاسدة بل ينبغي ان يصروا على دينهم وان يعلموا انه لا يضرهم جهل ٥
اولئك فصل روي ابو بكر الصديق رضي الله عنه انه قال يا ايها ٥
الناس انكم تقرؤن هذه الاية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم
من ضل اذا اهتديتم الى الله مرجعكم جميعا وانبي سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول ان الناس اذا راوا منكرا فلم يغيروه يوشك ان

يعم الله بعقابه وفي رواية لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليستعملن الله عليكم شراركم فليسومونكم سوء العذاب ثم ليدعون الله خياركم فلا يستجاب لكم قال ابو عبيد خاف الصديق ان يتاول الناس الاية غير متاولها فيدعونهم الى ترك الامر بالمعروف فاعلمهم انها ليست كذلك وان الذي اذن في الامساك عن تغييره من المنكر هو الشرك الذي يطيق به المعاهدون من اجل انهم يتدينون به وقد صولحوا عليه فاما الفسوق والعصيان والذب من اهل الاسلام فلا يدخل فيه وعن ابن مسعود قال في هذه الاية مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر ما قبل منكم فان رد عليكم فعليكم انفسكم ثم قال ان القرآن لم ينزل منه اي قد قضي تاويلهن قبل ان ينزلن ومنه اي وقع تاويلهن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنه اي يقع تاويلهن يوم القيامة وهو ما ذكر من الحساب والجنة والنار دامت قلوبكم واهواكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم باس بعض فامروا وانهوا فان اختلفت القلوب والاهواء والبستم شيعا وذاق بعضكم باس بعض فامرء ونفسه فعند ذلك حاق تاويل هذه الاية قال ابن الخطيب وهذا التاويل عندي ضعيف لان الخطاب الاية خطاب عام للحاضر والغايب فكيف يخرج الحاضر ويخص الغايب وروي ابو امية الشعباني قال اتيت ابا ثعلبة فقلت كيف تصنع في هذه الاية قال اية اية قلت قول الله عز وجل عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم قال اما والله لقد سالت عنها خبيرا سالت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رايت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا موثرة واعجاب كل ذي راي برايه ورايت امرا لا بد لك منه فعليك نفسك ودع امر العوام وان وراءكم ايام الصبر فيهن صبر فيهن قبض على الجمر للعامل فيهن مثل اجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله قال ابن المبارك وزاد غيره قال يا رسول الله اجر خمسين منهم قال اجر خمسين منكم فان قيل ظاهر الاية ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب فالجواب من وجوه احدها ان الاية لا تدل على ذلك بل تدل على ان المطيع لا يواخذ بذنوب العاصي واما وجوب الامر بالمعروف فثبت بما تقدم من الدلايل وغيرها وثانيها ان الاية محصوصة بالكفار المصرين على الكفر مع محالفة الامر بالمعروف وثالثها ان الاية مخصوصة بما اذا خاف الانسان عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه وعرضه وماله ورابعها المعنى لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك وخامسها

انه تعالى قال لرسوله فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وذلك لم يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا قال تعالى الى الله مرجعكم جميعا اي الضال والمهتدي فينبيكم بما كنتم تعملون اي يجازيكم باعمالكم ٥

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم الاية لما امر تعالى بحفظ النفس في قوله عليكم انفسكم امر بحفظ المال في هذه الاية قال القرطبي ورد لفظ الشهادة في القران على انواع مختلفة الاول بمعنى الحضور قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الثاني بمعنى قضى اي اعلم قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو قاله ابو عبيدة الثالث شهد بمعنى اقر قال تعالى والملايكة يشهدون الرابع شهد بمعنى حكم قال تعالى وشهد شاهد من اهلها الخامس شهد بمعنى حلف قال تعالى فشهادة احدهم ان يشهد اربع شهادات بالله السادس شهد بمعنى وصى قال تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت وقيل معناها هنا يعلم لله حكم بحب فيه على الشاهد يمين وهذا القول اختاره القفال وسمي اليمين شهادة لانه يثبت بها الحكم كما يثبت بالشهادة واختار من عطية هنا الشهادة التي بحفظ وجودي **فصل** وسبب نزولها ما روي ان تميم بن اوس الداري وعدي بن زيد كانا نصرانيين خرجا من المدينة الى الشام للتجارة ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا فلما قدموا الى الشام مرض بديل فكتب كتابا فيه جميع ما معه من المتاع والقاه في جوالقه ولم يخبر صاحبيه بذلك فلما اشتد وجعه اوصى الى تميم وعدي وامرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله ورجعا الى اهله ومات بديل ففتشا متاعه واخذا منه اناء من فضة منقوشا بالذهب فيها ثلثماية مثقال من فضة فغيباه ثم قضيا حاجتهما وانصرفا الى المدينة فدفعا المتاع الى اهل البيت ففتشوا واصابوا الصحيفة فيها تسمية ما كان معه فجاؤا تميما وعديا فقالوا هل باع صاحبنا شيئا من متاعه قالا لا قالوا الم يكن معه اناء من فضة قالا لا قالوا فهل طال مرضه فانفق على نفسه قالا لا فقالوا انا وجدنا في متاعه صحيفة فيها تسمية ما معه وانا قد فقدنا منها اناء من فضة موها بالذهب فيه ثلثماية مثقال فضة قالا لا ما ندري اما اوصى لنا بشيء وامرنا ان ندفعه اليك قد دفعناه وما لنا علم بالاناء فاختصموا الى النبي صلى الله عليه وسلم فاجترا على الانكار وحلفا فانزل الله هذه الاية **قوله** شهادة بينكم هذه الاية وما بعدها من اشكل القران حكما واعرابا وتفسيرا ولم تزل العلما يستشكلونها حتى قال مكي بن ابي طالب

في كتابه المسمى بالكشف هذه الاية من قراءتها واعرابها وتفسيرها ومعانيها
واحكامها من اصعب اي في القران واشكالها قال ويحتمل ان يبسط ما فيها
من العلوم في ثلثين ورقة او اكثر قال وقد ذكرناها مشروحة في كتاب مفرد
وقال بن عطية وهذا كلام من لم يقع له البلج في تفسيرها بين من كتابه وقال
السخاوي لم ار احدا من العلما تخلص كلامه فيها من اولها الى اخرها وقال
الواحدي وهذه الاية ومالقدها من اعوص ما في القران معنى واعرابا
قال شهاب الدين وانا استعين الله في توجيه اعرابها واشتقاق مفرداتها
وتصريف كلماتها وقرا اتها ومعرفة تاليفها مما يختص بهذا الموضوع
وبالله الحول والقوة وقرا الجمهور شهادة بينكم برفع شهادة مضافة لبينكم
وقرا الحسن والاعرج والسلمي برفعها منونة بينكم نصبا والسلمي والحسن
والاعرج في رواية عنهما شهادة منونة منصوبة بينكم نصبا فاما قراءة
الجمهور ففي تخريجها خمسة اوجه احدها انها مرفوعة بالابتدا وخبرها اثنان
ولابد على هذا الوجه من حذف مضاف اما من الاول واما من الثاني
فتقديره من الاول ذو شهادة بينكم اثنان اي صاحبا شهادة بينكم اثنان
وتقديره من الثاني شهادة بينكم شهادة اثنين وانما اضطررنا الى حذف
من الاول او الثاني ليتصادق المبتدا والخبر على شي واحد لان الشهادة
معنى والاثنان جثتان ولا يخفى التقدير ان المذكوران في نحو زيد عدل
وبها جعله نفس المصدر مبالغة او وقوعه موقع اسم الفاعل لان المعنى بايهما
قلنا الان الواحدي ينقل عن صاحب النظم انه قال شهادة مصدر وضع موضع
الاسما يريد بالشهادة الشهود كما قد يقال رجل عدل ورضى ورجال عدل
ورضى ورجال عدل ورضى ورور واذا قدرنا بمعنى الشهود كان على حذف
المضاف ويكون المعنى عدة شهود بينكم اثنان فاستشهد بقوله الحج اشهر اي
وقت الحج ولولا ذلك لنصب اشهرا على تاويل الحج في اشهر فعلى ظاهر هذا انه
جعل المصدر نفس الشهود مبالغة ولذلك مثله برجال عدل وفيه نظر
الثاني ان يرتفع على انها مبتدا ايضا وخبرها محذوف يدل عليه سياق
الكلام واثنان على هذا مرتفعان بالمصدر الذي هو شهادة والتقدير فيما
فرض عليكم ان يشهد اثنان كذا قدره الزمخشري وهو احد قول الزجاج وهو
ظاهر جدا واذا على هذين الوجهين ظرف لشهادة اي ليشهد وقت حضور الموت
اي اسبابه وحين الوصية على هذين الوجهين ظرف لشهادة اي ليشهد
هذه الاوجه فيه ثلاثة اوجه احدها انه بدل من اذا ولم يذكر الزمخشري
غيره قال وفي ابداله منه دليل على وجوب الوصية الثاني انه منصوب بفعل

الموت اي بقرب الموت وقت الوصية ولابد من تاويله باسباب الموت لان وقت الموت
للعين لا وصية فيه الثالث انه منصوب بحضر اي حضر اسباب الموت حين الوصية
وشهادة مبتدا وخبره اذا حضر اي وقوع الشهادة في وقت حضور الموت وحين على
ما تقدم فيه من الاوجه المتقدمة الثلاثة انفا ولا يجوز فيه والحالة هذه ان يكون ظرفا
للشهادة لئلا يلزم الاخبار عن الموصول قبل تمام صلته وهو لا يجوز لما مر ولما ذكره
ابو حيان ان هذا الوجه لم يسبق الى ذكره هذا وهو عجيب منه الرابع ان شهادة مبتدا
وخبرها حين الوصية واذا على هذا منصوب بالشهادة ولا يجوز ان ينتصب بالوصية
وان كان المعنى عليه لان المصدر الموول لا يسبقه معموله عند البصريين ولو كان
ظرفا وايضا فانه يلزم منه تقدم المضاف اليه على المضاف لان تقدم المعمول
يوذن بتقدم العامل والعامل لا يتقدم فكذا معموله ولم يجوز وا تقدم معمول
المضاف اليه على المضاف الا في مسئلة واحدة وهي اذا كان المضاف لفظة غير
واشتدوا ان امرا حصني عدم لمودته على التنازع لغدي غير مكفور
فغدي منصوب بمكفور قالوا الان غير بمنزلة لا ولا يجوز تقدم ما بعدها عليها
وقد ذكر الزمخشري ذلك اخر الفاتحة وذكر انه يجوز انا زيدا غير ضارب دون انا
زيدا مثل ضارب واثنان على هذين الوجهين الاخيرين يرتفعان على احد وجهين
اما الفاعلية اي ليشهد اثنان يدل عليه لفظ الشهادة واما على خبر مبتدا
محذوف مدلول عليه لفظ شهادة ايضا اي الشاهدان اثنان الخامس ان
شهادة مبتدا واثنان فاعل سد مسد الخبر ذكره ابو البقا وغيره وهو مذهب
الفرا الا ان الفرا قدر الشهادة واقعة موقع فعل الامر كانه قال ليشهد اثنان
فجعله من باب نيابة المصدر عن فعل الطلب وهو مثل الحمد لله وقال سلام من
حيث المعنى وهذا مذهب لبعضهم في نحو ضربي زيدا قائما يدعي ان الفاعل
سد مسد الخبر وهذا مذهب ضعيف رده النحويون فحصون ذلك بالوصف
المعتمد على نفي او استفهام نحو اقايم ابواك وعلى هذا المذهب فاذا وحين ظرفان
منصوبان بما يقدر فيهما في غير هذا الوجه فقد تحصلنا مما تقدم ان رفع
شهادة من وجه واحد وهو الابتدا وفي خبرها خمسة اوجه تقدم ذكرها مفصلة
وان رفع اثنان من خمسة اوجه الاول كونه خبر الشهادة بالتاويل المذكور الثاني
انه فاعل بشهادة الثالث انه فاعل بيشهد مقدرا الرابع انه خبر مبتدا اي
الشاهدان اثنان الخامس انه فاعل سد مسد الخبر وان في اذا وحين اما ان
ينصبا على الظرفية واما الرفع على الخبرية لشهادة واما قراءة الحسن برفعها
منونة فوجهه مما تقدم في قراءة الجمهور من غير فرق واما قراءة النصب فيهما ثلاثة
اوجه احدها ما ذهب اليه ابن جني انها منصوبة بفعل مضمر واثنان مرفوع بذلك

الفعل من والتقدير ليقم شهادة بينكم اثنان وتبعه الزمخشري وقدر ابو حيان
هذا بان حذف الفعل وابقا فاعله لم يجزه النحويون الا ان يسبقه ما قبله كقوله
تعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال في قراءة بن عامر وابي بكر يسبحه رجال
ومثله ٥ ٥ لبيك يزيد ضارع لخصومة ٥ ويختط ما تطيح الطوايح ٥
وفيه خلاف هل يقاس او لا او يجاب به نفي كقوله ٥
٥ تجلدت حتى قيل لم يعتر قلبه ٥ من الوجد شيء قلت بل اعظم الوجد ٥
اي بل عراه اعظم الوجد او يجاب به استفهام كقوله ٥
٥ الا هل اتى ام الحويرث مرسلي ٥ نعم حالدان لم تعقه العوايق ٥
اي بل اتاها او يأتيها وما نحن فيه ليس من الاشيا الثلاثة الثاني ان شهادة ٥
بدل من اللفظ بفعل اي اشهد مصدر ناب مناب الفعل فيعمل عمله والتقدير ليشهد
اثنان فاثنان فاعل بالمصدر لنيابته مناب الفعل المحذوف على حسب الخلاف
في اصل المسئلة وانما قدرته ليشهد اثنان فاتيت به فعلا مضارعا مقرونا ٥
بلام الامر ولم اقدره فعل امر بصيغة افعل كما يقدره النحويون في نحو ضربا ٥
زيدا اي اضرب لان هذا تقدير ظاهرا وهو اثنان وصيغة افعل لا ترفع الاسم
ضميرا مستترا ان كان المامور واحدا ومثله ٥ فندلا زريق المال ندل ٥
فندلق يجوز ان يكون منادي اي يا زريق والثاني انه مرفوع بدلا على ٥
انه واقع موقع لتندل وانما حذف تنوينه لالتقا الساكنين على حد قوله ٥
ولا ذاكر الله الا قليلا ٥ الثالث ان شهادة بدل من اللفظ بفعل ايضا الا ان
هذا الفعل خبري وان كان اقل من الطلبي نحو حمدا وشكرا لا كفرا واثنان ايضا
فاعل به تقديره ليشهد شهادة اثنان وهذا احسن التخاريج المذكورة في قولة
امرء القيس ٥ وقوفا بها صحبي علي مطيهم ٥ وقوفا مصدر بدل من فعل
خبري رفع صحبي ونصب مطيهم تقديره وقف صحبي وقد تقدم ان الفراء في قراة
الرفع قدر ان شهادة واقعه موقع فعل وارتفع اثنان بها وتقدم ان ذلك ٥
يجوز ان يكون مما سد فيه الفاعل مسد الخبر وبينكم في قراة من نون شهادة ٥
نصب على الظرف وهي واضحة واما قراة الجر فيها فمن ثبات الاتساع في الظروف في
بجعل الظرف كانه مفعول لذلك الفعل ومثله هذا فراق بيني وبينك وكقوله
تعالى لقد تقطع بينكم فمن رفع قال ابو حيان وقال الماربدي وتبعه الرازي
ان الاصل ما بينكم فحذف ما قال الرازي وبينكم كناية عن التنازع لانه ٥
انما يحتاج الى الشهود عند التنازع وحذف ما جايز بيد عند ظهوره ونظيره
كقوله تعالى لقد تقطع بينكم في قراة من نصب قال ابو حيان وحذف ما الموصولة
غير جايز عند البصريين ومع الاضافة لا يصح تقدير ما البته وليس قوله هذا فراق

بيني

بيني وبينك وكقوله تعالى لقد تقطع بينكم فمن رفع قال ابو حيان نظير لقد تقطع
بينكم لان هذا مضاف وذاك باق على ظرفيته فيتخيل فيه حذف ما بخلاف هذا ٥
فراق بيني وشهادة بينكم فانه لا يتخيل فيه تقدير ما لان الاضافة اخرجته عن
الظرفية وصيرته مفعولا به على السعة قال شهاب الدين هذا الذي نقله الشيخ
عنهما قاله ابو علي الجرجاني بعينه قال رحمه الله قوله شهادة بينكم اي ما بينكم
وما بينكم كناية عن التنازع والتشاجر ثم اضاف الشهادة الى التنازع لان ٥
الشهود انما تحتاج اليهم في التنازع الواقع فيما بين القوم والعرب تضيف ٥
الشيء الى الشيء اذا كان منه بسبب كقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه اي مقامه
بين يدي ربه والعرب تحذف كثيرا ذكرنا بها ومن في الموضع الذي يحتاج اليها
فيه كقوله فاذا رايت ثم رايت اي ما ثم وكقوله هذا فراق بيني وبينك ٥
ولقد تقطع بينكم اي ما بيني وبينكم وقول الشيخ لا يتخيل فيه تقدير ما الى آخره
ممنوع لا بد حالة الاضافة لا تجعلها صلة للموصول المحذوف ولا يلزم من ذلك
ان يقدرها من حيث المعنى لا من حيث الاعراب نظرا الى الاصل واما حذف الموصول
فقد تقدم تحقيقه **فصل** واختلفوا في هذين الاثنين فقال قوم هما الشاهدان
شهدا ان على وصية الموصي وقال اخرون هما الوصيان لان الاية نزلت ٥
فيهما ولانه قال تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان ولا يلزم الشاهد يمين وجعل
الوصي اثنان تاكيدا فعلى هذا تكون الشهادة بمعنى الحضور كقولك شهدت وصية ٥
فلان بمعنى حضرت وشهدت العيد وقوله تعالى والله يشهد انهما طايفة من الموصين
يريد الحضور **قوله** ذوا صفة لاثنين اي صاحبا عدل وكذلك قوله منكم
صفة ايضا لاثنين وقوله او اخران نسق على اثنين ومن غيركم صفة لاخرين
والمراد بمنكم من قراباتكم وعشيرتكم ومن غيركم من المسلمين الاجانب وقيل منكم
من اهل دينكم ومن غيركم من اهل الذمة ورجح النحاس الاول فقال هذا يبنى
على معنى عامض في العربية وذلك ان معنى اخر في العربية من جنس الاول
تقول مررت بكريم وكرم اخر ولا يجوز وجنيس اخر فلا مررت بحمار ورجل اخر
فكذا ههنا يجب ان يكون اما اخران او عدلان اخران والكفار لا يكونون ٥
عدولا ورجح ورد ابو حيان ذلك فقال اما ما ذكره من المثل فصحيح لانه مثل
بنا خبر اخر وجعله صفة لغير جنس الاول واما الاية فمن قبيل ما يقدم فيه
اخر على الوصف ويندرج اخر في الجنس الذي قبله ولا يعتبر وصف جنس الاول
تقول مررت برجل مسلم واخر كافر واستريت فرسا سابقا واخر بطيا ولو اخرت
اخر في هذين المثالين فقلت مررت برجل مسلم واخر كافر لم يجز وليس في
الاية من هذا الان تركيبها اثنان ذو عدل او اخران من غيركم فاخران من جنس

قوله اثنان ولاسيما اذا قدرته رجلان اثنان واخران هما من جنس رجلان اثنان ولا يعتبر
وصف قوله ذوا عدل منكم وان كان معتبرا لقوله من غيركم كما لا يعتبر وصف الجنس
في قولك عندي رجلان اثنان مسلمان واخران كافران اذ ليس من شرط اخر اذا تقدم
ان يكون من جنس الاول يعتبر وصفه وعلى ما ذكرته جاء لسان العرب قال الشاعر

كانوا فريقين يصفون الزجاج عجلا ... كعس الكواهل في اشد انهاضهم

واخرين ترى المأخري فوقهم ... من نسج داود اوما اورثت ارم

التقدير كانوا فريقين فريقا اونا سا يصفون الزجاج قال واخرين ترى المادي
فاخرين من جنس قولك فريقا ولم يعتبره بوصفه مستخدن بالحبس قال وهذا
الفرق قل من يهتدي فضلا عمن يعرفه وقوله او الطاهر انها للتخيير وهو واضح
على القول بان معنى من غيركم من غيرا قاربكم من المسلمين يعني الوصي مخير بين ان
يشهد اثنين من اقاربه او من الاجانب المسلمين وقيل او للترتيب اي لا يعدل عن
شاهدين منكم الا عند فقدهما وهذا لا يجيء الا اذا قلنا من غيركم من غير اهل ملتكم

قوله ان انتم موضع مخافوف يفسره ما بعده وهي مسئلة الاشتغال
والتقدير ان ضربتم فلما حذف الفعل انفصل الضمير وهذا مذهب جمهور
البصريين وذهب الاخفش منهم والكوفيون الى جواز وقوع المبتدا بعد ان
الشرطية كما اجازوه هنا ايضا بعد اذا ايضا فضربتم لا محل له عند الجمهور لكونه
مفسرا ومحله الرفع عند الكوفيين والاخفش لكونه خبرا ومحزه وان احد من
المشركين استجارك اذا الشمس كورت وجواب الشرط محذوف يدل عليه قوله
تعالى اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ولكن تقدير هذا الجواب يتوقف
على خلاف في هذا الشرط قيل هو قيد في اصل الشهادة او قيد في اخران من غيركم
فقط بمعنى انه لا يجوز العدول الى الشهادة على الوصية الى اهل الذمة الا
بشرط الضرب في الارض وهو السفر فان قيل هو شرط في اصل الشهادة
فتقدير الجواب ان ضربتم في الارض فليشهد اثنان منكم او من غيركم وان كان شرط
في العدول الى اخرين من غير الملة فالتقدير فاشهدوا اخرين من غيركم
او فالشاهدان اخران من غيركم فقد ظهر ان الذال على جواب الشرط اما محذوف
مجموع قوله اثنان ذوا عدل الى اخره على القول الاول واما اواخران
من غيركم فقط على القول الثاني والفاء في اصابتكم محاطفة هذه الجملة
على نفس الشرط قوله تحبسونهما فيه وجهان احدهما انها في محل رفع
صفة لاخران وعلى هذا فالجملة الشرطية وما عطف عليها معترضة بين
الصفة وموصوفها فان قوله تحبسونهما صفة لقوله اخران والى هذا ذهب
الفارسي ومكي بن ابي طالب والحوفي وابو البقاء وابن عطية وقد اوضح الفارسي

ذلك

ذلك بعبارة خلصة فقال تحبسونهما صفة الاخران واعترض بقوله ان انتم ضربتم في الارض
وافاد الاعتراض ان العدول الى اخرين من غير الملة والقرابة حسب اختلاف العلماء انما
يكون مع ضرورة السفر وحلول الموت فيه واستغنى عن جواب ان لما تقدم في قوله
اخران من غيركم فقد ظهر من كلامه انه يجعل الشرط قيدا في اخران من غيركم فقط لا قيدا
في اصل الشهادة فتقدير الجواب على رايه كما تقدم من قوله فاستشهدوا اخرين من
غيركم او فالشاهدان اخران من غيركم والثاني انه لا محل له لاستيفائه والبه ذهب
الزمخشري قال فان قلت ما موقع قوله تحبسونهما قلت هو استيناف كلام فانه
قيل بعد اشتراط العدالة بينهما فكيف يعمل ان ارتبتم فيهما فقيل تحبسونهما وهذا الذي
ذكره الزمخشري اوفق للصناعة لانه لا يلزم في الاول الفصل بكلام طويل بين الصفة
وموصوفها وقال بعد اشتراط العدالة بناء على مختاره في قوله او اخران من غيركم
اي او عدلان اخران من الاجانب قال ابو حيان في قوله ان انتم ضربتم الى اخره فيه
التفات من الغيبة الى الخطاب اذ لو جرى على لفظ اذا حضر احدكم الموت لكان
التركيب ان هو ضرب في الارض فاصابته وانما جاء الالتفات جريا على احدكم
معناه اذا حضر كل واحد منكم الموت وفيه نظر لان الخطاب جار على اسلوب
الخطاب الاول من قوله يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم وقال ابن عباس في الكلام
حذف تقديره فاصابتكم مصيبة الموت وقد اشهدتموها على لا يضا وعن
سعيد بن جبير تقديره وقد اوصيتم قال بعضهم هذا اولى لان الوصي يحلف
والشاهد لا يحلف والخطاب في تحبسونهما للولاة الامور لا لمن خوطب باصابة
الموت لانه بعيد وفي ذلك فيه ومن بعد متعلق بتحبسونهما ومعنى الحبس المنع يقال
حبست واحبس واحبست فرسي في سبيل الله فهو محبس وحبيس ويقال للمصنع
الماحبيس لانه يمنعه ويقال احبست بالتشديد ايضا بمعنى وقفت وسبلت
وقد يكون التشديد للتكثير في الفعل نحو حبست الرجال والالف واللام
في الصلاة فيها قولان احدهما انها للجنس اي بعد اي صلاة كانت والثاني وهو
الظاهر انها للعهد كما سيأتي ان شاء الله تعالى **فصل** معنى الاية ان الانسان
اذا حضره الموت ان يشهد اثنان ذوا عدل اي امانة وعقل وقوله معنى قوله
منكم من اهل دينكم يا معشر المومنين او اخران من غيركم من غير دينكم ان انتم
ضربتم في الارض يعني وشهادة اخران من غيركم من غير اهل ملتكم اذا كنتم في
السفر وشهادة غير المسلمين لا تجوز الا في السفر في قول اكثر المفسرين قاله ابن
عباس وابي موسى الاشعري وهو قول سعيد بن المسيب وابراهيم النخعي وسعيد
بن جبير ومجاهد وعبيدة ثم اختلف هولاء في حكم الاية فقال النخعي وجماعة هي
منسوخة وكانت شهادة اهل الذمة مقبولة في الابتداء ثم نسخت وذهب قوم الى

ثابته وقالوا اذا لم يجد مسلما يشهد كافرين قال شريح من كان بارض غربة ولم يجد مسلما يشهده على وصيته فاشهد كافرين على اي دين كانا من اهل الكتاب او عبدة الاوثان فشهادتهم جايزه ولا يجوز شهادة كافر على مسلم الا على وصية في سفر وعن الشعبي ان رجلا من المسلمين حضرته الوفاة بدقوقا ولم يجد مسلما يشهده على وصيته فاشهد رجلين من اهل الكتاب فقدما الكوفة بتركته واتيا الاشعري فقال الاشعري هذا امر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحلفهما واقضى شهادتهما وقال احزون قوله فاعدل منكم اي من الوصي او احزان من غيركم اي من غير حيكم وعشيرتكم وهو قول الحسن والزهري وعكرمه وقالوا لا تجوز شهادة كافر في شئ من الاحكام وقوله ان انتم ضربتم في الارض اي ان وقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من المسلمين او من اقاربكم فاستشهد اجنبيين على الوصية اما من مللتكم او من ملة غيركم على الخلاف واحتج من قال الموادبقوله من غيركم الكفار بانه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا فخص بهذا الخطاب جميع المومنين فلما قال بعده من غيركم كان المراد غير المومنين وايضا فلما شرط هذا الاستشهاد بحالة السفر علمنا ان المراد باية الكفار لان جواز الاستشهاد بالمسلم غير مشروط بالسفر وايضا فالاية تدل على وجوب تحليف الشاهدين بعد الصلاة والاجماع على ان الشاهد المسلم لا يحلف وايضا بسبب النزول مل ذكرنا من شهادة الضرانيين وقصة ابي موسى الاشعري انه قضى بشهادة اليهود بين ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا وايضا فهذه حالة ضروره والضرورات قد تبيح المحظورات كجواز التيمم والقصر والفطر في رمضان واكل الميته في حالة الضروره والمسلم اذا حضره الموت في السفر ولم يجد مسلما يشهده على وصيته ولم تكن شهادة الكافر مقبوله فانه يضيع اكثر مهماته وربما كان عنده ودايع وديون في ذمته فما يجوز شهادة الفساقيا يتعلق باجوال الهن كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لعدم امكان وقوف الرجال على هذه الاحوال واكتفينا بشهادة النساء فيها للضرورة فكذا ههنا والقول بان هذا الحكم صار منسوخا بعيد لاتفاق اكثر الامة على ان سورة المايدة من اخر ما نزل من القران وليس فيها منسوخ واحتج الاخرون بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والكافر لا يكون عدلا واجيبوا بانه لم لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا في الدين والاعتقاد لاجماعنا على قبول شهادة اهل الاهواء والبدع مع انهم ليسوا عدولا في مذاهبهم عندنا لكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا ههنا سلمنا ان الكافر ليس بعدل الا ان قوله ذوي عدل منكم عام وقوله او

احزان من غيركم ان انتم ضربتم في الارض خاص فانه اوجب شهادة العدل منا في الحضر واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر فهذه الاية خاصه والاية التي ذكروها عامه والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متاخرا في النزول والاية متاخره فكان تقديم هذه الاية الخاصه واجب بالاتفاق وقوله تحبسونهما اي توقفونهما من بعد الصلاة قال ابن عباس من بعد صلاة اهل دينهما وقال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر قاله الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير وقتادة وغيرهم لان جميع اهل الاديان يعظمون ذلك الوقت ويجتنبون فيه الحلف الكاذب وقال الحسن من بعد صلاة الظهر واحتج الجمهور بما تقدم وبانه روي لما نزلت هذه الاية صلى النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ودعى بعديّ وتميم فاستحلفهما عند المنبر وقال بعضهم بعد اداء اي صلاة كانت لان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنكر قال بعض العلما الايمان تغلظ في الدما والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ ما يبتي درهم بالزمان والمكان فيحلف بعد صلاة العصر بمكة بين الركن والمقام وبالمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي سايير البلدان في اشرف المساجد وقال ابو حنيفة لا تختص الحلف بزمان ولا مكان قوله فيقسمان في هذه الثنا وجهان اظهرهما انها عاطفه هذه الجملة على جملة قوله تحبسونهما فيكون قوله في محل رفع اولا ولا محل لها حسب ما تقدم من الخلاف والثاني انها فا الجزا اي جواب شرط مقدر قال الفارسي وان شيت لم تجعل الفا تعطف جملة بل تجعله جزا كقول ذي الرمة

و انسان عيني يحسر الماء تارة فيبدو وتارات يجم فيغرق

تقديره عندهم اذا حسر بدا وكذا في الاية اذا حبستموهما اقسما وقال المكي نحوه فانه قال ويجوز ان تكون الفا جواب جزا الان تحبسونهما معناه الامر بذلك وهو جواب الامر الذي دل عليه الكلام كانه قيل اذا حبستموهما اقسما قال شهاب الدين ولا حاجة داعية الى تقدير شي من تقدير شرط محذوف وايضا فانه يحوج الى حذف مبتدا قبل قوله فيقسمان اي فهما يقسمان وايضا فان تحبسونهما تقدمها صفة فكيف تجعلها بمعنى الامر والطلب لا يقع وصفا واما البيت الذي انشده ابو علي فخرجه النحويون على ان يحسر الماء تارة حملة خبرية وهي وان لم يكن فيها رابط فقد عطفت عليها حملة فيها رابط بالفا السببية وفا السببيه جعلت الجملتين شيا واحدا وبالله متعلق بفعل القسم وقد تقدم انه لا يجوز اظهار فعل القسم الا مها لانها ام الباب قوله لا نشتري به جواب القسم المضمر في يقسمان فنلقي بما يتلقى به وقوله ان ارتبتم شرط وجوابه محذوف تقديره ان ارتبتم فيهما فحلفوهما

وهذا الشرط وجوابه المقدر معترض بين القسم وجوابه فالمعنى ان ارتبتم في شانهما
فحلفوهما وهذا حجة من يقول الاية نازلة في اسنها دالكفار لان تحليف الشاهد المسلم
غير مشروع ومن قال الاية نازلة في المسلم قال انها منسوخة وعن علي رضي الله عنه
انه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة والسر هذه الاية مما اجتمع فيه شرط وقسم
فاجيب سابقهما وحذف جواب الاخر لدلالة جوابه عليه لان تلك المسئلة شرطها
ان يكون جواب القسم محذوفا صالحا لان يكون جواب الشرط حتى يسد مسد جوابهم
نحو والله ان تقم لاكرمنك لانك لو قدرت ان تم اكرمتك صح وهنا لا يقدر جواب
الشرط ما هو جواب للقسم بل يقدر جوابه قسما براسه الاتي ان تقديره هنا
ان ارتبتم حلفوهما ولو قدرته ان ارتبتم فلا نشتري لا يصح فقد انفق هنا
انه اجتمع شرط وقسم وقد اجيب سابقهما وحذف جواب الاخر وليس من تلك
القاعدة وقال الجرجاني ان ثم قولا محذوفا تقديره يقسمان بالله ويقولان
هذا القول في ايمانهما والعرب تضمر القول كثيرا لقوله تعالى والملئكة
يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اي يقولون سلام عليكم قال شهاب الدين
ولا ادري ما حمله على اضمار هذا القول قوله به اي في هذه الهاء ثلاثة
اقوال احدها انها تعود على الله تعالى الثاني انها تعود على القسم الثالث
وهو قول ابي علي انها تعود على تحريف الشهادة وهذا اقوى من حيث المعنى
وقال ابو البقا تعود على الله او القسم او الحلف او اليمين او تحريف الشهادة
او على الشهادة لانها قول قال شهاب الدين قوله او الحلف او اليمين لا فايدة
فيه اذ هما شئ واحد وكذلك قول من قال انها تعود على الله تعالى لا بد ان يقدر
مضافا محذوفا اي لا نشتري بيمين الله او قسمه ونحوه لان الذات المقدسة لا يقال
فيها ذلك وقال مكي وقيل الها تعود على الشهادة لكن ذكرت لانها قول كما قال
فارز قوهم منه فرد الها على المفسور لدلالة القسم على ذلك والاشتراهنا
هل هو بائع على حقيقته او يراد به البيع قولان اظهرهما الاول وبيان ذلك مبني
على نصب ثمنا وهو مصوب على المفعولية قال الفارسي وتقديره لا نشتري
به ذا ثمن الا نتري ان الثمن لا يشتري وانما يشتري فالثمن قال وليس الاشترا
هنا بمعنى البيع وان جاز لغة لان البيع ابعاد عن البايع وليس المعنى عليه انما
معناه التمسك به والاثبات عليه على الحق وقد نقل ابو حيان هذا الكلام بعينه
ولم يعزه لابي علي قال مكي معناه ذا ثمن لان الثمن لا يشتري انما يشتري ذو الثمن
وهو كقوله اشتروا بايات الله ثمنا اي ذا ثمن وقال غيره انه لا يحتاج الى حذف
مضاف قال ابو البقا ولا حذف فيه لان الثمن يشتري به كما يشتري وقيل التقدير ذا ثمن
وقال بعضهم لا نشتري لا نبيع بعهد الله لغرض ناخذه كقوله تعالى ان الذين يشترون

بعهد

الله وايمانهم ثمنا قليلا اي لا نشتري به لانا خذ ولا نتبدل من باع شيا فقد
اشتري ومعنى الاية لا ناخذ بعهد الله ثمنا بان نبيعه بعرض قال ابو حيان وهذا
ضعيف لاستلزام هدم ما كادوا ان يجمعوا عليه من ان النكرة لا توصف بالمعرفة ولا
العكس قلت لا شك ان تخالفهما في التعريف والتنكير وقد ارتكبوا ذلك في
مواضع فمنها ما حكاه الخليل مررت بالرجل خير منك في احد الاوجه في هذه المسئلة
ومنها غير المغضوب عليهم على القول بان غير صفة الذين انعمت عليهم وقوله
ولقد امر على اللئيم يسبني فمضيت ثمت قلت لا يعنيني
وقوله تعالى وايه لهم الليل نسلخ منه النهار على ان يسبني ونسلخ صفتان لما قبلهما
فان الجمل انكرات وهذه المثل التي اوردتها عكس ما نحن فيه فانها تؤول فيها المعرفة
بالنكرة وما نحن فيه جعلنا النكرة فيه كالمعرفة الا ان الجامع بينهما التخالف ويجوز
ان يكون ما نحن فيه من هذه المثل باعتبار ان الاولتين لما لم يقصد بهما شخصان
معينان قربا من النكرة فوقعا صفة لها مع تخصصها هي فصار في ذلك مسوغان
قرب النكرة من المعرفة بالتخصيص بالوصف وقرب المعرفة من النكرة
بالابهام ويدل لما قلته ما قاله ابو البقا والخامس ان يكون صفة لاحد ان لانه
وان كان نكرة فقد وصف والاولبان لم يقصد بهما قصد اثنين باعيانهما
السابع انه مرفوع على ما لم يسم فاعله باستحق الا ان كل من اعربه كذا قدره
قبله مضافا محذوفا واختلفت تقديرات المعربين فقال مكي تقديره استحق
عليهم امر الاولين وكذا ابو البقا وقد سبقهما الى هذا التقدير ابن جرير
الطبري وقدره الزمخشري فقال من الذين استحق عليهم الاوليان انتداب
الاولين منهم للشهادة لاطلاعهم على حقيقة الحال وممن ذهب الى ارتفاع
الاوليان باستحق ابو علي الفارسي ثم منعه قال لان المستحق انما يكون
الوصية او شيا منها واما الاوليان بالميت فلا يجوز ان يستحقا فيسند
استحق اليهما قال شهاب الدين انما منع ابو علي ذلك على ظاهر اللفظ فانه
فان الاولين لم يستحقا احد كما ذكر ولكن يجوز ان يسند استحق اليهما
بتاويل حذف المضاف المتقدم وهو الذي منعه الفارسي ظاهرا هو الذي حمل
الناس على اضمار ذلك المضاف وتقدير الزمخشري بانتداب الاولين
احسن من تقدير غيره فان المعنى يساعده واما اضمار الامر فلا يظهر
اصلا الا بتاويل بعيد واجاز ابن عطية ان يرتفع الاوليان باستحق ايضا
ولكن ظاهر عبارته ان يقدر انه لم يقدر مضافا فانه قد استشعر باستشكال
الفارسي المتقدم فاحتال في الجواب عنه وهذا ما نصه قال ما ملخصه انه حمل
استحق هنا على الاستعارة فانه ليس استحقاقا انما معناه انهم غلبوا على المال

بحكم انفراد هذا الميت وعدمه لقرابته واهل دينه فجعل يشتوبهم عليه استحقاقا
مجازا والمعنى من الجماعة الذي غابت وكان من حقها ان تحضر وليها فلما غابت انفرد
هذا الموصى استحقت هذه الحال وهذان الشاهدان من غير اهل الدين والولاية
وامر الاولين على هذه الجماعة فبني الفعل للمفعول على هذا المعنى مجازا ويقوي
هذا العرض لتعدي الفعل بعلى لما كان باقتدار وحل هيأته الحال ولا يقال استحق
منه او فيه الا الاستحقاق الحقيقي على وجهه واما استحق عليه فبالحمل والغلبة
والاستحقاق المستعار انتهى فقد اسند استحق الى الاولين من غير تقدير
مضاف منا ولا له بما ذكر واختلت طول عبارته ليتضح واعلم ان مرفوع استحق
في الاوجه المتقدمة اعني غير هذا الوجه وهو اسناده الى الاولين ضمير يعود
على ما تقدم لفظا او سياقا واختلفت عبارتهم فيه فقال الفارسي والحوفي
وابو البقاء والزمخشري انه ضمير الاثم والاثم قد تقدم في قوله استحقا
اثما وقال الفارسي والحوفي ايضا استحق هو الايصاء والوصية قال شهاب الدين
اضمار الوصية مشكل لانه اذا اسند الفعل الى ضمير الميت مطلقا وجب اثبات
الالف في قوله ضرورة وليس لا يخصه لها ولا يجوز ان يقال اضمر لفظ الوصية
لان ذلك حذف والفاعل عندما لا يحذف وقال الخاص مستحسنا لاضمار الايصاء
وهذا احسن مما قيل فيه لانه لم يجعل حرف بدلا من حرف يعني انه لا يقول
ان على بمعنى في ولا بمعنى من كما قيل بهما وسيأتي ذلك ان شاء الله تعالى وقد
جمع الزمخشري ذلك غالب ما قلته وحكيته من الاعراب والمعنى باوجز عبارة
فقال فاحران اي فثبت هذان احران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهما
اي استحق عليهم الاثم وهم اهل الميت وعشيرته والاولیان الاحقان بالشهادة
لقرابتهما ومعرفتهما وارتفاعهما على هما الاولیان كانه قيل ومن هما فقيل هما
الاولیان وقيل هما بدل من الضمير في يقومان او من احران ويجوز ان يرتفعا
باستحق اي من الذين استحق عليهم انتداب الاولين منهم للشهادة لاطلاعهم على
حقيقة الحال وقوله عليهما في على ثلاثة اوجه احدها انها على بابها قال
ابو البقا كقولك وجب عليه الاثم وقد تقدم عن النحاس انه لما اضمر الايصاء
بقاها على بابها واستحسن ذلك والثاني انها بمعنى في اي استحق فيهم الاثم
فوقعت على موقع في كما تقع في موقعها كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل
اي على جذوع وكقول

بطل كان ثباته في سرجه يحذي نعال السبت ليس بتوأم

اي على سرجه وقدره ابو البقا فقال اي استحق منهم الوصية والثالث انها بمعنى
من اي استحق منهم الاثم ومثله قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس اي من الناس

وقدره ابو البقا فقال اي استحق منهم الاولیان وكان لما ذكر القايم
مقام الفاعل لم يذكر الا ضمير الاثم والاولیان واجاز بعضهم ان يسند استحق الى
ضمير المال اي استحق عليهم المال الموروث وهو قريب فقد تقرر ان في مرفوع استحق
خمسة اوجه احدها الاولیان والثاني ضمير الايصاء الثالث ضمير الوصية وهو
في المعنى كالذي قبله وتقدم اشكاله الرابع انه ضمير الاثم الخامس انه ضمير المال
ولم ارهم اجازوا ان يكون عليهم هو القايم مقام الفاعل لخوف غير المعصوب
عليهم كانهم لم يروا فيه فايده واما قراءة حفص فالاولیان مرفوع باستحق
ومفعوله محذوف فقدر بعضهم وصيتهما وقدره الزمخشري بان يحرده ويما
للقيام بالشهاده ويظهروا انها كذب الكاذبين وقال ابن عطية الاولیان
رفع باستحق وذلك ان يكون المعنى من الذين استحق بمعنى حق كاستجب
وعجب او يكون استحق بمعنى سعى واستوجب فالمعنى من القوم الذين
حضر اولیان منهم فاستحقا عليهم اي استحقا لهم وسعيا فيه فاستوجباه
بايمانهما وقريبا مما قال ابو حيان بعدا ان حكى عن الزمخشري وابي محمد ما تقدم
عنهما وقال بعضهم المفعول محذوف تقديره استحق عليهم الاولیان وصيتهما
قال شهاب الدين وكذا هو محذوف ايضا في قولي الزمخشري وابن عطية وقد
بينهما ما فهو عند الزمخشري قوله ان تجردوهما للقيام بالشهادة وعند
ابن عطية هو قوله ما لهم وتركتهم فقوله وقال بعضهم المفعول محذوف مما
تقدم فيه ايضا وممن ذهب الى ان استحق بمعنى حق المجرد الواحدي فانه
قال واستحق هنا بمعنى حق اي وجب والمعنى فاحران من الذين وجب عليهم
الايصاء بتوصية بسببهم ورثته وهذا التفسير الذي ذكره الواحدي اوضح
من المعنى الذي ذكره ابن عطية على هذا الوجه وهو ظاهر واما قراءة حمزه
وابي بكر فمرفوع استحق ضمير الايصاء او الوصية او المال او الاثم حسب
ما تقدم واما الاولين فجمع اول المقابل لاخرون وفيه اربعة اوجه احدها انه مجرور
صفة للذين الثاني انه بدل منه وهو قليل لكونه مشتقا الثالث انه بدل من
الضمير في عليهم وحسنه هنا وان كان مشتقا عدم صلاحية ما قبله للوصف بقل
هذين الوجهين الاخيرين مكي الرابع انه منصوب على المدح ذكره الزمخشري
قال ومعنى الاولية التقدم على الاجانب في الشهادة لكونهم احق بها وانما
صار الاولية بالتقدم على الاجانب جريا على ما مر من تفسيره او احران من
غيركم انهما من الاجانب لا من الكفار وقال الواحدي وتقديره من الاولين الذين
استحق عليهم الايصاء او الاثم وانما قيل للميت الاولين من حيث كانوا اولين في الذكر
الا ترى انه قدم يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل منكم

ذكر في اللفظ فتل قوله او اخران من غيركم وكان بن عباس يختار هذه القراة ٥
ويقول اراايت ان كانا لا يسكان وليان صغيرين كيف يقومان مقامهما اراد
انهما اذا كانا صغيرين لم يقوما مقامهما في اليمين مقام الجابنين ويحي بن عطية هذا
المخا قال معناها من القوم الذين استحق عليهم امرهم اي غلبوا عليه ثم وصفهم
باسهم اولون اي في الذكر في هذه الاية واما قراة الحسن فالاولان مرفوعان
باسحق فانه يقرؤه مبنيا للفاعل قال الزمخشري ويحتج به من يري رد اليمين
على المدعي ولم يبين من هما الاولان والمراد بهما الاثنان المتقدمان ٥
في الذكر وهذه القراة كقراة حفص فيقدر فيها ما ذكرتم ما يليق من تقدم
المفعول واما قراة بن سيرين فانتصابها على المدح ولا يجوز فيها الجر لانه اما
على البدل واما على الوصف لجمع والاولين في قراته مثنى فعد ذر فيها
ذلك واما قراة الاولين فالاعلين فحكاها ابو البقا قراة شاذة لم يعزها
قال ويقرا الاولين جمع الاولي واعرابه كاعراب الاولين يعني في قراة حمزة
وقد تقدم ان فيها اربعة اوجه وهي جارية هنا قوله فيقسمان نسق
على يقومان والتسبيبية فيها ظاهرة والشهادتنا احق هذه الجملة جواب القسم
في قوله فيقسمان فصل ومعنى الاية فان حصل العثور والوقوف على
انهما اتيا بخيانة استحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة او خيانة في المال قام
في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لشهادتنا على ٥
خيانة الكذبين وكذبهما وتبد يلهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا ٥
وهو المراد بقوله فاخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم والمراد به
موالي الميت قال بن الخطيب وقد اكثر الناس في انه لم وصف موالي الميت
بهذا الوصف والاصح عندي فيه وجه واحد وهو انهم انما وصفوا بذلك ٥
لانه لما احدث منهم ما لهم فقد استحق عليهم ما لهم فان من احدث ما لغيره قد حاول
ان يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فصح ان يوصف
المالك بانه قد استحق عليه ذلك المال واما وصفهما بانهما اوليان ٥
لوجهين الاول معنى الاولين الاولان بالشهادة الثاني الي الميت الثاني يجوز ان يكون
المعنى الاوليان باليمين لان الوصيين قد ادعيا ان مورثهما الميت باع الاية
العضة فانتقلت اليمين الي موالي الميت لان الوصيين قد ادعيا ان مورثهما باع
الاناء وانما انكرا ذلك فكان اليمين حقا لها لان الوصي اذا اخذ شيا من مال الميت ٥
وقال انه اوصى له حلف الوارث اذا انكر ذلك وكذا لو ادعى رجل سلعة في يد
رجل فاعترف ثم ادعى انه اشتراها من المدعي حلف المدعي انه لم يبعها منه وهذا
كما ان انسانا اقر لاخر بعبدين ثم ادعا انه قضاه حكم برد اليمين على الذي ادعى الدين

اولا

اولا انه صار مدعي عليه انه قد استوفي فصل اختلفوا في كيفية ظهور الاثنا
روي سعيد بن جبير عن بن عباس انه وجد بمكة فقالوا انا اشتريناه من تميم ٥
وعدي وقيل لما طالت المدة اظهروه فبلغ ذلك بني سهم فطلبوهما فقالا انا كنا
اشترينا فقالوا الم نقل لكم هل باع صاحبنا شيا من متاعه فقلتما لا ٥
قالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا ان نترك لكم به فكتمنا لذلك فرفعوهما الي رسول
الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله عز وجل فان عثر على انهما استحقا اثما فاخران
يقومان مقامهما الاية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن ابي وداعة السهميا
فحلفا بالله بعد العصر فدفع رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء الي اولياء
الميت فكان تميم الداري يقول بعدما اسلم صدق الله ورسوله انا اخذت
الاناء فاتوب الي الله تعالى وعن بن عباس انه بقيت تلك الواقعة مخفية الي ان
اسلم تميم الداري فلما اسلم احتريد لك فقال حلفت كاذبا واتا وصاحبي
لعنا الاناء بالف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمايه من نفسه ونزع من صاحبه ٥
خمسمايه اخري ودفع الاثنا الي موالي الميت فذلك قوله ذلك ادني ان ٥
ياتوا بالشهادة على وجهها اي ذلك الذي حكمنا به من رد اليمين احدر ٥
واجري ان ياتي الوصيان بالشهادة على وجهها وادنى معناه الاقرب الي
الاتيان بالشهادة على ما كانت او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم اي
اقرب الي ان يخافوا رد اليمين بعد يمينهم على المدعي فيحلفوا على خيانتهم
وكذبهم فيفتضحوا ويغرموا فلا يحلفون كاذبين اذا خافوا هذا الحكم ٥
واتقوا الله ان تحلفوا اثما كاذبا او تحونوا امانه واسمعوا الموعظة والله
لا يهدي القوم الفاسقين وهذا تهديد ووعيد لمن لم يخف حكم الله واوامره
روي الواحدي في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال هذه الاية
اعضل ما في هذه السورة من الاحكام ولنرجع الي اعراب بقية الاية ٥
قوله ذلك ادنى لا محل لهذه الجملة لاستيناف فيها والمشار اليه الحكم ٥
السابق بتفصيله اي ما تقدم ذكره من الاحكام اقرب الي حصول اقامة
الشهادة على ما ينبغي وقيل المشار اليه الحبس بعد الصلاة وقبل تحليف
فيها الشاهدين وان ياتوا اصله الي ان ياتوا وقدر ابو البقا ايضا
اي ادنى من ان ياتوا وقدره مكي بالبا اي بان ياتوا قال شهاب الدين
وليس بواضح ثم حذف حرف الجر فنشا الخلاف المشهور قوله
على وجهها متعلق بيا توا وقيل في محل نصب على الحال منها وقدره ابو البقا
بحققه وصححه وهو تفسير معنى لما تقدم مرارا من ان الاكوان المقيدة
لا تقدر في مثله قوله او يخافوا في نصبه وجهان احدهما انه منصوب عطفا

على يأتوا وفيا وعلى هذا تاويلان احدهما انها على بابها من كونها لاحد الشيئين
والمعنى ذلك الحكم اقرب الى حصول الشهادة على ما ينبغي او خوف رد الايمان
الى عنهم فتسقط ايمانهم والتاويل الاخران تكون بمعنى الواو اي ذلك الحكم
كله اقرب الى ان يأتوا واقرب الى ان يخافوا وهذا معهود من قول ابن عباس ه
الثاني من وجهي النصب انه مفعول باضمار ان بعد او ومعناها هنا الا
كقولهم لالزمنك او تقضيني حقي تقديره الا ان تقضيني فاو حرف عطف
على بابها والفعل بعدها منصوب باضمار ان وجوبا وان وما في حيزها مؤولة
بمصدر ذلك المصدر معطوف على مصدر متوهم من الفعل قبله فمعنى
لالزمنك او تقضيني حقي ليكونن مني لزوم لك او قضاؤك الحقي وكذا
المعنى هنا اي ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها والا خافوا رد
الايمان كذا قدره ابن عطية بواو قبل او وهو خلاف تقدير النحاة فانهم
لا يقدرون او والا بلفظ الا وحدها دون واو وكان الا في عبارتها نائبة
عن ما فهم ابو حيان ليست الا الاستثنائية بل اصلها ان شرطية دخلت
عليها لا النافية فادغمت فيها فانه قال او يكون او بمعنى الا ان وهي التي عبر
عنها ابن عطية بتلك العبارة من تقديرها بشرط محذوف فعله وجزاؤه انتهى
وفيه نظر من وجهين احدهما انه لم يقل بذلك احدا اعني كون او بمعنى
الشرط والثاني انه بعد ان حكم عليها بانها بمعنى الشرط حذف فعله
وان ترد في محل نصب على المفعول به اي او يخافوا ورد ايمانهم اما ظرف ه
لترد او متعلق بمحذوف على انها صفة لايمان وجمع الضمير في قوله يأتوا
وما بعده وان كان عائدا في المعنى على مثنى وهو الشاهدان فقيل هو
عائد على صنفي الشاهدين وقيل بل عائد على الشهود من الناس كلهم معناه
اولى ذلك اولى واجدر ان يجدر الناس الحيانة فيخبروا في شهادتهم
خوف الشهادة الشناعة والفضيحة في رد اليمين على المدعي وقوله واتقوا
الله لم يذكر متعلق التقوى اما للعلم به اي واتقوا الله في شهادتكم وفي
الموصين عليهم بان لا تختلسوا لهم شيئا لان القصة كانت بهذا السبب ه
واما قصدا لايقاع التقوى فينتاول كل ما يتقى منه وكذا مفعول اسمعوا
ان شئت حذفته اقتصارا او اختصارا اي اسمعوا اوامره ونواهيه ه
من الاحكام المتقدمة وما آفصح ما جيء بهاتين الجملتين الامريتين فتبارك
الله احسن الخالقين قوله تعالى يوم يجمع الله الرسل الآيات قال
القرطبي وجه اتصال هذه الاية بما قبلها انها كالزجر عن اظهار خلاف ما يبطن
المرء في وصية او غيرها قال ابن العربي عالم به وقال ابن الخطيب اعلم ان عادة الله تعالى

في هذا

نعالى في هذا الكتاب الكريم اذا ذكر انواعا من الشرايع والتكاليف والاحكام اتبعها اما
بالاهيات واما بشرح احوال الانبياء واما بشرح احوال القيامة لتصيرة ذلك موكدا لما
ذكره من التكاليف والشرايع فلاجرم ذكر ههنا بعد ما تقدم من الشرايع احوال القيامة
ثم ذكر احوال عيسى عليه السلام فاما احوال القيامة فهو قوله يوم يجمع الله الرسل
في نصب يوم احد عشر وجها احدها انه مضروب باتقوا اي اتقوا الله في يوم جمعه ه
الرسل قاله الحوفي وهذا ينبغي ان لا يجوز لان امرهم بالتقوى في يوم القيامة ه
لا يكون اذ ليس يوم تكليف وابتلاء وذلك قال الواحدي ولم ينصب اليوم على الظرف
للاتقاء لانهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ولكن على المفعول به كقوله واتقوا
يوما الثاني انه منصوب باتقوا مضمرا يدل عليه واتقوا الله قاله الزجاج هو
محمول على قوله واتقوا الله ثم قال يوم يجمع الله اي واتقوا ذلك اليوم فذكر الاتقاء
في الاول على الاتقاء في هذه الاية ولا يكون مضروبا على الظرف للاتقاء لانهم
لم يؤمروا بالاتقاء في ذلك اليوم ولكن على هذا المفعول كقوله تعالى واتقوا
يوما ترجعون لا يجزي نفس عن نفس شيا الثالث انه مضروب باضمار اذكر الرابع
باضمار احذروا والخامس انه بدل اشتمال من الجلالة قال الزمخشري يوم يجمع بدل
من المضروب في واتقوا الله وهو بدل من بدل الاشتمال كانه قيل واتقوا الله يوم
جمعه اتى ولا بد من حذف مضاف على هذا الوجه حتى يصح له هذه العبارة
التي ظاهرها النكير بعيد لان الاشتمال لا يوصف به الباري تعالى على اي مذهب
فسرناه من مذاهب النحويين في الاشتمال والتقدير واتقوا اذ عقاب الله يوم يجمع
رسله فان العقاب مشتمل على زمانه او زمانه مستعمل عليه او عاملهما مشتمل
عليهما على حسب الخلاف في تفسير البدل الاشتمالي فقد تبين امتناع هذه العبارات
بالنسبة الى الجلالة الشريفة واستبعد ابو حيان هذا الوجه بطول الفصل بالجملتين
ولا بعد فان هاتين الجملتين من تمام معنى الجملة الاولى السادس انه منصوب
بلا يهدي قاله الزمخشري وابو البقاء قال الزمخشري اي لا يهديهم طريق الجنة
يومئذ كما يفعل بغيرهم وقال ابو البقاء اي لا يهديهم في ذلك اليوم الى محجة او الى
طريق الجنة السابع انه مفعول وناصبه اسمعوا ولا بد من حذف مضاف حينئذ
لان الزمان لا يسمع فقدره ابو البقاء واسمعوا خبر يوم يجمع ولم يذكر ابو البقاء غير
هذين الوجهين وبدأ بأولهما وفي نصبه بلا يهدي نظر من حيث انه لا يهديهم ه
مطلقا لا في ذلك اليوم ولا في الدنيا اعني المحكوم عليهم بالفسق وفي تقدير
الزمخشري لا يهديهم الى طريق الجنة نحو الى مذهبه من ان نفي الهداية المطلقة
لا يجوز على الله تعالى ولذلك خصص الهدي الى الجنة ولم يذكر غيرها والذي سهل
ذلك عنده ايضا كونه في يوم لا تكليف فيه واما في دار التكليف فلا يجوز المعتزلي

ان يتسبب الى الله تعالى الهداية مطلقا اليه الثاني انه منصوب باسمعوا قاله الحوفي
وفيه نظر لانهم ليسوا مكلفين باسماع في ذلك اليوم اذ المراد بالسماع التكليفي ٥
التاسع انه منصوب باضمار فعل متاخر اي يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت قاله
الزمخشري العاشر قال شهاب الدين يجوز ان تكون المسئلة من باب الاعمال فان
كلا من هذه العوامل الثلاثة المتقدمة يصح تسلطه عليه بدليل ان العلماء جوزوا فيه ٥
ذلك وتكون المسئلة مما تنازع فيها ثلاثة عوامل وهي انقوا واسمعوا والهدي
ويكون من اعمال الاخير لانه قد حذف من الاولين وهو مما يمنع من الصناعة واما
المعنى فقد تقدم انه لا يظهر نصب يوم مريئي من الثلاثة لان المعنى باباه وانما
احوجت ذلك حريا على ما قالوه وجوزوه لا سيما ابو البقا فانه لم يذكر غيره كونه ٥
منصوبا باسمعوا او بلا يهدي وكذا الحوفي جوز ان ينتصب باتقوا وباسمعوا الحادي
عشر انه منصوب بقالوا لا علم لنا قال الرسل يوم يجمعهم وقول الله لهم ماذا
اجبتم واختاره ابو حيان على جميع ما تقدم قال وهو نظير ما قلناه في قوله تعالى
واذ قال ربك للملئكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل وهو وجه حسن
قوله ماذا اجبتم فيه اربعة اقوال احدها ان ماذا بمنزلة اسم واحد مفعول
فيه جاب الاستفهام ومحله النصب على المصدر بما بعده والتقدير اي اجابة
اجبتم قال الزمخشري منتصب انتصاب المصدر على معنى اي اجابة اجبتم فلو
اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم اي لو اريد الكلام المجاب لقيل بماذا ومن مجيء ماذا
كله مصدرا قوله ٥

٦ ماذا تعبرا بلى ربع عويلها ٦ لابرقدان ولا ترسى لمن رقدام ٦

الثاني ان ما استفهامية في محل رفع بالابتدا وذا خبره وهي موصولة بمعنى الذي ٥
لاستكمال الشرطين المذكورين واجبتم صلتها والعايد محذوف اي ما الذي اجبتم
به محذوف العايد قاله الحوفي وهذا لا يجوز لانه لا يجوز حذف العايد المجرور الا
٢ اذا جر الموصول بحرف مثل ذلك الحرف للجار للعايد وان يتحد متعلقا ما نحو مررت
بالذي مررت اي به وهنا الموصول غير مجرور ولو قلت رايت الذي مررت اي مررت
به لم يجز اللهم ان تدعي حذفه على التدريج بان تحذف حرف الجر فيصل الفعل الى ٥
الضمير فيحذف كقوله وخضتم كالذي خاضوا اي احد وجهه وقوله فاصدع بما تؤمر
في احد وجهيه وعلى الجملة فهو ضعيف الثالث ان ما مجرورة بحرف جر مقدر محذوف
بقيت في محل نصب ذكره ابو البقا وضعف الوجه الذي قبله اي كون ذا موصولة ٥
فانه قال ماذا في موضع نصب باجبتم وحرف الجر موصول محذوف وما وذا هنا
بمنزلة اسم واحد ويضعف ان يجعل ما بمعنى الذي لانه لا عايد هنا وحذف العايد
مع حذف حرف الجر ضعيف قال شهاب الدين اما جعله حذف العايد المجرور ضعيفا

نصحيح تقدم التنبيه عليه واما حرف الجر فانتصاب مجروره فهو ضعيف ايضا لا يجوز
الا في ضرورة كقوله ٦ فلو ان العابدات فرشنني ٦ وقوله ٦ واخفى الذي لولا الاسى
وقوله ٦ يمرون الديار فلم يعوجوا ٦ وقد تقدم تحقيق ذلك واستثنا المطرد
منه فقد قرئ من ضعيف ووقع في اضعف منه الرابع قال ابن عطية معناه ما فاجابت
به الامم فجعل ماذا كناية عن الجواب به المصدر وبعد ذلك فهذا الكلام منه يحتمل
ان يكون مثل ما تقدم حكايته عن الحوفي في جعله ما مبتدا استفهامية وذا خبره
على انها موصولة وقد تقدم التنبيه على ضعفه ويحتمل ان يكون ما وذا كلمة بمنزلة ٥
اسم استفهام في محل رفع بالابتدا واجبتم خبره والعايد محذوف كما قدره هو وهو
ايضا ضعيف لانه لا يحذف عايد المبتدا وهو مجرور الا في مواضع ليس هذا منها فلو قلت
زيد مررت لم يجز واذا تبين ضعف هذه الاوجه رجح الاول والجمهور على اجبتم مبنيا
للمفعول وفي حذف المفعول الفاعل مما لا يبلغ كنهه من الفصاحة والبلاغة حيث
اقتصر على خطاب رسله غير مذكور معهم غيرهم رفعا من شانهم وتشريفا واختصاصا
وقرا ابن عباس وابو حيوة اجبتم مبنيا للفاعل والمفعول محذوف اي كما اجبتم
امم كم حين كذبوكم واذوكم وقيست في البلاغة كالاولى فان قيل اي فايدة
في هذا السؤال فالجواب توبيخ قومهم كقوله واذا الموودة سئلت باي ذنب
قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل قوله انك انت علام
الغيوب وقرئ بنصبه وفيه اوجه ذكرها الزمخشري وبني الاختصاص والنداء
وصفة لاسمي ان قال وقرئ بالنصب على ان الكلام قدم عند قوله انك انت اي
انك الموصوف باوصافك المعروفة من العلم وغيره ثم انتصب علام الغيوب على
الاختصاص او النداء او هو صفة لاسم ان قال ابو حيان وهو على حذف الخبر ليتم
المعنى فيتم الكلام بالمقدر في قوله انك انت اي انك الموصوف ثم قال الزمخشري
ثم انتصب فذكره الى اخره فزعم ان الزمخشري قدر لانك خبرا محذوفا والزمخشري
لا يريد ذلك البتة ولا يرتضيه وانما يريد ان هذا الضمير يكونه لله تعالى هو الدال
على تلك الصفات المذكورة لانفكاك لها عنه وهذا المعنى هو الذي يقتضيه البلاغة والذي
عاص عليه الزمخشري لا ما قدره ابو حيان موهما انه اتى به من عنده وبعيني بالاختصاص
النصب على المدح لا الاختصاص الذي هو شبيه بالنداء فان شرطه ان يكون ضميرا ٥
ولكن الشيخ قدر د على ابي القاسم قوله انه يجوز ان يكون صفة لاسم ان باسمها
هنا ضمير المخاطب والضمير لا يوصف مطلقا عند البصريين ولا يوصف منه عند
الكسائي الا ضمير الغايب لانهامه في قولهم مررت به المسكين مع امكان تاويله
بالبدل ومورد واضح على انه يمكن ان يقال اراد بالصفة البدل وهي عباره سيبويه
يطلق الصفة ويريد البدل فله اسوة بامامه والالزام مشترك فما كان جوابا

لقضايي ٥

عن سيبويه كان جوابا له ولكن يبقى فيه البدل بالمشتق هو اسهل من الاول ولم ارهم
خرجوها على لغة من ينصب الخبر بان واخواتها كقوله
ان المجوز خية بها حزورا ان خراسنا اسدا ليث السناب هو الرجيح على الغتي
كان اذنيه اذا تشوفا قادمة او قلما محرفا ولو قيل به لكان صوابا ه
وعلام صفة مبالغة فهو ناصب لما بعده تقديرا ويهذا ايضا يرد على الزمخشري ه
على تقدير تسليم صحة وصف الضمير من حيث انه نكره لان اضافته غير محضة ه
وموصوفه بمعرفة والجمهور على ضم الغين من الغيوب وهو الاصل وقرا حمزة وابو بكر
بكسرها وهما لغتان جاريان في الفاظ اخر نحو البيوت والحوب والعيوب والشيوخ
وقد تقدم تحرير هذا كله في البقرة عند ذكر البيوت وستاتي كل لفظة من هذه ه
الالفاظ معروفة لقاريها في سورها ان شاء الله تعالى وجمع الغيب هنا وان
كان مصدرا لاختلاف انواعه وان اريد به الشيء الغائب او قلنا انه تحقيق من
فعل كما تقدم تحقيقه في البقرة فواضح **فصل** معنى الاية يوم يجمع الله الرسل
ويوم يوم القيامة فيقول ماذا اجبتم اي ماذا اجابكم امتكم وما الذي رد ه
عليكم قومكم حين دعوتموهم الى توحيدي وطاعتي فيقولون لا علم لنا بوحيه ه
الحكمة عن سؤالك ايانا عن امر انت اعلم به منا وقال الذين جرح لا علم لنا انما
امرهم وبما احدثوا من بعد يدل على قولهم انك انت علام الغيوب اي انت الذي
تعلم ما غاب ونحن لا نعلم ما غاب الا ما نشاهد فان قيل ظاهر قولهم لا علم
لنا انك انت علام الغيوب يدل على ان الانبياء لا يشهدون لامتهم والجمع بين هذا
وبين قوله تعالى فكيف اذا جيئنا من كل امة بشهيد وجيئنا بك على هؤلاء شهيدا
مشكل وايضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على ه
الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا تشهد لسائر الامم فالانبياء
اولى بان يشهدوا لامتهم فالجواب من وجوه احدها قال ابن عباس والحسن ه
ومجاهد والسدي ان القيمة زلازل واهوال بحيث تزول القلوب عن مواضعها
عند مشاهدتها والانبياء عليهم السلام عند مشاهدة تلك الاهوال يبهتون اكثر
الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون
للامم قال ابن الخطيب وهذا الذي الجواب وان ذهب اليه جمع عظيم من الاكابر
فهو عندي ضعيف لانه تعالى قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع ه
الاكبر وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة بل انه تعالى قال
ان الذين اسوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم
الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون
حال الانبياء والرسل اقل من ذلك ومعلوم انهم لو خافوا لكانوا اقل من منزلة هؤلا

الذين

الذين اخبر الله عنهم انهم لا يخافون البته وثانيها ان المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم
كمن يقول لخيره ما تقول في فلان فيقول انت اعلم به مني كانه قبل لا يحتاج فيه الى
الشهادة لظهوره وهذا ايضا ليس بقوي لان السؤال لا انما وقع عن كل الامة ه
وكل الامة ما كانوا كافرين حتى يريد الرسول السعي في تبكيتهم وفضيحتهم وثالثها
وهو الاصح وبه اختيار ابن عباس انهم انما قالوا لا علم لنا لانك تعلم ما اظهروا
وما اضمروا ونحن لا نعلم الا ما اظهروا فعلمك بهم اقوى من علمنا فلهذا المعنى نفوا
العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله كلا علم وبهذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ورابعها ما تقدم ان قولهم لا علم لنا لا ان علمنا جوابهم لنا وقت حياتنا ولا نعلم
ما كان منهم بعد وفاتنا وخامسها قال ابن الخطيب ثبت في علم الاصول ان العلم ه
غير والظن غير والحاصل عند كل احد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولذلك
قال عليه السلام انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه
فكانما قطعت له قطعة من النار فالانبيا قالوا لا علم لنا البته باحوالهم انما ه
الحاصل عندنا من احوالهم هو الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام
في الاخرة مبنية على حقايق الاشيا وبواطن الامور فلهذا السبب قالوا لا علم
لنا ولم يذكروا البته ما معهم من الظن لان الظن لا عبرة به في القيمة وسادسها
انهم لما علموا انه تعالى عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان فوض
لا يفيد خيرا ولا يدفع شرا فاختاروا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر
الى العدل الحي الذي لا يموت وسابعها معناه لا علم لنا الا ما علمتنا فحذف
وهذا مروي عن ابن عباس ومجاهد **فصل** دلت الاية على جواز لفظ العلا
على ما حاز اطلاق لفظ الخلاق عليه واما العلامة فانهم اجمعوا على انه لا يجوز
اطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التانيث **قوله** تعالى اذ ه
قال الله فيه اوجه احدها انه بدل من يوم يجمع قال الزمخشري والمعنى انه ه
يوبخ الكافرين بسؤال الرسل عن اجابتهم وتبعد بدما اظهر على ايديهم من
الايات العظام فكذبهم بعضهم وسموهم سحرة ونجاوز بعضهم الحد فجعله وامه
الهين ولما ذكر ابو البقا هذا الوجه تاول فيه وقال وان اذ وان كانت للماضي
فانما وقعت هنا على حكاية الحال كقول الرجل لصاحبه كانك بنا وقد دخلنا
بلدة كذا وصنعنا فيه كذا قال تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت وقال غيره
معناه الدلالة على قرب القيمة كانها قد قامت وكلما هو آت آت كما يقال الجيش
قد اتى اذا قرب اتيانهم قال تعالى اتى امر الله الثاني انه منصوب باذكر مقدرا
قال ابو البقا ويجوز ان يكون التقدير اذكروا اذ تقول يعني انه لا بد من تاويل
الماضي بالمستقبل وهذا كما تقدم له في الوجه قبله وكذا ابن عطية تاوله بيقول

لا في الاخرة ٥

الطلاق ٥

فانه قال فتدبروا ذكر يا محمد اذ قال وقال هنا بمعنى يقول لان ظاهر هذا القول انما
هو في يوم القيامة لقوله بعده انت قلت للناس الثالث انه في محل رفع خبر المبتدا
مضمر اي ذلك اذ قال ذكره الواحدي وهذا ضعيف لانه اذ لا ينصرف فيها وكذا القول
بانها مفعول بها باضمار اذكر وقد تقدم تحقيق ذلك اللهم الا ان يريد الواحدي بكونه
خبرا انه ظرف قائم مقام خبر نحو زيد عندك فيجوز قوله يا عيسى بن مريم
تقدم الكلام في اشتقاق هذه المفردات ومعانيها وبن صفة لعيسى نصب لانه
مضاف وهذه قاعدة كلية مفيدة وذلك ان المنادى المفرد المعرفة الظاهر الضمة
اذا وصف بابن او ابنة ووقع الابن او الابنة بين العلمين او اسمين متفقين في اللفظ
ولم يفصل بين الابن وبين موصوفه بشيء يثبت له احكام منها انه يجوز اتباع
المنادى المضموم لحركة نون ابن فيفتح نحو يا زيد بن عمرو ويا هند ابنة بكر بفتح
الدال من زيد وهند وضمها فلو كانت الضمة مقدرة فان الضمة مقدرة على الف
عيسى فهل تقدر بقاؤه على الفتح اتباعا كما في الضمة الظاهرة فيه خلاف الجمهور
على عدم جوازه اذ لا فائدة في ذلك فانه انما كان للاتباع وهذا المعنى مفقود
في الضمة المقدرة واجاز الفراء ذلك اجرا للمقدر مجرى الظاهر وتبعه ابو البقا
فانه قال يجوز ان يكون على الالف من عيسى فتحة لانه قد وصف بابن وهو بين
علمين وان يكون عليها ضمة وهو مثل قولك يا زيد بن عمرو بفتح الدال وضمها
وهذا الذي قالاه غير بعيد وتشهد له مسئلة عند الجميع وهو ما اذا كان المنادى
مبنيا على الكسر مثلا نحو يا هؤلاء فانهم اجازوا في صفته الوجهين الرفع والنصب
فيقولون يا هؤلاء العقلا والعقلا بنصب العقلا ورفعها قالوا اذ الرفع مراعاة
لتلك الضمة المقدرة على هؤلاء فانه معرفة والنصب على محله فقد اعتبروا الضمة
المقدرة في الاتباع وان كان ذلك فايتاني اللفظ وقد يفرق بان هؤلاء بان هؤلاء
نحن مضطرون فيه الى تقدير تلك الحركة لانه مفرد معرفة فكانها ملفوظ بها
بخلاف تقدير الفتحة هنا وقال الواحدي في يا عيسى ويجوز ان يكون في محل
النصب لانه في نية الاضافة ثم جعل الابن توكيدا له وكلما كان مثل هذا جاز
فيه الوجهان نحو يا زيد بن عمرو وانشدوا

يا حكم بن المنذر بن الجارود ... انت الجواد بن الجواد بن الجود

سرادق المجد عليك ممدود

بنصب الاول ورفعه على ما بينا وقال الزمخشري الاظهر عندي ان موضع عيسى
نصب لانك لم تجعل الاسم مع نعته اذا اضفته الى العلم كالشيء الواحد المضاف
وهذا الذي قالاه لا يشبه كلام النحاة اصلا بل يقولون الفتحة للاتباع
ولم يعتد بالساكن لانه حاجز غير حصين كذا قال ابو حيان قال شهاب الدين

قد قاله الزمخشري وكونه ليس من النحاة مكابرة في الضروريات عند قوله اذ قال
الحواريون يا عيسى بن مريم عيسى في محل النصب على اتباع حركة الابن
كقولك يا زيد بن عمرو وهي اللغة الفاشية ويجوز ان يكون معمول ما كقولك يا زيد
بن عمرو والدليل عليه قوله اجاز بن عمرو كابي حمر لان الترخيم لا يكون الا في
المضموم انتهى فاحتاج الى الاعتذار عند تقدير الضمة واستشهد لها بالبيت
لمخالفتها اللغة الشهيرة وقولنا المفرد مخرج من المطول وقولنا المعرفة مخرج من
النكرة نحو يا رجلا بن رجل اذا لم يقصد واحدا بعينه وقولنا الظاهر الضمة
مخرج من نحو يا موسى بن فلان وكالابنة الكريمة وقولنا يا ابن مخرج من الوصف بغيره
نحو يا زيد صاحبنا وقولنا بين علمين او اسمين متفقين لفظا مخرج من نحو يا زيد
بن اختنا وقولنا غير مفصول مخرج من نحو يا زيد الفاضل بن عمرو فانه لا يجوز في
جميع ذلك الا الضمة وقولنا وصف مخرج من ان يكون الابن خبرا لا صفة نحو زيد
بن عمرو وهل يجوز اتباع ابن فيضم نحو يا زيد بن عمرو بضم بن فيه خلاف وقولنا
احكام قد تقدم منها ما ذكرناه من جواز فتحه اتباعا ومنها حذف الفه خطا
ومنها حذف تنوينه في غير النداء لان المنادى لا تنوين فيه وفي قوله بن مريم ثلاثة اوجه
احدها انه صفة كما تقدم والثاني انه بدل والثالث انه بيان وعلى الوجهين الاخيرين
لا يجوز تقدير الفتحه اتباعا اجماعا لان الابن لم يقع صفة وقد تقدم ان ذلك
شرط واراد بالنعمة الجمع كقوله وان تعد نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك
لانه مضاف يصلح للجنس وفسر نعمته عليه بامور اولها قوله اذ ايدتك
في اذ اربعة اوجه احدها انه منصوب بنعمتي كانه قيل اذكروا انعمت علي
امك في وقت تاييدي لك والثاني انه بدل من نعمتي بدل اشتمال وكانه تكرر
في المعنى تفسير للنعمة الثالث انه حال من نعمتي قاله ابو البقا الرابع ان يكون
مفعولا به على السعة قاله ابو البقا ايضا قال شهاب الدين هذا هو الوجه
الثاني اعني البدلية وقرا الجمهور ايدتك بشد الياء وغيرهم ايدتك وقد
تقدم الكلام على ذلك مشبعا في سورة البقرة ومعنى ايدتك اي قويتك ماخوذ
من الايد وهو القوة فصل المراد بروح القدس جبريل عليه السلام
والقدس هو الله كانه اضافه الى نفسه تعظيما له وقيل ان الارواح مختلفة
بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة ومنها كدرة
ومنها حرة ومنها نذلة قال عليه السلام الارواح جنود مجندة فالله تعالى
خص عيسى عليه السلام بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية فان قيل
اذا كان تاييد عيسى انما حصل من جبريل عليهما السلام او بسبب روحه المختصة
به فهذا يقدح في دلالة المعجزات على صدق الرسل لانا اذا قبل العلم بعصمة جبريل

عليه السلام فيلزم الدور قال الجواني قال الخطيب ثبت من اصلنا ان الخالق ليس الا
الله وبه يندفع هذا السؤال **قوله** تكلم الناس في المهد وكهلا يعني بكلام الناس
في المهد صبيا وكهلا نبيا قال ابن عباس ارسله الله وهو ابن ثلثين سنة فمكث في رسالته
ثلثين شهرا ثم رفعه الله اليه قال المفسرون تكلم الناس في المهد وكهلا في موضع الحال
والمعنى تكلمهم طفلا وكهلا من غير ان يتفاوت كلامك في هذين الوقتين وهذه
خاصية شريفة لم تحصل لاحد من الانبيا وقد تقدم الكلام في ال عمران ما فايدة
قوله في المهد كهلا **قوله** واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل قيل
الكتاب الشريعة وقيل الخط واما الحكمة فقيل هي العلم والفهم وذكر التوراة
والانجيل بعد الكتاب على سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات والصلاة
الوسطى وقوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقوله وملئكته
وجبريل وميكال وقيل انما ذكر التورية والانجيل بعد ذكر الكتاب لان الاطلاع
على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ثابتا في اصناف العلوم الشرعية
والعقلية فقوله والتورية والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد
الا اكابر الانبيا **قوله** واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون
طيرا باذني قرا ابن عباس فتنفخها بحذف حرفي المضارعة وقرا الجمهور فتكون
بالتا منقوطة فوق وابو جعفر منقوطة تحت اي فيكون المنفوخ فيه والضمير
في فيها قال ابن عطية اضطربت فيه اقوال المفسرين قال مكي هو في ال عمران عايد
على الطير وفي المايدة عايد على الهيئة قال ويصح عكس هذا وقال غيره كما الضمير
المذكر عايد على الطين قال ابن عطية ولا يصح عود هذا الضمير على الطير ولا على
الطين ولا على الهيئة لان الطير او الطاير الذي يحي الطير على هيئة لا ينفخ فيه
البته وكذلك لا تنفخ في هيئة الخاصة به وكذلك الطين انما هو الطين العام
ولا تنفخ في ذلك وقال الزمخشري ولا يرجع الضمير الى الهيئة المضافة لانها ليست
من خلقه ولا من نفخه في شي وكذلك الضمير في فيكون ثم قال ابن عطية
والوجه عود ضمير المونث على ما يقتضيه الاية ضرورة اي صورا او اشكالا او
احساما وعود الضمير المذكر على المخلوق المدلول عليه بخلق ثم قال ولك ان تعيده
على ما تدل عليه الكاف من معنى المثل لان المعنى واذ تخلق من الطين مثل هيئة
ولك ان تعيده على الكاف نفسها فتكون اسما في غير الشعر انتهى وهذا القول
هو عين ما قبله فان الكاف ايضا بمعنى مثل وكونها اسما في غير الشعر لم يقل به
غير الاخفش واستشكل الناس قول المتقدم كما قدمت حكايته عن ابن عطية ويمكن ان
يجاب عنه بانه عايد على الطاير لا يريد به الطاير الذي اضيفت اليه الهيئة
بل الطاير المصور والتقدير واذ تخلق من الطين طايرا صورة الطاير الحقيقي فتنفخ

فيه فيكون طايرا حقيقيا وان قوله عايد على الهيئة بل الطاير المصور والتقدير لا يريد
الهيئة المجردة بالكاف بل الموصوفة بالكاف والتقدير واذ تخلق من الطين هيئة مثل
هيئة الطاير فتنفخ فيها اي في ان يقاس عليه لان الربط يحصل في الخبر باشيا لا يجوز في
الجملة الواقعة صفة وهذا منها ثم هذا الاعتراض الذي ذكره وارد على الوجه
الثاني فان الجملة صفة لعذابا وليس فيها ضمير فان قيل ليست هناك بصفة تبعيضية
المعنى بتقدير الاستيناف وعلى تقدير صحته فالكن هناك مستانفه واحدا
منصوب على المفعول الصريح ومن العالمين صفة لاحدا بتعلق محذوف **فصل**
معنى الاية فمن يكفر بعد منكم اي بعد انزال المايدة فاني اعذبه عذابا لا اعذب به
اي جنس عذاب لا اعذب به احدا من العالمين يعني عالمي زمانه فجحد القوم
وكفروا بعد نزول المايدة قال ابن عباس مسخ اخاذير وقيل قردة وقتا حنسا من
العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز ان يكون ذلك العذاب معجلا في
الدنيا ويجوز ان يكون موخرا الى الاخرة قال عبد الله بن عمر ان اشد الناس عذابا
يوم القيامة المنافقون ومن كفر من اصحاب المايدة وال فرعون واختلف العلما
هل نزلت امرا فقال مجاهد والحسن لم تنزل فان الله لما اوعد على كفرهم بعد
نزول المايدة خافوا ان يكفر بعضهم بعضا فاستعفوا فقالوا لا نريدها فلم تنزل
وقوله اني منزلها عليكم يعني ان سالم والصحيح الذي عليه الاكثرون انها نزلت
لقوله تعالى اني منزلها عليكم يعني ان سالم والحق ولا خلف في خبره ولتواتر الاخبار
فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انها نزلت خبزا ولحما وقيل لهم انها مقيمة
لكم ما لم تخونوا وتخبوا انما مضى يوم حتى خانوا وخبوا وانسخوا اثرة وخنازير
قال ابن عباس ان عيسى قال لهم صوموا ثلاثين يوما فسالوا الله ما تشتهيه بطونكم
فصاموا فلما افطروا قالوا يا عيسى انا لو عملنا لاحد فقضينا عمله لاطعمنا وسالوا
الله المايدة فاقبلت المايدة واقبلت الملئكة بمايده يحملونها عليها سبعة ارغفه
وسبعة احوات حتى وضعتها بين ايديهم فاكل منها اخر الناس كما اكل اولهم قال
كعب الاحبار نزلت منكوسة تطير بها الملئكة بين السما والارض عليها كل الطعام
الا اللحم وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس انزل على المايدة كل شي الا الخبز واللحم
قال قتادة كان عليها ثمر من ثمار الجنة وقال عطية العوفي نزلت من السما مملة
فيها طعم كل شي وقال الكلبي كان عليها خبز وزبد وبقل وقال وهب بن منبه انزل
الله افرصة من شعير وحيتانا فكان قوم ياكلون ثم يخرجون ويحي اخرون
فياكلون حتى اكلوا جميعهم وقال الكلبي ومقاتل انزل الله سبعة وخمسة ارغفة
فاكلوا ما شاء الله والناس الف وبقي فلما رجعوا الى قراهم ونشروا الحديث
ضحك منهم من لم يشهد وقالوا لهم انما سحر اعينكم فمن اراد الله به الخير ثبته على

الموصوفة فالكاف التي تنسب خلقها الى عيسى واما كونه كيف يعود ضمير مذكر على هيئة وضمير
مونث على الطائر لان قوله ويحون عكس هذا يودي الى ذلك فجوابه انه جار بالتاويل لان
يوول الهيئة بالشكل ويوول الطائر بالهيئة فاستقام وهو موضع تامل وقال هنا باذني
اربع مرات عقيب اربع جمل وفي ال عمران باذن الله مرتين لان هناك موضع اخبار
فناسب الايجاز وهنا مقام تذكير بالنعم والامتنان فناسب الاسهاب وقوله باذني
حال اما من الفاعل او من المفعول **قوله** وتبري الاكمه والابرص باذني قال الخليل
الاكمه من ولد اعمى ومن ولد بصير انه عمي **قوله** واذ تخرج من الموتى باذني اي
تخرج الموتى من قبورهم احياء باذني اي بفعل لذلك عند دعائك اي عند قولك
للميت اخرج باذن الله وذلك الاذن في هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة
حقيقة الفعل الى الله تعالى كقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الاحاق
الله الموت فيها **قوله** واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات يعني
يعني الدلالات الواضحة والمعجزات الواضحة الظاهرة وقيل المراد بالبينات
هذه البينات التي تقدم ذكرها فيكون الالف واللام للمعهود روي انه عليه
السلام لما اظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله منهم
حيث رفعه الى السما **قوله** فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين
قرا الاخوان هنا وفي هود وفي الصف الا ساحر اسم فاعل والباقون الا سحر
مصدرا في الجميع والرسم يحتمل القراءتين فاما قراءة الجماعة فيحتمل ان تكون
الاشارة الى ما جاء به من البينات اي ما هذا الذي جاء به من الايات الخوارق
الا سحر ويحتمل ان تكون الاشارة الى عيسى جعلوه نفس السحر مبالغة بجوز رجل
عدل او على حذف مضاف اي الاذو سحر وخص مكي هذا الوجه بكون المراد
بالمشار اليه محمد صلى الله عليه وسلم فقال ويجوز ان يكون اشارة الى النبي محمد
صلى الله عليه وسلم على تقدير حذف مضاف اي ان هذا الاذو سحر قال
شهاب الدين وهذا خاير والمراد بالمشار اليه عيسى عليه السلام وكيف يكون
المراد النبي صلى الله عليه وسلم وهو لم يكن في زمن عيسى والحواريين حتى
يشيروا اليه الا بنا ونل بعيد واما قراءة الاحوين فيحتمل ان يكون ساحر اسم
فاعل والمشار اليه اسم عيسى ويحتمل ان يكون المراد به المصدر كقوله عائذا
بك وعائذ بالله من شرها والمشار اليه ما جاء به عيسى من البينات والانجيل
ذكر ذلك مكي وتبعه ابو البقا الا ان الواحدي منع من ذلك فقال بعد ان
حكى القراءتين وكلاهما حسن لا سوا كل واحد منهما في ان ذكر قد تقدم مرة
غير ان الاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث
فسهل كثير ووقوعه على الشخص يريد ذو سحر كقوله ولكن البر من امن وقالوا انما

انت سير وما انت الا سير واما هي اقبال واد بار قال شهاب الدين وهذا يرجح ما قدمته
من انه اطلق المصدر على الشخص مبالغة نحو رجل عدل ثم قال ولا يجوز ان يراد بساحر السحر
وقد جاء فاعل يراد به المصدر في حروف ليس بالكثير نحو عاذا بالله من شره اي عياذا
ونحو العافية ولم تنصر هذه الحروف من الكثرة بحيث يسوغ القياس عليها فان قيل
انه تعالى عدد هنا نعم الله على عيسى وقول الكفار في حقه ان هذا الا سحر مبين
ليس من النعم فكيف ذكره هنا فالجواب ان كل ذي نعمة محسود فطعن الكفار في عيسى
عليه السلام بهذا الكلام يدل على ان نعمة الله كانت في حقه عظيمة فحسن ذكره
تعديد النعم من هذا الوجه **قوله** تعالى واذ اوحيت الى الحواريين الاية من قال
انهم كانوا انبيا قال المراد بهذا الوحي الذي يوحى الى الانبيا ومن قال انهم ما كانوا انبيا
قال المراد بذلك الوحي الالهام كقوله واوحينا الى ام موسى وقوله واوحى ربك
الى النحل واذا ذكر هذا في معرض تعديد النعم لان ضرورة الانسان مقتول
القول عند الناس مجبولا في قلوبهم من اعظم نعم الله على الانسان وذكر تعالى انه
انما القى ذلك الوحي في قلوبهم فامنوا واسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام
لان الايمان صفة القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر
بعني امنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم فان قيل انه تعالى قال في اول الاية
اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى
عليه السلام وليس لامه شي منها تعلق فالجواب كلما حصل للولد من النعم الجليلة
والدرجات العالية فهو حاصل للام على سبيل التضمن والتبع قال تعالى وجعلنا
ابن مريم وامه اية فجعلهما معا اية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر
روي انه تعالى لما قال لعيسى اذكر نعمتي عليك لبس الشعر واكل الشعر ولم يدخر
شيا لغد ويقول مع كل يوم رزقه ولم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت ابن مما
امسى بات **قوله** ان امنوا في ان وجهان اظهرهما انها تفسيرية لانها وردت
بعد ما هو بمعنى القول لا حروفه والثاني انها مصدرية بتا ونل متكلف اي اوحيت
الامر بالايمان وهنا قالوا امنا ولم يذكر المومن به وهناك امنا بالله نذكره
والفرق ان هناك تقدم ذكر الله تعالى فعاد الضمير المومن به وهنا فقيل بالله
ولما ذكر شيا قبل ذلك وهما ان امنوا بي وبرسولي فلم يذكر ليشمل المذكورين
وفيه نظر وهنا قال بانا وهناك بانا بالحذف وقد تقدم ان هذا هو الاصل
وانما جي هنا بالاصل لان المومن به متعدد فناسبه التاكيد **قوله** تعالى
اذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك الاية في اذ وجهان
الاول اوحيت الى الحواريين اذ قال الحواريون والثاني اذكر اذ قال الحواريون
وقرا الجمهور يستطيع بيا الغيبة ربك مرفوعا بالفاعلية والكسائي تستطيع

تنا الخطاب لعيسى وربك بالنصب على التعظيم وقاعدته انه يدغم لام هل في احرف منها هذا المكان وبقراءة الكسائي قرات عائشة وكانت تقول الحواريون اعرف بالله من ان يقولوا هل يستطيع ربك كانها وانما قالوا هل تستطيع ان تسال ربك كذا ه رضي الله عنها تنزههم عن هذه المقالة الشنيعة ان ينسب اليهم ومما قرامعاذ ايضا وعلي وابن عباس وسعيد بن جبير في اخرين قال معاذ قرا اني رسول الله صلى الله عليه وسلم برفع التا والاظهار وحمزة فقد اختلفوا في هذه القراة هل تحتاج الى حذف مضاف ام لا فجمهور المعربين يقدرون هل تستطيع سؤال ربك وقال الفارسي وقد يمكن ان يستغني عن تقدير سؤال على ان يكون ه المعنى هل تستطيع ان ينزل ربك بدعائك فيرد المعنى ولا بد في مقدر بدل عليه ما ذكر من اللفظ قال ابو حيان وما قاله غير ظاهر لان فعله تعالى وان كان مسببا عن الدعا هو غير مقدور لعيسى واختار ابو عبيد هذه القراة قال لان القراة الاخرى تشبه ان يكون الحواريون شاكين وهذا لا توهم ذلك قال شهاب الدين وهذا بنا من الناس على انهم كانوا مومنين وهذا هو الحق قال ابن الانباري لا يجوز لاحد ان ينسب الى الحواريين انهم شكوا في قدرة الله تعالى وهذا يدل ظاهرا ان قول الزمخشري انهم ليسوا مومنين بين بعيد وكانه حارد للاجماع قال ابن عطية ولا خلاف احفظه انهم كانوا مومنين واما القراة الاولى فلا تدل له لان الناس اجابوا عن ذلك باجوبة منها ان معناه هل يسهل عليك ان تسال ربك كقولك لاخيك هل تستطيع ان تقوم معي وانت تعلم استطاعته لذلك ومنها انهم سالوه سؤال مستخبر هل ينزل ام لا فان كان ينزل فاسأله لنا ه ومنها ان المعنى هل ينعم ربك ذلك وهل يتبع منه اجابة لذلك ومنه ما قيل لعبد الله بن زيد هل تستطيع ان تريني كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضا اي هل يحب ذلك وقيل المعنى هل يطيب ربك الطاعة من نزول المايدة قال ابو شامة ومثل ذلك في الاسكال ما رواه الهيثم وان كان ضعيفا عن ثابت عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عاد اباطالب في مرضه فقال يا ابن اخ ادع ربك الذي تعبده فيعافيني فقال اللهم اشف عمي فقام ابو طالب وكانما نشط من عقال فقال يا ابن اخي ان ربك الذي تعبد ليطيعك قال وانت يا عماه لو اطعته اولين اطعت الله ليطيعنك اي ليجيبنك الى سوالك قال شهاب الدين والذي حسن ذلك المقابلة منه صلى الله عليه وسلم للفظه كقوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين والتقدير هل تطيع فالسين زايدة كقولهم استجاب واجاب قال وداع دعانا من يجيب الى الندا ه فلم يستجبه عند ذاك مجيب وهذه الاوجوبه يستغني عن قول من قال ان تستطيع زايدة والمعنى هل ينزل ربك

لانه

لانه لا يراد من الافعال الا كان بشرطين وسند زيادة غيرها في مواضع مذكورة على ان ه الكوفيين يجيزون زيادة بعض الافعال مطلقا حكوا فقد فلان تتكلم في واشدد وا ه على يا قاعد يشتمني لئيم ه كخنزير تمرغ في رماد ه وحكى البصريون على وجه الشذوذ ما اصبح ابردها وما امسى ادفاها يجنون الدنيا قال ابن الخطيب واما القراة الثانية ففيها اشكال وهو انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا امنا واشهد بانا مسلمون وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال انهم شاكين في اقتدار الله عليه ذلك والجواب عنه من وجهين الاول انه تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لها ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل ه علينا مايدة من السما فدل ذلك على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر ممن كان كاملا في الايمان وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله ان كنتم مومنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان الثاني انهم كانوا مومنين الا انهم طلبوا هذه الاية ليحصل لهم مزيد الطمانينة كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ه ليطمين قلبي فان مشاهدة مثل هذه الاية لا شك انها توجب الطمانينة ولهذا السبب قالوا ونطمين قلوبنا الثالث ان مرادهم استعلام ان ذلك هل هو جايز في الحكمة ام لا وذلك لان افعال الله تعالى لما كانت موقوفة على دعاية وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافي من حمة الحكمة كالمنافي من حمة القدرة وهذا ه الجواب انما يتمشى على قول المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على انه تعالى هل ه يقضي بذلك وهل علم وقوعه فان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور ولان ذلك خلاف المعلوم غير مقدور الرابع قال السدي ان السين زايدة على ان استطاع بمعنى اطاع كما تقدم والخامس لعل المراد بالرب جبريل عليه السلام لانه كان يربيه ويخصه بانواع الاعانة لقوله تعالى في اول الاية اذ ايدتك بروح القدس والمعنى انك تدعي انه يربيك ويخصك ه بانواع الكرامة فهل يقدر على ازال مايدة من السما عليك السادس ليس المقصود من هذا السوال كونهم شاكين فيه بل المقصود ان ذلك في غاية الظهور ه كمن ياخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون ه غرضه من ذلك انه امر واضح لا يجوز للعاقل ان يشك فيه قوله ان ينزل في قراة الجماعة في محل نصب مفعولا به اي الانزال وقال ابو البقا والتقدير على ان ينزل او في ان ينزل ويجوز ان لا يحتاج الى حرف جر على ان يكون يستطيع بمعنى يطيق قال شهاب الدين انما احتاج الى تقدير حرف الجر في الاول لانه حمل الاستطاعة على الاجابة واما قوله احبرا ان يستطيع بمعنى يطيق فانما يظهر

تقدم برح

كل الطهور على اى المخشري من كونهم لسوا بمومنين واما قراة الكسائي ٥
فقالوا هي في محل نصب على المفعولية بالسوال المقدر اى هل تستطيع ان
تسال ربك الانزال فيكون المصدر المقدر مضافا للمفعول الاول وهو ربك ٥
فلما حذف المصدر انتصب وفيه نظر من انهم اعملوا المصدر مصغرا ولا يجوز عند
البصريين وبوجه ما ورد ظاهره ذلك ويجوز ان يكون ان ينزل بدلا ٥
من ربك بدل اشتمال والمقدر هل يستطيع اي هل يطيق انزال الله تعالى
مائدة بسبب دعائك وهو وجه حسن ومائدة مفعول بنزل والمائدة ٥
الخوان عليه طعام فان لم يكن عليه طعام فليست بمائدة هذا هو المشهور
الا ان الراغب قال والمائدة الطبق الذي عليه الطعام ويقال لكل واحد منهما
مائدة وهو مخالف لما عليه المعظم وهذه المسئلة لها نظائر في اللغة لا يقال
للخوان مائدة الا وعليه طعام والا فهو خوان ولا يقال كاس الا وفيها
خمر والا فهي قدح ولا يقال ذنوب وسجل الا وفيه ماء والا فهو دلو ولا ٥
يقال جواب الا وهو مدبوغ والا فهو اهاب ولا قلم الا ويومبري والا فهو انبوب
واختلف اللغويون في اشتقاقها فقال الزجاج هي من ماد يميد اذا تحرك ٥
ومنه قوله رواسي ان تميد بهم ومنه ميد البحر وهو ما يصيب راكبه فكانها
تميد بما عليها من الطعام وقال ابن الكوفة لانها تميد بالاكل قال الزجاج
وهي فاعلة على الاصل وقال ابو عبيد هي فاعله بمعنى مفعوله مشتقة من
ماده بمعنى اعطاه وامتاده بمعنى استمطاه استعطاه وهي بمعنى مفعوله
قال كعب بن مالك راضية واصلها انها تميد بها صاحبها اى اعطيها والعرب تقول
ماد فلان ميدة اذا احسن الي وعطاني وقال ابو بكر بن الانباري سميت
مائدة لانه عاب وعطا من قولك العرب ماد فلان فلانا اذا احسن اليه
وانشد ٥ الى امير المومنين الممتاد ٥ اي المحسن الرعية وهي فاعلة من ٥
الميد بمعنى معطية وهي قريب من قول ابي عبيد في الاشتقاق الا انه عنده بمعنى
فاعله على بابها ووافق بزعيمك ابا عبيد في كونها بمعنى مفعوله قال لانها
تميد بها الاكلون اي يغطونها وقيل هي من الميد وهو الميل وهذا هو معنى ٥
قول الزجاج قوله من السما يجوز ان يتعلق بالفعل قبله وان يتعلق
بمحذوف على انه صفة لمائدة اي مائدة كائنة من السما اي نازلة منها
قوله قال اتقوا الله ان كنتم مومنين فلا تشكوا في قدرته وقيل انما قالوا
الله ان نسالوه شيا لم نسأله الامم من قبلكم فنهاهم عن اقتراح الايات
بعد الايمان وقيل امرهم بالتقوى ليصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب
كقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقوله يا ايها الذين

امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة قوله قالوا نريد ان ناكل منها
اى اكل نتبرك لا اكل حاجة قال الماوردي لانهم لو احتاجوا لم يسالوا وقيل اذا اردوا
الاكل للحاجة وقوله وتطمئن قلوبنا اي انا وان علمنا قدرة الله تعالى ٥
بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت ٥
الطمانينة وقيل المعنى انا وان علمنا صدقك كسائر المعجزات ولكن اذا ٥
شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وهذا معنى قوله ونعلم
ان قد صدقتنا انك رسول الله قال عيسى قبل ان عيسى بن مريم امرهم ٥
ان يصوموا ثلثين يوما فاذا افطروا لا يسالون الله شيا الا اعطاهم ٥
ففعلوا وسالوا المائدة وقالوا نعلم ان قد صدقتنا في قولك انا اذا صمنا
ثلثين يوما لا نسال الله شيا الا اعطانا وقوله وتطمئن قلوبنا اي انا
وان علمنا قدرة الله تعالى بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المائدة
ازداد اليقين وقويت الطمانينة وقيل المعنى انا وان علمنا صدقك كسائر
المعجزات ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وقيل
ان جميع المعجزات التي اوردتها كانت معجزات ارضية وهذه معجزات ٥
سماوية وهي اعجب واعظم وتكون عليها من الشاهدين اي لنشهد عليها ٥
عند الذين لم يحضروها من بني اسرائيل او يكونوا شاهدين لله بكمال القدرة
ولك بالتبوة وقرا الجمهور ونعلم ونكون بنون المتكلم مبنيا للفاعل ٥
وقرا ابن جبير فيما نقله عنه بن عطية ويعلم بضم الياء على انه مبني للمفعول
والضمير عايد على القلوب اي ونعلم قلوبنا ونقل عنه وتعلم بالتون مبنيا
للمفعول وقري ويعلم بالياء مبنيا للمفعول والقايم مقام المفعول ان قد صدقتنا
اى ويعلم صدقك لنا ولا يجوز ان يكون الفعل في هذه القراة مسندا القلوب ٥
لانه جار مجرى الموت المجازي ولا يجوز تذكير فعل ضميره وقرا الاعمش تعلم بتا ٥
والفعل مبني للفاعل وهو ضمير القلوب ولا يجوز ان تكون التا للخطاب لفساد
المعنى وروي ونعلم بكسر حرف المضارعة والمعنى على ما تقدم وقري وتكون
بالتا والضمير للقلوب والمعنى في ان قد صدقتنا مخففة واسمها محذوف وقد
فاصلة لان الجملة الواقعة خبرا لها فعلية منصرفة عبر دعا وقد عرف ذلك
مما تقدم في قوله ان لا تكون فتنة وان وما بعدها سادة مسد المفعولين
او مسد الاول والثاني محذوف وعليها متعلق بمحذوف يدل عليه الشاهدين
ولا يتعلق بما بعده لان ال لا تعمل ما بعدها فيما قبلها عند الجمهور ومن جوز
ذلك يقول هو متعلق بالشاهدين قدم للفواصل واجاب الزمخشري ان يكون
عليها حالا فانه قال او يكون من الشاهدين لله بالوحدانية ولك بالنبوة عالقين

عليها على ان عليها في موضع الحال بقوله عاكفين بتفسير معنى لانه لا يضمر في هذه
الاماكن الا الاكوان المطلقة وهو الثاني وانه بان المشددة والضمير اما
للعصر واما للانزال وهذا لا يرد عليه ما قاله ابو حيان فانه عاب عليه ذلك
وجعله متناقضا من حيث انه لما علقه بعاكفين كان متغيرا حال لانه اذا كان حالا
تعلق بكون مطلق ولا ادري ما معنى التناقض **قوله** قال عيسى بن مريم
اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السما اللهم نداء وتقدم الكلام عليه وقوله ربنا
منادا ثاني **قوله** تكون لنا عيدا اي تكون ضمير يعود على مائده هو اسمها
وفي الخبر احتمالان الاظهر منهما انه عيد ولمن قال انه جهة احدهما انه حال من عيدا
لانه صفتها صفة له في الاصل والثاني انها حال من ضمير تكون عند من يجوز
اعمالها في الحال والوجه الثاني ان لنا هو الخبر وعيدا حال اما من الضمير
يكون عند من يرى ذلك واما من الضمير في لنا لانه وقع خبرا فتحمل ضميرا
والجملة في محل نصب صفة لمائدة ايضا وقرا عبد الله تكن بالجزم على جواب
الامر في قوله انزل قال الزمخشري وبما نظير برثني ويرثني بدير بكه
قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني بالرفع صفة وبالجزم جوابا ولكن
القراتان هناك متواتران والجزم هنا في الشاذ والعيد مشتق من العود
لانه يعود كل سنة قاله ثعلب عن ابن الاعرابي وقال ابن الانباري للخويون
يقولون يوم العيد لانه يعود بالفرح فهو يوم سرور الخلق كلهم الا ترى
ان المسيحيين في ذلك اليوم لا يطالبون ولا يبيعا قتون ولا يصادا لوحش
ولا الطيور ولا يستعذا الصبيان الى الكتاب وقيل سمي عيدا لان كل انسان
يعود الى قدر منزلته الا ترى الى اختلافهم ملابسهم ومطاعمهم وما آكلهم فمنهم
من يضيف ومنهم من يضاف ومنهم من يرحم ومنهم من يرحم وقيل سمي بذلك
لانه يوم شريف قال الشاعر ۵ عيديه ارهنت فيها الدنانير ۵
وقال الخليل العيد كل يوم يجمع كانهم عادوا اليه وعند العرب لانه يعود بالفرح
والحزن وكلما عاد اليك من وقت فهو عيد حتى قالوا للطيف عيد قال الاعشى
۶ هو اكيدي من لاعج الحب والهوى ۶ اذا اعتاد قلبي من اميمة عيدها ۶
اي طيفها وقال ۶ تابط شرا يا عيد ۶ مالك من شوق وامراق ۶
وقال ۶ عاد قلبي من الطويله عيد ۶ وقال الراغب والعيد حالة تعاود
الانسان بشي ومنه العود للبعير المسن اما لمعاودته السير والعمل فهو
بمعنى فاعل واما لمعاودة السنين اياه ومرها عليه فهو بمعنى مفعول
قال امرؤ القيس ۵ على لاحب لا يهتدي بمناره ۵ اذا ساقه العود النباطي جرجرا ۶
وصغروه على عييد وكسروه على اعياد وكان للقياس عوايد واعوام

لزوال

لزوال موجب قلب الواو ياء لانها انما قلبت لسكونها بعد كسرة كميزان وانما قلوا ذلك
قالوا فرقا بينه وبين عود الحشب لاولنا واخرنا فيه وجهان احدهما انه
متعلق بمحذوف لانه وقع صفة لعيدا الثاني انه بدل من نا في لنا قال الزمخشري
لاولنا واخرنا بدل من لنا قال الزمخشري لاولنا واخرنا بدل من لنا بتكرير
العامل ثم قال وقرا زيد بن ثابت وابن محيصن والحدري لاولانا واخرانا والتانيث
على معنى الامة وخصص ابو البقا كل واحد بشي وذلك انه قال فاما لاولنا واخرنا
فاذا جعلت لنا خبرا او حالا من فاعل تكون هو صفة لعيدا وان جعلت لنا
صفة لعيد كان لاولنا بدلا من الضمير المجرور باعادة الجار قال شهاب الدين
انما فعل ذلك لانه اذا جعل الخبر كان عيدا حالا وان جعله حالا كان
عيدا خبرا فعلى التقديرين لا يمكنه جعل لاولنا بدلا من لنا لئلا يلزم الفصل
بين البدل والمبدل منه اما بالحال واما بالخبر وهو عيد بخلاف ما اذا جعل
لنا صفة لعيد هذا اذا جعل لنا صفة لعيد هذا الذي يظهر في تخصيصه
ذلك بذلك ولكن يقال قوله فان جعلت لنا صفة لعيدا كان لاولنا بدل
مشكل ايضا لان الفصل فيه موجود لاسيما ان قوله لا يجعل على ظاهره
لان لنا ليس صفة بل هو حال مقدمة ولكن نظرا الى الاصل وان التقدير
عيدا لنا لاولنا فكانه لا فضل والظاهر جواز البدل والفصل بالخبر
او الحال لا يضر لانه من تتمانه فليس باجنبي واعلم ان البدل من ضمير
الحاصل سوا كان متكلما او مخاطبا لا يجوز عند جمهور البصريين في بدل
الكل من الكل لو قلت قمت زيد تعني نفسك وضربتك عمرا لم يجز قالوا الا ان
البدل انما يوتى به للبيان غالبا والحاضر مستغن بنفسه فلا فايدة في البدل
منه وهذا يقرب من تعليلهم في منع وصفه واجاز الاخفش ذلك مطلقا
مستدلا بظاهر هذه الاية ويقوله ۵
۶ انا سيف العشيرة فاعرفوني ۶ حميدا قد تذريت السناما ۶
حميدا بدل من يا اعرفوني وقوله ۵
۶ وشوها تعدوي الى صارخ الوغى ۶ بمستلئم مثل الفنيق المرجل ۶ وقوله
۶ بكم قريش كفيناكل معضلة ۵ وامر نهج الهدى من كان ضليلا ۶
وفي الحديث ابينا النبي صلى الله عليه وسلم نفر من الاشعريين والبصريون ۵
يقولون جميع ذلك اما الاية الكريمة فعلى ما تقدم في الوجه الاول واما حميدا
فمنصوب على الاختصاص واما مسلم فمن باب التجريد وهو شي يعرفه اهل البيان
يعني انه جرد من نفسه ذاتا متصفة بكذا واما قريش فالرواية بالرفع على انه
منادى نون ضرورة كقوله ۵

﴿ سلام الله يا مطر عليها ﴾ وليس عليك يا مطر السلام ﴾
واما نفر فخبر مبتدا مضمر اي نحن ومنع ذلك بعضهم الا ان يفيد البدل توكيدا
واحاطه شمول فيجوز واستدل لهذه الاية ويقول الاخر ﴾
﴿ لما بوحت اقدامنا في مكانها ﴾ تلبثنا حتى ازبروا المنابيا ﴾
بجر تلبثنا بدلا من نا ولا حجة فيه لان تلبثنا توكيد جار مجرى كل قال القرطبي
وقراز يدين ثابت لا وليا واحرثيا على الجمع قال ابن عباس يا كل منها احرانا
كما ياكل اولهم قوله وآية عطف على عيدا ومنك صفتها فصل روي
ان عيسى عليه السلام اغتسل ولبس الصوف ومسح وصلى ركعتين وطاطا بصره
وغض بصره ثم قال اللهم ربنا انزل علينا مايدة من السما تكون لنا عيدا لاولنا
واحرنا اي غايدة من الله علينا حجة وبرهانا والعيد يوم السرور سمي به
للعود ومن الترح الي الفرح وبي اسم لما اعتدته يعود اليك وقد تقدم
وقال السدي معناه يحدث اليوم الذي انزلت فيه عيدا لاولنا لاهل
زمانا واحرنا لمن يجي بعدنا وقال ابن عباس اكل منها احرانا كما اكل اولهم
وآية منك دلالة وحجة قيل نزلت يوم الاحد فاتخذه النصاري عيدا
وارزقنا اي طعاما ناكله وانت خير الرازقين قوله قال الله اني منزلها
عليكم قرا نافع وابن عامر وعاصم منزلها بالتشديد فقيل ان انزل ونزل بمعنى
وقد تقدم تحقيقه وقيل التشديد للتكثير فانها نزلت هوات متعددة وقوله
بعد متعلق بيكفر وبين لقطعه عن الاضافة اذ الاصل بعد الانزال ومنكم
متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل يكفر وقوله وقوله عذابا فيه وجهان ظ
اظهرهما انه اسم مصدر بمعنى التعذيب او مصدر على حذف الزوايد نحو عطا
وسات لاعطى وانبت وانتصابه على المصدرية بالمقدرين المذكورين ظ
والثاني اجازه ابو البقا ان يكون مفعولا به على السعه يعني جعل الحدث
مفعولا به مبالغة وحينئذ يكون نصبه على التشبيه بالمفعول به والمنصوب
على التشبيه به عند النحاة ثلاثة انواع مفعول الصفة المشبهة والمصدر ظ
والظرف المتسع فيهما اما المصدر فكما تقدم واما الظرف فنحو يوم الجمعة صمته
ومنه قوله ﴿ ويوم شهدناه سليما وعامرا ﴾ قليل سوي الطعن النهال نوافله ﴿
قال الزمخشري ولو اريد بالعذاب ما يعذب به لكان لابد من الباء قال شهاب الدين
انما قال ذلك لان اطلاق العذاب على ما يعذب به كثير فخاف ان يتوهم ذلك
وليس لقايل ان يقول كان الاصل بعذاب ثم حذف الحرف فانتصب المجرور به
لان ذلك لم يطرد الا مع ان وان بشرط امن اللبس قوله لا اعذبه الها
فيها ثلاثة اوجه اظهرها انها عايدة على عذاب الذي تقدم انه بمعنى التعذيب

والتقدير

والصحابة والتابعين واختلفوا في صفتها فروي حلاس بن عمرو عن عمار بن ياسر
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انها نزلت خبزا ولحما وقيل انها منبقية لكم مثالم
تخونوا وتخبؤا وما مضى يوم حتى خانوا وخبؤا والمسخ افردة وخنازير قال
بن عباس ان عيسى قال لهم صوموا ثلثين يوما ثم سلوا الله ما شئتم تعط فصاموا
فلما فرغوا قالوا يا عيسى انا لو علمنا لاحد فضلينا عمله لاطعمنا وسألوا الله
الملكه المايده واقبلت الملايكه بمايدة تحملوها عليها سبعة ارغفه وسبعة
احوات حتى وضعتها بين ايديهم فاكل منها اخر الناس كما اكل اولهم قال كعب
الاحبار نزلت منكوسة تطير بها الملايكة بين السما والارض عليها كل الطعام
الا اللحم وقال سعيد بن جبير عن بن عباس انزل على المايده كل شي الا الخبز
واللحم قال قتادة كان عليها ثمر من ثمار الجنة وقال عطية العوفي نزلت من
السما سمكة فيها طعم كل شي وقال الكلبي كان عليها خبز ورز وبقل وقال وهب
بن منبه انزل الله اقرصة من شعير وحيتانا فكان قوم يأكلون ثم يخرجون
ويجي احرون فيأكلون حتى اكلوا جميعهم وقال الكلبي ومقاتل انزل الله سمكا
وجمسة ارغفة فاكلوا ما شاء الله والناس الف ونيف فلما رجعوا الى قراهم ونشروا
الحديث ضحك منهم من لم يشهد وقال لهم انما سحر اعينكم فمن اراد الله به الخير
ثبته على بصيرته ومن اراد فتنته رجع الى كفره فمسخوا خنازير ليس فيهم صبي
ولا امراة فمكثوا بذلك ثلثة ايام ثم هلكوا ولم يتوالدوا ولم يأكلوا ولم يشربوا
وكذلك كل ممسوخ وقال قتادة كانت تنزل عليهم بكرة وعشية كالمن والسلوى
لبني اسرايل وروي عطاء بن ابي رباح عن سلمان الفارسي لما سال الحواريون
المايدة لبس عيسى صوفا وبكى وقال اللهم ربنا انزل علينا مايدة من السما الاية
فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة من فوقها وغمامة من تحتها وهم ينظرون
اليها وهي منقضة حتى سقطت بين ايديهم فبكى عيسى وقال اللهم اجعلني من
الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عقوبة واليهود ينظرون الى شي لم يروا
مثله قط فلم يجدوا ريحا اطيب من ريحه فقال عيسى ليقم احسنكم عملا فيكشف
عنها ويذكر اسم الله تعالى فقال شمعون الصفار رأس الحواريين انت اولى
بذلك منا فقام عيسى فتوضا وصلى وبكى كثيرا ثم كشف المنديل وقال
بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية ليس عليها فلوسها ولا شوك تسيل
دسما عند رأسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من الوان البقول ما خلا الكراث
واذا خمسة ارغفة على واحد زيتون وعلى الثاني عسل وعلى الثالث سمن وعلى
الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا هذا
ام من طعام الاخرة قال ليس منهما ولكنه شي انشاه الله بالقدرة الغالبة كلوا مما

سالتم

سالتم واشكروا يمدكم ويزدكم من فضله فقال الحواريون يا روح الله كن اول
من يأكل منها فقال معاذ الله ان اكل منها ولكن يأكل منها من سالها فخافوا ان
يأكلوا منها فدعا اهل الفاقة والموض واهل البرص والجذام والمقعدين وقال
كلوا من رزق الله لكم الهنا ولغيركم البلا فاكلوا وصدروا عنها الف وثلثمايه
رجل وامراة من فقير وزمن ومريض ومبتلى كلهم شبعان وارى السمكه
كهيئتها حين نزلت ثم طارت المايده صعدا وهم ينظرون اليها حتى توارت
فلم ياكل منها زمن ولا مريض ولا مبتلى الا عوفي ولا فقير الا استغنى وندم
من لم ياكل فلبثت اربعين صباحا تنزل ضحى فاذا نزلت اجتمعت الاغنيا
والفقرا والصغار والكبار والرجال والنسا ولم تنزل منصوبة بوكل منها
حتى اذا الغي طارت وهم ينظرون في ظلها حتى زالت عنهم وكانت تنزل
غبا تنزل يوما ولا تنزل يوما كانة ثمود فاوحى الله عز وجل الى عيسى اجعل
مايدتي ورزقي للفقراء دون الاغنيا فعظم ذلك على الاغنيا حتى شكوا
وشككوا الناس فيها وقالوا انزون المايده حقا تنزل من السما فاوحى الله
الى عيسى اني شرطت ان من كفر بعد نزولها عذبته عذابا لا اعذبه احدا من
العالمين فقال عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم فمسخ الله منهم ثلثمايه وثلاثين رجلا من ليلتهم على
فرشهم مع نسايهم فاصبحوا خنازير يسعون في الطرقات والكناسات
ويأكلون العذرة في الحشوش فعاشوا ثلثة ايام ثم هلكوا **قوله** تعالى
واذ قال الله يا عيسى بن مريم آانت قلت للناس الاية اختلفوا في هذا القول
على وقع وانقضى او سيقع يوم القيامة على قولين قال بعضهم لما رفعه
الله قال له ذلك وعلى هذا فاذ وقال على موضوعهما من المضي وهو الظاهر
وقال بعضهم سيقوله يوم القيامة لقوله تعالى قبله يوم يجمع الله الرسل
وقوله بعده هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم وعلى هذا فاذا بمعنى اذا
كقوله ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت وقال بمعنى نقول وكونها بمعنى اذا يهون
من قول ابي عبيدة انها زايدة لان زيادة الاسما ليست بالسهلة **قوله**
انت قلت دخلت الهمزة على المبتدا لفايدة ذكرها اهل البيان وهو ان
الفعل اذا علم وجوده وشك في نسبته الى شخص او الى الاسم المشكوك في
نسبته الى المخاطب وان شك في اصل وقوع الفعل اولي الفعل للهمزة
فيقال اضربت زيدا الموبيقطع بوقوع الضرب بل شككت فيه والحاصل ان
الهمزة وليها المشكوك فيه فالاستفهام في الاية الكريمة يراد به التقريع
والتوبيخ لغير عيسى عليه السلام وهم المتخذون له ولامه الهين دخل على

توارت ج

المبتدا لهذا المعنى الذي ذكرناه لان الاتخاذ قد وقع ولابد واللام في للناس
للتبليغ فقط واتخذ في يجوز ان يكون بمعنى صير فيتعدى لاثنين ثانيهما الهين
وان يكون المتعدية لواحد فالهين حال ومن دون الله فيه وجهان اظهرهما انه متعلق
بالاتخاذ واجاز ابو البقا وبه بدا ان يكون منتعلقا محذوف على انه صفة لالهين
فان قلت كيف يليق الاستفهام بعلام الغيوب وايضا فالنصارى لا يقولون
بالاهية عيسى ومريم فالجواب عن الاول انه على سبيل الانكار وقصد
بهذا السؤال تعريفه ان قومه غيروا بعده وادعوا عليه ما لم يقله والجواب
عن الثاني ان النصارى يعتقدون ان المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم
عليهما السلام لم يخلقها الله تعالى بل عيسى ومريم عليهما السلام والله تعالى
ليس خالقها فصح انهم اثبتوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين من
دون الله مع ان الله ليس الها له فصح بهذا التاويل هذه الحكاية وقال
القرطبي فان قيل النصارى لم يتخذوا مريم الها فكيف قال ذلك فيهم فقيل
لما كان من قولهم انها لم تلد بشرا وانما ولدت الها لزمهم ان يقولوا انها الاجل
البعضية بمثابة من ولدته فصاروا حينئذ لزمهم ذلك بمثابة القائلين له
فان قيل انه تعالى ان كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم
الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احدا من النصارى لم
ينسب الى القول بالاهية عيسى ومريم مع القول بنفي الاهية الله تعالى
فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب
ان الله تعالى اراد ان يقرر عيسى على نفسه بالعبودية فيسمع قومه ويظهر
كذبهم عليه انه امرهم بذلك **قوله** سبحانك اي تنزيها وتقدم
الكلام عليه في البقرة ومتعلقه محذوف فقدره الزمخشري سبحانك من ان
يكون لك شريك وقدره بن عطية عن ان يقال هذا وينطق به ورجحه ابو
حيان لقوله بعد ما يكون لي ان اقول **قوله** ان اقول في محل رفع لانه
اسم يكون والخبر في الجار قبله اي ما ينبغي لي قول كذا وما يجوز ان تكون
موصولة او نكرة موصوفة والجملة بعدها صفة فلا محل لها او صفة فمحلها
النصب فان ما منصوبة باقول نصب المفعول به لانها مستضمنة لجملة فهو
نظير قلت كلاما وعلى هذا فلا يحتاج ان تقول اقول بمعنى ادعي او اذكر
كما فعله ابو البقا وفي ليس ضمير يعود على ما مواسمها وفي خبرها وجهان
احدهما انه لي اي ما ليس مستقرا لي وثابتا واما بحق على هذا ففيه ثلاثة
اوجه ذكر منها ابو البقا وجهين احدهما انه حال من الضمير في لي قال والثاني
ان يكون مفعولا به تقديره ما ليس ثبت لي بسبب حق فالباء تتعلق بالفعل المحذوف

لا بنفس الجار لان المعاني لا تعمل في المفعول به قال شهاب الدين وهذا ليس بجيد
لانه قدر متعلق الخبر كونا مقيدا وحذفه وابقى معموله الوجه الثالث ان قوله
بحق متعلق بقوله علمته ويكون الوقف على هذا على قوله لي والمعنى فقد علمته
بحق وقد رد هذا بان الاصل عدم التقديم والتاخير وهذا لا ينبغي ان يكتفى به
في رد هذا بل الذي منع من ذلك ان معمول الشرط او جوابه لا يتقدم على اداة
الشرط لا سيما والمروي عن الائمة القراء الوقف على بحق ويبتدئون بان
كنت قلته وهذا مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجب اتباعه
والوجه الثاني في خبر ليس انه بحق وعلى هذا ففي لي ثلاثة اوجه احدها
انه تبيين كما في قوله سقيا لهم له اي فيتعلق بمحذوف والثاني انه حال من بحق
لانه لو تاخر لكان صفة له قال ابو البقا وبهذا تخرج على قول من يجوز تقديم
حال المجرور عليه وقد تقدم خلاف الناس فيه وما اوردوه من الشواهد
وفيه ايضا تقدم الحال على عاملها المعنوي فان بحق هو العامل اذ ليس لا يجوز
ان تعمل في شيء وان قلنا ان كان اختنا قد تعمل لان ليس لا حد نطها بالاجماع
والثالث انه متعلق بنفس حق لان الباء زيدة وحق بمعنى مستحق اي ما ليس
مستحقا لي **فصل** اعلم انه تعالى لما سئل عيسى انك هل قلت للناس
لم يقل عيسى بل اني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي ان اقول هذا الكلام
وبدا بالتسبيح قبل الجواب لامرين احدهما تنزيها لله والثاني خضوعا لعزته
وخوفا من سطوته ثم قال ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق اي ان ادعي لنفسي ما
ليس من حقها بعني انني مربوب وليست بربة وعابد وليست بمعبود ولما
بين انه ليس له ان يقول هذا الكلام شرع في بيان انه محال وقوعه منه هذا القول
امر لا ولم يقل بل اني قلته بل فوضه الى علم تعالى المحيط بالكل فقال ان كنت قلته
فقد علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار الذلة والمسكنة في حضرة
الجلال وتفويض الامر بالكلية الى الحق سبحانه وتعالى **قوله** ان كنت قلته
كنت وان كانت ماضية اللفظ فهي مستقبلة في المعنى والتقدير ان يصح دعواي
لما ذكرو قدره الفارسي بقوله ان اكن الان قلته فيما مضى لان الشرط والجزا
لا يقعان الا في المستقبل وقوله فقد علمته اي فقد تبين وظهر علمك به
فصدقت وفكذبت وفكذبت وجوههم في النار **قوله** تعلم ما في نفسي هذه
لا يجوز ان يكون عرفانية لان العرفان كما تقدم لا يتدعي سبق جهل او يقتصر
به على معرفة الذات دون احوالها حسب ما قاله الناس فالمفعول الثاني
محذوف اي تعلم ما في نفسي كائنا وموجودا على حقيقته لا يخفى عليك منه شيء
وقوله ولا اعلم فهي وان كانت يجوز ان تكون عرفانية الا انها لما صارت مقابلة لما

قبلها ينبغي ان تكون مثلها والمراد بالنفس هنا على ما قاله الزجاج انها تطلق ويراد
بها حقيقة الشيء والمعنى في قوله تعلم ما في نفسي اي اجزه واضح وقال المعنى تعلم
ما اخفيه من سري وغيبي اي ما غاب ولم اظهره ولا اعلم ما عندك انت ولا
تطلعنا عليه فذكر النفس مقابله واردوا حا وهذا منتزع من قول ابن عباس
وعليه حام الزمخشري فانه قال تعلم معلومي ولا اعلم معلومك والذي يقوله ما يسنح
نفسك عاي جهة والتشاكل لقوله ما في نفسي كقوله ومكروا ومكر الله وكقوله
انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم وقيل المعنى تعلم ما عندي ولا اعلم ما عندك
وقيل تعلم ما في الدنيا ولا اعلم ما يكون منك في الاخرة وقيل تعلم ما اقوله وافعله
ولا اعلم ما تقوله وتفعله انك انت علام الغيوب وهكذا تاكيد للجملتين المتقدمتين
وتمسكت المجسمة بقوله ما في نفسك وقالوا النفس انما تكون في الشخص واجيبوا بان
النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد وايضا فقال الزجاج
النفس تطلق على حقيقة الشيء وايضا هذا الكلام مذكور على طريقة المقابلة والمشاكلة

قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به هذا استثناء مفرغ فان ما منصوبة ب
بالقول لانها وما في خبرها في تاويل مقول وقدروا بوالتقا القول بمعنى الذكر
والتادية ويجوز ان يكون موصولة او نكرة موصوفة قوله ان اعبدوا
الله في ان سبعة اوجه احدها انها مصدرية في صحة اوجه محل جر على البدل
من الهاء والتقدير ما قلت الا امرتني به بان اعبدوا وهذا الوجه سيأتي
عليه اعتراض الثاني انها في محل نصب باضمار اعني اي انه فسر ذلك المامور
به الثالث انها في محل نصب على البدل من محل فيما امرتني به لان محل المجرور
نصب الرابع ان موضعها رفع على اضمار مبتدا وهو قريب في المعنى من
النصب على البدل الخامس انها في محل جر لانها عطف بيان على الهاء في به
السادس انها بدل من ما نفسها اي ما قلت لهم الا ان اعبدوا السابع ان
ان تفسيرية احازه بن عطية والحوفي ومكي ومن ذهب الى جواز ان ان بدلا
من ما فتكون منصوبة المحل ومن الهاء فتكون مجرورة ابو اسحاق الزجاج
واجاز ايضا ان تكون تفسيرية لا محل لها وهذا الوجه قد منع بعضها
الزمخشري وابو البقا منع منها وجها اخر واحدا وهو ان تكون تفسيرية
اما الزمخشري فانه منع ان تكون تفسيرية الا بتاويل القصد ذكره
وسيأتي وبعد لا من ما او من الهاء في به قال رحمه الله ان في قوله اعبدوا
الله ان خففها مفسرة لم يكن لها بد من مفسر والجملة المفسر اما ان يكون
فعل للقول او فعل الامر وكلاهما لا وجه له اما فعل القول فلانه حكي بعده
الجمل ولا يتوسط بينه وبين محكيه حرف تفسير واما فعل الامر فستند الى

ضمير الله عز وجل ولو فسرته باعبدوا الله ربي وربكم لم يستقم لان الله لا يقول
اعبدوا الله ربي وربكم وان جعلها بدلا لم يخل من ان يجعلها بدلا من ما في ما
امرت به او من الهاء في به وكلاهما غير مستقيم لان البدل هو الذي يقوم مقام
المبدل منه ولا يقال ما قلت لهم الا ان اعبدوا الله اي ما قلت لهم الا عبادة
لان العبادة لا يقال وكذلك لو جعلها بدلا من الها لانك لو قلت ان اعبدوا الله
اي ما قلت لهم الا عبادته لان العبادة لا تقال وكذلك لو جعلها بدلا من الها
لانك لو قلت ان اعبدوا امتثال الها قلت الا ما امرتني بان اعبدوا الله
لبقي الموصول بغير راجع اليه من صلته فان قلت كيف تصنع قلت احمل فعل القول
على معناه لان معنى ما قلت لهم الا ما امرتني به ما امرتهم الا بما امرتني به حتى يستقيم
تفسيره بان اعبدوا الله ربي وربكم ويجوز ان تكون ان موصولة عطفة بيانا
على الها لا بدلا وتعقب عليه ابو حيان كلامه فقال اما قوله واما فعل الامر
الى آخر المنع وقوله لان الله لا يقول اعبدوا الله ربي وربكم فانما لم يستقم لانه
جعل الجملة التي بعدها مضمومة الى فعل الامر ولم يستقم ان يكون فعل الامر
مفسرا بقوله اعبدوا الله ويكون ربي وربكم من كلام عيسى على اضمار اعني
اي اعني ربي وربكم لا على الصفة التي فهمها الزمخشري فلم يستقم ذلك عنده
واما قوله لان العبادة لا يقال فصحيح لكن يصح ذلك على حذف مضاف اي ما قلت لهم
الا القول الذي امرتني به قول عبادة الله اي القول المتضمن عبادة الله واما قوله
لبقي الموصول بغير راجع اليه من صلته فلا يلزم في كل بدل ان يحل محل المبدل منه
الا ترى الى تجويز النحويين زيدا مررت به ابي عبد الله ولو قلت زيدا مررت بابي
عبد الله لم يجز الا على رأي الاخفش واما قوله عطف بيان على الها ففيه بعد
لان عطف البيان اكثره بالجوامد لا الاعلام وما اختاره الزمخشري وجوزه غير
لا يصح لانها حانت بعد الا وكل ما كان بعد الا المستثنى بها فلا بد ان يكون له
موضع من الاعراب وان التفسيرية لا موضع لها من الاعراب انتهى قد زعمت انها
اما قوله ان ربي وربكم من كلام عيسى فني غاية ما يكون من البعد عن الافهام
وكيف يفهم ذلك الزمخشري والسياق والمعنى يقود الى ان ربي تابع للجلالة
لا يتبادر الذهن بل لا يقبل الا ذلك وهذا اشد من قولهم يودي الى نهيه
العامل للعمل فقطعه عنه فان قول الشيخ ان اعبدوا الله من كلام الله تعالى
وربي وربكم من كلام عيسى وكلاهما مفسر لامرت المسند للباري تعالى واما
قوله يصح ذلك على حذف مضاف فيه بعض جوده واما قوله ان تحلول البدل
محل المبدل منه غير لازم واستشهاده بما ذكر فغير مسلم لان هذا معارض
بنصهم على انه لا يجوز زيدا مررت ابي عبد الله بجر عبد الله بدلا من الها

وعللوه بانه يلزم بقاء الموصول بلا عائد ويدفع ان لنا ايضا في الربط في الظاهر في الصلة
حلا فاقدر البينة عليه وبكيفيتها كثرة تولعهم في مسائل لا يجوز بعد الان البدل يحل
محل المبدل منه فيجعلون ذلك علة مانعة يعرف ذلك من اطلع على كلامهم قال ۵
شهاب الدين ولولا حوف الاطالة لاوردت منه مسائل شتى وانما قوله بعد ۵
وكل كان بعد الا المستثنى به الى آخر كلام صحيح لانها اصابت بعد نفي فيستدعي
تسلط ما قبلها على ما بعدها ويجوز في ان الكسر على اصل التقاء الساكنين والضم
على الاتباع كما تقدم بتحقيقه ونسبته الى من قرأ به في قوله قل اضطر في البقرة
وربي بدل او نعت او بيان مقطوع عن الاتباع رفعا او نصبا فهذه خمسة
اوجه تقدم ايضاحها **قوله** شهيدا حبر كان وعليهم متعلق به وما
مصدرية ظرفية اي بتقدير مصدر مضاف اليه زمان ودام صلتها ويجوز فيها
التمام والنقصان فان كانت تامة كان معناها الاقامة ويكون فيهم متعلقا
بها ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه حال والمعنى وكنت عليهم شهيدا مدة ۵
اقامتي فيهم فلم يحتج هنا الى منصوب ويكون حينئذ مصدرية فان كانت الناقصة
لزمت لفظ المضي ولم يكتف بمرفوع فيكون في هم في محل نصب خبرها والتقدير
مدة دوامي مستقرا فيهم وقد تقدم انه يقال دمت يدأم كخفت يخاف
قوله كنت انت الرقيب يجوز في انت ان تكون فصلا وان تكون تاكيدا
وقرئ الرقيب بالرفع على انه خبر لانت والجملة خبر لكان لقوله ۵
۵ وكنت عليهم بالملا انت اقدر ۵ وقد تقدم اشتقاق الرقيب وعليهم متعلق
به وعلى كل شيء متعلق بشهيد قدم للفاصلة **فصل** معنى الكلام وكنت
عليهم شهيدا اي كنت اشهد عليهم ما يفعلون ما دمت مقيما فيهم فلما توفيتني
والمراد منه الوفاة بالرفع الى السماء من قوله اني متوفيك ورافعك الي كنت
انت الرقيب عليهم قال الزجاج الحافظ عليهم اعمالهم المراقب لاحوالهم ۵
وانت على كل شيء شهيد يعني انت الشهيد لي حين كنت فيهم وانت الشهيد
عليهم بعد مفارقتي عنهم فالشهيد المشاهد ويجوز حمله على الرؤية ويجوز
حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام يعني الشهادة فالشهيد من اسماء الصفات
الحقيقية على جميع التقديرات **قوله** ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فيه سؤال وهو انه كيف طلب المغفرة
لصدور الجرحة وهم كفار والله لا يغفر الشرك فالجواب من وجوه الاول ۵
انه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام انت قلت للناس اتخذوني وامي ۵
الهين من دون الله اعلم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه الكلام
عنه والحاكي هذا الكفر لا يكون كافرا بل يدينا بكذبه في هذه الحكاية وعمران

الذنب

الذنب جائز فلهذا طلب المغفرة الثاني انه يجوز من الله تعالى ان يدخل
الكفار الجنة ويدخل الزهاد النار لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه
فكانه فوض عيسى عليه السلام بهذا الكلام تفويض الامور كلها الى الله وترك ۵
الاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله انك انت العزيز الحكيم اي القادر على
ما تريد والحكيم اي القادر على كل ما تريد الحكيم فيما تفعل فلا اعتراض لاحد
عليك الثالث ان معناه ان تعذبهم بارتدادهم على كفرهم وان تغفر لهم فانك
بعد الايمان وهذا يستقيم على قول السدي ان هذا السؤال كان عند وقت
كان عند رفعه الى السماء قبل يوم القيامة لان الايمان لا ينفع في القيامة ۵
الرابع قيل هذا في فرقتين منهم معناه ان تعذب من كفر منهم وان تغفر لمن آمن منهم
وقال القرطبي في الجواب عن هذا السؤال بانه قال ذلك على وجه الاستعطاف
لهم والرأفة كما يستعطف السيد لعبده ولهذا لم يقل فانهم عصوك وقيل قاله على
وجه التسليم لامره والاستجارة من عذابه وهو يعلم انه لا يغفر للكافر واما
قول من قال ان عيسى عليه السلام يعلم ان الكافر لا يغفر له فهو مجترئ على كتاب الله
تعالى لان الاخبار من الله لا تنسخ وقيل كان عند عيسى عليه السلام انهم احدثوا
معاصي وعملوا بعده مما لم يأمرهم به الا انه على عموده ودينه فقال وان تغفر لهم
ما احدثوا بعدي من المعاصي وقوله فانك انت العزيز الحكيم تقدم نظيره
وهي في مصاحف الناس وقراتهم العزيز الحكيم وفي مصحف بن مسعود وقرأها
جماعة الغفور الرحيم وقد حيث بعض من لا يفهم كلام العرب بهذه الاية وقال
انما كان المناسب ما في مصحف بن مسعود وخفي عليه ان المعنى متعلق بالشرطين
جميعا ويوضح هذا ما قاله ابو بكر بن الانباري فانه نقل هذه القراءة عن
بعض الطاعنين ثم قال ومتى نقل الي ما قاله هذا الطاعن ضعف معناه فانه
ينفرد الغفور الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق
وعلى هذا انزل الله وعلى ما اجمع عليه قراءة المسلمون معدوق بالشرطين
كليهما اولهما واخرهما لتخيصه ان تعذبهم فانت العزيز الحكيم وان تغفر لهم
فانت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والغفران وكان ۵
العزيز الحكيم التي لهذا العموم وانه يجمع الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم
الى آخره ان يحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم قال شهاب الدين
وكلامه فيه دقة وذلك انه لا يريد بقوله انه معدوق بالشرطين الى آخره
انه جواب لهما صناعة لان ذلك فاسد من حيث الصناعة العربية
فان الاول قد اخذ جوابه وهو فانك جواب مطابق فان العبد قابل
لتصرف سيده كيف شاء وانما يريد لكن انه متعلق بهما من جهة المعنى

الكلام

فصل قوله فانك انت العزيز الحكيم قيل فيه تقديم وتاخير يقدر بوه وان تغفر لهم فانهم عبادك وان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وقيل معناه ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز في الملك والحكيم في القضاء لا ينقص من عزك شيء ولا يخرج من حكمك ويدخل في حكمه وسعة رحمته مغفرة الكفار ولكنه اخبر انه لا يغفر لهم وهو لا يخلف خبره روى عبد الله بن عمرو بن العاص ان النبي صلى الله عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني الاية وقول عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فرفع يديه وقال اللهم امتي وبكا فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب الى محمد وربك اعلم فاساله ما يبكيك فاتاه جبريل فساله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك في امتك ولا نسوءك

قوله تعالى هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم الاية قرا الجمهور يوم بالرفع من غير تنوين ونافع بالرفع للنصب من غير تنوين واختاره ابو عبيدة ونقل الزمخشري عن الاعمش يوما بنصبه منونا وبن عطية عن الحسن بن العباس السامي يوم برفعه منونا فهذه اربع قرات فاما قراة الجمهور فواضحة على المبتدا والخبر والجملة في محل نصب بالقول واما قراة نافع فيها اوجه احدها ان هذا مبتدا ويوم خبره كالقراة الاولى وانما بني الظرف لاضافته الى الجملة الفعلية وان كانت معربة به وهذا مذهب الكوفيين واستدلوا على ذلك بهذه القراة واما البصريون فلا يجيزون البناء الا اذا اضيفت الجملة المضاف اليها بفعل ماض وعليه قول النابغة

على حين عاينت المشيب على الصبي ... وقلت المآلي والشباب رواجع

وخرجوا هذه القراة على ان يوم منصوب على الظرف وهو متعلق في الحقيقة بخبر المبتدا اي هذا واقع او ينفع في يوم ينفع فيستوي هذا مع تخريج القراة الاولى والثانية ايضا في المعنى ومنهم من خرجه على ان هذا منصوب بتقال واسند به الى المصدر فنصبه على المصدر وقيل بل اسند به الى الخبر والقصص المتقدمة فيجري فيه في نصبه خلاف هل هو منصوب بنصب المفعول به او بنصب المصادر لانه متى وقع بعد القول ما بينهم كلاما مخوفا قلت شعرا وخطبة جرى فيه هذا الخلاف وعلى كل تقدير فيوم منصوب على الظرف بتقال اي قال الله هذا القول او هذه الاخبار في وقت نفع الصادقين وينفع في محل خفض بالاضافة وقد تقدم ما يجوز اضافته للجمل وانه احد ثلثة اشياء واما قراة التنوين فرفعه على الخبر به كقراة الجماعة ونصبه على الظرف

كقراة

مرفوع م

كقراة نافع الا ان الجملة بعدة في القراتين في محل الوصف لما قبلها والعايد محذوف وهي نظير قوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا فتكون محل هذه الجملة اما رفعا او نصبا **قوله** صدقهم منصوب بالفاعلية وهذه قراة العامة وقري شاذا بنصبه وفيه اربعة اوجه احدها انه منصوب على المفعول من اجله اي لا ينفعهم لاجل صدقهم وذكر ذلك ابو البقاء وتبعه ابو حيان وهذا لا يجوز لانه فات شرطا من شروط النصب وهو اتحاد الفاعل فان فاعل النفع غير فاعل الصدق وليس لقايل ان يقول ينصب بالصادقين فكانه قيل الذين يصدقون لاجل صدقهم فيلزم اتحاد الفاعل لانه يوديي الى ان الشي علة لنفسه والمعقول فيه محال الثاني على اسقاط حرف الجر اي بصدقهم وهذا فيه مما عرف من ان حذف الحرف لا يطرد الثالث انه منصوب على المفعول به والناصب له اسم الفاعل في الصادقين اي الذين صدقوا صدقهم مبالغة نحو صدقت القتال كانك وعدت القتال فلم تكذب وقد تقوى هذا بنصبه على المفعول له والعامل فيه اسم الفاعل قبله الرابع انه مصدر موكد كانه قيل الذين يصدقون الصدق كما تقول صدق الصدق وعلى هذه الاوجه كلها فالفاعل ينفع ضمير يعود على الله تعالى **فصل** اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيامة والمعنى ان صدقهم في الدنيا ينفعهم في الاخرة لان صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فلم ينفعه هذا الصدق وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به وقيل اراد بالصادقين النبيين وقال الكلبي ينفع المومنين ايمانهم وقال قتادة متكلمان تخطبان يوم القيامة عيسى عليه السلام وهو ما قص الله عز وجل وعدو الله ابليس وهو قوله وقال الشيطان لما قضي الامر الاية فصدق عدو الله يومييذ وكان قبل ذلك كاذبا فلم ينفعه صدقه فاما عيسى فانه كان صادقا في الدنيا والاخرة فنفعه صدقه وقال بعضهم فالمراد صدقهم في العمل لله في يوم من ايام الدنيا لان الدار الاخرة دار جزاء لا دار عمل وقيل المراد صدقهم في الاخرة وذلك في دار الشهادة لانبيايهم في البلاغ وفيما شهدوا به على انفسهم من اعمالهم ويكون وجه النفع فيه ان يكتموا المواخذ كتم الشهادة فينفعهم باقرارهم لانبيايهم على انفسهم ثم بين ثوابهم فقال لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها آبدا فبين ان ذلك النفع هو الثواب وهو منفعة خالصة دايمة مقرونة بالتعظيم واعلم انه تعالى ايما ذكر الثواب قال خالدين

فيها ابدا قيد كرمعه لفظ التابيد وانما ذكر عقاب العصاة من اهل الايمان
فذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه لفظ التابيد وقوله رضي الله عنهم ورضوا عنه
لانه ثبت عند ارباب العقول ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله ٥
كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة ٥
الحق واي مناسبة بينهما ثم قال تعالى معظما لنفسه لله ملك السموات والارض
وما فيهن وهو على كل شئ قدير قبل ان هذا جواب عن سؤال مقدر كانه قيل من
يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل الذي له ملك السموات والارض قال القرطبي
حاكيا ما جرى من دعوة النصارى في عيسى انه اله فاخبر تعالى ان ملك
السموات والارض له دون عيسى ودون سائر المخلوقين ويجوز ان يكون المعنى
ان الذي له ملك السموات والارض له دون عيسى ودون سائر المخلوقين ٥
يعطي الجنات واعلم انه تعالى قال قوما فيهن ولم يقل من فيهن فغلب غير العقلا
لفائدة وهي التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته ٥
وقضائه وقدره ويدل على ذلك التسخير كالحيوانات التي لا قدرة لها وكالها بعبر
التي لا عقل لها فعلم ان الكل بالنسبة الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى
قدرته كلا قدرة كما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ سورة ٥
المايدة في خطبته يوم حجة الوداع وقال يا ايها الناس ان سورة المايدة منا خر
القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وقال عبد الله بن عمر اتت علي
رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المايدة وهو على راحلته فلم تستطع ان
تحمله حتى نزل عنها وعن ابي بن كعب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرأ سورة المايدة اعطي من الاجر بعدد كل يهودي ونصراني تفس في دار
الدنيا عشر حسنات ومحي عنه عشر سيات ورفع له عشر درجات

سورة الانعام مكية

وهي ماية وستون وخمس ايات وكلماتها ثلاثة الاف واثنتان وخمسون كلمة وحروفها
اثنا عشر الف واربع ماية واثنتان وعشرون حرفا نزلت بمكة جملة نيلا معها
سبعون الف ملك قد سدوا ما بين الخافقين لهم زجل بالتسبيح والتحميد ٥
والتمجيد فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان ربي العظيم سبحان ربي
العظيم وخر ساجدا وروي عنه مرفوعا من قرأ سورة الانعام يصلي عليه اولئك
السبعون الف ملك ليلة ونهاره وقال الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ٥
نزلت سورة الانعام بمكة الا قوله وما قدروا الله حق قدره الى اخر ثلاث ايات
وقوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى قوله لعلكم تتقون هذه الست ايات

مدنيات

مدنيات وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نزلت علي سورة من
القرآن جملة واحدة غير سورة الانعام وما اجمعت الشياطين لسورة من القرآن ٥
جمعها لها ولقد بعثها معي جبريل مع حشمين ملكا او حشمين الف ملك تزجرها
وتخفرها حتى انزلوها في صدري كما انزل ما في الحوض ولقد اعزني الله بها وابا بكر عزا
لا يبد لنا بعد ابدا وبها وحض حج المشركين وعذر من الله لا يخلفه وعن المنكدر لما
نزلت سورة الانعام سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لقد شيع هذه ٥
السورة من الملايكة ما سد الافق قال الاصوليون وسبب هذه الفضيلة انها ٥
اشتملت على دلايل التوحيد والنبوة والمعاد وابطال مذهب المبطلين والملحدين
وذلك يدل على ان علم الاصول في غاية الرفعة ٥ بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي خلق السموات والارض الاية قال كعب الاحبار هذه الاية اول اية
في التورية واحد اية في التورية فوله الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا الاية قالت
بن عباس فتح الله الخلق بالحمد فقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض وختمهم
بالحمد فقال وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين فقوله الحمد لله حمد
الله نفسه تعليما لعباده اي احمدوا الله الذي خلق السموات والارض خصهما بالذكر
لانهما اعظم المخلوقات فيما يرى العباد وفيهما العبرة وفيهما المنافع للعباد
واعلم ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر لان المدح يحصل للفاعل وغير الفاعل
فكما يمدح الرجل الفاعل لفضله كذلك يمدح اللولو لحسن فضله شكله ولطافة خلقته
ويمدح الياقوت لصفايه ولصقله واما الحمد فلا يحصل الا للفاعل المختار على ما
يصدر عنه من الانعام ولما كون الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عبارة عن تعظيم
الفاعل لاجل ما حصل منه لما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا ٥
اليك او الى غيرك واما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك واذا
عرفت ذلك فانا لما قلنا الحمد لله لما بينا ان المدح عبارة كما يحصل للفاعل المختار
فقد يحصل لغيره واما الحمد فلا يحصل الا للفاعل المختار واما لما قلنا الشكر لله
لما بينا ان الشكر عبارة عن تعظيم بسبب انعام صدر عنه فيكون المطلوب الاصلي
وصول النعمة اليه وهذه درجة حقيرة فقوله الحمد لله يدل على ان العبد حمده
لاجل كونه مستحقا للحمد لا لخصوص كونه تعالى اوصل النعمة اليه فيكون الاخلاص
اكمل ٥ فوله الحمد لفظ مفرد محلى بالالف واللام فيفيد ان هذه الماهية لله وذلك
يمنع من حصول شيوع الحمد لغير الله وهذا يقتضي ان جميع انواع الحمد والثنا
والتعظيم ليس الا لله تعالى فان قيل اليس شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاذ
على تعظيمه وشكر السلطان على عدله وشكر المحسن على احسانه كما قال عليه السلام
من لم يشكر الناس لم يشكر الله فالجواب ان المحمود والمشكور في الحقيقة هو الله لان

صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد وحصول
تلك الداعية في القلب ليس من العبد والا لافتقر في حصول الى داعية اخرى ه
ولزم التسلسل بل حصولها ليس الا من الله تعالى فتلك الداعية عند حصولها يجب
الفعل فالمحسن في الحقيقة ليس الا الله فتكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى
وايضا فان احسان العبد الى الغير لا يكمل الا بواسطة احسان الله اليه لانه لولا ان الله ه
تعالى خلق انواع النعم والا لم يقدر الانسان على تلك الخطة والناكحة
الى الغير فظهر انه لا محسن في الحقيقة الا الله ولا مستحق للحمد في الحقيقة الا الله **فصل**
انما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لان الحمد صفة القلب فربما احتاج الانسان ه
الى ان يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه عن استحضار معنى الحمد فلو قال
وقت غفلته احمد الله كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب حيث اخبر عن
وجود شيء لم يوجد فاذا قال الحمد لله فمعناه ان ماهية الحمد مستحق لله عز وجل
وبهذا حق وصدق سواء كان معنى الحمد حاضرا في قلبه اولم يكن وكان هذا الكلام ه
عبادة شريفة وطاعة فظهر الفرق **فصل** هذه الكلمة مذكورة في اوائل ه
سورة خمسة اولها سورة الفاتحة الحمد لله رب العالمين وثانيها هذه السورة ه
الحمد لله الذي خلق السموات والارض والاول اعم لان العالم عبارة عن كل موجود
سوى الله تعالى وقوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض لا بد خل فيه سائر الكائنات
فكان هذا بعض الاقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحة ه
وثالثها سورة الكهف الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وهذا ايضا
تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهي نعمة العلم والمعرفة والهداية
والقرآن والنعم الحاصلة بسبب بعثة الرسل ورابعها سورة سبا الحمد
لله الذي له ما في السموات والارض وهذا ايضا تحميد على كونه مالكا لكل ه
ما في السموات والارض وهو قسم من الاصناف الداخلة في قوله الحمد لله رب
العالمين وخامسها سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات والارض وهو ايضا قسم
من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين فان قيل ما الفرق ه
بين الخالق وبين الفاطر والرب وايضا قال ههنا خلق السموات والارض ه
بصيغة فعل ماض وقال في سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات بصيغة اسم
فاعل فالجواب عن الاول ان الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله
تعالى عبارة عن التقدير وهو علم النافذ في جميع الكليات والجزئيات واما
كونه فاطرا فهو عبارة عن الايجاد والابداع فكونه خالقا اشارة الى صفة ه
القدرة وكونه تعالى ربا ومربيا ومشتملا على الامرين فكان ذلك كله واما

الجواب

واما الجواب عن الثاني فالخلق عبارة عن التقدير وفي حق الله تعالى عبارة عن
علمه بالمعلومات والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم لانه يمكن ان يعلم
الشيء قبل وجوده **فصل** قوله الحمد لله فيه قولان الاول المراد احمدوا الله وانما جاء
على صيغة الخبر لوجوه احدها ان قوله الحمد لله يفيد تعليم اللفظ والمعنى فلو قال ه
احمدوا لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين وثانيها انه يفيد كونه تعالى مستحقا ه
للحمد سواء حمده حامد او لم يحمد وثالثها ان المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة ه
الخبر اولى القول الثاني المراد منه تعليم العباد وهو قول اكثر المفسرين **قوله**
الذي خلق السموات والارض فيه ثلثة اسئلة السؤال الاول قوله الحمد لله
الذي خلق السموات والارض جار مجرى قولك جاءني الرجل الفقيه وهذا يدل على
وجود رجل آخر ليس بفقيه والا لم يكن لذكر هذه الصفة حاجة وكذا قوله الحمد
لله الذي خلق السموات والارض يوهم ان ما سوى الله لم يخلق السموات والارض
والافائدة في ذكر هذه الصفة والجواب ان قوله الله جار مجرى العلم ه
واذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز بل تعريف
كون ذلك المسمى موصوفا بتلك الصفة **سؤال** اذا قلنا الرجل العالم فقولنا
الرجل اسم للماهية فيتناول الاشخاص الكثيرين فاذا قلنا العالم كان المقصود
من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل عن سائر الرجال بهذه الصفة اما اذا ه
زيد العالم فلفظ زيد اسم علم وهو لا يريد الا هذه الصفات المعينة لان اسماء
الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفناه بالعالمية امتنع ان يكون
المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره بل المقصود منه تعريف ذلك ه
المسمى موصوفا بهذه الصفة ولما كان لفظ الله من باب اسماء الاعلام كان
الامر كذلك **السؤال** الثاني لما قدم ذكر السماء على الارض مع ان ظاهر
التنزيل يدل على ان خلق الارض متقدم على خلق السماء فالجواب ان السماء
كالدائرة والارض كالمركز وحصول الدائرة توجب تحصيل المركز ولا ينعكس فان
حصول المركز لا يوجب تحصيل تعيين الدائرة لامكان ان يحيط بالمركز الواحد
دوائر لا نهاية لها فلما تقدمت السماء على الارض بهذا الاعتبار وجب تقدم ه
ذكر السماء على الارض واما على قول من قال ان السموات مخلوقة قبل الارض وهو قول
قتادة فالسؤال زائل **السؤال الثالث** لم ذكر السماء بصيغة الجمع والارض ه
بصيغة الواحد مع ان الارضين كثيرة لقوله تعالى ومن الارض مثلهن فالجواب
ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض مجرى المفعول فلو كانت السماء واحدة
لتشابه الاثر وذلك يخل بمصالح هذا العالم واذا كان كذلك اختلفت الاتصالات
الكوكبية فحصل بسببها المفعول الاربعة وسائر الاحوال المختلفة وحصل بسبب

تلك الاختلافات مصالح هذا العالم اما الارض فهي قابلة والقابل الواحد كان في القبول

قوله وجعل الظلمات جعل هنا يتعدى لمفعول واحد لانها بمعنى خلق هكذا عبارة النحويين ظاهرها انهما مترادفان الا ان الزمخشري فرق بينهما فقال والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير والجعل معنى التصيير كانشاء شيء من شيء او تصيير شيا او نقله من مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها وجعل الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار انتهى وقال الطبري جعل هنا هي التي تتصرف في ظرف الكلام كما تقول جعلت افعل كذا فكانه قال وجعل اظلامها وانارتها وهذا لا يشبه كلام امثل الفسان ولكونها عند الزمخشري بمعنى خلق فسر بما بمعنى احدث وانشا وكذا الراغب جعلها بمعنى واحد او حدثم ان اباحيان اعترض علينا لما استطرد وذكر انها تكون بمعنى صير ومثل بقوله وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا فقال وما ذكره من ان جعل بمعنى صير في قوله وجعلوا الملئكة لم يصح لانهم لم يصيروهم اناثا وانما ذكر بعض النحاة انها هنا بمعنى سمى قال شهاب الدين ليس المراد بالتصيير التصييب بالفعل بل المراد التصيير بالقول وقد نص الزمخشري على ذلك على ما سياتي في موضعه ان شا الله تعالى وقد ظهر الفرق بين تخصيص السموات والارض بالخلق والظلمات والنور بالجعل مما ذكره الزمخشري

فصل قال ابو العباس المقري ورد لفظ الجعل في القران على خمسة اوجه الاول بمعنى خلق قال تعالى وجعل الظلمات والنور وقوله وجعل منها زوجها وجعل فيها رواسي من فوقها وقوله جعل لكم البيل والنهار خلفة الثاني بمعنى بعث قال تعالى وجعلنا معه اخاه هارون وزيرا الثالث بمعنى قال قال تعالى وجعلوا لله اندادا وقوله وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقوله اينكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا اي تقولون الرابع بمعنى بين قال تعالى انا جعلناه قرانا عربيا اي بيناه لحلاله وحرامه الخامس بمعنى صير قال تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة اي صيرنا وقوله اجعلتم سقاية الحاج وقوله وجعل بين البحرين حاجزا وقوله انا جعلنا في اعناقهم

فان قيل لم وحد النور وجمع الظلمات فالجواب من وجوه احدها ان قلنا ان الظلمات هي الكفر والنور هو الايمان فظاهر لان الحق واحد والباطل كثير وان قلنا الظلمة هي الكيفية المحسوسة فالنور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ولذلك الظلمة هي الكيفية المحسوسة الكاملة القوية ثم انها تقبل البياض قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة فلهذا عبر عن الظلمات بصيغة الجمع وثانيها ان النور من جنس واحد وهو النار والظلمات كثيرة فان ما من جرم الا وله ظل وظله

هو الظلمة

هو الظلمة وثالثها ان الصلة التي قبلها تقدم فيها جمع ثم مفرد فعطفت هذه عليها وقد تقدم فيها جمع ثم مفرد فعطفت هذه عليها وقد تقدم في البقرة الحكمة في جمع السموات وافراد الارض فان قيل لم قدمت الظلمات في الذكر فالجواب لانه موافق في الوجود اذ الظلمة قبل النور عند الجمهور

فصل قال الواقدي كل ما في القران من الظلمات والنور هو الكفر والايمان الا في هذه الاية فانه يريد به الليل والنهار وقال الحسن المراد الكفر والايمان ونقل الواحدي عن ابن عباس معناه وقيل المراد بالظلمات الجهل والنور العلم وقال قتادة يعني الجنة والنار وقيل المراد معنى الاية خلق السموات والارض وقد جعل الظلمات والنور لانه خلق الظلمة والنور قبل السموات والارض قال قتادة خلق السموات قبل الارض وخلق الظلمة قبل النور والجنة قبل النار روي عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق خلقه في ظلمة ثم القى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطاه ضل

قوله ثم الذين كفروا ثم هذه ليست للترتيب الزماني وانما هي للتراخي بين الرتبتين والمراد استبعادان يعدلوا به غيره مع ما اوضح من الدلالات وهذه عطف اما على قوله الحمد لله واما على قوله خلق السموات والارض قال الزمخشري فان قلت فما معنى ثم قلت استبعادان يعدلوا به مع وضوح ايات قدرته وكذلك انتم تستبعدون استبعاد ان يميز وافيه ما ثبت انه محبهم وحبيبهم وباعثهم وقال ابن عطية ثم دالة على الصحيح فتح الفعل الذين كفروا اله فان خلقه للسموات والارض وغيرهما قد تقرر بايانة قد سطعت واقامه بذلك قد تبين ثم مع هذا كله يعدلون به غيره قال ابو حيان ما قالاه من انها للتوبيخ والاستبعاد والتوبيخ مستفاد من السياق لا من ثم ولم اعلم احدا من النحويين ذكر ذلك بل ثم هنا للمهلة في الزمان وهي عاطفة جملة اسمية بعني على الجملة قبلها اعترض على الزمخشري في تجويزه ان تكون معطوفة على خلق بان خلق صلة فالمعطوف عليها يعطى حكمها ولكن ليس ثم رابط يعود منها على الموصول ثم قال الا ان يكون على راي من يرى الفعل الربط بالظاهر كقوله لعمر ابو سعيد الخدري الذي رويت حـ وهو قليل جدا لا ينبغي ان يحمل عليه كتاب الله قال شهاب الدين ان الزمخشري انما يريد العطف بثم لتراخي ما بين الرتبتين ولا يريد التراخي في الزمان كما قد صرح به هو نفسه بلوجه ما ذكر من الخلو عن الربط وكيف يتخيل كونها للمهلة في الزمان كما ذكر ابو حيان

قوله بربهم يجوز ان يتعلق بكفروا فيكون يعدلون بمعنى يميلون عنه من العدول ولا مفعول لدحينئذ ويجوز ان يتعلق بمحذوف يعدلون وتقدم للفواصل وفي الباء حينئذ احتمالان احدهما ان تكون بمعنى عن ويعدلون من العدول ايضا اي يعدلون عن ربهم الى غيره

والثاني انها للتعدية ويعدلون من العدل وهو التسوية بين الشيئين اي هم الذين كفروا يسوون بربهم غيره من المخلوقين فيكون المفعول محذوفا وقيل بمعنى الاية ٥
كقول القائل انعمت عليكم بكذا اوتفضلت بكذا ثم تكفرون بنعمتي قوله تعالى
هو الذي خلقكم من طين الاية اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه دليلا
اخر من دلائل التنبوات اثبات الصانع تعالى ويحتمل ان يكون المراد منه ذكر الدليل
على صحة المعاد والحشر اما الاول فتقريره انه تعالى لما استدل بخلق السموات
والارض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال
بخلق الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال هو الذي خلقكم من طين والمراد
منه خلق ادم لان ادم خلق من طين وهو ابو البشر ويحتمل ان يكون المراد كون
الانسان مخلوقا من المني ومن دم الطمث وبما يتولدان من الدم والدم انما يتولد
من الاغذية والاغذية اما حيوانية او نباتية فان كانت حيوانية كان الحال في
كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية تولد الانسان وان كانت نباتية ٥
فهي انما تتولد من الطين فثبت ان الانسان مخلوق من الطين وتولد الانسان
من النطفة ثم يتولد من النطفة اعضاء انواع الاعضاء المختلفة في الصنعة والصورة
واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد وانواع الاعضاء البسيطة كالعظام
والعضاريف والرباطات والاوتار والصفات المختلفة من المادة المتشابهة
وذلك لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم وان قلنا المقصود من هذا الكلام تقرير
امر المعاد فلان خلق بدن الانسان وترتيبه على هذه الصفات المختلفة انما
حصل بقدرة فاعل حكيم وتلك الحكمة والقدرة باقيتان بعد موت الحيوان ٥
فيكون قادرا على اعادتها واعادة الحياة فيها لان القادر على ايجادها
من العدم قادر على اعادتها بطريق الاولى قوله من طين فيه وجهان
اظهرهما انه متعلق بخلقكم ومن لابتداء الغاية والثاني انه متعلق بمحذوف
على انه حال ولم يحتاج في هذا الكلام الى حذف مضاف امر لا فيه خلاف ٥
ذهب المهدوي ومكي وجماعة الى انه لا حذف وان الانسان مخلوق من الطين
وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود يولد الا ويذر على
النطفة من تراب حفرته وقيل النطفة اصلها الطين كما تقدم ابوك وقال الاكثرون
من المفسرين ثم محذوف اي خلق اصلكم او اباكم من طين ليتولد ادم وقصته مشهورة
وقال _____ امرؤ القيس ٥

٥ الى عرق الثرى وشجت عروقي ٥ وهذا الموت يسلبني شبابي ٥

قالوا اراد بعرق الثرى ادم عليه السلام لانه اصله فصل قوله خلقكم من
طين يعني ادم خاطبهم به اذ كانوا من ولده قال السدي بعث الله جبريل الى الارض

ليأتيه بطائفة من فنات الارض اني اعوذ بالله منك ان تنقص مني فرجع جبريل ولم يأخذ
قال يا رب انها عاذت بك فبعث ميكائيل فاستعاذت فرجع فبعث ملك الموت فعاذت
منه بالله فقال وانا اعوذ بالله ان اخالف امره فاخذ من وجه الارض فخلط الحمراء والسوداء
والبيضاء فلذلك اختلفوا لون بني ادم ثم عجنها بالماء العذب والملح والمر فلذلك
اختلفت اخلاقهم فقال الله لملك الموت ارحم جبريل وميكائيل وسل الارض ولم لم
ترحمها لاجرم اجعل ارواح من اخلق من هذا الطين بيدك روي عن ابي هريرة
خلق الله ادم من تراب وجعله طينا ثم تركه حتى كان حمأ مسنونا ثم خلقه ٥
وصوره وتركه حتى كان صلصالا كالفخار ثم نفخ فيه روحه قال القرطبي عن
سعيد بن جبير خلق الله ادم من ارض يقال لها دمر قال الحسن وخلق جوجوه من صدر
قال الجوهري صربه قرية لبني كلاب على طريق البصرة وهي الى مكة اقرب وعن
ابن مسعود قال ان الله تعالى بعث ابليس فاخذ قطعة من اديم الارض من عذبها
وملحها فخلق منه ادم عليه السلام فكل شئ خلقه من عذبها فهو صائر الى الجنة وان
كان من كافر وكل شئ خلق من ملحها فهو صائر الى النار وان كان من تقي قال فمن
ثم قال ابليس لا اسجد لمن خلقت طينا لانه جاء بالطينة صنعي ادم لانه خلق من ادمة ٥
الارض وعن عبد الله بن سلام قال لما خلق الله ادم كانت راسه تسا لسما فوحد
الارض حتى صار ستين ذراعا في سبعة اذرع عرضا وعن ابن عباس في حده ٥
سطر بيل وحج عليه السلام من الهند الى مكة اربعين حجة على رجليه وكان ادم حين
اهبط الى الارض ممسح راسه السما فمن ثم صلع وابى ولده الصلع ونقرت من طوله
دوابر البر فصارت وحشا ولم يمت حتى بلغ ولده وولد ولده اربعين الفا ٥
وتوفي على بوذ الجبل الذي انزل عليه فقال شيث لجبريل صل على ادم فقال له ٥
تقدمت فصل على ابيك وكبر عليه ثلاثين تكبيرة فاما حنس فهي الصلاة وخمس
وعشرون تفضلا على ادم وقيل كبر عليه اربعا فجعل بنو شيث ادم في معادة
وجعلوا عليها حايطا لا يقربه احد من بني قابيل وكان الدين بايديهم ٥
ويستغفرون له سبوا شيث وكان عمر ادم سبعمايه سنة وستا وثلاثين سنة
قوله ثم قضى ان كان اظهر ثم للترتيب الزماني على اصلها لان ذلك ٥
متاخر عن خلقنا وهي صيغة فعل وان كان بمعنى كتب وقدر فهي للترتيب في
الذكر لانها صيغة ذالك وهي وذلك مقدم على خلقنا قوله واجل
مسمى عنده مبتدا وخبر وسوغ الابتدا هنا شيآن احدهما وصفه والثاني
عطفه ومجرد العطف من المسوغات قال _____

٥ عندي اصطبار وشكوى عندقاتلتي ٥ فهل يجيء من هذا امرؤ سمعا ٥

والتنكير في الاجلين للابهام وهنا مسوغ آخر وهو التفصيل كقوله

ه اذا ما بكى من حلها انصرفت له ه بشق وشق عندنا لم يحول ه
ولم يجب هنا تقديم الخبر وان كان المبتدا نكرة والحبر ظرف قال الزمخشري لانه
تخصص بالصفة فقارب المعرفة قال ابو حيان وهذا الذي ذكره من كونه مسوغا
للابتدا بالنكرة لكونها وصفت لا يعين لجواز ان يكون المسوغ التفضيل ثم
انشد البيت اذا ما بكى قال شهاب الدين والزمخشري لم يقل انه يعين ذلك
حتى يلزمه به وانما ذكر اشهر المسوغات قال الطيبي والتفضيل قال من يذكرها
في المسوغات قال الزمخشري فان قلت الكلام السابر ان يقال عندي ثوب جيد
ولي عبد كيس فما اوجب التقدم قلت اوجبه التقدم ان المعنى واي اجل
مسمى تعظيما عند لشان الساعة فلما جرى فيه هذا المعنى اوجب التقدم
قال ابو حيان وهذا لا يجوز لانه اذا كان التقدير واي اجل مسمى عنده
كانت اي صفة لموصوف محذوف تقديره واجل اي اجل مسمى عنده ولا
يجوز حذف الصفة اذا كانت ايا ولا حذف موصوفها وابقاؤها مما لو قلت مررت
باي رجل تريد برجل لم يجز قال شهاب الدين ولم ادر كيف يؤاخذ من فسد
معنى بلفظ لم يدع ان ذلك اللفظ هو اصل الكلام المفضل بل قال معناه ه
كتب وكتب تكليف يلزمه ان يكون ذلك الكلام الذي صنوبه هو اصل ذلك
المفسر على انه قد ورد حذف موصوف وابقاؤها كقوله ه

ه اذا حاربوا الحجاج اي منافق ه علاه بسيف كلما هز يقطع ه

ثم انتم تمترون قد تقدم الكلام عليه ثم هذه وتمترون تنتقلون من المرية
وتقدم معناها في البقرة عند قوله من الممترين وجعل ابو حيان هذا من
باب الالتفات اعني قوله خلقكم ثم انتم تمترون معنى ان قوله ثم ان الذين
كفروا بآياتنا يعدلون التفت عنه الى قوله خلقكم ثم انتم ثم كانه اعترض على نفسه بان
خلقكم وقضى الاجل لا يختص به الكفار بل المومنون في ذلك واجاب بانه انما
قصد الكفار تنبيها لهم على خلقه لهم وقدرته ومقتضاه لاجالهم فقال وانما ه
جعلته من الالتفات لان هذا الخطاب وهو ثم انتم تمترون لا يمكن ان يندرج
فيه من اصطفاه الله بالنبوة والايمان واصل مسمى سمو الا ان من مادة الاسم
وقد تقدم ذلك فقلبت الواو ياء ثم الياء الفا واصل تمترون تمتريون ه
فاعل كنظايره فصل القضا قد يرد بمعنى الحكم والامر قال تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبمعنى الخبر كقوله فقضاهن سبع سموات
ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان واما الاجل فهو في اللغة عبارة عن الوقت
المضروب لانقضاء المدة عمره واجل الدين محله لانقضاء التاخير فيه ه
واصله من التاخير يقال اجل الشي ياجل اجولا وهو اجل اذا تاخر والاجل

نقيض العاجل واذا عرفت هذا فقوله ثم قضى اجلا معناه انه تعالى خصص موت
كل احد بوقت معين واجل مسمى عنده قال الحسن وقتادة والضحاك الاجل الاول
الاول من الولادة الى الموت والاجل الثاني من الموت الى البعث فان كان برا تقيا
وهو البرزخ وروي ذلك عن ابن عباس وقال لكل احد اجلان اجل الى الموت
واجل من الموت الى البعث فان كان برا تقيا وصولا للرحم زيد له من اجله
في اجل البعث وان كان فاجرا قاطعا للرحم نقص من اجل العمر وزيد
في اجل البعث وقال مجاهد وسعيد بن جبير الاجل الاول اجل الدنيا ه
والاجل الثاني اجل الاخرة وقال عطية عن ابن عباس الاجل الاول النوم
والاجل الثاني الموت وقال ابو مسلم المراد بالاول اجال الماضين
من الخلق وقوله واجل مسمى عنده المراد منه اجال الباقين فتم مخصص هذا ه
الاجل الثاني بكونه مسمى عنده لما كانوا صارت اجالهم معلومة فلهذا ه
المعنى قال واجل مسمى عنده وقيل الاجل الاول الموت والاجل المسمى عند الله
هو اجل القيامة لان مدة حياتهم في الاخرة لا اخر لها ولا انقضا ولا يعلم
احد كيفية الحال في هذا الاجل الا الله تعالى وقيل الاجل الاول مقدار
ما انقضى من عمر كل واحد والاجل الثاني ما بقي من عمر كل واحد وقيل
هما واحد يعني جعل لاعماركم مدة تنتهون اليها وقوله واجل مسمى عنده ه
يعني وهو اجل عند لا يعلمه غيره وقال حكما الاسلام ان لكل انسان اجلين
احدهما طبيعي والثاني الاجال الاجرامية فالطبيعي هو الذي لو بقي ذلك
المزاج محفوظا عن العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه الى الاوقات ه
الفلكية واما الاجال الاجرامية فهي التي تحصل بسبب الاسباب الخارجية
كالعرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الامور المفصلة وقوله ثم
انتم تمترون اي تشكون في البعث وقيل تمترون في صحة التوحيد قوله
تعالى وهو الله في السموات وفي الارض الاية اعلم انه اذا قلنا المراد من الاية
المتقدمة اقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار فالمراد بهذه الاية
اقامة الدليل على كونه عالما بجميع المعلومات لانها تدل على كمال العلم وان
قلنا المراد من الاية المتقدمة اقامة الدليل على صحة المعاد فالمقصود
من هذه الاية تكميل ذلك البيان لان منكري البعث المعاد اما ان يكروه لامرين
احدهما انهم يعتقدون ان الموت في حدوث بدن الانسان وهو ه
امتزاج الطبايع وان سلموا كون الموت فيه قادرا مختارا فانهم يقولون له
انه عبر عالما بالجزييات فلا يمكنه تمييز المطيع عن العاصي ولا تمييز اجزا
بدن زيد عن اجزا بدن عمرو قوله وهو الله في السموات في هذه الاية

اقوال كثيره وقد لخصت في اثني عشر وجها وذلك ان هو فيه قولان احدهما هو ضمير
اسم تعالى يعود على ما عاد عليه الضمائر قبله والثاني انه ضمير القصة قاله
ابو علي قال ابو حيان وانما فر الى هذا لانه لو اعاده على الله لصار التقدير الله الله فيتركب
الكلام من اسمين متحدين لفظا ومعنى لا نسبة بينهما اسنادية قال شهاب الدين الضمير انما
هو عايد على ما تقدم من الموصوف بتلك الصفات الجليله وهي خلق السموات والارض
وجعل الظلمات والنور وخلق الناس من طين الى اخرها فصار في الاخبار بذلك
من عجيب شانه تعالى قول الجمهور ان يكون هو مبتدا والله وفي السموات متعلق بمعنى الجلالة
لما تضمنته من معنى العبادة كانه قيل وهو المعبود فيها ومنه وهو الذي في السما اله وهو
المعروف بالالهية والمتوحد بالالهية فيها اذ هو الذي يقال له الله لا يشركه في
هذا الاسم غيره قال شهاب الدين انما قال او هو المعروف او هو الذي يقال له
الله لان هذا الاسم الشريف تقدم لك فيه خلاف هل هو مشتق او لا فان كان مشتقا
ظهر لك المعنى تعلق الجار به وان كان ليس بمشتق فاما ان يكون منقولا او مرتجلا
وعلى كلي التقديرين فلا يعمل لان الاعلام لا تعمل فاحتاج ان يتناول ذلك على كل
قول من هذه الاقوال الثلاثة فقوله المعهود راجع بالاشتقاق وقوله المعروف لكونه
علما منقولا وقوله الذي يقال له الله راجع الى كونه مرتجلا وكانه رحمه الله استشعر
بالاعتراض المذكور والاعتراض المذكور والاعتراض منقول عن الفارسي
قال واذا جعلت الظرف متعلقا باسم الله جاز عندي على قياس من يقول ان الله
اصله الاله ومن ذهب بهذا الاسم مذهب الاعلام وجب ان لا يتعلق به عنده
الا ان يقدر فيه صربا من معنى الفعل فكان الزمخشري والله اعلم اخذ هذا من قول
الفارسي وبسطه الا انا بالنقل عن ابي علي انه لا يتعلق في بسم الله لانه صار
بدخول الالف واللام والتغيير الذي دخله كالعلم ولهذا قال تعالى هل تعلم له سميا
فظاهر هذا النقل انه يمنع التعلق به وان كان في الاصل مشتقا وقال الزجاج
هو متعلق بما تضمنه اسم الله من المعاني كقولك امير المومنين الخليفة في الشرق
والمغرب قال ابن عطية هذا عندي افضل الاقوال واكثرها احرازا للفصاحة اللفظ
وجزالة المعنى وايضاحه انه اراد ان يدل على خلقه وآثار قدرته واحاطته
واستيلائه ونحو هذه الصفات فجمع هذه كلها في قوله وهو الله اي الذي له هذه
كلها في السموات وفي الارض كانه قال وهو الخالق والبارئ والمحيي والمحيط
في السموات وفي الارض كما تقول زيد السلطان في الشام والعراق فلو تصدت
ذات زيد لكان محالا فاذا كان مقصد قولك الامر للناهي الذي يولي ويعزل كان
نصبه صحيحا فاقمت السلطنة مقام هذه الصفات كذلك في الاية الكريمة
اقمت الالهية مقام تلك الصفات قال ابو حيان ما ذكره الزجاج واوضحه ابن عطية صحيح

من

من حيث المعنى لكن صناعة النحو لا تساعده عليه لانه زعم ان في السموات متعلق باسم الله
لما تضمنه من تلك المعاني ولو صرح بتلك المعاني لم يعمل فيه حتى يعمل من حيث اللفظ
لواحد منها وان كان في السموات متعلقا بجميعها من حيث المعنى بل الاولى ان يتعلق
بلفظ الله لما تضمنه من معنى الالوهية وان كان علما لان العلم يعمل في الظرف لما يتضمنه
من المعنى كقوله انا ابو المنهال بعض الاحيان فبعض نصب بالعلم لانه
في معنى انا المشهور قال شهاب الدين قوله لو صرح بها لم يعمل بها ممنوع بل يعمل ويكون
عملها على سبيل التنازع مع انه لو سكت عن الجواب لكان واضحا ولما ذكر ابو حيان
ما قاله الزمخشري قال فانظر كيف قدر العامل بها واحدا لا جميعها يعني انه استقصر
به فيما رده على الزجاج وابن عطية الوجه الثاني ان في السموات متعلق بمحذوف
هو صفة لله تعالى حذفت لفهم المعنى فقدرها بعضهم وهو الله المعبود وبعضهم وهو
الله المدبر وحذف الصفة قليل جدا المريد منه الامر ضعيفة على نظر فيها
فيها وكذب به قومك اي المعاندون انه ليس من اهلك اي الناجين فلا ينبغي ان
يحمل على هذا عليه الوجه الثالث قال الخفاجي وهو احسن ما قيل فيه ان الكلام
تم عند قوله وهو الله والجار والمجرور متعلق بمفعول يعلم وهو سركم وجهركم اي يعلم سركم
وجهركم فيهما وهذا ضعيف جدا لما فيه من تقديم معمول المصدر عليه وقد عرف
ما فيه الوجه الرابع ان الكلام تم ايضا عند الجلاله ويتعلق الظرف بنفس
يعلم وهذا ظاهر ويعلم على هذين الوجهين مستانف الوجه الخامس ان
الكلام تم عند قوله في السموات فيتعلق في السموات باسم الله على ما تقدم ويتعلق
وفي الارض بيعلم وهو قول الطبري قال ابو البقا وهو ضعيف لان الله تعالى معبود
في السموات وفي الارض ويعلم ما في السموات وما في الارض فلا يخصص احدى
الصفتين باحدى الظرفين وهو رد حسن الوجه السادس وهو ان في السموات
متعلق بمحذوف على انه حال من سركم ثم قدمت الحال على صاحبه وعلى عامله
الوجه السابع انه متعلق بتكسبون وهذا فاسد من جهة انه يلزم منه تقديم
معمول الصلة على الموصول لان ما موصوله اسمية او حرفيه وايضا فالخاطبون
كيف يكسبون في السموات وعلق في الارض بتكسبون لسهل الامر من حيث
المعنى لا من حيث الصناعة الوجه الثامن ان الله خبر اول وفي السموات
خبر ثان قال الزمخشري على معنى انه الله وانه في السموات وفي الارض على معنى
انه عالم بما فيهما لا يخفى عليه شي كما فهه انه فيهما قال ابو حيان وهذا ضعيف
لان المجرور ينبغي لا يدل على كون مقيدا بما يدل على كون مطلق وتقدم رجوعه به
مطلقا مرارا الوجه التاسع ان يكون هو مبتدا والله بدل منه ويعلم خبر
وفي السموات على ما تقدم الوجه العاشر ان يكون الله بدلا ايضا وفي السموات

الخبر بالمعنى الذي قاله الزمخشري والحادي عشر ان هو ضمير الشان في محل رفع بالابتدا
والجلاله مبتدا ثان وخبرها في السموات بالمعنى المتقدم او يعلم والجملة خبر الاول
مفسرة له وهو الثاني عشر واما يعلم فقد عرفت من تفاصيل ما تقدم انه يجوز ان
يكون مستانفا فلا محل له والرابع او في محل رفع خبرا او في محل نصب على الحال وسركم
وجهركم يجوز ان يكونا على بابهما من المصدرية ويكونا ان مضافين للفاعل ٥
واحادا ابو البقا ان يكونا واقعين موقع المفعول به اي مستركم ومجهوركم واستدل
بقوله تعالى يعلم ما تسرون وما تعلنون ولا دليل فيه لانه يجوز ان تكون ما فيهما
مصدرية وما في تكسبون يحتمل ان تكون مصدرية وهو الالبق لمناسبة المصدرين
قبلهما او ان تكون بمعنى الذي فصل معنى الاية وهو اله السموات والارض
كقوله وهو الذي في السما اله وفي الارض اله وقيل هو المعبود في السموات والارض
وقال محمد بن جرير معناه وهو الله يعلم سركم وجهركم في السموات والارض ويعلم
ما تكسبون من الخير والشر فصل استدل القائلون بان الله في السموات
بهذه الاية قالوا ولا بد منا ان يكون في الارض لقوله وفي الارض وذلك يقتضي
حصوله تعالى في مكانين معا وهو محال لانا نقول اجمعنا على انه ليس موجودا
في الارض ولا يلزم من ترك العمل باحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الاخر
من غير دليل فوجب ان يبقى قوله وهو الله في السموات ثم يبتدي فيقول وفي الارض يعلم
من وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدي فيقول وفي الارض يعلم ٥
سركم وجهركم والمعنى انه قال يعلم سرائركم الموجوده في الارض فيكون قوله
وفي الارض صلة لقوله سركم قاله ابن الخطيب والجواب انا نقيم الدلالة
اولا على انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره وذلك من وجوه احدها انه تعالى
قال في هذه السورة قل لمن ما في السموات والارض قل لله فبين ان كل ما
في السموات والارض فهو ملك لله وعبيد له والله تعالى احد الاشيا الموجوده
في السموات وفي الارض فهو ملك لله فلو كان هو ملكا لنفسه وذلك محال وكذا قوله
في طه له ما في السموات وما في الارض فان قالوا الكلمة ما محتضنة بمن لا يعلم فلا
يدخل فيها ذات الله قلنا لا نسلم بدليل قوله والسما وما بناها والارض وما
طحاها ونفس وما سواها وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد والمراد بكلمة ما الله ٥
ما هاهنا هو الله تعالى وثانيها ان قوله وهو الله في السموات اما ان يكون ٥
المراد منه انه موجود في جميع السموات او المراد انه موجود في سما واحد والثاني
ترك للظاهر والاول على قسمين لانه اما يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات
هو ما حصل منه في سايرالسموات او غيره والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد
في مكانين وهو باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي كونه تعالى مركبا من الاجزا ٥

والابعاض

والابعاض وهو محال وثالثها انه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا متناهيا
وكلما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا وكل من كان كذلك فهو محدث
ورابعها انه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق هذه السموات
اولا يقدر والثاني يوجب تعجيزه والاول يقتضي انه تعالى لو فعل ذلك لحصل
تحت ذلك العالم والقوم ينكرون كونه تحت العالم وخامسها انه تعالى قال
وهو معكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في السما اله
وفي الارض اله وقال فاينما تولوا فثم وجه الله وكل ذلك يبطل القول بالمكان
فاذا ثبت بهذه الدلايل انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره وجب التاويل
وهو من وجوه الاول ان قوله وهو الله في السموات وفي الارض اي في تدبير
السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا اي في تدبيره واصلاحه ٥
كقوله وهو الذي في السما اله وفي الارض اله الثاني ان الكلام تم عند قوله وهو
الله ثم ابتدا فقال في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم اي يعلم في السموات
سر ابرار الملايكة وفي الارض يعلم سر ابرار الجن والانس الثالث ان يكون
الكلام على التقديم والتاخير والتقدير وهو الله في السموات وفي الارض
سركم وجهركم قوله ويعلم ما تكسبون فيه سوال وهو ان الافعال
اما افعال القلوب وهي المسمات بالسر واما افعال الجوارح وهي المسماة ٥
بالجهر فالافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله ويعلم ما تكسبون يقتضي عطف
الشي على نفسه وانه فاسد والجواب يجب حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه
الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل انه محمول على المكتسب كما يقال
هذا المال كسب فلان اي مكتسبه ولا يجوز حمله على نفس الكسب لانه يلزم منه
عطف الشي على نفسه فصل الاية تدل على كون الانسان مكتسبا
للفعل فالكسب هو الفعل المقضي الى اجتلاب نفع او دفع ضر ولا يوصف
فعل الله بانه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضر والله
اعلم قوله تعالى وما تاتيهم من اية من ايات ربهم من اية فاعل زيدت
فيه من لوجود الشرطين فلا تعلق لها ومن ايات صفة لاية فهي في محل جر
على اللفظ او رفع على الموضع قال الواحدي من في قوله من اية لاستغراق
الجنس الذي يقع في النفي كقولك ما اتاني من احد والثانية في قولهم من ايات
ربهم للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الدلايل التي يجب فيها النظر
والاعتبار الا كانوا عنه معرضين والمراد بهم اهل مكة والمراد بالايات ٥
انشقاق القمر وغيره وقال عطا يريد من ايات القران قوله الا كانوا
هذه الجملة الكونية في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان احدهما انه الضمير

في يأتيهم والثاني انه من اية وذلك لتخصصها بالوصف ويأتيهم يحتمل ان يكون ه
ماضي الفعل لقوله كانوا ويحتمل ان يكون كانوا مستقبل المعنى لقوله يأتيهم واعلم
ان الفعل الماضي لا يقع بعد الا الا باحد شرطين اما وقوعه بعد فعل كهذه الاية الكريمة ه
او مقترن بقد نحو ما زيد الا قد قام وهذا التفات من خطابه بقوله خلقكم الى اخره
الى الغيبة بقوله وما يأتيهم **قوله** فقد كذبوا الفاء هنا للتعقيب بمعنى ان الاعراض
عن الايات اعقبه التكذيب وقال الزمخشري فقد كذبوا سرد وعد على كلام محذوف كانه
قيل ان كانوا معرضين عن الايات فقد كذبوا بما هو اعظم اية واكبر هما قال ابو حيان
ولا ضرورة تدعو الى هذا مع انتظام الكلام وقوله بالحق من اقامة الظاهر مقام ه
المضمر اذ الاصل فقد كذبوا بها اي بالاية **فصل** المراد بالحق ههنا
القران وقيل محمد صلى الله عليه وسلم وقيل جميع الايات وللحرف وجوب او ظرف
زمان والعامل فيه كذبوا واعلم انه تعالى رتب احوال هولاء الكفار على سبعة
مراتب اولها كونهم معرضين عن التامل والتفكر في الدلائل والبينات والمرتبة ه
الثانية كونهم مكذبين بها وهذه ازيد مما قبلها لان المعرض عن الشيء قد يكون ه
مكذبا به بل قد يغفل عنه فاذا صار مكذبا به فقد صار زيادة على الاعراض والمرتبة
الثالثة كونهم مستهزئين بها لان المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه الى حد ه
الاستهزاء فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار فبين تعالى
ان اولئك الكفار وصلوا في هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب **قوله**
سوف يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن الانباء جمع نبا وهو ما يعظم وقعه من الاخبار
وفي الكلام حذف اي يأتيهم مضمون الانباء وبه متعلق بخبر كانوا وما يجوز ان تكون
موصولة اسمية والضمير في به عائد عليها ويجوز ان تكون مصدرية قاله ابن ه
عطية اي انباء كونهم مستهزئين وعلى هذا فالضمير لا يعود عليها لانها حرفية
بل يعود على الحق وعند الاخفش يعود عليها لانها اسم عنده ومعنى الاية
سوف يأتيهم اخبار استهزائهم وجزاؤه اي سيعلمون عاقبة استهزائهم اذا عذبوا
فقيل يوم بدر وقيل يوم القيامة **قوله** تعالى الم يروا كم اهلكنا
الاية لما منعهم عن الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد اتبعه
بما يجري مجرى الموعظة فوعظهم بالاعتبار بالقرون الماضية وكم يجوز ان تكون
استفهامية وخبرية وعلى كلي التقديرين فهي معلقة للرؤية عن العمل لان ه
الخبرية بحري الاستفهامية في ذلك ولذلك اعطيت احكامها من وجوب التصدر
ومفرع والرؤية هنا علمية ويضعف كونها بصرية وعلى كلي التقديرين فهي ه
معلقة عن العمل لان البصرية بحري مجراها فان كانت علمية فكم ومما في خبرها
سادة مسد مفعولين وان كانت بصرية فمسد واحد وكم يجوز ان تكون عبارة

عن الاشخاص فتكون مفعولا بها ناصبها اهلكنا ومن قرن على هذا تمييز ويجوز ان يكون
عبارة عن المصدر فينتصب انتصابه باهلكنا اي اهلاكا ومن قرن على هذا ه
صفة لمفعول اهلكنا اي اهلكنا قرنا او فوجا من القرون لا قرنا بإرادة الجمع ه
ومن تبعيضية والاولى لابتداء الغاية وقال الحوفي من الثانية بدل من
الاولى وهذا لا يعقل فهو وهم بين ويجوز ان يكون كم عبارة عن الزمان فينتصب
على الظرف قال ابو البقاء تقديره كم ازمنة اهلكنا فيها وجعل ابو البقاء على ه
هذا الوجه من قرن هو المفعول به ومن مزيدة فيه وجاز ذلك لان الكلام
غير موجب والمجرور نكرة الا ان ابا حيان منع ذلك بانه لا يقع اذ ذاك المفرد ه
موقع الجمع ان قلت كم ازمانا ضربت رجلا او كم مرة ضربت رجلا لم يكن مدلول
رجل رجالا لان السؤال انما وقع عن عدد الازمنة او المرات التي ضربت فيها
وبان هذا ليس موضع زيادة من لانها لا تزاد في الاستفهام الا و هو استفهام
محض او يكون بمعنى النفي والاستفهام هنا ليس محضا ولا مرادا به النفي
انتهى قال شهاب الدين ولا تسلم والقرن الجماعة من الناس وجمعه قرون ه
وقيل القرن مدة من الزمان يقال ثمانون سنة ويقال ستون سنة ويقال
اربعون سنة ويقال ثلاثون سنة ويقال مائة سنة لما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لعبد الله المازني تعيش قرنا فعاش مائة سنة فيكون معنى
الاية على هذا الاقاويل من اهل قرن لان القرن الزمان ولا حاجة الى ذلك
الا على اعتقاد انه حقيقة فيه مجاز في الناس وسيأتي بيان رجحان خلافه عليه
وعلى القول الاول هم القوم المقترنون واشتقاقه من الاقتران قاله الواحدي
وسيأتي بقية الكلام عليه في الصفحة الثانية **قوله** مكانهم في الارض
في موضع جر صفة لقرن وعاد الضمير عليه جمعا باعتبار معناه قاله ابو البقا
والحوفي وضعفه ابو حيان بان من قرن تمييز لكم فكم هي المحدث عنها بالاهلاك
فهي المحدث عنها بالتمكين لا ما بعدها اذ من قرن جرى مجرى التبيين والمبين ه
محدث عنه وجوز ابو البقاء حيان ان تكون هذه الجملة استينافية فالجواب جوابا ه
لسؤال مقدر قال كانه قيل ما كان من حالهم فقيل مكناهم في الارض وجعله
هو الظاهر وفيه نظر فان النكرة مفتقرة للصفة فجعلها صفة البتة وللفرق
بين قوله مكانهم في الارض ما لم نمكن لكم ان مكنه في كذا اثبته فيها ومنه ه
ولقد مكناهم في ما ان مكنا كم فيه واما مكن له فمعناه جعل له مكانا ومنه
انا مكنا له في الارض ومثله ارض له اي جعل له ارضا هذا قول الزمخشري ه
واما ابو حيان فانه يظهر من كلامه التسوية بينهما فانه قال وبعدي مكن هنا للدوا
بنفسه وبحرف الجر والاكثر تعديته باللام مكنا ليوسف انا مكنا له اولم نمكن لهم

وجوابه ه

وقال ابو عبيدة مكناهم ومكنا لهم لغتان فصيحتان بخوتصحنه ونصحت له وهذا
قال ابو علي والجرجاني قوله مالم نمكن لكم في ماهذه خمسة اوجه احدها ان
تكون موصولة بمعنى الذي وهي حينئذ صفة لموصوف محذوف والعايد المتكلين ٥
الذي لم نمكن لكم والعايد محذوف اي الذي لم نمكنه لكم الثاني انها نكرة صفة ٥
لمصدر محذوف تقديره تمكينا مالم نمكنه لكم ذكرهما الحوفي ورد ابو حيان الاول
بان ما بمعنى الذي لا تكون صفة لمعرفة بمعنى الذي لا يكون صفة لمعرفة وان كان
الذي بمعنى صفة لها لو قلت ضربت الضرب ما ضرب زيد تريد الضرب الذي ضربه
زيد جاز ورد الذي الثاني بان ما النكرة التي تقع صفة لمعرفه فان كان الذي
بمعنى صفة لها لو قلت ضربت الضرب ما ضرب زيد تريد الضرب الذي ضربه ٥
زيد لم يجز فان قلت الضرب الذي ضربه زيد جاز الثالث ان يكون مفعولا
بها لمكن على المعنى لان معنى مكناهم اعطيناهم مالم نعطكم ذكره ابو البقا قال
ابو حيان هذا تضمين التضمين لا يقاس الرابع ان تكون ما مصدرية والزمان
محذوف اي مدة مالم نمكن لكم والمعنى مدة انتفا التمكين لكم الخامس ان يكون
نكرة موصوفة بالجملة المنفية بعدها والعايد محذوف اي شيا لم نمكنه لكم ٥
نقول لعكناهم تمكينا لم نمكنه لكم والضمير في بروا قيل عايد على المستهزين ٥
والخطاب في لكم راجع اليهم ايضا فيكون على هذا التفاتا فايدته التعريض
بمثلة تمكين هولا وتنقيص احوالهم عن احوال هولا اوليك ومع تمكينهم ٥
وكثرتهم فقد حل بهم الهلاك فكيف وانتم اقل منهم تمكينا وعددا وقال ابن عطية
والمخاطبة في لكم هي للمومنين ولجميع المعاصرين لهم ولسايرالناس كانه قيل
ما لكم يا اهل هذا العصر لكم ويحتمل ان يقدر بمعنى القول لهولا الكفرة
كانه قال يا محمد قل لهم لمرير والكم اهلكنا الاية فاذا اخبرت انك قلت ٥
او امرت ان يقال فلك في فصيح كلام العرب ان تحكي الالفاظ المقولة بعينها
فيجي بلفظ المخاطبة ولك ان تجي بالمعنى في الالفاظ بالغيبة دون الخطاب ٥
انتهى ومثاله قلت لزيد ما اكرمك او ما اكرمه والقرن لفظ يقع على معان
كثيرة فالقرن الامة من الناس سموا بذلك لاقترانهم في مدة من الزمان
ومنه قوله عليه السلام خير القرون قرني وقال الشاعر
٥ اخير اخبار القرون التي مضت ٥ ادب كاني كلما قمت راكع ٥
٥ وقال قيس بن ساعدة ٥
في الذاهبين الاولين من القرون لنا بصاير ٥ وقيل اصله الارتفاع ومنه

قرن

قرن الثور وغيره فسموا بذلك لارتفاع السن وقيل لان بعضهم يقترن ببعض ويجعل
مجتمعا معه ومنه القرن للحبل يجمع به بين البعيرين ويطلق على المدة من الزمان ٥
ايضا ومحل اطلاقه على الناس والزمان بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز
يترجح الثاني لان المجاز خير من الاشتراك وان قلنا بالراجح فانها الحقيقة الظاهر
انه القوم لان غالب ما يطلق عليهم والغلبة مؤذنة بالاصالة غالبا وقال
بن عطية القرن ان يكون وفاة الاشياخ وولادة الاطفال ويظهر ذلك من
قوله تعالى وانشانا من بعدهم قرنا اخرين فجعله معنى وليس بواضح وقيل ٥
القرن الناس المجتمعون كما تقدم قلت السنون اكثر واستدلوا بقوله ٥
عليه السلام خير القرون قرني وبقوله ٥
٥ في الذاهبين الاولين ٥ من القرون لنا بصاير ٥ وبقوله
٥ اذا ذهب القوم الذي كنت فيهم ٥ وخلفت في قرن فانت غريب ٥
فاطلقوه على الناس بعد الاجتماع ثم اختلف الناس في كمية القرن فاطلقوه
على الناس حالة الطلاقة على الزمان فالجمهور انه مايه سنه واستدلوا بقوله عليه
السلام فعاش قرنا فعاش مايه سنه وقيل مايه وعشرون سنه قاله اياس بن معوية
واستدل لهذا القول وزارة بن ابي اوفى وقيل ثمانون لقوله صالح عن بن عباس
وقيل سبعون قاله الفراء وقيل ستون لقوله عليه السلام معترك المنايا ما بين
الستين الى السبعين وقيل اربعون حكاه محمد بن سيرين برفعه الى النبي صلى
الله عليه وسلم وكذلك الزهراوي ايضا برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم
وقيل ثلاثون حكاه النقاش وعن ابي حنيفة كانوا يرون ان ما بين القرنين ٥
ثلاثون سنه وقيل عشرون وهو راي الحسن البصري وقيل ثمانية عشر ٥
عاما وقيل هو المقدار الوسط من اعمار اهل ذلك الزمان واستحسن هذا
بان اهل الزمن القديم كانوا يعيشون اربعمايه سنه وثلثمايه والقرن اكثر ٥
واقل ومعنى الاية اعطيناهم مالم نعطكم وقال بن عباس اهلكناهم في العمر مثل
قوم نوح وعاد وثمود قوله وارسلنا السما عليهم مدرارا اي يغني
المطر مفعال من الدر ومدرارا حال من السما اي يريد بها السحاب فان ٥
السحاب يوصف بكثرة التتابع ايضا قال بن عباس مدرارا متتابعا في
اوقات الحاجات وان اريد به المطر فكذلك ويدل على انه يراد به المطر
قوله في الحديث في اثر سما كانت من الليل ويقولون ما رانا نظا السما حتى اتينا كم
ومنه ٥ افانزل السما بارض فوم ٥ رعيناه وان كانوا غضابا ٥
اي رعينا ما ينشا عنه وان اريد بها هذه المظلة فلا بد من حذف مضاف حينئذ
اي مطر السما ويكون مدرارا حالا منه ومدرار مفعال وهو للمبالغة كمرا مذكار

ومنبات قالوا واصله من در اللبن وهو كثرة وروده على الحالب ومنه لادر درّه
في الدعا عليه بقلة الخير وفي المثل سبقت درنة ومي مثل قولهم سبق سيله مطره
واستدرت المعزى كناية عن طلبها الفحل قالوا لانها اذا طلبته حملت فولدت
قدرت **قوله** وجعلنا الانهار تجري من تحتهم ان جعلنا جعل تصييرية ٥
كان تجري مفعولا ثانيا وان جعلناها احداثيا كان حالا ومن تحتهم يجوز فيه وجهان
ان يكون متعلق تجري وهو اظهرهما وان يكون حالا اما من فاعل تجري او من الانهار
وان يكون مفعولا ثانيا لجعلنا وتجري على هذا حال من الضمير في الجار وفيه ضعف
لتقدمها على العامل المعنوي ويجوز ان يكون من تحتهم حالا من الانهار كما تقدم ٥
وتجري حالا من الضمير المستكن فيه وفيه الضعف المتقدم **فصل** المراد
بقوله وجعلنا الانهار تجري من تحتهم كثرة البساتين والمعنى انهم وحدوا من منافع
الدنيا اكثر مما وجد الملكة ثم مع هذه الزيادة في العز وكثرة العدد والبسطة
في المال والجسم لما كفروا جرى عليهم ما سمعتم من اهلاكهم وهذا يوجب الاعتبار ٥
فان قيل ليس في هذا الكلام الا انهم هلكوا والهلاك غير مختص بهم والانبياء والمؤمنون
كلهم ايضا قد هلكوا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر ٥
مع انه يشترك فيه الكافر والمؤمن فالجواب ليس المقصود منه الزجر ٥
عن الموت والهلاك بل المراد منه انهم باعوا الدين بالدنيا فعوقبوا بسبب
الامتناع من الايمان وهذا المعنى غير مشترك بين الكافر والمؤمن فان قيل
كيف قال الم يروا كم اهلكنا مع ان القوم ما كانوا معترين بصدق محمد عليه السلام
فيما يخبر عنه وايضا لم يشاهدوا وقايع الامم السالفة فالجواب ان آثارهم
المتقدمين مشهورة بين الخلق فبعيد ان يقال انهم ما سمعوا اخبارهم وبمجرد
سماعها يكفي في الاعتبار فان قيل اي فائدة في ذكر انشاء قرن آخرين ٥
بعدهم فالجواب ان فائدته التنبيه على انه لا يتعاظمه اهلاكهم واخلاء
بلاد منهم فانه قادر على انشاء آخرين مكانهم يعمرون بلاده كقوله ولا يخاف
عقباها ومن بعدهم متعلق بانشانا قال ابو البقا ولا يجوز ان يكون حالا
من قرن لانه ظرف زمان يعني انه لو تاخر عن قرن لكان بتوهم جواز كونه صفة
له فلما قدم عليه قد يوهم ان يكون حالا منه لكنه منع ذلك بكونه ظرف زمان
والزمان لا يخبر به عن الجثث ولا يوصف به وقد تقدم انه يصح ذلك بتاويل
في البيضة عند قوله والذين من قبلكم وآخرين صفة لقرن لانه اسم جمع ٥
كقوم ورهط فلذلك اعتبر معناه ومن قال انه الزمان قدر مضافا
اي اهل قرن آخرين وقد تقدم انه مرجوح **قوله** تعالى ولو نزلنا
عليك كتابا في قرطاس الاية قال الكلبي ومقاتل نزلت في النضر بن الحرث

وعبد الله بن ابي امية ونوفل بن خويلد قالوا يا محمد لن نؤمن لك حتى تاتينا بكتاب
من عند الله ومعه اربعة من الملكة يشهدون عليه انه من عند الله وانك رسوله
فانزل الله عز وجل ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس مكتوبا من عندي فلمسوه
بايديهم اي عاينوه ومسوه بايديهم وخصّ اللمس ولم يذكر المعاينة لان اللمس ابلغ
في ايقاع العلم من الرؤية وان السحر يجري على المرئي ولا يجري على الملموس ٥
قوله في قرطاس يجوز ان يتعلق بمحذوف انه صفة لكتاب سواء اريد بالكتاب
المصدر ام الشيء المكتوب ويجوز ان يتعلق بنفس كتابا سواء اريد به المصدر ٥
ام الشيء المكتوب ومن يجيء الكتاب بمعنى مكتوب **قوله** ٥
فصحيفة عليك من الحجاج مثلي كتابها ٥ ومن الناس من جعل كتابا في الاية للكثرة
مصدرا الا ان نفس الكتب لا توصف بالانزال الا بتجوز بعيد ولكنهم قد قالوا
هنا ويجوز ان يتعلق بمحذوف في قرطاس ينزلنا والقرطاس الصحيفة
يكتب فيها تكون من رق وكاغد وغيرها وهو بكسر القاف وضمها والفصيح
الضم وقرئ بالكسر وقرئ بالصم شاذا نقله ابو البقا والقرطاس اسم عجمي
تعرب ولا يقال قرطاس الا اذا كان مكتوبا والانهوطرس وكاغد وقالت
رميح ٥ احاد بد من اثارسا كنها ٥ كما تردد في قرطاسه القلم ٥
فلمسوه الضمير المنصوب يجوز ان يعود على القرطاس وان يعود
على كتاب بمعنى مكتوب وبايديهم متعلق بلمسوه وخصّ الباء للاستعانة كعملت
بالقدوم **قوله** لقال الجواب لوجا على الافصح من اقتران جوابها المثبت
باللام وان نافية وهذا مبتدا والا سحر خبره فهو استثنا مفرغ والجملة
المنفية في محل نصب بالقول وانما الظاهر موقع المضمر في قوله لقال الذين
كفروا شهادة عليهم بالكفر والجملة الامتناعية لا محل لها من الاعراب
لاستيناف فهو ومعنى الاية انه لا ينفع معهم شيء لما سبق فيهم من علم الله
تعالى وقالوا لولا انزل علينا ملك الاية وهذه شبهة ثانية من شبه ٥
منكري النبوات فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون
ذلك الرسول من الملكة لان الملك اكثر علما واشد قدرة ومهابة فالشك
في رسالته قليل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فانما يستعين في تحصيله
بما هو اقدر على تحصيله واذا كان وقوع الشبهات في نبوات الملكة ٥
اقل وجب ان لو بعث الله رسولا الى الخلق ان يكون ذلك الرسول من
الملكة **قوله** وقالوا لولا الظاهر ان هذه الجملة مستانفة سيقت
للاخبار عنهم بفرط تعنتهم وتصلبهم في كفرهم ميل ويجوز ان يكون معطوفة ٥
على جواب لو اي لو نزلنا عليك كتابا فقالوا كذا وكذا ولقالوا لولا انزل عليه ملك

وجي بالجواب على احد الجايزين اعني حذف اللام من المثبت وفيه بعد لان قولهم لولا انزل
ليس مترتبا على قوله ولو انزل لنا ولولا منا تخصيصية والضمير في عليه الظاهر عوده على
النبي صلى الله عليه وسلم وقيل يجوز ان يعود على الكتاب او القرطاس فالمعنى لولا انزل
علي الكتاب ملك يشهد بصحته كما يروي في القصة انه قيل الن نومن لك حتى تفجر لنا من
الارض ينبوعا وحتى تعشر فتاتي بكتاب ومعه اربع ملبكه يشهدون وهذا
يظهر على راي من يقول ان الجملة من قوله وقالوا لولا انزل معطوفة على جواب لو فانه
يتفاوت به من حيث المعنى حينيذ فصل اعلم ان الله تعالى اجاب عن هذه
الشبهة بوجهين الاول قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ومعنى القضاء الاتمام
والالزام والمعنى ولو انزلنا ملكا لرايتموه واذا رايتموه استحصلوا بالعذاب
ومضت سنة الله في الكفار والوجه الثاني انهم اذا شاهدوا الملك لمضت ارواحهم
من هول ما يشاهدون لان الادمي اذا راي الملك فاما ان يراه على صورته الاصلية
او على صورة البشر فان راه على صورته الاصلية غشي عليه الا ترى ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم راى جبريل على صورته الاصلية غشي عليه وان راه على صورة
البشر يكون المرئي حينيذ شخصا على صورة البشر فلا يتفاوت الحال فيه بين الملك
والبشر الا ترى ان جميع الرسل عاينوا الملبكه في صورة البشر كاضياف ابراهيم
واضياف لوط وخصم داود وجبريل حيث تخيل لمريم بشرا سويا واعلم ان عدم ارسال
الملك فيه مصالح احدها انزال الملك على البشرية قاهرة فيتقدير نزوله على
الكفار فمن لم يومن منهم كما قاله تعالى ولو انا نزلنا اليهم الملبكه الى قوله ما كانوا
ليومنوا الا ان يشاء الله واذا لم يومنوا وجب استهلاكهم بعذاب الاستيصال
وثانيها ما ذكرنا من عدم قدرتهم على روية الملبكه وثالثها ان انزال الملك معجزة
قاهرة جارية مجرى الالجاء وازالة الاختيار وذلك يخل بالمصلحة بمصلحة التكليف
ورابعها ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا انه يقوي الشبهات
من وجوه اخر وذلك لان اي معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك
وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل
فعلك فعلمنا ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات من الوجوه المذكورة لكنه يقوي
الشبهة من هذه الوجوه والمراد من قوله ثم لا ينظرون التنبيه على ان عدم الانتظار
اشد من قضي الامر لان المفاجاة اشد من نفس الشدة قال قتاده ولو انزلناه
ملكا ثم لم يومنوا لعجل لهم العذاب ولم يوخروا طرفة عين وقال مجاهد لقضي
الامر اي لقامت القيامة وقال الضحاك لو اتاهم ملك في صورة لما نوا له
قوله ولو جعلناه ملكا يعني لو ارسلنا اليهم ملكا لجعلناه رجلا يعني في صورة
رجل ادمي لانهم لا يستطيعون النظر الى الملبكه كما ان جبريل عليه السلام ياتي النبي صلى الله عليه

وسلم

وسلم في صورة دحية الكلبي وجا الملكان الى داود في صورة رجلين ولان الجنس الى الجنس
اميل وايضا فان طاعة الملبكه فوبه ويستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونه بالاقدام
على المعاصي قوله وللبسنا عليهم ما يلبسون في ما قولان احدهما انها موصولة بمعنى
الذي اي ولخلطنا عليهم ما يخلطون على انفسهم او على غيرهم قاله ابو البقا وتكون ما حينيذ
مفعولا بها والمعنى شبهنا عليهم فلا يدرون املك هو ام ادمي الثاني انها مصدرية اي
وللبسنا عليهم مثل ما يلبسون على غيرهم وسيكون لهم والمعنى شبهوا على ضعفايهم فشبه
عليهم قال ابن عباس هم اهل الكتاب قرفوا دينهم وحرفوا الكلم عن مواضعه فلبس الله عليهم
ما لبسوا وقرا ابن محيصن وللبسنا بلامر واحدة هي فا الفعل ولم يات بلامر في الجواب اكتفا
بما في المعطوف عليه وقرا الزهري وللبسنا بلامين وتشديد العين على التكثير قال
الواحدي يقال لبست الامر على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وحقيقته مشكلا واصله
من الستر بالثوب ومنه لبس الثوب لانه يغيب ستر النفس والمعنى اذا جعلنا الملك بصورة
البشر فهم يظنون ذلك الملك بشرا فيعود سوال لهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص
قوله تعالى ولقد استهزي برسل من قبلك الاية قرا حمزة وعاصم وابو عمرو
بكسر الدال على اصل التقا الساكنين والباقون بالضم على الاتباع ولم يبال بالساكن
لانه حاجز غير حصين وقد تقررت هذه القاعدة بدلالتها في البقرة عند قوله فمن اضطر
وبرسل متعلق باستهزء ومن قبلك صفة لرسل وتا ويله ما تقدم مرفي وقوع من قبل صلة
والمراد من الاية تسلية قلب النبي صلى الله عليه وسلم اي ان هذه الانواع الكثيرة
التي يعاملونك بما كانت موجودة في سايرالقرون مع انبيايهم قوله فحاق بالذين
سخروا منهم فاعل حاق ما كانوا وما يجوز ان تكون موصولة اسمية والعايد الها محذوف
به وبه يتعلق بيستهزون ويستهزون خبرا لكان ومنهم متعلق بسخروا على ان الضمير
يعود على الرسل قال تعالى ان تسخروا منا فانا نسخر منكم ويجوز ان يتعدي بالباء نحو سخرت
به ويجوز ان يتعلق بيتعدي بالباء نحو سخرت به ويجوز ان يتعلق منهم بمحذوف على انه حال
من فاعل سخروا والضمير في منهم يعود على الساخرين وقال ابو البقا على المستهزيين
وقال الحوفي على ام الرسل ورد ابو حيان على الحوفي بانه يلزم اعادته على غير مذكور
وجوابه انه في قوة المذكور ورد على ابي البقا بانه يصير المعنى فحاق بالذين سخروا
كائنين من المستهزيين فلا حاجة الى هذه الحال لانها مفهومة من قوله سخروا الخ
وجوزوا ان يكون ما مصدرية ذكره ابو حيان ولم يتعرض للضمير في به والذي يظهر
انه يعود على الرسول الذي يتضمنه الجمع فكانه قيل فحاق بهم عاقبة استهزايهم بالرسو
المندرج في جملة الرسل واما على راي الاخفش وابن السراج فيعود على ما المصدرية
لانها اسم عندهما وحاق الفه منقلبة عن يا بدليل يحيق كباع يبيع والمصدر حيق
وحيوق وحيقان كالغليان والنوزان وزعم بعضهم انه من الحيوق وهو المستدير

بالشيء وبعضهم انه من الحق فابدلت احدى القافين ياء كتظنيت وهذا ليس بشيء اما الاول فلاختلاف المادة الا ان يريد والاشتقاق الاكبر واما الثاني فلانه ادعى مجردة من غير دليل ومعنى حاق احاط وقيل عاد عليه وبال مكره قاله الفراء وقبل دار وقال الربيع بن انس فقوله عطاء والمعنى يدور على الاحاطة ولا يستعمل الا في الشر قال الشاعر

فأوطأ جرد الخيل عقر ديارهم ... وحاق بهم من بأس عنبة حايق

وقال الراغب قيل واصله حق فقلب نحو زل وزال وقد قري فمالهما واذلهما على الله وعلى هذا ذمة وذامة وقال الازهري جعل ابو اسحاق حاق بمعنى احاط وكان ما بعده من الحوق وهو ما استدار بالكمرة قال الجبائي يكون الحوق فعلا من حاق يحيق كانه في الاصل حيق فقلبت الياء واوا لانضمام ما قبلها وهل يحتاج الى تقدير مضاف قبل ما كانوا نقل الواحدي عن اكثر المفسرين ذلك اي عقوبة ما كانوا او جزاء ما كانوا به ثم قال وهذا اذا جعلت ما عبارة عن القرآن والشريعة وما آتاه النبي صلى الله عليه وسلم وان جعلت ما عبارة عن العذاب الذي كان صلى الله عليه وسلم توعدهم به ان لم يؤمنوا استغنيت عن تقدير المضاف والمعنى فحاق بهم العذاب الذي يستهزؤن به ويكررونه والسخرية الاستهزاء والتمكن والتهكم يقال سخر منه وبه ولا يقال الا استهزأ به فلا يتعدى بمن وقال الراغب سخرته اذا سخرته للهزء منه يقال رجل سخرة بفتح الخاء اذا كان يسخر من غيره وسلكوه سخره بسكونها اذا كانت تسخر منه ومثاله ضحكه وضحكه ولا يقاس وقوله فاتخذتموهم سخريا يحتمل ان يكون من التسخير وان يكون من السخرية وقد قري سخريا وسخريا بضم السين وكسرها وسيأتي له من يد بيان في موضعه ان شاء الله تعالى قوله تعالى قل سيروا في الارض الاية لما صير رسوله في الاية الاولى حذر القوم في هذه الاية وقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وصلتم اليه من الدنيا ولذاتها بل سيروا في الارض تعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب بمن كذب الرسل من الامم السالفة فبلكم بجذر كفار مكة ويحتمل هذا السير ان يكون بالعقول والفكر ويحتمل السير في الارض قوله ثم انظروا كيف كان عطف على سيروا ولم يجيء في القرآن العطف في مثل هذا الموضع الا بالفاء وربما جاء بثم فيحتاج الى فرق قد ذكر الزمخشري الفرق وهو ان جعل النظر مسببا عن السير في قوله فانظروا كانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين وبدنا معناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع واستحباب النظر في آثار الهالكين وتنبيه على ذلك بثم لتباعد ما بين الواجب والمباح قال ابو حيان وما ذكره اولا متناقض لانه جعل النظر مسببا عن السير معلولا بالنظر والنظر سبب له

فتناقضا

فتناقضا ودعوى ان الفاء سببيه دعوى لا دليل عليها وانما معناها التعقيب فقط واما زنا ماعز فرجم فهم السببية من قرينة غيرها قال وعلى تقدير تسليم افادتها السبب فلم كان السير هنا سير اباحة وفي غيره سير ايجاب وهذا اعتراض صحيح الا ان قوله ان الفاء لا تفيد السبب فانه ليس بمرضي ودليله في كتب النحو ومثل هذا المكان في كون الزمخشري جعل شيأ علة ثم جعله معلولا مما سيأتي ان شاء الله تعالى في اول الفتح ويأتي هنا ان جوابه قوله كيف كان عاقبة كيف خبر مقدم وعاقبة اسمها ولهذه بوئت فعلها لان تانيثها غير حقيقي وبانها بنا وبيل المآل والمنتهى فان العاقبة مصدر على وزن فاعله وهو محفوظ في الفاظ تقدم ذكرها وفي منتهى الشيء وما يصير اليه والعاقبة اذا اطلقت اضافت بالثواب قال تعالى والعاقبة للمتقين وبالاضافة قد يستعمل في العقوبة لقوله تعالى ثم كان عاقبة الذين اساءوا السوأى ان كذبوا بآيات الله فان عاقبتها انهما في النار خالدين فصح ان يكون استعاره من حده كقوله تعالى فبشرهم بعذاب وكيف معلقة للنظر فهي في محل نصب على اسقاط الخافض لان معناه هنا التفكر والتدبر قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض الاية خبر مقدم واجب التقدم لاشتماله على ما له صدر الكلام فان من استفهامية والمبتدا ما وهي بمعنى الذي والمعنى لمن استقر الذي في السموات وقوله قل لله قيل انما امره ان يجيب وان كان المقصود ان يجيب غيره ليكون اول من بادر الى الاعتراف بذلك وقيل لما سالهم كانهم قالوا لمن هو فقال الله قل لله ذكره الجرجاني فعلى هذا قوله قل جواب السؤال المضمر الصادر من جهة الكفار وهنا بعيد لانهم لم يكونوا يشكون في انه لله وانما هذا سؤال تبكيت وتوبيخ ولو اجابوا لم يستطيعوا ان يجيبوا الا بذلك قال ابن الخطيب ان الله تعالى امره بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون جوابه قد بلغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولما كانت اثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كان الاعتراف بانها باسرها لله وملكا له ومحل تصرفه وقدرته لا جرم امره بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى دفعه البتة كما قال ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقوله لله اي خبر مبتدا محذوف اي هو او ذاك لله فصل المقصود من هذه الاية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوة اما تقرير اثبات الصانع فلان احوال العالم العلوي والسفلي تدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها واذا كان كذلك كان اختصاص كل جزء منها بصفة معينة لا بد وان تكون لاجل ان الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة

المعنى وهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا
على الاعادة والحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على كل
الممكنات عالما بكل المعلومات ومدة القدرة والعلم يمتنع زوالها فوجب صحة الاعادة
ثانيا واذا ثبت انه تعالى ملك مطاع والملك المطاع من له الامر والنهي على عبيده ولابد
من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء والرسل من الله الى الخلق غير ممتنع فدلت
هذه الاية على اثبات هذه المطالب الثلاثة ولما سبق ذكر هذه المسائل ذكر الله
تعالى بعدها هذه الاية لتكون مقررة لمجموع تلك المطالب قوله كتب على
نفسه اي اوجب تفضلا واوجب احبابه تفضلا لانه مستحق عليه تعالى وقيل معناه
القسم على هذا وقوله ليجمعنكم جوابه لما تضمن من معنى القسم وعلى هذا فلا يوقف
على قوله الرحمة وقال الزجاج ان الجملة من قوله ليجمعنكم في محل النصب على انها
بدل من الرحمة لانه فسر قوله ليجمعنكم بانه امهلكم وامدكم في العمر والرزق مع
كفركم فهو تفسير للرحمة وقد ذكرنا لهذا وجهين اعني ان الجملة تمت عند
قوله الرحمة وان ليجمعنكم بدل منها فقال ان شئت جعلت الرحمة غاية الكلام
ثم استانفت بعدها ليجمعنكم وان شئت جعلتها في موضع نصب كما قال كتب
ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم فاستشهاب الدين واستشهاده بهذه
الاية حسن جدا وردد بن عطية هذا بانه يلزم دخول نون التوكيد في الاخبار
قال وانما يدخل على الامر والنهي وجواب القسم وردا بوحيان حصر بن عطية
ورود نون التوكيد فيما ذكر وهو ان ليجمعنكم جواب قسم وجملة الجواب وحدها
لا موضع لها من الاعراب انما يحكم على موضع جملتي القسم والجواب بمحل الاعراب
قال شهاب الدين وقد خلط مكي المذهبين وجعلهما مذهبا واحدا فقال
ليجمعنكم في موضع نصب على البدل من الرحمة واللام لام قسم فهي جواب كتب وكيف
لانه بمعنى اوجب ذلك على نفسه ففيه معنى القسم وقد يظهر جواب عما اورده
ابوحيان على غير مكي وذلك انهم جعلوا ليجمعنكم به بدلا مما الرحمة يعني هي
وقسمها المحذوف واستغنوا عن ذكر القسم بها لانها مذكورة في اللفظ فكانهم
قالوا وحمله القسم في محل نصب بدل من الرحمة فكما يقولون جملة القسم ويستغنون
به عن ذكر بيم جملة الجواب كذلك يستغنون بالجواب عن ذكر القسم لاسيما
وهو غير مذكور واما مكي فلا يظهر هذا جوابا له لانه نص على انه جواب لكتب
من حيث جعله جوابا لكتب لا محل له ومن حيث جعله بدلا كان محله النصب
فتنافيا والذي ينبغي في هذه الاية ان يكون الوقف في قوله الرحمة وقوله ليجمعنكم
جواب قسم محذوف اي والله ليجمعنكم اي والجملة القسمية لا تعلق لها فيما قبلها من
حيث الاعراب وان تعلقت به من حيث المعنى وال على يا بها اي ليجمعنكم منتهيين

الى

الى يوم القيامة وقيل بي بمعنى اللام كقوله انكم جامع الناس ليوم وقيل بمعنى في اي
ليجمعنكم في يوم القيامة وقيل بي زايدة اي ليجمعنكم يوم القيامه وقد يشهد له قراة
من قرا تهوي اليهم بفتح الواو الا انه لا ضرورة هنا الى ذلك وتقدم الكلام في لاريب
فيه اول البقرة والجملة حال من يوم والضمير في فيه يعود على اليوم وقيل يعود
على الجمع المدلول عليه بالفعل لانه رد على منكري القيامه فصل قال بعضهم
هذا الكلام مستانف لا تعلق له بما قبله فيه تصريح كمال الهيته تعالى قل لمن ما في
السموات والارض قل لله بين انه تعالى رحيم في انه مد الامهال ودفع عذاب الاستيصال
وبين انه يجمعهم الى يوم القيامة فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة اي يمهلهم وقوله
ليجمعنكم الى يوم القيامة انه لا يمهلهم بل يحشرهم ويحاسبهم بكل ما فعلوا وقال اخرون
انه متعلق بما قبله والتقدير وكتب ربكم على نفسه الرحمة وكانه قيل وما تلك الرحمة
فقيل انه تعالى يجمعكم الى يوم القيامة وذلك انه لولا خوف العذاب لحصل الفرح
والموج فصار يوم القيامة من اعظم انواع الرحمة فكان قوله ليجمعنكم الى يوم
القيامة كالتفسير لقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة فصل اختلفوا في المراد
بهذه الرحمة فقيل انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويدفع عنهم عذاب الاستيصال
ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل المراد كتب على نفسه الرحمة لمن ترك
التكذيب بالرسل وقبل شريعتهم وتاب فصل روي ابو هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش
ان رحمتي غلبت غضبي وروي ابو الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رحمتي سبقت
غضبي وروي ابو بصير عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله مايه
رحمة واحدة بين الجن والانس والبهايم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون
وبها يعطف الوحش على ولدها واخر تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده
يوم القيامة وعن عمر بن الخطاب قال قدم على النبي صلى الله عليه وسلم سبي
فاذا امراة من السبي قد تحلب ثديها تسقي اذا وجدت صبيا في السبي
اخذته فالصقته ببطنها وارضعته فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
اترون هذه طارحة ولدها في النار قلنا لا وهي تقدر على ان لا تطرحه فقال
لله ارحم بعباده من هذه بولدها قوله الذين خسروا فيه ستة اوجه
احدها انه منصوب باضمار اعني وقدره الزمخشري باريد ولبس بظاهر
الثاني انه مبتدا اخبره عنه بقوله فهم لا يومنون وزيدت الفا في خبره لما تضمن
معنى الشرط قاله الزجاج كانه قيل من خسر نفسه فهو لا يومن الثالث انه
مجرور على انه نعت للمكذبين الرابع انه بدل منهم وهذان الوجهان لبعد انه
الخامس انه منصوب على البدل من ضمير المخاطب وقد عرف ما فيه وهو انه

هل يبدل من ضمير الحاضر بدل كل من كل في غير احاطة ولا شمول ام لا؟ ومذهب الاخفش
جوازه وقد تقدم دليل الفريقين ورد المبرد على مذهبه بان البدل من ضمير الخطاب ه
لا يجوز كما لا يجوز مررت بك زيد وهذا عجيب لانه استشهاد على النزاع وهو مررت
بك زيد ورد بن عطيه وره فقال ما في الاية مخالف للمثال لان الفايدة في البدل
متربتة من الثاني فاما في مررت بك زيد فلا فايدة في الثاني وقوله ليجمعنكم يصلح
لمخاطبة الناس كافة فيفيد بابدال الذين من الضمير انهم هم المخصوصون بالخطاب
وخصوا على جهة الوعيد ويجي هذا ابدال البعض من الكل قال ابو حيان هذا الرد
ليس بجيد لانه اذا جعلنا ليجمعنكم يصلح لمخاطبة الناس صالحا لخطاب جميع
الناس كان الذين بدل بعض وتحتاج اذ ذاك الى ضمير تقديره خسروا انفسهم منهم
وقوله فيفيد نا ابدال الذين من الضمير انهم هم المخصوصون بالخطاب وخصوا على جهة
الوعيد وهذا يقتضي ان يكون بدل كل من كل فتناقض اول كلامه مع اخره لا ندس
حيث الصلاحية بدل بعض ومن حيث اختصاص الخطاب بهم يكون بدل كل فتناقضا
قال شهاب الدين ما ابعده عن التناقض لان بدل البعض من الكل من جملة ه
المخصصات كالتخصيص بالصفة والغاية والشرط نص العلما على ذلك فاذا
تقرر هذا فالمبدل منه بالنسبة الى اللفظ في الظاهر عام وفي المعنى ليس
المراد به الا ما اراده المتكلم فاذا ورد اقتلوا المشركين بني فلان مثلا فالمشركون
صالح لكل مشرك من حيث اللفظ ولكن المراد به بنو فلان فالعموم في اللفظ
والخصوص في المعنى فكذا قول ابي محمد يصلح لمخاطبة الناس معناه انه بعمهم ه
لفظا وقوله فيفيد نا ابدال الضمير الى اخره هذا هو المخصص فلا يفيد تناقض
يجي تناقض البته وبهذا مقرر في اصول الفقه السادس انه مرفوع على الذم ه
قاله الزمخشري وعبارته فيه وفي الوجه الاول نصب على الذم او رفع اي اريد الذين
خسروا انفسهم او انتم الذين خسروا انفسهم قال شهاب الدين انما قدر المبتدا
انتم ليرتبط مع قوله ليجمعنكم وقوله خسروا انفسهم من مراعاة الموصول ولو قال
انتم الذين خسرتم انفسكم مراعاة للخطاب لجاز نقول انت الذي فعلت وان شئت
فعلت فان قيل ظاهر اللفظ يدل على ان خسرانهم سبب لعدم ايمانهم ه ان
والامر على العكس فالجواب ان هذا يدل على ان سبق القضا بالخسران والحكم
هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وهو مذهب اهل السنة قوله تعالى
وله ما سكن الاية جملة من مبتدا وخبر وفيها قولان اظهرهما انها استيناف اخبار
بذلك والثاني انها في محل نصب نسقا على قوله لله اي على الجملة المحكية بقل اي
قل هو لله وقيل لما سكن وما موصولة بمعنى الذي ولا يجوز عطف ذلك وسكن قيل
معناه ثبت واستقر ولم يذكر الزمخشري غيره كقولهم قلان يسكن بلدة كذا ه

ومنه

ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا وقيل هو من سكن مفتوح يحرك نحو على الاول
لا حذف في الاية الكريمة قال الزمخشري ونحديه بفي كما في قوله وسكنتم في مساكن الذين ظلموا
ورجح هذا ابن عطية وعلى الوجهين الثاني اختلفوا فمنهم من قال لا بد من محذوف ه
ليفهم المعنى وقدروا ذلك المحذوف معطوفا فقال تقديره وله ما سكن وما تحرك كقوله
في موضع اخر تعتكم الحراي والبرد وحذف المعطوف مستفاض في كلامهم وافشد
كان الحصا من خلفها وامامها اذا احذفته رجلها حذف اعسرا
وقال اخر
فما كان بين الخير لو جاسالما ابو حجر الاليال قسلا يل
بريد رجلها ويدها وبين الخير وتيني ومنهم من قال لا حذف لان كل متحرك قد يسكن
وقيل لان المتحرك اثقل والساكن اكثر فلذلك اوثر بالذكر وقيل انما خص السكون ه
بالذكر لان اللغة فيه اكثر فصل قال ابو مسلم وجه نظم الاية انه تعالى
ذكر في الاية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما وفي هذه الاية ذكر ه
الليل والنهار اذ لا زمان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للحدثان فاخبر ه
تعالى انه مالك للمكان والمكانيات ومالك للزمان والزمانيات قال ك
محمد بن جرير كل ما طلعت عليه الشمس وغربت عنه هو من مساكن الليل والنهار والمراد جميع
ما في الارض وقيل معناه له ما يمر عليه الليل والنهار وهو السميع باصواتهم العليم
باسرارهم قوله تعالى قل اغير الله اتخذ وليا الاية اغير الله مفعول
اول لاتخذ ووليا مفعول ثان وانما قدم المفعول الاول على عامله لمعنى وهو انكار
ان يتخذ غير الله وليا لاتخاذ الولي ونحو قولك لمن يهين زيدا وزيدا وهو مستحق للاكرام
ازيدا اهنت انكرت ان تكون مسئله هنا ناوقد تقدم ايضاح هذا في قوله انت
قلت للناس ومسئله اغير الله ابغي ربا وهو الخ غير الله تامرونني اعبد ايها الجاهلون
الظاهر ان الذكر بين حوم وهو كثير ويجوز ان يكون اتخذ متعديا لواحد فيكون غير
منصوبا على الحال من ولي لانه في الاصل صفة له ولا يجوز ان يكون استثنا لانه
كذا منعه ابو البقا ولم يبين وجهه والذي يظهر ان المانع تقدمه على المستثنى
منه في المعنى ومن ولي واما المعنى فلا يابا الاستثنا لان الاستفهام لا يراد
به حقيقته بل يراد به الانكار فكانه قال لا اتخذ وليا غير الله ولو قيل كذا لكان
ظاهر ان المانع عنده انما هو التقديم على المستثنى منه لكن ذلك جايز وان كان
قليلا ومنه ه ومالي الا ال احمد شيعة ه ومالي الا مشعب الحق مشعب ه
وقرا الجمهور فاطر بالجر وفيها تخريجان احدهما وبه قال الزمخشري والحوفي وابن
عطية صفة للجلالة المجرورة بغير ولا يضر الفصل بين الصفة والموصوف بهذه ه
الجملة الفعلية ومفعولها لانها لبست باجنبية او هي عامله في عامل الموصوف

والثاني والذي نحا اليه ابو البقا انه بدل من اسم الله وكانه قيل من الفضل بين الصفة وموصوفها
فان قيل هذا لا يمر في البدل فانه فصل بين التابع ومتبوعه ايضا فيقال ان
الفضل بين البدل والمبدل اسهل لان البدل على نية تكرار العامل فهو اقرب الى
الفصل وقد يرجح تخريجه بوجه اخر وهو انا اذا طرا اسم فاعل والمعنى ليس على
المضي حتى تكون اضافته غير محضة فيلزم وصفا لمعرفة بالنكرة لانه في نية
الانفصال من الاضافة لانقال الله فاطر السموات والارض فيما مضى ولا
يراد حال ولا استقبالا لان كلام الله تعالى قديم سقدم على خلق السموات
فيكون المراد به الاستقبال لقطعا ويدل على جواز كونه في نية التنوين ما
يأتي ذكره عن ابي البقا قريبا وقرا ابن ابي عبلة برفعه وتخريجه انه خبر مبتدا
محذوف وخرجه ابن عطية على انه مبتدا يحتاج الى تقدير خبر والدلالة
عليه خفيه بخلاف تقدير المبتدا فانه ضمير الاول اي هو فاطر وقرئ شاذا
بنصبه وخرجه ابو البقا على وجهين احدهما انه بدل من وليا قال والمعنى
على هذا اجعل فاطر السموات والارض غير الله كذا قدره وفيه نظر فانه
جعل المفعول الاول وهو غير الله مفعولا ثانيا وجعل البدل من المفعول
الثاني مفعولا اول فالتقدير عكس التركيب الاصلي والثاني انه صفة لوليا
قال ويجوز ان يكون صفة لوليا والتنوين مراد قال شهاب الدين يعني بقوله
التنوين مراد ان اسم الفاعل عامل بتقدير هو فهو في نية الانفصال ولذلك
وقع وصفا للنكرة كقوله تعالى عارض ممطرنا وهذا الوجه لا يكاد يصح اذ
يصير المعنى اتخذ غير الله وليا فاطر السموات والارض الى آخره وهو قبيح
ذلك الولي بانه فاطر السموات وقرا الزهري فطر على انه فعل ماض وهي جملة
في محل نصب من الجلالة كما كان فاطر صفتها في قراة الجمهور ويجوز على راي ابي
البقا ان تكون صفة لوليا ولا يجوز ان تكون صفة للجلالة لان الجملة نكرة
والفطر الشق مطلقا وقيده الراغب بالشق طولا وقيد الواحدي بشق
الشي عند ابتدايه والفطر الابداع والاختراع على غير مثال ومنه فاطر السموات
اي اوجدها على غير مثال الحدي وعن ابن عباس ما كنت ادري ما معنى فطر
وفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بير فقال احدهما انا فطرتها اي انشاتها
وابتدانها ويقال فطرت كذا فطرا وفطر هو فطورا وانفطر انفطارا وفطرت
الشاة حلبتها باصبعين وفطرت العجين خبزته من وقته وقوله تعالى
فطرة الله التي فطر الناس عليها اشارة منه الى ما فطر اي ابدع وركز في الناس من
معرفته فطرة الله ما ذكر من القوة المدركة لمعرفته وهو المشار اليه بقوله تعالى
ولين سالتهم من خلقهم ليقولن الله وعليه كل مولود يولد على الفطرة الحديث وهذه

الاية

الاية نزلت حين دعي الى الدين اباه فقال تعالى قل يا محمد اغير الله اتخذ وليا رابا ومعبودا
وناصرا ومعينا قوله وهو يطعم ولا يطعم القراة المشهورة بنيا الاول
للفاعل والثاني للمفعول والضمير لله تعالى والمعنى وهو يرزق ولا يرزق وهو
موافق لقوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون وقرا سعيد بن جبير
ومجاهد بن جبير والاعمش وابو حيوة وعمرو بن عبيد وابو عمرو بن العلا في
رواية عنه ولا يطعم بفتح الياء والعين بمعنى ولا ياكل والضمير لله تعالى
ايضا وقرا ابن ابي عبلة وبيان العماني ولا يطعم بضم الياء وكسر العين كالاول
فالضمير ان اعني هو والمستكن في يطعم عايدان على الله والضمير في ولا يطعم للولي
وقرا يعقوب في رواية ابي المامون وهو يطعم ولا يطعم بنيا الاول للمفعول
والثاني للفاعل عكس القراة المشهورة والضمائر الثلاثة اعني هو والمستتر
له في الفعلين للولي فقط اي وذلك الولي يطعم غيره ولا يطعم هو احد الحرمين
وقرا الاشهب وهو يطعم ولا يطعم بنيا هما للفاعل وذكر الزمخشري فيهما محرجين
ثانيهما لنفسه فانه قال بعد ان حكى القراة وفسر بان معناه وهو يطعم ولا
يستطعم وحكى الازهري اطعمت بمعنى استطعمت ونحوه اقرب ويجوز ان يكون
المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك هو يعطي
ويمنع ويقدر ويبسط ويغني ويفقر قال شهاب الدين هكذا ذكر ابو حيان
هذا الخلاف وقراة الاشهب هي قراة ابن ابي عبلة والعماني سواء الا ان
بينهما كما ينبغي ان يذكر هذه القراة لهو لا كلهم والا يوهم هذا انهما قراتا
متغايرتان وليس كذلك فلا يستطيع وقرئ شاذا يطعم بفتح الياء والعين
ولا يطعم بضم الياء وكسر العين اي وهو ياكل ولا يطعم غيره ذكر هذه القراة
ابو البقا وقال والضمير راجع على الولي الذي هو غير الله فهذه ست قرا
وفي بعضها وهو مخالف للمعدل من صناعة البديع تجنيس يسمى تجنيس التشكيل
وهو ان يكون الشكل فارقا بين الكلمتين وسماه اسامة بن منقذ تجنيس التحريف
وهذه تسمية قطيعة فتسميته بتجنيس التشكيل اولى قوله قل اني امرت
ان اكون اول من اسلم يعني من هذه الامة والاسلام بمعنى الاستسلام لامر
الله وقبل اسلم اخلص ومن يجوز ان تكون نكرة موصوفة واقعة موقع اسم
جمع اي اول فريق اسلم وان تكون موصولة اي اول الفريق الذي اسلم واقرد
الضمير في اسلم اما باعتبار لفظ فريق المقدر واما باعتبار لفظ من وقد
تقدم الكلام على اول وكيف يضاف الى مفرد يا لتاويل المذكور في البقرة
قوله ولا تكونن فيه تاويلان احدهما على اضمار القول اي وقل لا تكونن
قال ابو البقا فلو كان معطوفا على ما قبله لفظا لقال وان لا اكون والية نحا الزمخشري

فانه قال ولا تكونن وقيل لا تكونن وقيل معناه لي لا تكونن ومعناه امرت بالاسلام ونهيت
عن الشرك والثاني انه معطوف على معمول قل حملا على المعنى والمعنى قل اني قبل الى
كن اول من اسلم ولا تكونن من المشركين فهما حينئذ محمولان على القول لكن الى الاول
بتغيير لفظ القول وفيه معناه فحمل الثاني على المعنى وقيل هو عطف على قل امرت بان
يقول كذا وبنهي عن كذا **قوله** قل اني اخاف ان عصيت ربي فعند ذكر
عذاب يوم عظيم يعني عذاب يوم القيامة وان عصيت شرط حذف جوابه لدلالة
ما قبله عليه ولذلك جيء بفعل الشرط ماضيا وهذه الجملة الشرطية فيها
وجهان احدهما انه معترض بين الفعل وهو اخاف وبين مفعوله وهو عذاب
والثاني انها في محل نصب على الحال قال ابو حيان كانه قيل اني اخاف عاصيا
ربي وفيه نظر اذ المعنى يأباه ولخاف ومافي حيزه حيزلان وان ومافي حيزها
في محل نصب بقل وقرا ابن كثير ونافع ابي بفتح الياء وقرا ابو عمرو والباقون
بالاسكان **قوله** تعالى من يصرف عنه الاية من شرطية ومحلها يحتمل
الرفع والنصب كما سيأتي بيانه وقرا الاخوان وابو بكر عن عاصم يصرف
بفتح الياء وكسر الراء على تسمية الفاعل والباقون بضم الياء وفتح الراء على
ما لم يسم فاعله فاما على القراءة الاولى فمن فيها يحتمل الرفع والنصب فالرفع
من وجه واحد وهو الابتدا وخبرها فعل الشرط والجواب او مما على
حسب الخلاف وفي مفعول يصرف حينئذ احتمالان احدهما انه مذكور
وهو يومئذ ولا بد من حذف مضاف اي من يصرف الله عنه هول يومئذ
او عذاب يومئذ ولا بد من حذف مضاف اي فقد رحمه فالضمير في يصرف
يعود على الله تعالى ويدل عليه قراءة ابي بن كعب من يصرف الله بالتقرح
به والضمير ان في عنه ورحمة لمن والثاني انه محذوف لدلالة ما ذكر
عليه قيل ذلك اي من يصرف الله عنه العذاب ويومئذ منصوب على الظرف
وقال مكي ولا يحسن ان يقدر هنا لان الهاء انما تحذف من الصلاه قال شهاب الدين
يعني انه لا يقدر المفعول ضميرا عائدا على عذاب يوم لان الجملة الشرطية
عنده صفة لعذاب والعائد منها محذوف لكن الحذف انما يكون من الصله
لا من الصفه وهذا معنى قول الواحدي ايضا الا ان قول مكي انما تحذف
من الصلات يريد في الاحسن والا فتحذف من الصفات والاخبار والاحوال
ولكنه دون الصله والنصب من وجهين احدهما انه مفعول مقدم ليصرف
والضمير في عنه على هذا يتعين عوده على العذاب المتقدم والتقدير اي
شخص يصرف الله عن العذاب والثاني أنه منصوب على الاشتغال بفعل
مضمر لا يبرز بفسره هذا الظاهر من معناه لا من لفظه والتقدير من يكرم

او من يمنح نصرف الله والضمير في عنه للشرطيه واما مفعول يصرف على هذا فيحتمل الوجهين
المتقدمين اعني كونه مذكورا وهو يومئذ على حذف مضاف او محذوفا اختصارا
واما القراءة الثانية فمن يحتمل وجهين احدهما انها في محل رفع بالابتدا وخبره ما
بعده على ما تقدم والفاعل المحذوف هو الله تعالى يدل عليه قراءة ابي المتقدمه
وفي القايم مقامه اربعة اوجه احدها انه ضمير العذاب والضمير في عنه يعود عليها
من فقط والظرف فيه حينئذ ثلثة اوجه احدها انه منصوب بيصرف
الثاني انه منصوب بالعذاب اي الذي قام ضميره مقام الفاعل قاله ابو البقا
ويلزم منه اعمال المصدر مضمرا وقد يقال يغتفر ذلك في الظروف الثالث
قال ابو البقا انه حال من الضمير يعني الضمير الذي قام مقام الفاعل وجاز
وقوع الحال ظرفا زمانا لانها عن معنى لا عن جثة الثاني من الاوجه الاربعة
ان القايم مقام الفاعل ضمير من والضمير في عنه يعود على العذاب والظرف
منصوب اما بيصرف واما على الحال من هاء عنه والثالث من اوجه العامل
في يومئذ متعدد وهنا وهو واضح والتقدير اي شخص يصرف هو عن العذاب
الثالث ان القايم مقام الفاعل يومئذ اما على حذف مضاف اي من يصرف
عنه فرغ يومئذ او هو يومئذ واما على قيام الظرف دون مضاف كقولك
سير يوم الجمعه وانما بني يومئذ على الفتح لاضافته الى غير ممكن ولو قرئ
بالرفع لكان جايزا في الكلام وقد قرئ ومن خزي يومئذ فتحا وجرا بالاعتبارين
وهما اعتباران متغايران فان قيل يلزم على عدم تقدير حذف المضاف
اقامة الظرف غيرا للتام مقام الفاعل وقد نصوا على ان الظرف المقطوع
عن الاضافة لا يجيء به ولا يقوم مقام فاعل لو قلت ضرب قبل لم يجز
والظرف هنا في حكم المقطوع عن الاضافة فلا يجوز قيامه مقام الفاعل
الا على حذف مضاف اي من يصرف عنه فرغ يومئذ او هو يومئذ واما على قيام
الظرف دون مضاف كقولك سير يوم الجمعة وانما بني يومئذ على الفتح
لاضافته الى غير ممكن ولو قرئ بالرفع لكان جايزا في الكلام وقد قرئ ومن
خزي يومئذ فتحا وجرا بالاعتبارين ومما اعتباران متغايران فان قيل
يلزم على عدم تقدير حذف المضاف اقامة الظرف غيرا للتام مقام الفاعل
وقد نصوا على ان الظرف المقطوع عن الاضافه لا يجيء به ولا يقوم مقام
فاعل لو قلت ضرب قبل لم يجز والظرف هنا في حكم المقطوع عن الاضافة
فلا يجوز قيامه مقام الفاعل الا على حذف مضاف فالجواب ان هذا
في قوة الظرف المضاف اذ التنوين عوض عنه وهذا يتنهض على راي الجمهور
اما الاخفش فلان التنوين عنده تنوين صرف والكسر كسر اعراب

الرابع ان القايم مقامه عنه والضمير في عنه يعود على من وحينئذ يوميذ
مضوب على الظرف والعامل فيه يصرف ولا يجوز الوجهان الاخيران اعني نصبه
على الحال لان الضمير للجنة والزمان لا يقع حالا عنها كما لا يقع خبرا واعتى ٥
كونه معمولا للعذاب اذ لبس هو قايم مقام الفاعل والثاني من وجهي من انها
في محل نصب من فعل مضمر يفسره الظاهر بعده واذا جعلتا عنه في محل نصب
بان نجعل القايم مقام الفاعل اما ضمير العذاب واما يومييذ والتقدير من يكرم
الله او من ينج يصرف عنه العذاب او يهو يومييذ ونظيره زيدا مر به مرور
حسن اقمت المصدر فبقي عنه مضوب المحل والتقدير جاوزت زيدا مر
به مرور حسن واما اذا جعلت عنه قايما مقام الفاعل تعين رفعه بالابتدا
واعلم انه متى قلت مضوب على الاشتغال فانما يقدر الفعل بعد من لان
لها صدر الكلام ولذلك لم اظهر الا موخرا ولهذه العلة منع بعضهم الاشتغال
فيما له صدر الكلام كالاستفهام والشرط والتنوين في يومييذ عوض عن جملة
محذوفة فضمنها الكلام السابق التقدير يوم اذ يكون الجزا واذا قلنا كذلك
لانه لم يتقدم في الكلام جملة مصرح بها يكون التنوين عوضا منها وقد
تقدم خلاف الاخفش وهذه الجملة الشرطية يجوز رفعها وجهان الاستيناف
والوصف لعذاب يوم لحيث جعلنا فيها ضميرا يعود على عذاب يوم اما من يصرف
واما من عنه جاز ان يكون صفة وهو الظاهر وان تكون مستانفة وحيث لم نجعل فيها
ضميرا يعود عليه وقد عرفت كيفية ذلك تعين ان تكون صفة لحلوها من الضمير ٥
ورجح بعضهم احدهما بتين القرائتين على الاخرى فقال ابو علي الفارسي قراة يصرف
يعني المبني عنه للفاعل احسن لمناسبته قوله رحمه يعني ان كلا منهما يبنى للفاعل
ولم يقل فقد رجح واختارها ابو حاتم وابو عبيد ورجح بعضهم قراة المبني للمفعول
باجماعهم على قراة قوله ليس مصروفا يعني في كونه اتي بصيغة اسم المفعول المسند
الى ضمير العذاب المذكور اولا ورجحها محمد بن جرير بانها اقل اضمارا واومى رحمه الله
تلعثم في كلامه في ترجيحه لقراة الاخوين واتى بامثلة فاسدة في كتاب الهدايه له
قاله بن عطية وقد تقدم اول الكتاب عن ثعلب وغيره من العلما ان ترجيح احدى
القرآات المتواترة على الاخرى لا يجوز والجملة من قوله فقد رحمه في محل جزم على
جواب الشرط والفا واجبة قوله وذلك العذر مبتدا وخبر جيي بهذه ٥
الجملة مقررة لما تقدم من مضمون الجملة قبلها والاشارة بذلك الى المصدر المفهوم
من قوله يصرف اي ذلك الصرف والمبين يحتمل ان يكون متعديا فيكون المفعول محذوفا
اي المبين غيره وان يكون قاصرا بمعنى بين وقد تقدم ان ابا بكر ان يكون قاصرا
بمعنى ظهر ومتعديا بمعنى اظهر قوله تعالى وان يمسسك الله بضر الاية

هذا

هذا دليل اخر في بيان انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ وليا غير الله والباقي قوله يضر للتعدية
وكذا في خير وان يمسسك الله الضر اي يجعلك ماسا له واذا مسست الضر فقد
مسك الا ان التعدية بالباقي الفعل المتعدي قليله حدا ومنهم منه قوله صككت ٥
احد الحجرين بالاخر وقال ابو حيان ومنها قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ٥
وقال الواحدي ان قيل ان المس من صفة الاجسام فكيف قال وان يمسسك الله ٥
فالجواب ان الباء للتعدية والالف بتعاقبان في التعدية والمعنى ان ٥
امسك الله ضرا اي جعله ماسك فالفعل للضر وان كان في الظاهر قد اسند ٥
الى اسم الله تعالى كقولك ذهب زيد بعمرو كان الذاهب فعلا لعمرو غير ان زيدا
هو المسبب له والحامل عليه كذلك ههنا المس للضر والله تعالى جعله ماسا
قوله فلا كاشف له خبر لا وثم محذوف تقديره فلا كاشف له عنك ٥
وهذا المحذوف ليس متعلقا بكاشف اذ كان يلزم تنوينه واعرابه بل يتعلق ٥
بمحذوف اي اعني عنه ولا هو فيه وجهان احدهما انه بدل من محل لا كاشف فان
محله الرفع على الابتدا والثاني انه بدل من الضمير المستكن في الخبر ولا يجوز
ان يرتفع باسم الفاعل وهو كاشف لانه يصير مطولا ومعنى كان متى كان ٥
مطولا اعرب نصبا ولذلك لا يجوز ان يكون بدلا من الضمير المستكن في كاشف
للعلة المتقدمه اذ البدل يحل محل المبدل منه فان قيل المقابل للخير ٥
هو الشر فكيف عدل عن لفظ الشر والجواب انه اراد تغليب الرحمة
على ضدها فان في جانب الشر باخص منه وهو الضر وفي جانب الرحمة ٥
بالعام الذي هو الخير تغليبا لهذا الجانب قال بن عطية باب الضر هنا مناسب
الشر وان كان الشر اعم منه فقابل الخير وهذا من الفصاحة عدول عن قانون
التكليف والصيغة فان باب التكليف ترصيع الكلام ان يكون الشي مقترنا
بالذي يختص به بنوع من انواع الاختصاص موافقة او مضاهاة فمن ذلك ٥
ان لا يجوع فيها ولا تعري وانك لا تظما فيها ولا تضحى فجانب الجوع مع العري
وبابه ان يكون مع الظما ومنه قول امرء القيس ٥

كاني لم اركب جوادا للذة ٥ ولم اتبطن كاعبا ذات خلخال ٥
ولم اسبا الزق الروي ولم اقل ٥ لخيلي كري كرة بعد اجفال ٥

ولم يوضح بن عطية ذلك واتضاحه في اية طه استراط الجوع والعري في شي خاص
وهو الخلو فالجوع خلو وفراغ في الباطن والعري خلو وفراغ في الظاهر ٥
واشتراك الظما والضحى في الاحتراق فالظما احتراق في الباطن ولذلك يقول ٥

برد الما حرارة كبدي ٥ واوام عطشي ٥ والضحا احتراق الظاهر واما ٥
البيتان فالجامع بين الركوب للذة وهو الصيد وتبطن الكاعب اشتراكهما في لذة

الاستعلاء والقهر والاقتناص والطفر مثل هذا المركوب الاتي الى بنسيتهم هن
المراة ركبا بفتح الراء والكاف وهو فعل بمعنى مفعول كقوله

٦ ان لها لركبا أزربا ٥ كانه جبهة ذرّ احبا ٦

واما البيت الثاني فالجامع بين سبا الخمر والرجوع بعد الهزيمة اشتراكهما ٥
في البذل فنشترا الخمر بذل المال والرجوع يعد الانهزام بذل الروح وقد مر تارك
وتعالى مس الضر على مس الخير لمناسبة اتصال مس الضر بما قبله من الترهيب
المدلول عليه بقوله ابي اخاف وحيا جواب الشرط الاول بالحصر اشارة الى
استقلاله بكشف الضر دون غيره وحيا الثاني بقوله فهو على كل شئ قدير اشارة
الى قدرته الباهره فيندرج فيها المس بخير وغيره على انه لو قيل ان جواب الثاني
محذوف لكان له وجه اي وان يمسسك بخير فلا راد لفضله للتضرع هو موضع
اخر فصل روي بن عباس قال اهدى للنبي صلى الله عليه وسلم بغلة
اهداها له كسرى فركبها بحبل من شعر ثم اردفني خلفه ثم سارني سليا ثم التفت
الي فقال يا غلام فقلت لبيك يا رسول الله فقال احفظ الله يحفظك احفظ الله
تجده امامك تعرف الي الله في الرخا يعرفك في الشدة واذا سالت فاسال الله
واذا استعنت فاستعن بالله فقد مضى القلم بما هو كائن فلو جهد الخلائق ان
ينفعوك بما لم يقضه الله لك لم يقدروا عليه ولو جهدوا ان يضروك بما لم يكتب
الله عليك ما قدروا عليه فان استطعت ان تعمل بالصبر مع اليقين فافعل ٥
فان لم تستطع فان في الصبر على ما تكره خيرا واعلم ان النصر مع الصبر
وان مع الكرب الفرج وان مع العسر يسرا قوله تعالى وهو القاهر
فوق عباده الاية والمراد بالقاهر الغالب وفي القاهر زيادة معنى على ٥
القدرة وهو منع غيره عن بلوغ المراد وقيل المتفرد بالتدبير الذي يجبر الخلق
على مراده قوله فوق فيه اوجه اظهرها انه منصوب باسم الفاعل
قبله والفوقية هنا عبارة عن الاستعلاء والغلبة والثاني انه مرفوع على انه
خبر ثان اخبر عنه بشيئين احدهما انه قاهر والثاني انه فوق عباده بالغلبة والقهر
الثالث انه بدل من الخبر الرابع انه منصوب على الحال من الضمير في القاهر كانه قيل وهو
القاهر مستعليا او عاليا ذكره المهدوي وابو البقاء الخامس انها زائده والتقدير وهو القاهر
عباده ومثله فاضربوا فوق الاعناق وهذا مردود لان الاسماء لا يراد بها قال وهو
الحكيم الي في امره الخبير باعطال عباده قوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة
الاية قال الكلبي الي اهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارنا من يشهد
بانك رسول الله فقال لا ني احدا يصدقك ولقد سالنا عنك اليهود والنصارى فزعموا
انه ليس لك عندهم ذكر فانزل الله تعالى قل اي شئ اعظم شهادة فان اجابوك والا فقل

الله

الله شهيد بيني وبينكم على ما اقول لاني اوحي الي هذا القران لانكم انتم البلغاء الفصحا
وقد عجزتم عن معارضته فكان معجزا واذا كان معجزا كان الظهار الله له على وفق ٥
دعواي شهادة من الله على كوني صادقا قوله اي شئ اكبر مبتدا وخبر وقد تقدم
ان ابا بعض ما يضاف اليه فاذا كانت استفهامية اقتضى الظاهر ان يكون مسمى باسم
ما اضيفت اليه قال ابو البقا وهذا يوجب ان يسمى الله تعالى شيا فعلى هذا يكون
الجلالة خبر مبتدا محذوف اي ذلك الشئ هو الله تعالى ويجوز ان تكون الجلالة ٥
مبتدا وخبر محذوف والتقدير الله اكبر شهادة وشهيد على هذين القولين خبر
مبتدا محذوف اي هو شهيد بيني وبينكم والجملة من قوله قل الله على الوجهين
المتقدمين جواب لاي من حيث اللفظ والمعنى ويجوز ان تكون الجلالة مبتدا ٥
وشهيد خبرها والجملة على هذا جواب لاي من حيث اللفظ والمعنى ويجوز ان
تكون الجلالة مبتدا وشهيد خبرها والجملة على هذا جواب لاي من حيث المعنى ٥
انها دالة على الجواب وليست به قوله شهادة نصب على التمييز ٥
وهذا هو الذي لا يعرف النحاة غيره وقال ابن عطية ويصح على المفعول به بان تحمل ٥
اكبر على التشبيه بالصفة المشبهة باسم الفاعل وهذا ساقط جدا اذ قد نص
النحويون على ان تشبيهها باسم الفاعل في كونها تونث وتثني وتجمع وافعل لا يونث
ولا يثني ولا يجمع فلم يشبه اسم الفاعل حتى ان اباحيان نسب هذا الخياط الى
الناسخ دون ابي محمد قوله بيني وبينكم متعلق بشهيد وكان الاصل
قل الله شهيد بيننا فكررت بين توكيد او هو نظير قوله

٦ فاني ما واتاك كان شرا ٥ فعد الى المعامة لا براها ٦ وقوله
٦ يا رب موسى اظلمي وآظلمه ٥ ارسل عليه سلكا لا يرحمه ٦ وقوله
٦ فلئن لقيتك خاليين لتعلمن ٥ اني وايك فارس الاحزاب ٦

والجامع بينهما انه لما اضاف الي الياء وحذفها احتاج الي تكرير ذلك المضاف ٥
وجوز ابو البقا ان يكون بيني متعلقا بمحذوف على انه صفة لشهيد فيكون في محل
رفع والظاهر خلافه قوله واوحي الجمهور على بنائه للمفعول وحذف الفاعل
للعلم به وهو الله تعالى والقران رفع به وفزا ابو نهيك والجحدري وعكرمة
وابن السميفع واوحي ببنائه للفاعل القران نصبا على المفعول به ولانذركم متعلق
باوحي قيل وثم معطوف حذف لدلالة الكلام عليه اي لانذركم به وابشركم به
كقوله فتيكم الحر وقد تقدم له نظائر وقيل لا حاجة اليه لان المقام مقام تخويف
فصل والمعنى الله شهيد بيني وبينكم اني قد ابلغتكم وصدقت فيما قلته
وادعيته من الرسالة والقران وايضا شاهد بنبوتي لانذركم به يا اهل مكة
ومن بلغه القران قوله ومن بلغ فيه ثلثة اقوال احدها انه في محل نصب عطفا

على المنصوب في لانذركم ونكون من موصوله والعائد عليها من صلتها محذوف اي ٥
ولانذر الذي بلغه القران فكانما راى محمدا عليه السلام الثاني ان في بلغ ضميرا ٥
عائدا مرفوعا يعود على من والتقدير لانذر الذي بلغ الحلم فالعائد هنا مستتر
في الفعل الثالث ان من مرفوعة المحل بسقا على الضمير المرفوع في لانذركم وجاز ٥
ذلك لان الفصل بالمفعول والجار والمجرور اغنى كونه عن تاكيده والتقدير لانذركم
به وليندركم الذي بلغه القران قوله آاينكم الجمهور على الهمزتين
اولاهما للاستفهام وهو استفهام تقريع وتوبيخ قال الفراء ولم يقبل احد لان
الالف جمع والجمع يقع عليه التانيث كقوله ولله الاسماء الحسنى وقوله فما قال
القرون الاولى وقد تقدم الكلام في قراءة مثل هذا قال ابو حيان وتسهيل
الثانية وباد خال الف بين الهمزة الاولى والهمزة السهلة روي هذه الاخيرة
الاصمعي عن ابي عمرو ونافع انتهى وهذا الكلام يوذن بانها قراءة مستغربة
وليس كذلك بل المروي عن ابي عمرو المدبين الهمزتين ولم يختلف عن قالون
في ذلك وقرئ بهمزة واحدة وهي محتملة للاستفهام وانما حذفت ٥
لفهم المعنى ودلالة القراءة الشهيرة عليها ويحتمل الخبر المحض ثم هذه الجملة ٥
الاستفهامية يحتمل ان تكون منصوبة المحل لكونها في حيز القول وهو الظاهر
كانه امر ان يقول اي شيء اكبر شهادة وان يقول لا اينكم لتشهدون ويحتمل ان لا
تكون داخلة في حيزه فلا محل لها حينئذ واخرى صفة لالهة لان ما لا
يعقل يعامل جمعه معاملة الواحدة المونثة كقوله ما آرب اخرى والاسماء
الحسنى كما تقدم قوله انما هو اله واحد يجوز في ما هذه وجهان اظهرهما
انها كافة لان عن عملها وهو مبتدا واله خبره وواحد صفته والثاني انها
موصولة بمعنى الذي وهو مبتدا واله خبره وهذه الجملة صلة وعائد الموصول
في محل نصب اسم لان وواحد خبرها والتقدير ان الذي هو اله واحد ذكره
ابو البقا وهو ضعيف ويدل على صحة الدعوى الوجه الاول تعاليه في قوله
تعالى انما الله اله واحد فلا يجوز فيه ان تكون موصولة لخلو الجملة عن ضمير
الموصول وقال ابو البقا في هذا الوجه وهو الليق بما قبله قال شهاب ولا ادري
ما وجه ذلك فصل اعلم ان هذا الكلام دل على ايجاب التوحيد والبراة
من الشرك من ثلثة اوجه احدها قوله قل لا اشهد اي لا اشهد بما تذكرونه
من اثبات الشركا وثانيها قوله قل انما هو اله واحد وانني بري مما تشركون ٥
وفيه تصريح بالبراة عن اثبات الشركا قال العلما يستحب لمن اسلم ابتدا ان
ياتي بالشهادتين ويبرا من كل دين سوي دين الاسلام ونص الشافعي على استحباب
ضم التبري الى الشهادة لقوله وانني بري مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد

قوله

قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب الاية اعلم ان الكفار لما سالوا اليهود والنصارى
عن صفة محمد صلى الله عليه وسلم فانكروا دلالة التوراة والانجيل على نبوته بين الله في الاية
الاولى ان شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها ثم بين في هذه الاية انهم كذبوا في قولهم
انا لا نعرف محمدا لانهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون ابنايهم روي انه لما قدم رسول
الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال عمر لعبد الله بن سلام انزل الله على نبيه هذه الاية ٥
فكيف هذه المعرفة فقال يا عمر لقد عرفت فيكم حين رايته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة
بمحمد مني بابني لاني لا ادري ما صنع النساء واشهد انه حق من الله تعالى قوله
الذين آتيناهم الكتاب الموصول مبتدا ويعرفونه خبره والضمير المنصوب يجوز عوده ٥
على الرسول او على القران لتقدمه في قوله واوحي الي هذا القران او على التوحيد ٥
لدلالة قوله انما هو اله واحد او على كتابهم او على جميع ذلك واورد الضمير باعتبار ٥
المعنى كانه قيل يعرفون ما ذكرنا وقصصنا وقد تقدم اعراب هذه الجملة في
البقرة قوله الذين خسروا في محله اربعة اوجه اظهرها انه مبتدا وجملة
من قوله فهم لا يومنون ودخلت الفا لما تقدم من شبه الموصول بالشرط الثاني انه
نعت للذين اتيناهم الكتاب قاله الزجاج الثالث انه خبر مبتدا محذوف اي هم
الذين خسروا الرابع انه منصوب على الذم ويدل ان الرحمان فرعان على النعت ٥
لانهما مقطوعان عنه وعلى الاقوال الثلاثة الاخيرة يكون فهم لا يومنون من باب عطف
جملة اسمية على مثلها ويجوز ان يكون عطفا على خسروا وفيه نظر من حيث انه يودي
الى ترتب عدم الايمان على خسرانهم والظاهر ان الخسران هو المترتب على عدم الايمان
وعلى الوجه الاول يكون الذين خسروا اعم من اهل الكتاب الجاحدين والمشركين
وعلى غيره يكون خاصا باهل الكتاب والتقدير يكون الذين خسروا انفسهم منهم ٥
اي من اهل الكتاب واستشكل على كونه نعتا الاستشهاد بهم على كفار قريش وغيرهم
من العرب بعيني كيف يستشهد بهم ويذمون في اية واحدة فقيل ان هذا سبق
للذم لا للاستشهاد وقيل بل سيق للاستشهاد وان كان في بعض الكلام ذمهم ٥
لان ذلك بوجهين واختيار ابن قال ابن عطية يصح ذلك لاختلاف ما استشهد بهم ٥
فيه وما ذموا فيه ان الذم والاستشهاد ليسا من جهة واحدة فصل ظاهر
هذه الاية يقتضي ان يكون علمهم بنبوة محمد عليه السلام مثل علمهم بابنايهم وهنا
سوالان احدهما ان يقال المكتوب في التوراة والانجيل بحود انه سيخرج نبي في اخر
الزمان يدعو الخلق الى الحق او المكتوب فيه هذا المعنى مع تفسير الزمان والكان
والنسب والصفة والحلية والشكل فان كان الاول فذلك القدر لا يدل على ان ذلك
الشخص هو محمد عليه السلام فكيف يصح ان يقال علمهم بنبوته مثل علمهم بنبوة ابنايهم
وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة

ان التوراة والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة لان هذا التفصيل
اما ان يقال انه بيان في التوراة والانجيل او كان معدوما في وقت ظهوره لاجل ان المحرفين
قد تطرقوا اليها مثل ذلك والاول باطل لان اخفا مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب
وصل الى اهل الشرق والغرب ممتنع والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير لم تكن يهود
اهل ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد عليه السلام بنبوة انبيائهم
وحينئذ يسقط هذا الكلام والجواب ان يقال المراد بالذين اتيناهم الكتاب اليهود
والنصارى وهم كانوا اهلا للنظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات
على الرسول عليه السلام فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله ۵
فالمقصود بمعرفتهم هي المعرفة من طريق النظر والاستدلال لا من طريق النقل

فصل قال المفسرون معنى هذا القول ان الله تعالى جعل لكل ادمي منزلا في الجنة
ومنزلا في النار فاذا كان يوم القيامة جعل الله للمومنين منازل اهل النار في الجنة واهل
النار منازل اهل الجنة في النار وذلك هو الخسران **قوله** تعالى ومن اظلم
ممن افترى على الله الكذب الاية ومعناه ومن اكفر لنعم الله حسران المنافقين في الاية
الاولى بين في هذه الاية سبب ذلك الخسار وهو امران احدهما الافتراء على الله ۵
كذبا وهذا الافتراء يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة كانوا يقولون هذه الاصنام
شركاء الله والله امرنا بعبادتها وكانوا يقولون الملائكة بنات الله وثانيها ان اليهود
والنصارى كانوا يقولون حصل في التوراة والانجيل ان هاتين الشريعتين لا تنطرق
اليهما النسخ والتغيير وثالثها ما حكاه عنهم بقوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا
وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها ورابعها قول اليهود نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم
لن تمسنا النار الا اياما معدودات وقولهم ان الله فقير ونحن اغنياء ونحو
الامر الثاني من اسباب خسارهم تكذيبهم بايات الله تعالى وقدحهم في معجزات
محمد صلى الله عليه وسلم وانكارهم كون القرآن معجزة ظاهرة منه ثم انه لما حكى عنهم ۵
سبب الخسار وهو كذبهم قال انه لا يفلح الظالمون اي الكافرون اي لا يظفرون ۵
بمطالبهم في الدنيا ولا في الاخرة **قوله** تعالى ويوم نحشرهم جميعا فيه خمسة
اوجه احدها انه منصوب بفعل مضمر بعده وموعلى ظرفيته اي ويوم نحشرهم كان
كيت وكيت وحذف ليكون ابلغ في التخويف والثاني انه معطوف على ظرف محذوف دل
الظرف معمول لقوله لا يفلح الظالمون والتقدير انه لا يفلح الظالمون اليوم في الدنيا
ويوم نحشرهم قاله محمد بن جرير الثالث انه منصوب بقوله انظر كيف كذبوا وفيه
بعد لبعده من عامله بكثرة الفواصل الرابع انه مفعول به باذكر مقدرا الخامس
انه مفعول به ايضا ونا صبه احذروا او اتقوا يوم نحشرهم كقوله واخشوا يوما ۵
ويهوكا لذي قبله فلا يعد خامسا وقرا الجمهور نحشرهم بنون الصلة وكذا ثم تقول ۵

وقرا حميد ويعقوب بيا الغيبة فيهما وهو الله تعالى والجمهور على ضم الشين من نحشرهم ۵
وابو عمرو بكسرها وهما لغتان في المضارع والضمير المضموم في نحشرهم يعود على المفترين
الكذب وقيل على الناس كلهم فيندرج هولاء فيهم والتوبيخ مختص بهم وقيل يعود على المشركين
واصنامهم ويدل عليه قوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون وحميعا
حال من مفعول نحشرهم ويجوز ان يكون توكيدا عند من اثبته من النحويين كاجمعين وعطف
ممتنا بثم للتراخي الحاصل بين الحشر والقول ومفعولا يزعمون محذوفا للعلم بهما اي ۵
يزعمونهم شركاء وتزعمون انها شفعاؤكم وقوله ثم نقول للذين ان جعلنا الضمير في نحشرهم
عايدا على المفترين الكذب كان ذلك من باب اقامة الظاهر مقام المضمر اذ الاصل
ثم نقول لهم وانما اظهر تنبيها على قبح الشرك وقوله اين شركاوكم سؤال تقريع ۵
وتبكيت قال ابن عباس كل زعم في كتاب الله فالمراد به الكذب **قوله** تعالى
ثم لم تكن فتنتهم الاية قرا حمزة والكسائي بكن بالياء من تحت فتنتهم نصبا وابن كثير
وابن عامر وحفص عن عاصم تكن بالتاء من فوق ايضا فتنتهم نصبا فاما قراءة ۵،
الاخوين فهي افصح هذه القراءات لاجرائها على القواعد من غير تاويل ووجهها ان ۵،
فتنتهم خبر مقدم وان قالوا بنا ويل اسم موخر والتقدير ثم لم تكن فتنتهم الا قولهم،
وانما كانت افصح لانه اذا اجتمع اسمان احدهما اعرف فالاحسن جعله اسما محدثا،
والاخر خبرا حديثا عنه وان قالوا يشبه المضمر والمضمر اعرف المعارف وهذه
القراءة جعل الاعرف فيها اسما للكان وغير الاعرف خبرها ولم يونث الفعل لاسناده
الى مذكر قال الواحدي والاختيار قراءة من جعل ان قالوا الاسم دون الخبر لان
ان اذا وصلت بالفعل لم توصف فاشبهت امتناع وصفها المضمر فكان المضمر والمظهر
اذا اجتمعا كان جعل المضمر اسما اولى من جعله خبرا تقول كنت انت القائم وانما قراءة ابن
كثير ومن معه ففتنتهم اسمها ولذلك انث الفعل لاسناده الى مونث اولان قالوا
فتنة في المعنى او تاويل الان قالوا الا مقالتهم والا ان قالوا خبرها وفيه انك ۵
جعلت غير الاعرف اسما والاعرف خبرا فليست في قوة الاولى واما قراءة الباقر
ففتنتهم خبر مقدم والا ان قالوا اسم موخر وهذه القراءة وان كان فيها حمل ۵
الاعرف اسما كالقراءة الاولى الا ان فيها الحاق علامة التانيث في الفعل مع تذكير
الفاعل ولكنه بنا ويل يقبل لان قوله الا ان قالوا في قوة مقالتهم ويقبل لانه هو
الفتنة في المعنى واما اخبر عن الشيء بمونث اكتسب تانيثا فعومل معاملته وحمله
ابو علي منه فله عشر امثالها لما كانت الامثال في الحسنات في المعنى عومل معاملة
المونث فسقطت التا من عدده ومثل الاية قوله

۵ الم يك عذرا ما فعلتم بشعل ۵ وقد خاب من كانت سريرته الغدر ۵

فكانت مسندة الى الغدر وهو مذكر لكنه لما اخبر عنه بمونث انث فعله ومثله قول البيد

فضى وقدمها وكانت عاده ٥ منه اذا بي عودت اقدامها ٥٥

قال ابو علي فانث الاقدام لما كان العادة في المعنى قال وقد جاء في الكلام ما جاءت حاجتك فانث ضمير ما جيء كانت الحاجة في المعنى ولذلك نصب حاجتك وقال الزمخشري وانما انث ان قالوا لوقوع الخبر مونثا كقولهم من كانت امك قال ابو حيان وكلام الزمخشري ملفق من كلام ابي علي واما من كانت امك فانه حمل اسم كان على معنى من فان لها لفظا مفردا مذكرا ولها معنى ٥ بحسب ما تريد من افراد وتثنيه وجمع وتذكير وتانيث وليس الحمل على المعنى كالمراعاة الخبر الا ترى انه يجيء حيث لا خبر كقوله ومنهم من يستمعون اليك بكين مثل من زادت بصطحبان قال شهاب الدين ليت شعري ولاي معنى خص الزمخشري بهذا الاعتراض فانه وارد على ابي علي ايضا اذ لقايل ان يقول التانيث في جاءت للحمل على معنى ما فان لها في ايضا لفظا ومعنى مثل من على انه يقال للتانيث علتان فذكر احديهما ورجح ابو عبيد قراءة الاخوين ٥ بقراءة ابي وابن مسعود وما كان فتنتهم الا ان قالوا فلم يلحق الفعل علامة تانيث ورجحها غيره باجماعهم على نصب حجتهم في قوله تعالى ما كان حجتهم الا ان قالوا وقرئ شاذا ثم لم يكن فتنتهم الا ان قالوا بتذكير يكن ورفع فتنتهم ووجه شذوذها سقوط علامة التانيث والفاعل مونث لفظا وان كان غير حقيقي وجعل غير الاعرف اسما والاعرف خبرا فهي عكس القراءة الاولى من الطرفين وان قالوا مما يجب تاخيره لحصر سوا جعل اسما او خبرا ٥

فصل معنى قوله فتنتهم اي قولهم وجوابهم وقال ابن عباس وقتاده معذرتهم والفتنة التجربه فلما كان سوالهم تجربة لاطهارما في قلوبهم قيل فتنة قال الزجاج في قوله لم تكن فتنتهم معنى لطيف وذلك ان الله تعالى بين ان المشركون مفتونون بشركهم واقامتهم عليه الان تبرءوا عنه وتباعدوا وحلفوا انهم ما كانوا مشركين ٥ ومثاله ان يرى انسانا بحال طريقة مذمومة فاذا وقع في محنة بسببه تبرا منه فيقال له ما كانت محنتك لفلان الا ان فررت منه فالمراد بالفتنه افتتانهم بالاوثان ٥ وبنا كد هذا بما روي عن عطا عن ابن عباس انه قال لم تكن فتنتهم معناه شركهم ٥ في الدنيا وهذا القول راجع الى حذف مضاف لان المعنى لم تكن عاقبة فتنتهم الا البراة قوله والله ربنا قرا الاخوان ربنا نصبا والباقون جرا ونصبه اما على النداء واما على المدح قاله ابن عطية واما على اضمار اعني قاله ابو البقا والتقدير يا ربنا وعلى كل تقدير فالجملة معترضة بين القسم وجوابه وهو قوله ما كنا مشركين وخفضه من ثلاثة اوجه النعت والبدل وعطف البيان وقرا عكرمة وسلام بن مسكين والله ربنا برفعهما على المبتدا والخبر قال ابن عطية وهذا على تقدم وتاخير كانهم قالوا والله ما كنا مشركين والله ربنا برفعهما على المبتدا والخبر قال ابن عطية وهذا على تقدم وتاخير كانهم قالوا والله ما كنا مشركين بعيني ان ثم قسما مضمرا

فصل

لما هوالاية يقتضي انهم حلفوا في القيامة انهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضي اقدامهم على

الكذب يوم القيامة وللناس فيه اقوال فقال الاول وهو قول ابي علي الجبائي والقاضي ٥ ان اهل القيامة يعرفون الله بالاضطرار ويدل عليه وجوه الاول انهم لو عرفوه بالاستدلال لصار الموقف القيامة دار تكليف وذلك باطل واذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار وجب ان يكونوا ملجين الى ان لا يفعلوا القبيح وذلك يقتضي ان لا يقدم احد من اهل القيمة على الكذب فان قيل لا يجوز ان يقال انهم انما اقدموا على فعل القبيح لانهم لما غابوا الهول يوم القيامة اضطربت عقولهم فقالوا هذا الكذب عند اختلال عقولهم او يقال انهم نسوا كونهم مشركين في الدنيا فالجواب عن الاول انه لا يجوز ان يحشرهم ويوبخهم بقوله اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ثم يحكي اعتذارهم مع انهم غير عقلا هذا لا يليق بحكمة الله وايضا فلا بد وان يكونوا عقلا يوم القيامة ليعلموا انهم فيما علم الله به غير مظلومين والجواب عن الثاني ان نسيانهم لما كانوا عليه طول عمرهم في دار الدنيا كالمحال بعيد واما مجوزان ينسى البعيد من الامور الوجه الثاني ان قولهم الذين اقدموا على الكذب اما ان يقال انهم كانوا عقلا او غير عقلا والثاني باطل ٥ لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي كلام المجانين في معرض تمهيد العذر وان كانوا عقلا فهم يعلمون ان الله عالم باحوالهم مطلع على افعالهم ويعلمون ان تجويز الكذب على الله محال وانهم لا ينتفعون بذلك الكذب الا زيادة المقت والعقب واذا كان كذلك امتنع اقدامهم في مثل هذه الحالة على الكذب لكانوا قد اقدموا على نوع من القبيح فان قلنا انهم يستحقون بذلك العقاب صارت الدار الاخرة دار تكليف واجمعوا على ان الامر ليس كذلك وان قلنا انهم لا يستحقون على ذلك الكذب ولا على ذلك الحلف الكاذب عقابا فهذا يقتضي حصول الاذن من الله تعالى ٥ في ارتكاب القباح وذلك باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اقدام اهل القيامة على القبيح والكذب واذا ثبت هذا فيحمل قولهم والله ربنا ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا لان القوم كانوا يعتقدون ذلك فان قيل فعلى هذا التقدير ٥ يكونون صادقين في قولهم فلما ذا قال تعالى انظر كيف كذبوا فالجواب انه ٥ ليس يجب من قوله انظر كيف كذبوا فيما تقدم ذكره من قولهم والله ربنا ما كنا مشركين بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور يجوز عنها يخبرون عنها بان ما هم عليه ليس بشرك وانهم على صواب ونحوه فالمقصود من قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم اختلاف الحالتين وانهم في دار الدنيا كانوا يكذبون وانهم في الاخرة يخبرون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فلتعلق احد الامرين بالاخر اظهر الله تعالى للرسول ذلك القول الثاني قول جمهور المفسرين ان الكفار يكونون في القيامة واستدلوا بوجوه احدها ما حكاه الله تعالى عنهم انهم يقولون ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع

انه تعالى اخبر عنهم بقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وثانيها قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون بعد قوله ويحلفون على الكذب فتشبه كذبهم في الاخرة بكذبهم في الدنيا وثالثها ما حكاه تعالى عنهم قال كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم والجواب عما قاله الجبائي بان حمل قولهم ما كانوا مشركين في طمونهم هذا خلاف الظاهر وبان قوله بعد ذلك انظر كيف كذبوا على انفسهم يبعد حمله على كذبهم في الدنيا يوجب تفكيك نظم الاية وصرف اول الاية الى احوال القيامة وصرف اخرها الى احوال الدنيا وهو في غاية البعد وقولهم كذبوا في حال كمال العقل او حال نقصانه فنقول لا يبعد انهم في حال ما عاينوا احوال القيامة وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام وقولهم كيف يليق بحكم الله تعالى ان يحكي عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول فالجواب ان هذا يوجب ذلك في دار الدنيا واما قولهم ان المكلفين لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيامة فنقول اختلال عقولهم في سائر الاوقات **قوله** انظر كيف كذبوا منصوب على حد نصبها في قوله كيف تكفرون بالله وقد تقدم مرة كيف وما بعدها في محل نصب بانظر لانها معلقة لها عن العمل وكذبوا وان كان معناه مستقبلا لانه في يوم القيامة فهو لتحققه ابرزه في صورة الماضي **قوله** وضل يجوز ان يكون نسقا على كذبوا فيكون داخلا في خبر انظر ويجوز ان يكون استينافا فلا يندرج في خبره المنظور الى **قوله** ما كانوا يجوز في ما ان تكون مصدرية اي وضل عنهم افتراؤهم وهو قول بعطية ويجوز ان تكون موصولة اسمية اي وضل عنهم الذي كانوا يفترونه فعلى الاول لا تحتاج الى ضمير عائد على ما عند الجمهور وعلى الثاني لا بد من ضمير عند الجميع ومعنى الاية انظر كيف كذبوا على انفسهم باعتذارهم بالباطل وتبرئهم عن الشرك وضل عنهم ما كانوا يفترون من الاصنام وذلك انهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها فبطل ذلك كله **قوله** تعالى ومنهم من يستمع اليك الاية ٥ راعى لفظ من فافرد ولو راعى المعنى لجمع كقوله في مواضع اخر ومنهم من يستمعون ٥ وقوله على قلوبهم اكنة ان يفقهوه الى اخره حمل على معناها **قوله** وجعلنا جعل هنا محتمل ان يكون للتصيير فتتعدى لاثنين اولهما اكنة والثاني الجار قبله فيتعلق بمحذوف اي صيرنا الاكنة مستقرة على قلوبهم ويحتمل ان تكون بمعنى خلق فيتعدى لواحد ويكون الجار قبله حالا فيتعلق بمحذوف لانه لو تاخر لوقع صفة لاكنة ويحتمل ان يكون بمعنى القى فيتعلق على بها كقولك القيت على زيد كذا وقوله والقيت عليك محبة مني وهذه الجملة تحتمل وجهين اظهرهما انها مستانفة سيقت للاخبار بما تضمنته من الختم على قلوبهم وسمعهم ويحتمل ان يكون في محل نصب على الحال والتقدير ومنهم

من

من يستمع في حال كونه مجعولا على قلبه كنان وفي اذنه وقر على الاول يكون قد عطف جملة فعلية على اسمية وعلى الثاني يكون الواو للحال وقد مضمرة بعدها عند من يقدرها قبل الماضي الواقع حالا والاكنة جمع كنان وهو الوعاء الجامع قال

اذا ما انتضوها في الوغا من اكنة ٥ حسبت بروق الغيث تابى عيونها ٥

وقال بعضهم الكن بالكسر ما حفظ فيه الشيء وبالفتح المصدر يقال كننته كنا ٥ اي جعلته في كن وجمع على اكنان قال تعالى ومن الجبال اكنانا والكنان العطاء الساتر والفعل من هذه المادة يستعمل ثلاثيا ورباعيا يقال كننت الشيء ٥ واكننته كنا واكنانا الا ان الراغب فرق بين فعل وافعل فقال وخص كننت بما يستتر من بيت او ثوب او غير ذلك من الاجسام قال تعالى كانهن بيض مكنون واكننت بما يستتر في النفس قال تعالى او اكننتم في انفسكم ويشهد لما قاله قوله انه لقران كريم في كتاب مكنون وقوله تعالى ما تكن صدورهم وكنان بجمع على اكنة في القلة والكثرة لتضعيفه وذلك ان فعالا وفعالا بفتح الفاء ٥ او كسرها يجمع في القلة على افعلة كاحمرة واقذلة وفي الكثرة على فعل كحمر وقذل الا ان يكون مضاعفا عينا كثياب وكنان او معتل اللام كخباء وظباء فيلزم جمعه على افعلة ولا يجوز على فعل الا في قليل من الكلام كقولهم عشن وحجر في جمع عشاء وحجاج قال القرطبي والاكنة الاغطية مثل الاسنة والسنان والاعنة والعنان كنت الشيء في كنه اذا صنته فيه واكننتهم الشيء اخفيته والكنانة معروفة والكنة بفتح الكاف والنون امراة ابنك وبقية امراة الابن والاخ لا تعرف في كنة ان يفقهوه في محل نصب على المفعول من اجله وفيه تاويلان سبقا احدهما كراهة ان يفقهوه وهو راي البصريين والثاني حذف لا وهو راي الي ان لا يفقهوه وهو راي الكوفيين **قوله** وقرا عطف على اكنة فينتصب انتصابه اي وجعلنا في اذانهم وقرا وفي اذانهم كقوله على قلوبهم وقد تقدم ان جعل يحتمل معان ثلاثة الحد فيكون هذا الجار مبنيا عليها من كونه مفعولا ثانيا قدم او متعلقا بها هنا نفسها او حالا والجمهور على فتح الواو من وقرا وقرا طلحة بن مصرف بكسرها والفرق بين الوقر والوقر ان المفتوح هو الثقل في الاذن يقال منه وقرت اذنه بفتح القاف وكسرها والمضارع تقر وتوقر بحسب الفعلين كنعد وتوجل وحكى ابو زيد اذن موقورة وهو جار على القياس ويكون فيه ٥ دليل على ان وقر الثلاثي يكون متعديا وسمع اذن موقرة والفعل على هذا اوقرت رباعيا كاكرم والوقر بالكسر الحمل للحمار والبغل ونحوهما كالوسق للبعير قال تعالى فالحاملات وقرا فعلى هذا قراءة الجمهور واضحة اي وجعلنا

في اذانهم ثقلا اي صمما واما قراءة طلحة فكانه جعل اذانهم وقرت من الصمم كما توقر الدابة ٥
بالحمل والصمم والحاصل ان المادة تدل على الثقل والرزانة ومنه الوقار للتؤدة ٥
والسكينة وقوله تعالى وفي اذانهم وقر فيه الفصل بين الحرف حرف العطف وما
عطف عليه بالجار مع كون الحال عاطفا على حرف واحد وهي مسئلة خلافية تقدم
تحقيقها في قوله ان تتوبا الى الله فصغت قلوبكما والظاهر ان هذه الاية ونظائرها
مثل قوله آتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة ليس مما فصل فيه بين العاطف
ومعطوفه كما تقدم تحقيقه **فصل** قال الكلبي عن ابن عباس اجتمع ابو سفيان
بن حرب وابو جهل بن هشام والوليد بن المغيرة والنضر بن الحرث وعتبة وشيبة
ابنا ربيعة وامية وابي ابناخلف والحارث بن عامر يستمعون القران فقالوا ٥
للنضر يا ابا قتيلة ما يقول محمد قال ما ادري ما يقول الا انه يحرك لسانه ويتكلم
باساطير الاولين مثل ما كنت احدثكم عن القرون الماضية وكان النضر كثير الحديث
عن القرون واخبارها فقال ابو سفيان اني ارى بعض ما يقول حقا فقال
ابو جهل كلا لا نقر بشيء من هذا وفي رواية للوث علينا اهون من هذا فانزل الله
عز وجل ومنهم من يستمع اليك اي الى كلامك وجعلنا على قلوبهم اكنة اعطية
جمع كنان كالاعنة جمع عنان ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا صمما وثقلا **فصل**
احتج اهل السنة بهذه الاية على انه تعالى قد يصرف عن الايمان ويمنع منه لانه
تعالى جعل القلب في الكنان الذي يمنعه عن الايمان قالت المعتزلة لا يمكن
اجراء هذه الاية على ظاهرها لوجوه احدها انه تعالى انما انزل القران ليكون
حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ولو كان المراد من
هذه الاية انه تعالى منع الكفار عن الايمان لكان لهم ان يقولوا للرسول لما حكم
بانه منعنا من الايمان فلم تذمنا على ترك الايمان ولم تدعنا الى فعل الايمان
وثانيها انه تعالى لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك تكليفا للعاجز
وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وثالثها
انه تعالى حكى هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى وقالوا قلوبنا
في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وقال في اية اخرى وقالوا قلوبنا
غلف بل لعنهم الله بكفرهم واذا كان قد حكى عنهم هذا المذهب في معرض الذم
لهم امتنع ان يكون ذكره هنا في معرض التقرير والتصحيح والالزم التناقض
بينهما ورابعها انه لا نزاع في ان القوم كانوا يفقهون ويسمعون ويعقلون
وخامسها ان هذه الاية وردت في معرض الذم لهم على ترك الايمان واذا
كان هذا الصدود والمنع من قبل الله لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين ٥
وسادسها ان قوله حتى اذا جاؤك يجادلونك يدل على انهم كانوا يفقهون ويميزون

الحق من الباطل وعند هذا فلا بد من التاويل وهو من وجوه الاول قال الجبائي
ان القوم كانوا يستمعون قراءة الرسول عليه السلام ليتوسلوا باستماع قرانه الى
معرفته مكانه بالليل فيقصدوا قتله وايذاءه وكان الله تعالى يلقي في قلوبهم ٥
النوم وهو المراد من الاكنة وتثقل اسماعهم من استماع تلك القراءة بسبب ذلك
النوم وهو المراد من قوله وفي اذانهم وقرا الثاني ان الانسان الذي علم الله
منه انه لا يؤمن وانه يموت على الكفر فانه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة
ليستدل الملائكة بروئيتها على انهم لا يؤمنون فلا يبعد تسمية تلك العلامة ٥
بالكنان والغطاء المانع وتلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الايمان
الثالث انهم لما اصروا على الكفر وصمموا عليه صار عدولهم عن الايمان ٥
والحالة هذه كالكنان المانع عن الايمان نذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا
المعنى الرابع انه تعالى لما منعهم الالطاف التي يمنع تفعل بمن اهتدى واخلاهم
منها وفوض امورهم الى انفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد ان يضيف ذلك الى
نفسه بقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة الخامس ان يكون هذا الكلام ورد ٥
حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي ٥
اذاننا وقر والجواب ان العبد الذي اتى بالكفر لم يبق داعي على ٥
الاتيان بالايمان فقد صح قولنا بانه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده
عن الايمان وان كان القادر على الكفر قادرا على الايمان فبمنتهى صيرورة ٥
تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان لا عند انضمام تلك الداعية
وقد تقدم ان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا
التقدير من الله تعالى وتكون تلك الداعية الجازمة الى الكفر كذا ٥
للايمان وورد السمع عن استماع دلائل الايمان واذا ثبت بالدليل العقلي
صحة ما دل عليه ظاهر الاية وجب حملها عليه عملا بالبرهان وبظاهر
القران **قوله** وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وهذا يدل على فساد
تاويل الجبائي لانه لو كان المراد بالاكنة التثاقل النوم على قلوب الكفار ٥
لما امكنهم التوسل بسماع صوته الى وجدان مكانه لما كان قوله وان يروا ٥
كل اية لا يؤمنوا بها لا يقابل ذلك الكلام ولو وجب ان يقال وجعلنا على قلوبهم
اكنة ان يسمعوه لان المقصود الذي ذكره الجبائي انما يحصل بالمنع من سماع
الصوت اما المنع من فقه كلامه فلا تعلق له بما ذكره الجبائي **قوله** حتى
اذا جاؤك قد تقدم الكلام في حتى الداخلة على اذا في اول النساء وقال ابو البقا
هنا اذا في موضع نصب بجوابها وهو يقول وليس لحتى هنا عمل وانما افادت معنى

الغاية كما لا تعمل في الجار والمجرور في حتى غاية ويجادلونك حال ويقول جواب ٥
اذا وهو العامل في اذا وقال الزمخشري هي حتى التي تقع بعدها الجمل والجملة قوله
اذا جاوك يجادلونك يقول ويجادلونك في موضع الحال ويجوز ان تكون الحالة ويكون
اذا جاوك في محل الجر بمعنى حتى وقت مجيئهم ويجادلونك حال وقوله يقول الذين
كفروا تفسير له والمعنى انه بلغ تكذيبهم الآيات الى انهم يجادلونك ويباكدونك
وفسر مجادلتهم بانهم يقولون ان هذا الا اساطير الاولين قال ابو حيان وقد
وفق الحوفي وابو البقاء وغيرهما للصواب في ذلك ثم ذكر عبارة ابي البقاء ٥
والحوفي وقال ايضا وحتى اذا وقع بعدها افا يحتمل ان تكون بمعنى الفاء ٥
ويحتمل ان تكون بمعنى الى ان فيكون التقدير فاذا جاوك يجادلونك يقول
او يكون التقدير وجعلنا على قلوبهم اكنة وكذا الى ان قالوا ان هذا الا ٥
اساطير الاولين وقد تقدم ان يجادلونك حال من فاعل جاوك ويقول
اما جواب اذا واما مفسرة للمجي كما تقدم تقريره واساطير فيه اقوال
احدها انه جمع لواحد مقدر واختلف في ذلك المقدر فقيل اسطوره
اسطور وقيل اسطار وقيل اسطير وقال بعضهم بل لفظ بعض المفردات
والثاني انه جمع جمع فاساطير جمع اساطير جمع اسطار واسطار
جمع اسطر واسطر جمع سطر وهذا مروي عن الزجاج ولبس بشيء فان اسطارا
ليس جمع اسطر بل هما مثالا جمع قلة الرابع انه جمع قلة قال ابن عطية وقيل هو
اسم جمع لا واحد له من لفظه وهذا ليس بشيء لان النحويين نصوا على انه اذا كان
على صيغة تختص الجموع لم يسموه اسم جمع بل يقولون هو اسم جمع كعبابيد ٥
وشماطيط وكلام الزاعب ان اساطير جمع سطر بفتح الطاء فانه قال وجمع سطر
بعني بالفتح اسطار واساطير وقال المبرد هي جمع اسطورة نحو ارجوحة وارجيح
واحدوثة واحاديث ومعنى الاساطير الاحاديث الباطلة والترهات فما لا
حقيقة له وقال الواحدي اصل الاساطير من السطر وهو ان يجعل ممتدا مولفا
ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر معروش قال ابن السكيت يقال سطر وسطر
فمن قال سطر فجمعه في القليل اسطر والكثير سطور ومن قال سطر فجمعه سطار
والاساطير جمع الجمع وقال الحياني واحد الاساطير اسطور واسطورة ٥
واسطيره قال جمهور المفسرين اساطير الاولين ما سطره الاولون وقال
ابن عباس معناه احاديث الاولين التي كانوا يسطرونها اي يكتبونها قوله ثم

ينهون

وهم ينهون عنه في الضمير ين عني هم وبما عنه اوجه احدها ان الموضع يعود على الكفار والمجرور ٥
يعود على القرآن وهو ايضا الذي عاد عليه الضمير المضوب من يفقهوه والمشار اليه من قولهم
ان هذا والثاني انهم يعود على من تقدم ذكرهم من الكفار وفي عنه يعود على الرسول وعلى هذا
ففيه التفات من الخطاب الى الغيبة فان قوله جاوك يجادلونك خطاب للرسول فخرج من
هذا الخطاب الى الغيبة فان قوله جاوك يجادلونك وقيل يعود الموضع على ابي طالب وانتا عن ٥
وفي قوله ينهون وينأون تجنيس التصريف وهو عبارة عن انفراد كل كلمة الى الاخر
حرف فينهون انفردت بالهاء وينأون انفردت بالهمزة ومثله قوله تعالى وهم يحسبون ٥
انهم يحسنون بما كنتم تفرحون وبما كنتم تمرحون وقوله عليه السلام الخيل معقود في نواصيها
الخير وبعضهم يسميه تجنيس التحريف وهو الفرق بين كلمتين بحرف واشدوا ٥
ان الراشن علي بن هند غارة ٥ لنهاب فال او ذهاب نفوس ٥
وذكر غيره ان تجنيس التحريف هو ان يكون الشكل فرقا بين كلمتين وجعل منه اللهي بفتح
اللام وقد تقدم تحقيقه وقرا الحسن وينون بالتاء حركة الهمزة بحذف النون وحذفها وهو
تخفيف قياسي والنأي البعد ٥

اذا غير النأي المحبين لم يزل ٥ رسيس الهوى من حب مية يبرح ٥

وقال اخر ٥ الا حبذا هند وارض بها هند ٥ وهند اتى من دونها النأي والبعد ٥
عطف الشيء على نفسه للمغايرة اللفظية يقال نأى ينأى نأيا وينتعدي بالهمز
فيقال انأيته ولا يتعدي بالتضعيف وذكر ان كل ما كان عينه همزة ونقل الواحدي ٥
انه يقال نأيته بمعنى نأيت عنه انشد المبرد ٥
٥ اعاذل ان يصبح صداي بقفرة ٥ بعيدا نأى زاري وقربي ٥
اي نأى عني وحكى الليث نأيت الشيء لي بعدته وانشد ٥
٥ اذا ما التقينا سال من عبراتنا ٥ شآبيب ينأى سيلها بالاصابع ٥
فبناه للمفعول اي ينحى ويبعد والحاصل ان هذه المادة تدل على البعد ومنه انتأى ٥
اي افتعل النأي والمنأى الموضع البعيد قال النابغة ٥
٥ فانك كالموت الذي هو مدركي ٥ وان خلت ان المنتأى عنك واسع ٥
ونتأى يتباعد ومنه النوى للحفيرة التي حول الخبا ليبعد عنه الما وقري ونجانبه
وهو مقلوب من ناى وبدل على ذلك ان الاصل هو المصدر وهو النأي بتقديم الهمزة
على حرف العلة **فصل** معنى الآية انهم ينهون الناس عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم
وينأون عنه يتباعدون عنه واعلم ان النهي عن الرسول عليه السلام محال فلا بد وان يكون
النهي عن فعل يتعلق به فذكروا فيه قولين الاول ينهون عن تدبر القرآن واستماعه وعن
التصديق بنبوة محمد عليه السلام والاقرار برسالته الثاني قال ابن عباس ومقاتل نزلت
في ابي طالب كان ينهى الناس عن اذى النبي صلى الله عليه وسلم وينعم وينأى عن الايمان به

اي يبعد حتى روي انه اجتمع اليه رؤس المشركين وقالوا خذ شابا من اصحابنا وحسبا واعطه
الشاحدا فقال ابو طالب ما انصفتموني اودع اليكم ولدي لتقتلوه وادي ولدكم وروي
ان النبي صلى الله عليه وسلم دعاه الى الايمان فقال لولا ان تعير قريش لاقررت بها
عينك ولكن ادب عنك ما حييت وقال فيه ابياتا ۵

والله لن يصلوا اليك بجمعهم ۞ حتى اوسد في التراب دفينا
فاصدع بامرك ما عليك غضاضة ۞ وابشر وقر بذاك منك عيونا
ودعوتني وعلمت انك ناصحي ۞ ولقد صدقت وكنت ثم امينا
وعرضت دينا قد علمت بانه ۞ من خير اديان البرية دينا
لولا الملامة او حذار مسبة ۞ لوجدتني سمحا بذاك مبينا

لوجبر ٤

واعلم ان القول الاول اسلم للوجوه من احدها ان جميع الايات المتقدمة في ذم طريقتهم ۵
فكذلك ينبغي ان يكون قوله وهم ينهون عنه محمولا على امر مذموم واذا حملناه على ان ابا
طالب كان ينهى عن ايذاء لما حصل هذا النظم وثانيها قوله تعالى بعد ذلك وان
يهلكون الا انفسهم يعني به ما تقدم ذكره ولا يليق ذلك بالنهي عن اذيته لان ذلك
حسن لا يوجب الهلاك فان قيل ان قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى قوله ينؤون
عنه لا الى قوله ينهون عنه لان المراد بذلك انهم يبعدون عنه بمفارقة دينه ۵
وترك موافقته وذلك ذم فالجواب ان ظاهر قوله وان يهلكون الا انفسهم ۵
يرجع الى كل ما تقدم ذكره كما يقال فلان يبعد عن الشي الفلاني ويبعد عنه وما يضر بذلك
الا نفسه فلا يكون هذا الضرر متعلقا باحد الامرين دون الاخر قوله وان
يهلكون ان نافية كالتي في قوله ان هذا الا انفسهم مفعول وهو استثنا مفرغ ومعمول
يشعرون محذوف اما انتصارا واما اختصارا اي وما يشعرون انهم يهلكون انفسهم
شرح كيفيتهم كيفية ذلك الهلاك فقال ۞ ولو ترى اذ وقفوا الاية لما بين انهم يهلكون
انفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك فقال ولو ترى اذ وقفوا على النار وجواب لو محذوف لفهم المعنى
التقدير لرايت شيا عظيما وهولا منقطعا وحذف الجواب كثير في التنزيل وفي النظم كقوله
تعالى ولو ان قرانا وقوله الاخر ۵

وحدك لو سعى اذا نار سؤله ۞ سواك ولكن لم تجد لك مدفعا وقوله
فلو انها نفس تموت جميعة ۞ ولكنها نفس تساقط انفسا وقوله
كذب العواذل لو رايت مناخنا ۞ بجوار رامه والمطي سواهج

وحذف الجواب ابلغ قالوا لان السامع يذهب نفسه كل مذهب فلو صرح له بالجواب
وظن نفسه عليه فلم يحسن منه كثيرا ولذلك قال كثير ۞

فقلت لها يا عز كل مصيبة ۞ اذا وطنت لها النفس يوما ذللت ۞

وترى يجوز ان تكون لبصرية ومفعولها محذوف اي ولو ترى حالهم ويجوز ان تكون القلبية

والمعنى

والمعنى ولو صرفت فكرك الصحيح لان تتدبر حالهم لازددت يقينا في لوهن وجبان اظهرها
انها الامتناعية فيتصرف المضارع بعدها للمضي فاذا بقية على اصلها من دلالتها على
الزمن الماضي وهذا وان كان لم يقع بعد لانه سيأتي يوم القيامة الا انه ابرز في صورة ۵
الماضي لتحقق الوعد والثاني انها بمعنى ان الشرطية واذ هنا تكون بمعنى اذا والذي حمل هذا
القايل على ذلك كونه لم يقع بعد وقد تقدم رد هذا وبطله وقرا الجمهور ووقفوا مبنيا للمفعول
من وقف ثلاثيا وعلى محتمل ان يكون على بابها وهو الظاهر اي حبسوا عليها او عرضوا
عليها وقيل يجوز ان يكون بمعنى في اي في النار كقوله على ملك سليمان وقرا ابن السميفع
وزيد بن علي وقفوا مبنيا للفاعل ووقف يتعدي ولا يتعدي وفرقنا العرب بينهما
بالمصدر فمصدر اللازم على فعول ومصدر المتعدي على فعل ولا يقال اوقفت ۵
قال عمرو بن العلا لم اسمع شيا من كلام العرب اوقفت فلانا الا اني لو رايت
رجلا واقفا فقلت له ما اوقفك ههنا لكان عندي حسنا وانما قال كذلك لان
تعدي الفعل بالهمزة مقيس نحو ضحك زيد واضحكته انا ولكن سمع غيره في وقف
المتعدي اوقفته قال الراغب ومنه بعني من لفظ وقفت الفرس استعير وقفت
الدابة اذا سبلتها فجعل الوقف حقيقة في منع الشي وفي التسبيل مجازا على سبيل
الاستعارة وذلك ان الشي المسبل كانه ممنوع من الحركة والوقف لفظ مشترك ۵
بين ما تقدم ذكره وبين سوار من عاج ومنه حمار موقف بارساغه مثل الوقف من البياض

فصل قال الزجاج ومعنى وقفوا على النار يحتمل ثلاثة اوجه الاول يجوز ان
يكون وقفوا عليها وهي تحتهم بمعنى انهم وقفوا فوق النار على الصراط وهو جسر فوق
جهنم الثالث معناه انهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام
فلان اي علمته معناه وعرفته وفيه الوجه المتقدم وهو ان يكون على بمعنى في ۵
والمعنى انهم يكونون غايصين في النار وانما صح على هذا التقدير ان يقول وقفوا على
النار لان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنا الاستعلا
قوله يا ليتنا قد تقدم الكلام في يا المباشرة للحرف والفعل وقرا نافع وابو عمرو بن
كثير والكسايي ولا نكذب ونكون برفعهما وبنصبهما حمزة وحفص عن عاصم وبرفع الاول
ونصب الثاني بن عامر وابو بكر ونقل ابو حيان عن ابن عامر انه نصب الفعلين ثم قال
بعد كلام طويل قال ابن عطية وقرا ابن عامر في رواية هشام انه نصب الفعلين ثم قال
بعد كلام طويل ولا نكذب بالرفع ونكون بالنصب فاما قراة الرفع فيهما ثلاثة اوجه احدها
ان الرفع فيهما على العطف على الفعل قبلهما وهو نرد ويكونون قد تمنوا ثلاثة اشيا ۵
الرد الى دار الدنيا وعدم تكذيبهم بايات ربهم وكونهم من المومنين والثاني ان الواو ۵
واو الحال والمضارع خبر مبتدا مضمر والجملة الاسمية في محل نصب على الحال من مرفوع
نرد والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين وكابنين من المومنين فيكون تمني الرد مقيدا

بهاتين الحالتين فيكون الفعلان ايضا داخلين في التمني وقد استشكل الناس هذين الوجهين بان التمني انشاء والانشاء لا يدخله الصدق ولا الكذب وانما يدخلان في الاخبار وهذا قد دخله الكذب لقوله تعالى وانهم لكاذبون وقد اجابوا عن ذلك بثلاثة اوجه احدها ذكره الزمخشري قال هذا ممن تضمن معنى العدة فجاز ان يدخله التكذيب كما يقول الرجل الله يرزقني مالا فاحسن اليك فجزاك فيك على صنيعك فهذا متمن في معنى الوعد فلو رزق مالا ولم يحسن اليه صاحبه ولم يكافه كذب وصح ان يقال له كاذب كانه قال ان رزقني الله مالا احسنت اليك والثاني ان قوله تعالى وانهم لكاذبون ليس متعلقا بالتمني بل هو محض اخبار من الله تعالى بانهم يبدئهم الكذب ويجبرانهم ذلك فلم يدخل الكذب في التمني وهذان الجوابان واضحان وثانيهما اوضح والثالث انا لا نسلم ان التمني لا يدخله الصدق ولا الكذب بل يدخلانه وعزي ذلك الى عيسى بن عمرو واحتج على ذلك بقول الشاعر

منى ان يكن حقا يكن احسن المنى ... والا فقد عشنا بها زمنا رغدا

قال واذا جاز ان يوصف المنى بكونها حقا جاز ان توصف بكونها باطلا وكذبا وهذا الجواب ساقط جدا فان الذي وصف بالحق انما هو المنى والمنى جمع منية والمنية توصف بالصدق والكذب مجازا لانها كانما تعد النفس بوقوعها فيقال لما وقع منها صادق ولما لم يقع منها كاذب فالصدق والكذب انما دخلا في المنية لا في التمني والثالث من الاوجه المتقدمة ان قوله ولا نكذب يكون خبر المبتدا محذوف والجملة استينافية لا تعلق لها بما قبلها وانما عطفت هاتان الجملتان الفعليتان على الجملة المشتملة على اداة التمني وما في خبرها فليست داخلة في التمني اصلا وانما اخبر الله تعالى انهم اخبروا عن انفسهم بانهم لا يكذبون بايات ربهم انهم يكونون من المومنين فتكون هذه الجملة وما عطف عليها في محل نصب للقول كان التقدير قالوا يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب ونكون من المومنين واختار سيبويه هذا الوجه وشبهه بقولهم دعني ولا اعوده اي وانا لا اعوده تركتني او لم تتركني اي لا اعود على كل حال كذلك معنى الاية اخبروا انهم لا يكذبون بايات ربهم وانهم يكونون من المومنين على كل حال بردوا ولم يردوا وهذا الوجه وان كان الناس قد ذكروه ورجحوه واختاره سيبويه كما مر فان بعضهم استشكل عليه اشكالا وهو ان الكذب لا يقع في الاخرة فكيف وصفوا بانهم كاذبون في الاخرة في قولهم ولا نكذب ونكون وقد اجيب عنه بوجهين احدهما ان قوله وانهم لكاذبون استينافي لذمهم بالكذب وان ذلك شانهم كما تقدم انفا والثاني في انهم صموا في تلك الحال على انهم لو ردوا لعادوا الى الكفر لما شاهدوا من الاهوال والعقوبات فاخبر الله تعالى ان قولهم في تلك الحال ولا نكذب وان كان عن اعتقاد وتصميم يتغير على تقدير الردة ووقوع العود فيصير قولهم ولا نكذب كذبا كما يقول اللص عند الم العقوبة لا اعود ويعتقد ذلك ويصمم عليه فاذا خلص

وعاد كانه كاذبا وقد اجاب مكي ايضا بجوابين احدهما قريب مما تقدم والثاني لغيره فقال اي الكاذبون في الدنيا في تكذيبهم في الرسل وانكارهم البعث للحال التي كانوا عليها في الدنيا وقد اجاب ابو عمرو وغيره وقوع التكذيب في الاخرة لانهم ادعوا انهم لو ردوا لم يكذبوا بايات الله فعلم الله ما لا يكون لو كان كيف كان يكون والهم لو ردوا لم يوفوا ولكذبوا بايات الله فاكذبهم الله في دعواهم واما نصب ما فانصبها ان بعد الواو التي بمعنى مع كقولك لبست لي مالا وانفق منه فالفعل منصوب باضمار ان وان مصدرية ينسبك منها ومن الفعل بعدها مصدر والواو حرف عطف فيستدعي معطوفا عليه وليس قبلها في الاية الا الفعل فكيف تعطف اسما على فعل فلا جرم انا نقدر مصدرا منوها تعطف هذا المصدر المنسبك من ان وما بعدها عليه والتقدير يا ليتنا لنا رد وانتفا تكذيب بايات ربنا وكوننا من المومنين اي ليتنا لنا رد مع هذين الشيئين فيكون عدم التكذيب والكون من المومنين اي ليتنا مع لنا رد مع هذين الشيئين فيكون عدم الكون التكذيب والكون من المومنين متمنيين ايضا لهذه الثلاثة اشيا اعني الرد وعدم التكذيب والكون من المومنين متمناة بقيد الاجتماع لان كل واحد متمنى وحده لما تقدم من ان هذه الواو شرط اضمار ان بعدها لا يصلح مع في مكانها فانتصب حينئذ احد مخالفا لما هو في قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن وشبهه والاشكال المتقدم وهو تبين ادخال التكذيب على التمني واورد هنا وقد تقدم جوابه الا ان بعضه بتعذر هنا وهو كون لا نكذب ونكون مستانفين سيقا لمجرد الاخبار فبقي اما الكون فدخله معنى الوعد واما ان قوله تعالى وانهم لكاذبون ليس راجعا الى تمنيهم واما لان التمني لا يدخله التكذيب وقد تقدم فساده وقال ابن الانباري الكذب هم في معنى التمني لان تمنيهم راجع الى معنى نحن لا نكذب اذا رددنا فغلب عز وجل تغليب الكلام فاكذبهم ولم يستعمل لفظ التمني وهذا الذي قاله ابن الانباري تقدم معناه باوضح من هذا قال ابو حيان وكثيرا ما يوجد في كتب النحويين هذه الواو المنصوب بعدها هو على جواب التمني كما قال الزمخشري وقرئ لا نكذب ونكون بالنصب باضمار ان على جواب التمني ومعناه ان رددنا لم نكذب ونكن من المومنين قال وليس كما ذكروا فان نصب الفعل بعد الواو ليس على جهة الجواب لان الواو لا تقع جواب الشرط فلا تفقد مما قبلها ولا مما بعدها شرط وجواب وانما هي واو مع تعطف ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها وهي واو العطف بتعين مع النصب احد محاملها الثلاثة وهي المعية ويميزها من الفا التفسير مع موضعها كما ان فا الجواب اذا كان بعدها فعل منصوب مميزها تقدير شرط قبلها او حال مكانها وشبهه من قال انها جواب انها تنصب في المواضع التي تنصب فيها الفا فتوهم انها جواب وقال سيبويه والواو تنصب ما بعدها في غير الواجب من حيث انتصب ما بعد الفا والواو والفا معناهما مختلفان الا ترى قولك

لانه عز جلق وياتي مثله لو دخلت الفا هنا لافسدت المعنى وانما اراد لايخ النهي والاسا
ويقول لاتاكل السمك وتشرب اللبن لو ادخلت الفا فسد المعنى قال ابو حيان ويوضح لك ه
انها ليست بجواب انفراد الفا دونها فانها اذا حذفت الجزم الفعل بعدها بما قبلها لما ه
تضمنه من معنى الفعل الشرط الا في النفي فانه لايجوز قال شهاب الدين قد سبق الزمخشري
الى هذه العبارة ابو اسحاق الزجاج قال ابو اسحاق نصب على الجواب بالواو وعلى التمني
كما تقول ليتك تصير الينا وتكرمك المعنى ليت مصيرك الينا وكرامنا ويكون المعنى ه
ليت ردنا وقع وان لانكذب واما كون الواو ليست بمعنى الفا فصحيح على ذلك جمهور
النحاة الا اني رايت ابا بكر بن الانباري خرج النصب على وجهين احدهما ان الواو معنى
الفا قال ابو بكر في نصب نكذب وجهان احدهما ان الواو منزلة من الفا والتقدير
يا ليتنا نكذب فلا نرد فلا نكذب ونكون فيكون الواو هنا بمنزلة الفا في قوله لوان
لي كرة فاكون من المحسنين يؤكد هذا قراءة بن مسعود وبن ابي اسحاق يا ليتنا نرد فلا
نكذب بالفا منصوبا والوجه الاخر الوجه النصب على الصرف ومعناه الحال اي يا ليتنا
نرد غير مكذبين واما قراءة بن عامر برفع الاول ونصب الثاني فظاهره بما تقدم ه
لان الاول يرتفع على حد ما تقدم من انا ويلات وكذلك نصب الثاني يخرج على
ما تقدم ويكون ادخل عدم التكذيب في التمني او استانفه الا ان المنصوب يحتمل ان ه
يكون من تمام قوله نرد اي تمنوا الرد مع كونهم من المومنين وهذا ظاهر اذا جعلنا ولا
نكذب معطوفا على نرد او حالا منه واما اذا جعلنا ولا نكذب مستانفا فيجوز ذلك
ايضا ولكن على سبيل الاعتراض ويحتمل ان يكون من تمام ولا نكذب اي لايكون منا
تكذيب مع كوننا من المومنين ويكون قوله ولا نكذب حينئذ على حاله اعني من احتمالية
العطف على نرد والحالية او الاستيناف ولا يخفى حينئذ دخول كونهم من المومنين
في التمني وخروجه منه بما تقدم تقريره وقرئ شاذا عكس قراءة بن عامر اي ه
بنصب نكذب ورفع نكون وتخريجها على ما تقدم الا انها يضعف فيها جعل ونكون
من المومنين حالا لكونه مضارعا مثبتا الا بتا وبل بعيد كقوله ه
بحون وارهبهم مالكا ه اي وانا ارهبهم ه وقوله ه قمت واصك عينه ه وبدل
على حذف هذا المبتدا قراءة ابي ويحنى نكون من المومنين **فصل** معنى الاية انهم
تمنوا الرد الى حالة التكليف لان الرد اذا استعمل في المستقبل من حال الى حال
فالمفهوم منه الرد الى الحالة الاولى فان الظاهر ان من صدر عنه تقصير ثم عاين ه
البشدايد والاهوال من ذلك التقصير ان يتمنى الرد الى الحالة الاولى ليسعى في ازالة
جميع وجوه التقصير ومعلوم ان الكفار مضروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود ه
الى الدنيا لتدارك تلك التقديرات التقصيرات وذلك التدارك لايحصل بالعود
الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب فقط ولا بفعل الايمان بل انما يحصل التدارك بمجموع

هذه

هذه الامور الثلاثة فوجب ادخال هذه الثلاثة تحت التمني فان قيل كيف حسن منهم تمني
الرد مع انهم يعلمون ان الرد لا يحصل البتة والجواب من وجهين احدهما لعلهم لم يعلموا
ان الرد لا يحصل والثاني انهم وان علموا ان ذلك لا يحصل الان هذا العلم لا يمنع من ه
حصول ارادة الرد كقوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وقوله ان افيضوا علينا من الما
او مما رزقكم الله فلما صح ان يريد وا مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنوه اولى
لان باب التمني اوسع **قوله** بل بدا لهم بل هنا لانتقال من قصة الى اخرى وليست
للابطال وعبارة بعضهم توهم ان فيها ابطالا لكلام الكفرة فانه قال رد الما تمنوه اي ه
لبين الامر على ما قالوه لانهم لم يقولوا ذلك رغبة في الايمان بل قالوه اشفاقا من العذا
وطمعا في الرحمة قال ابو حيان ولا ادري ما هذا الكلام قال شهاب الدين ولا ادري
ما وجه عدم الدراية منه وهو كلام صحيح في نفسه فانهم لما قالوا يا ليتنا كانهم قالوا ه
تمنينا ولكن هذا التمني ليس بصحيح لانهم انما قالوه تقية فتقدير تمني الانسان شيا ه
ملبسا نه وقلبه فارغ منه وقال الزجاج بل هنا استدراك والجاب نفي كقولهم ه
ما قام زيد بل قام عمرو قال ابو حيان ولا ادري ما النفي الذي سبق حتى توجبه
بل قال شهاب الدين الظاهر ان النفي الذي اراده الزجاج هو الذي في قوله ولا
نكذب بايات ربنا اذا جعلناه مستانفا على طريق تقدير ونحن لا نكذب والمعنى ه
بل انهم مكذبون وفاعل بدا قوله ما كانوا وما يجوز ان تكون موصولة اسمية وهو ه
الظاهر اي ظهر لهم الذي كانوا يخفونه والعايد محذوف ويجوز ان تكون مصدرية
اي ظهر لهم اخفاؤهم اي عاقبته او اطلق المصدر على اسم المفعول وهو بعيد ه
والظاهر ان الضمير بن اعني المجرور والمرفوع في قوله بدا لهم ما كانوا يخفون عايدا
على شي واحد وهم الكفار او اليهود والنصارى خاصة وقيل المجرور للاتباع
والمرفوع للروساء اي بل بدا للاتباع ما كان الرؤساء المتبوعون يخفونه **فصل**
اختلفوا في ذلك الذي اخفوه فقال ابو روق ان المشركين في بعض مواقف القيامة
يحدون الشرك ويقولون والله ربنا ما كنا مشركين فيختم الله على جوارحهم فتشهد
عليهم بالكفر فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل قال الواحدي على هذا القول
اهل التفسير وقال المبرد بدا لهم وبال عقائهم وسوء عاقبتها وقال الزجاج ه
بدا للاتباع ما اخفاه الروساء عنهم من امر البعث والنشور قال ويدل عليه انه ه
تعالى ذكر عقيبه وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين هم
وهذا قول الحسن وقال بعضهم هذا في المنافقين كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلا
فيبدو الهم يوم القيامة كفرهم وهو ما كانوا يخفون من قبل وقيل بدا لهم ما كانوا ه
علما وهم يخفون من حجة نبوة الرسول ونعته والبشارة به وما كانوا يحرفون من
التوراة **قوله** ولو ردوا قرا الجمهور برفع الراء خالصا وقرا الاعمش ويحيى بن وثا

وابراسيم رُدوا بكسرها خالصًا وقد عرف ان الفعل الثلاثي المضاعف العين واللام وقد
عرف مجيء فاعله اذا بني للمفعول ثلاثة اوجه المذكورة في فا الثلاثي المعتل العين
اذا بني للمفعول نحو قيل وبيع وقد تقدم وقال الشاعر

وما حل من جهل حُبا حلمائنا ولا قائل المعروف فينا بعنف

بكسر الحا وقوله وانهم لكاذبون تقدم الكلام على هذه الجملة مكملًا في مستأنفه اوراجعة
الى قوله يا ليتنا نرد **فصل** والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك
التكذيب وفعل الايمان بل كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى فان قيل ان اهل الفترة
قد عرفوا الله بالضرورة وشاهدوا العقاب فمع هذه الاحوال كيف يمكن ان يقال
انهم يعودون الى الكفر والمعصية فالجواب قال القاضي في تقديره ولو ردوا الى
حالة التكليف وانما يحصل الرد الى هذه الحالة اذا لم يحصل في القيامة معرفة الله
بالضرورة ولم يحصل هناك مشاهدة الاهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون
مضمر الامحاله وهذا الجواب ضعيف لان المقصود من الاية بيان علوهم في الاصرار
على الكفر وعدم رغبتهم في الايمان فلو قدرنا عدم معرفة الله في القيامة وعدم
مشاهدة الاهوال لم يكن اصرارهم على كفرهم الاول فيه من يذ نجب واذا لم يمكن
اعتبار هذا الشرط الذي ذكره القاضي فقال الواحدي هذه الاية من اظهر
الدلايل على فساد قول المعتزلة لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه
في الازل ثم انه تعالى بيّن انهم لو شاهدوا النار والعذاب ثم سألوا الرجعة وردوا
الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك للقضاء السابق فيهم والا فالعاقل لا يرتاب
فيما شاهد **قوله** تعالى وقالوا اعلم هذه الجملة معطوفة على جواب لو والتقدير
ولو ردوا لعادوا ولقالوا اوهي مستأنفة لسببت داخلة في خبر لو اوهي معطوفة
على قوله وانهم لكاذبون ثلاثة اوجه ذكرها الزمخشري الوجهين الاول والاخير فانه
قال وقالوا عطف على لعادوا اي لو ردوا لكفروا ولقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا
كما كانوا يقولون قبل معاينة القيامة ويجوز ان يعطف على قوله وانهم لكاذبون على
معنى وانهم لقوم كاذبون في كل وجه والوجه الاول منقول عن ابن زيد الا ان ابن
عطية رده فقال وتوفيق الله لهم في الاية بعدها فيه دلالة على البعث
والاشارة اليه بقوله اليس هذا بالحق يرد على هذا التاويل وقد يجاب عن هذا
باختلاف باختلاف حالين فانكارهم بالبعث حقيقة انما هو في الاخرة وانكارهم
ذلك انما هو في الدنيا بتقدير عودهم الى الدنيا فاعترافهم به في الدار الاخرة
غير مناف لانكارهم في الدنيا **قوله** ان هي الا حياتنا الدنيا ان نافية وهي مبتدأ
وحياتنا خبرها ولم يكتفوا بمجرد الاخبار بذلك حتى ابرزوها محصورة في نفي
واثبات وفي ضمير مبهم يفسره خبره اي لا يعلم ما يراد به الا بذكر خبره وهو من

التي يفسرها ما بعدها لفظا ورتبة وقد تقدم ذلك عند قوله فسواهن سبع سموات
وكون هذا مما يفسره ما بعده لفظا ورتبة فيه نظر اذ لقائل ان يقول هي تعود على شيء
دل عليه سياق الكلام كانهم قالوا ان العادة المستمرة وان حالتنا وما عهدناه الا
حياتنا الدنيا واسند هذا القايل الى قول الزمخشري هذا ضمير لا يعلم ما يراد به
الا بذكر ما بعده ومثل الزمخشري بقول العرب هي النفس تتحمل ما حملت وهي العرب
تقول ما شاءت وليس فيما قاله الزمخشري دليل له لانه يعني انه لا يعلم ما يعود عليه
الضمير الا بذكر ما بعده وليس في هذا ما يدل على ان الخبر تفسير مفسر للضمير ويجوز
ان يكون المعنى ان الحياة الا حياتنا الدنيا فقوله الا حياتنا الدنيا دال على ما يفسر
الضمير وهو الحياة مطلقا فصدق عليه انه لا يعلم ما يراد به الا بذكر ما بعده من
هذه الحيثية لا من حيثية التفسير ويدل على ما قلنا قول ابي البقاء كناية عن
الحياة ويجوز ان يكون ضمير القصة قال شهاب الدين اما اول كلامه فصحيح واما اخره
وهو قوله ان هي ضمير القصة فليس بشيء لان ضمير القصة لا يفسر الا بجملة مصرح
جزئيها فان قيل الكوفي يجوز تفسيره بالمفرد فيكون نحاتهم فالجواب ان
الكوفي انما يجوزه بمفرد عامل عمل الفعل نحو انه قايم زيد وظننته قايم زيد لا بد في
صورة الجملة اذ في الكلام مسند ومسند اليه اما نحو هو زيد فلا يجيزه احد على ان
يكون الضمير هو ضمير شان ولا قصة والدنيا صفة الحياة ولسبت صفة مزيلة
استدراكا عارضا بمعنى ان هم حياة عرضية يغترون بها لانهم لا يعرفون الا هذه فهي
صفة لمجرد التوكيد كذا قيل ويعين بذلك انها لا مفهوم لها والا لتحققه التوكيد
عند طائفة بخلاف نحو واحدة والباقي في قوله بمسعودين زايدة لتاكيد الخبر المنفي
ويحتمل ان يكون مجرورها منصوب المحل على ان ما حجازية او مرفوعة على انها تميمية
قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على ربهم الاية تمسك بعض المشبهة بهذه الاية
وقالوا ظاهرها يدل على ان اهل الغفلة يقفون عند الله تعالى وبالقرب منه وذلك
يدل على انه تعالى يحب بحضرة مكان تارة يجيئه ويغيب عنه اخرى وهذا خطا لان
ظاهر الاية يدل على ان الله تعالى يوقف عليه كما يقف احدنا على الارض وذلك
يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى وانه باطل بالاتفاق فوجب تاويله وهو
من وجهين الاول انه من باب الحذف تقديره على سوال ربهم او ملك ربهم
اوجزاء ربهم او على ما اخبرهم به من امر الاخرة الثاني انه من باب المجاز لانه
كناية عن الجنس للتوبيخ كما يوقف العبد بين يدي سيده ليعاتبه ذكر ذلك الزمخشري
او يكون المراد بالوقوف المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته
ورجح الزمخشري المجاز على الحذف لانه يدا بالمجاز ثم قال وقيل على جزاء ربهم وللناس
خلاف في ترجيح احدهما على الاخر وفيه ثلاثة مذاهب اشهرها ترجيح المجاز على الاضمار

والثاني عكسه والثالث مساوا قوله قال البيس في هذه الجملة وجهان احدهما انها
استينافيه اي جواب سؤال مقدر قال الزمخشري او يكون الجواب الوقوف المعرفة قال
مردود على قول قايل قال ماذا قال لهم ربهم اذ وقفوا عليه فقيل قال لهم البيس هذا بالحق
والثاني ان تكون الجملة حالية وصاحب الحال ربهم كانه قيل وقفوا عليه قايلا البيس هذا
بالحق والمشار اليه قيل يوما كانوا يكذبون به من البعث وقيل هو العذاب يدل عليه
فذوقوا العذاب وقوله بما كنتم يجوز ان تكون ما موصوله اسمية والتقدير تكفرونه
والاصل تكفرون به فاتصل الضمير بالفعل بعد حذف الواسطه واجاز ان يحذف
وهو مجرور بحاله وان كان مجرورا لحرف جر مثله الموصول لاختلاف المتعلق وقد
تقدم ايضاحه والاولى ان يجعل ما مصدرية ويكون متعلق الكفر محذوف
والتقدير بما كنتم تكفرون بالبعث او بالعذاب اي بملاقاته اي يكفركم بذلك
فان قيل قد قيل قال تعالى ولا يكلمهم وهنا قد قال لهم البيس هذا بالحق فما وجه
الجمع فالجواب لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع قال ابن عباس هذا في موقف
وقولهم والله ربنا ما كنا مشركين في موقف اخر والقيامة مواقف ففي موقف يقرون
وفي موقف ينكرون قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون خص لفظ
الذوق لانهم في كل حالة يجدونه وجدان الذايق قوله تعالى قد خسر الذين
كذبوا بلقاء الله الاية وصف احوال المنكرين البعث بامرين احدهما حصول الخسران
اي خسروا انفسهم بتكذيبهم المصير الى الله بالبعث بعد الموت والثاني حمل
الاوزار العظيمة فما خسرانهم فهو تحسيرهم على تفريطهم وفوات الثواب وحصول
العذاب حتى اذا جاتهم الساعة بغتة في نصب بغتة اربعة اوجه
احدها انها مصدر في موضع الحال من فاعل جاتهم اي مباغتة او اما من مفعول اي
مبغوتين الثاني انها مصدر غير الصدر لان معنى جاتهم بغتتهم بغتة فهو كقولهم
اتيته ركضا الثالث انها منصوبة بفعل محذوف من لفظها اي تبغتهم بغتة
الرابع بفعل من غير لفظها اي اتتهم بغتة والبغته مفاجات الشي بسرعه من غير اعداد
له ولا جعل بال منه حتى لو جعل استشعر الانسان به ثم جاءه بسرعة لا يقال فيه
بغتة ولذلك قال الشاعر

اذا بغتت اشيا قد كان قبلها ... قديما فلا تعتد بها بغتات

والالف واللام في الساعة للغلبة كالنجم والثريا لانها غلبت على يوم القيامة وسميت
القيامة ساعة لسرعة الحساب فيها على الباري تعالى وقيل لان الساعة هي الوقت
الذي تقوم فيه الساعة لانها تفجا الموقف الناس في ساعة لا يعلمها احد الا الله وقيل
قالوا هو جواب اذا قوله يا حسرتنا هذا مجاز لان الحسرة لا تاتي منها الا
اقبال وانما المعنى على المبالغة في شدة التحسر وكانهم نادوا الحسرة وقالوا ان كان

والبغت

فلان

لك وقت فهذا اوان حضورك ومثله يا ويلتا ومثلة يا ويلتا والمقصود التنبه على خطا
المنادي حيث ترك ما احوجه تركه الى نداء هذه الاشيا قاله سيبويه فيكون المنادي نفسه
نفس الحسرة والمراد بالحسرة الندامة قال الزجاج وهذا الذي ينبغي ان يتنبه الناس على
ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم امثال هذه الامور بهذه اللفظة
كقوله تعالى يا حسرة على العباد يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله يا ويلتا الدبا آسفي
والمعنى يا ايها الناس تنبهوا على ما وقع لي من الاسف فوقع الندي على غير المنادي
في الحقيقه قوله على ما فرطنا متعلق بالحسرة وما مصدرية اي على تفريطنا
والضمير في فيها يجوز ان يعود على الساعة ولا بد من مضاف اي في شانها والايمان
بها وان يعود على الصفقه المتضمنه في قوله قد خسر الذين قاله الحسن او يعود
على الحياة الدنيا وان لم يجر لها ذكر لكونها معلومة قاله الزمخشري وقيل يعود
على سائر لهم في الجنة اذا ادوها وهو بعيد والتفريط التقصير في الشي مع
القدرة على فعله وقال ابو عبيد هو التضييع وقال ابن بحر هو السبق ومنه
الفارط اي السابق للقوم فعني فرط بالتشديد ادخل السبق لغيره فالتضعيف
فيه للسلب كجلدت البعير ومنه قيتحدد به ناقلة فصل اعلم ان كلة حتى
غاية لقوله كذبوا الا لقوله قد خسر لان خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى هنا
ان منتهى تكذيبهم الخسرة يوم القيامة والمعنى انهم كذبوا بالبعث الى ان ظهرت
الساعة بغتة فان قيل انما يتحسرون عند موتهم فالجواب لما كان
الموت وقوعا في اول مقدمات الاخرة جعل من جنس الاخرة الساعة وسمي باسمها
ولذلك عليه السلام من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيامة
قوله وهم يحملون الواو للحال وصاحب الحال الواو في قالوا اي قالوا يا حسرتنا
في حالة حملهم اوزارهم وصدرت هذه الجملة بضمير مبتدا ليكون ذكره مرتين
فهو ايذان والحمل هنا قيل مجاز عن مقاساتهم العذاب الذي سببه الاوزار
قال الزجاج كما يقال ثقل علي كلام فلان وقيل هو حقيقة وفي الحديث انه يمثل له
عمله بصورة قبيحة منتنة الريح فيحملها وهو قول قتادة والسدي وخص
الظهر لانه يطيق من الحمل ما لا يطيقه غيره من الاعضا كالراس والكاهل ولهذا
كما تقدم في قوله فلسوه بايديهم لان اليد اقوى في الادراك اللمسي من غيرها
والاوزار جمع وزر كحمل واحمال وعدل واعدال والوزر في الاصل الثقل ومنه
وزرته اي حملته شيا ثقيلا ووزير الملك من هذا لانه يحمل اعبا ما قلده الملك من
مؤنة رعيته وحشمه ومنه اوزار الحرب لسلاحها لانها قال

واعددت للحرب اوزارها ... رماحا طوالا وخيلا ذكورا

وقيل الاصل في ذلك الوزر بفتح الواو والزاي وهو الملجا الذي يلتجا اليه من الجبل

قال تعالى كلا لا وزر ثم قيل للثقل وزير تشبيها بالجبل ثم استعير الوزر للذنب
تشبيها به في ملاقاة المشقة منه والحاصل ان هذه المادة تدل على الرزانة والعظمة
قوله الاسآما يزرون سآ هنا يحتمل ثلاثة اوجه احدها انها سآ المتصرفة
المتعدية ووزنها حسد فعل بفتح العين ومفعولها حينئذ محذوف وفاعلها ما
وما يحتمل ثلاثة اوجه ان تكون موصولة اسمية او حرفيه او نكرة موصوفه وهو
بعيد على جعلها اسمية او نكرة موصوفه نقدرها عايد او الحرفيه غير محتاجة
اليه عند الجمهور والتقدير الاسآم الذي يزرونه او شيء يزرونه او وزرهم
الثاني ان يكون للتعجب فتنقل من حركة فعل بفتح العين الى فعل بضمها
فتعطى حكم فعل التعجب من عدم التصرف والخروج من الخبر المحض الى الانشاء قلنا
ان التعجب انشاء وهو الصحيح والمعنى ما اسوا اي اقبح الذي يزرونه او شيئا
يزرونه او وزرهم الثالث انها بمعنى بيس فتكون للمبالغة في الذم فتعطى
احكامها ايضا ويجري الخلاف في ما الواقعة بعدها كما ذكر في بيسما اشتروا
وقد ظهر الفرق بين هذه الاوجه الثلاثة فانها في الاول متعدية منصرفه
والكلام معها قد خبر محض وفي الاخيرين قاصرة جامدة انشائيه والفرق
بين الوجهين الاخيرين ان التعجبية لا يشترط في فاعلها ما يشترط في فاعل
بيس والوجه الذي قبله يعني كونها تعجبيه انه لا يشترط فيه ما يشترط في
فاعل بيس من الاحكام ولا هو جملة منعقدة من مبتدا وخبر انما هو منعقد من
فعل وفاعل انتهى وظاهره انه لا يظهر الا بتاويل والذم لا بد فيه من خصوص
بالذم وهو مبتدا والجملة الفعلية قبله خبره فانعقد من هذه الجملة مبتدا
وخبر الا ان لقائل ان يقول انما يتاتى هذا على احد الاعاريب في المخصوص
وعلى تقدير التسليم فلا مدخل للمخصوص بالذم في جملة الذم بالنسبة الى كونها
فعليه فحينئذ لا يظهر فرق بينها وبين التعجبيه في ان كلا منهما منعقد من
فعل وفاعل قال ابن عباس بيس الحمل حملوا قوله تعالى وما الحياة الدنيا
الا لعب ولهو يجوز ان يكون هذا من المبالغة جعل الحياة نفس اللعب واللهو لقوله
فانما هي اقبال وادبار وهذا احسن ويجوز ان يكون في الكلام حذف
اي وما اعمال الحياة وقال الحسن البصري وما اهل الحياة الدنيا الا اهل لعب
فقدر شبيهين محذوفين واللهو صرف النفس عن الجد الى الهزل ومنه لهاه
يلهوا واما لهي عن كذا فمعناه صرف نفسه والمادة واحدة انقلبت الواو يا لانكسار
ما قبلها نحو شقي ورضي وقال المهدوي الذي معناه الصرف لامه يا بدليل
قولهم لهيان ولامه الاول واو قال ابو حيان وليس بشيء لان الواو في التثنية
انقلبت يا فليس اصلها اليا الا ترى ان تثنية شج سحيان وهو من الشجو انتهى يعني

انهم يقولون في اسم فاعله لهٍ كشجٍ والتثنيه مبنية على المفرد وقد انقلبت في المفرد
فالينقلب في المثنى قال شهابا لدين ولنا فيه بحث حسن اودعناه التفسير الكبير ولله
الحمد وبهذا يظهر فساد رد المهدوي على الرماني فان الرماني قال اللعب عمل يشغل
النفس عما تنتفع به واللهو صرف النفس عن الجد الى الهزل يقال لهيت عنه
اي صرفت نفسي عنه قال المهدوي وفيه ضعف وبعد لان الذي فيه معنى الصرف
لامه يا بدليل قولهم في التثنية لهيان انتهى وقد تقدم فساد هذا الرد وقال
الراغب اللهو ما يشغل الانسان عما يعنيه ويهمه يقال لهوت بكذا ولهيت عن كذا
اشتغلت عنه بلهو وهذا الذي ذكره الراغب هو الذي حمل المهدوي على التفرقه
بين المادتين فصل اعلم ان منكري البعث تعظم رغبتهم في الدنيا ففيه الله
تعالى في هذه الاية على خساستها واعلم ان نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها لان
اكتساب السعادات الاخروية لا يصح الا فيها فلهذا حصل في تفسير الاية قولان
الاول قال ابن عباس يريد حياة اهل الشرك والنفاق لان حياة المومن تحصل
فيها اعمال صالحة والثاني انه عام في حياة المومن والكافر وانما شبهها باللعب
واللهو لان الانسان حال اشتغاله باللهو واللعب يلتذ به وعند انقضائه
لا يبقى منه الا الندامة فكذلك هذه الحياة لا يبقى عند فقراضها الا الندامة
وفي تشبيه هذه الحياة باللعب واللهو وجوه احدها ان مدة اللعب واللهو قليلة
سريعة الانقضاء وكذلك هذه الحياة وثانيها ان اللعب واللهو انما يحصل
عند الاغترار بظواهر الامور واما عند التامل التام لا يبقى اللهو واللعب اصلا
وكذلك فان اللهو واللعب انما يحصل للصبيان والجهال والمغفلين واما العقلاء
فقل ما يحصل لهم اللهو واللعب وكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا لا يحصل
الا للمغفلين الجهال بحقايق الامور واما المحققون فانهم يعلمون ان كل هذه
الخيرات غرور وليس لها في نفس الامر حقيقة معتبره قوله ولدار
الاخرة خير قرا الجمهور بلا من الاولى لام الابتداء والثانية للتعريف وقرءوا
الاخرة رفعا على انها صفة للدار وخبر خبرها وقرا ابن عامر ولدار بلام واحدة
هي لام الابتداء والاخرة جر بالاضافة وفي هذه القراءة تاويلان احدهما
قول البصريين وهو انه من باب حذف الموصول واقامة الصفة مقامه والتقدير
ولدار الساعة الاخرة او ولدار الحياة بالاخرة يدل عليه وما الحياة الدنيا
ومثله قولهم حبة الكرنبا الحمقا ومسجد الجامع وصلوة الاولى ومكان الغربي
التقدير حبة البقلة الحمقا ومسجد المكان الجامع وصلوة الساعة الاولى
ومكان الجانب الغربي وحسن ذلك في الاية اضافة الاية كون هذه الصفة
جرت مجرى الجوامد في ايلائها العوامل كثيرا وكذلك كل ما جاء مما يوصف فيه

اضافة الموصوف الى صفته واما احتاجوا الى ذلك لئلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه
وهو ممتنع لان الاضافة اما للتعريف او للتخصيص والشيء لا يعرف نفسه ولا يخصص
وهذا مبني على ان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانه يعقل تصور الموصوف منفكا
عن الصفة ولو كانت الصفة عين الموصوف لكان ذلك محالا والثاني وهو قول الكوفيين
انه اذا اختلف لفظ الموصوف وصفته جازت اضافة اليها واورد واما قدمته من
الامثلة قال الفراء اضافة الشيء الى نفسه كقولك بارحة الاولى ويوم الخميس
وحق اليقين وانما يجوز عند اختلاف اللفظين وقراءة بن عامر موافقة للصحف
فانها رسمت في مصاحف الشاميين بلام واحدة واختارها بعضهم لموافقتها لما
اجمع عليه في يوسف ولدار الاخرة خير وفي مصاحف غيرهم بلامين وخير يجوز
ان يكون للتفضيل وحذف المفضل عليه للعلم به اي خير من الحوة الدنيا ويجوز
ان يكون لمجرد الوصف بالخيرية كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا
وللذين يتقون متعلق بمحذوف لانه صفة لخير والذي ينبغي ان يكون اللام
للبيان اي اعني للذين وكذا كل ما جاء من نحو خير لك من الاولى **فصل**
ذكروا في وجه هذه الخيرية امورا احدها ان خيرات الدنيا حسيسة وخيرات
الاخرة شريفة وبيان ذلك من وجوه الاول ان خيرات الدنيا لبيت الاقضا
الشهوتين وهو في نهاية الخساسة لان الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان
فيه بل ربما كان امر تلك الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فالجمل اكثر اكلا
والديك والعصفور اكثر وقاعا والذيب اقوى على الفساد والتمزيق والعقرب
اقوى على الايلام ومما يدل على خساستها انها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها
يوجب زيادة الشرف فيكون الانسان الذي اوجب عمره اذهب عمره في الوقاع
والاكل والشرب اشرف الناس واعلاهم درجة ومعلوم بالبديهة انه ليس الامر
كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستخفرا يوصف بانه بهيمة او كلب
او اخس وذلك لان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال بل يحقرونها ولذلك فان
العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون عن الناس وايضا فان الناس اذا
شتم بعضهم بعضا لا يذكرون الا الالفاظ الدالة على الوقاع وايضا فان هذه
اللذات سريعة الانقضاء والاستحالة فثبت بهذه الوجوه خساسة هذه اللذات
واما السعادات الروحانية فانها سعادات شريفة باقية مقدسة ولذلك
فان جميع الخلق اذا اختلوا في انسان كثرة العلم والدين وشدة الانقباض
عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يحبونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك
الانسان واشقيا بالنسبة اليه وذلك يدل على خساسة اللذات الجسمانية
وكمال مرتبة اللذات الروحانية الامر الثاني في بيان ان خيرات الاخرة افضل

خيرات الدنيا وهو ان يقول هب ان هذين النوعين يشاركان في الفضل الا ان الموصول
الى الخيرات في القيامة معلومة قطعا واما الموصول الى الخيرات الموعودة في الدنيا
فغير معلوم بل ولا مظنون فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب
في آخر ذلك اليوم الامر الثالث هب انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما آخر في الدنيا
الا انه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الاموال والطيبات واللذات
امر لا واما كل ما جمعه من السعادات فانه يعلم قطعا انه ينتفع به في الآخرة الامر
الرابع هب انه ينتفع بها الا ان انتفاعه بخيرات الدنيا لا يخلو عن سوابق المكروهات
والانتفاع بخيرات الدنيا خاليا عن سوابق المكروهات الامر الخامس هب
انه ينتفع بتلك الاموال والطيبات من غير شائبة الا ان ذلك الانتفاع منقرض
زايل والمنافع المقترضة يحزن الانسان لمفارقتها وكلما كانت تلك المنافع اكمل
والذ كانت الاحزان الحاصلة عند انقراضها اقوى واكمل **فصل** قال ابن عباس
المراد بالدار الآخرة الجنة وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال
الحسن المراد نفس دار الآخرة خير وقال الاصم التمسك بعمل الآخر خير وقال
احزون نعيم الآخرة خير من نعيم الدنيا للذين يتقون المعاصي والكبائر فاما
الكافر والفاسق فلا ان الدنيا بالنسبة اليه خير من الآخرة لقوله عليه السلام
الدنيا سجن المومن وجنة الكافر **قوله** افلا يعقلون قد تقدم الكلام في
مثل هذه الهمزة الداخلة على الفا واحسنها الواو ثم وقرا ابن عامر ونافع وحفص
عن عاصم يعقلون خطابا لمن كان بحضرته عليه السلام وفي زمانه والباقون
بياء الغيبة رد اعلى ما تقدم من الاسم الغائب وحذف مفعول يعقلون للعلم به
افلا يعقلون ان الامر كما ذكر فتزهدون في الدنيا او انها خير من الدنيا **قوله**
تعالى قد نعلم الاية قد هنا حرف تحقيق وقال الزمخشري والتبريزي قد
تعلم بمعنى ربما التي تجيء لزيادة الفعل وكثرته نحو قوله ۞ قد يهلك المال نائله ۞
قال ابو حيان وهذا القول غير مشهور للنحاة وان قال به بعضهم مستدلا بقوله
۞ قد اترك القرن مصفرا انامله ۞ كان اثوابه مجت بفرصاد ۞
وقول ــــــ الاخر ۞
۞ اخي ثقة لا يتلف الخمر ماله ۞ ولكنه قد يهلك المال نائله ۞
والذي يظهر ان التكثير لا يفهم من قد انما فهم من سياق الكلام اذ الممدوح بقلة
قرن واحد غير طائل على تقدير ذلك فهو متعذر في الاية لان علمه تعالى لا يقبل
التكثير قال شهاب الدين قد يجاب عنه بان التكثير في متعلقات العلم لا في العلم
ثم قال وقوله بمعنى ربما التي تجيء لزيادة الفعل وكثرته المشهور ان رب
للتقليل لا للتكثير وزيادة ما عليها لا تخرجها عن ذلك بل هي مهيئة لدخولها

على الفعل وما المهيئة لا تزيل الكلمة عن معناها الاصلي كما لا تزيل لعل عن الترجي
ولا كان عن التشبيه ولا لبث عن الثمني وقال ابن مالك قد يأتي للتقليل والتعرف
الى معنى المضي ويكون حسنا للتحقيق والتوكيد نحو قد نعلم انه ليحزنك وقد
تعلمون اني رسول الله وقوله

وقد يبدو الانسان رحمة ربه ولو كان تحت الارض سبعين وادياً

وقد تخلو من التقليل وهي صارفة لمعنى المضي نحو قوله قد نرى تقلب وجهك
وقال مكي قد منا وشبهه تأتي لتأكيد الشيء وايجابه وتصديقه وتعلم بمعنى علمنا
وقد تقدم الكلام في هذا الحرف وانها مترددة بين الحرفية والاسمية وقال ابو
حيان منا حرف توقع اذا دخلت على مستقبل الزمان كان التوقع من المتكلم
كقولك قد ينزل المطر شهر كذا واذا كان ماضيا او فعل حال بمعنى المضي كان
التوقع عند السامع واما المتكلم فهو موجب ما اخبر به وعبر هنا بالمضارع
اذ المراد الاتصاف بالعلم واستمراره ولم يلحظ فيه الزمان كقولهم هو
يعطي ويمنع وانه ليحزنك سادّ مسدّ المفعولين فانها معلقة عن العمل وكسرت
لدخول اللام في خبرها وقد تقدم الكلام في ليحزنك وانه قرئ بفتح الياء وضمها
من حزنه واحزنه في آل عمران والذي يقولون فاعل وعائد محذوف اي
اي الذي يقولونه من نسبتهم الى ما لا يليق به والضمير في انه ضمير الشان
والحديث والجملة بعده خبره مفسرة له ولا يجوز في هذا المضارع ان يقدر
باسم فاعل رافع لفاعل كما يقدر في قولك ان زيداً يقوم ابوه ليلا يلزم تفسير
ضمير الشان بمفرد وقد تقدم انه ممنوع عند البصريين **فصل**
قال السدي البقي الاخنس بن شريق وابو جهل بن هشام فسأل الاخنس
اباجهل فقال يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس ههنا
احد يسمع كلامك غيري فقال ابو جهل والله ان محمداً لصادق وما كذب قط
ولكن اذا ذهبت بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والندوة والنبوة
فماذا يكون لسائر قريش فانزل الله هذه الآية وقال ناجيه بن كعب قال
ابو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم ما نتهمك ولا نكذبك ولكنا نكذب الذي
جئت به فانزل الله تعالى هذه الآية **قوله** فانهم لا يكذبونك قرأ نافع
والكسائي لا يكذبونك مخففا من الكذب والباقون مشتقا من كذب وهي
قراءة علي وابن عباس واختلف الناس في ذلك فقيل هما بمعنى واحد مثل
الكثر وكثر وانزل ونزل وقيل بينهما فرق قال الكسائي والعرب تقول
كذبت الرجل بالتشديد اذا نسبت الكذب اليه واكذبته اذا نسبت الكذب
الى ما جاء به دون ان تنسبه اليه ويقولون ايضا اكذبت الرجل اذا وجدته كاذبا

كاجدته

كاحمدته اذا وجدته محموداً فمعنى لا يكذبونك لا يجدونك مخطئا لا ينسبونك الى الكذب
اليك ولا يجدونك كاذباً وهو واضح واما التشديد فيكون خبرا محضا عن
عدم تكذيبهم اياه فان قيل هذا محال لان بعضهم قد وجد منه تكذيبه ضرورة
فالجواب من وجهين الاول ان هذا وان كان منسوباً الى جميعهم اعني عدم التكذيب
فهو انما يراد به بعضهم مجازاً كقوله كذبت قوم نوح كذبت قوم لوط وان كان
فيهم من لم يكذبه فهو عام يراد به الخاص والثاني انه نفى التكذيب لانتفاء
ما يترتب عليه من المضار فكأنه قيل فانهم لا يكذبونك تكذيباً يأتي به
ويضرك لانك لست بكاذب فتكذيبهم كلا تكذيب فهو من نفي السبب لانتفاء
مسببه وقال الزمخشري والمعنى ان تكذيبك امر راجع الى الله لانك رسوله
المصدق فهم لا يوقعون بكذبونك في الحقيقة انما يكذبون الله بجحود اياته
فانته عن حزنك كقول السيد لعلامه وقد اهانه بعض الناس لن يهينوك
وانما اهانوني فهو نظير قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
الثالث ان القوم مما كانوا يكذبونه في السر كما تقدم في سبب النزول
فيكون تقديراً لاية فانهم لا يكذبونك بقلوبهم بل يظاهر قولهم ونظيره
قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم في قصة موسى عليه السلام
الرابع انهم لا يقولون انت كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل وما وجدوا
منك كذباً البته وسموك بالامين وانما يجحدون واصحة نبوتك لانهم اعتقدوا
ان محمداً عرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخيل في نفسه كونه رسولا من
عند الله وبهذا التقدير لا ينسبونه الى الكذب بل يوامنون في كل الامور
الا في هذا الوجه الواحد الخامس قال ابن الخطيب المراد انهم لا يخصونك
بالتكذيب بل ينكرون دلالة الحجة المعجزة على الصدق مطلقا لقوله ولكن
الظالمين بايات الله يجحدون والمراد انهم يقولون في كل معجزة انها سحر
فالتقدير انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الانبيا
والرسل **قوله** بايات الله يجوز في هذا الجار وجهان احدهما انه
متعلق بيجحدون وهو الظاهر وجوز ابو البقا ان يتعلق بالظالمين قال
كقوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وهذا الذي قاله
ليس بجيد لان الباء هنا كان سببية اي ظلموا بسببها والباء منا معناها
التعدية ومناشي يتعلق به تعلقا واضحا فلا ضرورة تدعو الى الخروج
عنه وفي هذه الاية اقامة الظاهر مقام المضمر اذ الاصل ولكنهم يجحدون
بايات الله ولكنه نبه على ان الظلم هو الحامل لهم على الجحود والجحود والجحد
نفي ما في القلب ثباته او اثبات ما في القلب نفيه وقيل الجحد انكار المعرفة

فلبس مراد فالنفي من كل وجه **قوله** تعالى ولقد كذبت رسل من قبلك
الاية لما زال الحزن عن قلبه سوله عليه السلام في الاية الاولى بان بين ان
تكذيبهم ليه يجري مجرى تكذيب الله تعالى ذكر في هذه الاية طريقا اخر وهو
في ازالة الحزن عن قلبه بان بين سائر الامم عاملوا انبياءهم بمثل هذه ٥
المعاملة وان اولئك صبروا على تكذيبهم حتى اتاهم الله النصر والفتح والظفر
فوجب ان يقتدي بهم في هذه الطريقة **قوله** من قبلك متعلق بكذبت
ومنع ابو البقا ان تكون صفة لرسل لانه زمان والزمان لا يوصف به الحيث
وقد تقدم البحث في ذلك في البقرة وسنا عند قوله واتينا ثمود الناقة ٥
قوله واوذوا يجوز فيه اربعة اوجه اظهرها انه عطف على قوله كذبت ٥
اي كذبت الرسل واوذوا فصبروا على كل ذلك والثاني انه معطوف على فصبروا
اي فصبروا واوذوا الثالث وهو بعيد ان يكون معطوفا على كذبوا فيكون
واقعا في صلة الحرف المصدري والتقدير فصبروا على تكذيبهم وايذائهم
والرابع ان يكون مستانفا قال ابو البقا ويجوز ان يكون الوقف ثم على ٥
قوله كذبوا ثم استانف فقال واوذوا واوقرا الجمهور واوذوا ابو جعفر بعد الهمزة
من اذي يوذي رباعيا وقرا ابن عامر في رواية شاذة واوذوا من عنروا
بعد الهمزة وهو من اذيت الرجل ثلاثيا لامس آذيت رباعيا **قوله**
حتى اتاهم نصرنا الظاهر ان هذه الغاية متعلقة بقوله فصبروا اي كان
غاية صبرهم نصر الله اياهم وان جعلنا واوذوا عطفا عليه كانت غاية لهما
وهو واضح وان جعلناه مستانفا كان غاية له فقط وان جعلناه معطوفا على كذبت
فتكون الغاية للثلاثة والنصر مضاف لفاعله ومفعوله محذوف اي نصرنا
اياهم وفيه التفات من ضمير الغيبة الى التكلم اذ قبله بايات الله فلو جاء على
ذلك لقيل نصره وفايدة الالتفات اسناد النصر الى ضمير المتكلم المشعر
بالعظمة **قوله** ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر
حق وصدق ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه كقوله تعالى ولقد ٥
سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وقوله كتب الله لاغلبن
انا ورسلي وهذه الاية تدل على قول اهل السنة في خلق الافعال لان ٥
كل ما اخبر الله عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغيير واذا امتنع تطرق التغيير
الى المخبر عنه فاذا اخبر الله عن بعضهم بانه يموت على الكفر كان ترك الكفر ٥
منه محالا فكان تكليفه بالايمان تكليفا بالايطاق والله اعلم **قوله** ولقد
جاءك من نبإ المرسلين اي خبرهم في القران كيف انجيناهم ودمرنا قومهم ٥
وفي فاعل جاء وجهان احدهما هو مضمر واختلفوا فيما يعود عليه هذا الضمير ٥

فقال

نقال ابن عطية الصواب عندي ان يقدر رجلا او بيان وقال الرماني تقديره ٥
نبا وقال ابو حيان الذي يظهر لي ان يعود على ما دل عليه المعنى من الجملة السا بقة
اي ولقد جاءك هذا الخبر من تكذيب اتباع الرسل للرسل والصبر والايذاء
الى ان يضروا وعلى هذا الاقوال يكون من نبإ المرسلين في محل نصب على الحال
من ذلك الضمير وعاملها هو جا لانه عامل في صاحبها والثاني ان من نبا هو
الفاعل ذكره الفارسي وهذا انما يتمشى له على راي الاخفش لانه لا يشترط
في زيادتها شيا وهذا كما راين كلام موجب والمجرور بمن معرفه وضعف
هذا ايضا من جهة المعنى بانه لم يجيء كل نبا المرسلين لقوله منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك وزيادة من يودي الى انه جاءه جميع الانبيا
لانه اسم جنس مضاف والامر بخلافه ولم يتعرض الزمخشري للفاعل الا
انه قال ولقد جاءك من نبا المرسلين بعض انبائهم وقصصهم وهذا تفسير
معنى لا تفسير اعراب اذ من لا تكون فاعله ولا يجوز ان يكون من نبا صفة
لمحذوف هو الفاعل اي ولقد جاءك نبا من نبإ المرسلين لان الفاعل لا
يحذف بحال الا في مواضع ذكرت كذا قالوا قال ابو البقا ولا يجوز ان يكون
حينئذ الجميع صفة لمحذوف لان الفاعل لا يحذف وحرف الجر اذا لم يكن زايدا
لا يصح ان يكون فاعلا لان حرف الجر تعدي وكل فعل يعمل في الفاعل
من غير تعد يعني بقوله لم يصح ان يكون فاعلا لم يصح ان يكون المجرور
بذلك الحرف وحده فالحرف لا يكون فاعلا البته **قوله** وان كان
كبر هذا شرط جوابه الفا المداخلة على الشرط الثاني وجواب الثاني
محذوف تقديره فان استطعت ان تبتغي فافعل ثم جعل الشرط الثاني
وجوابه جوابا للشرط الاول وقد تقدم مثل ذلك في قوله فاما ياتينكم
مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف الا ان جواب الثاني هناك مظهر وكان
هناك في اسمها وجهان احدهما انه اعراضهم وكبر جملة فعلية في محل نصب
خبرا مقدما على الاسم وهي مسبلة خلاف هل يجوز تقدم خبر كان على
اسمها اذا كان فعلا رافعا لضمير مستتر اما لا واما اذا كان خبر المبتدا ٥
فلا يجوز البته ليلا يلتبس بباب الفاعل واللبس هنا مامون ووجه المنع
استصحاب الاصل وكبرا ذا فضل انه خبر كان فهل يحتاج الى اضمار قد
امر لا والظاهر انه لا يحتاج الى كثرة وقوع الماضي خبرا لها من غير قد نظما
ونثرا وبعضهم خص ذلك بكان ومنعه في غيرها من اخواتها الا مبتدا ٥
ظاهرة او مضمرة ومن مجيء ذلك في خبر اخواتها قوله النابغة ٥

٥ امست خلاء وامسى اهلها احتملوا ٥ اخنى عليها الذي اخنى على لبد ٥

والثاني ان يكون اسمها ضمير الامر والشان والجملة الفعلية مفسرة له في محل نصب على الخبر
واعراضهم مرفوع بكبر وفي الوجه الاول يكون ولا ضمير في كبر على الثاني وفيه ضمير على
الاول ومثل ذلك في جواز هذين الوجهين الاول قوله تعالى ودمرنا ما كان يصنع فرعون
وانه كان يقول سنفعلها فرعون يحتمل ان يكون اسما وان يكون فاعلا وكذلك سنفعلها
ومثله ايضا قول ـــــــــ امرو القيس ٥

وان يك قد ساءك مني خليفه ٥ فسلي ثيابي من ثيابك تنسلي ٥

خليفه يحتمل الوجهين الامرين واظهر قد هنا بترجح قول من قال ستشترطها وهذا يجوز في مثل
هذا التركيب السابع وذلك ان كلا من كان وما بعدها من الافعال المذكورة في هذه ٥
الامثله يطلب المرفوع من جهة الا المعنى وشروط الاعمال موجودة قال شهاب الدين
وكنت قديما سالت الشيخ يعيش ياحيان عن ذلك فاجاب بالمنع محتجا بان شرط ٥
الاعمال ان لا يكون احد المتنازعين معتمدا الى الاخر وان لا يكون من تمام معناه
وكان معتمده الى خبرها وهو من تمام معناها وهذا الذي ذكره من المنع وترجيحه
ظاهر الا ان النحويين لم يذكروه في شروط الاعمال وقوله وان كان كبر مؤولا بالاستقبا
وهو التبين والظهور فهو كقوله ان كان قميصه قد من قبل اي ان تبين وظهر ٥
والافهذه الافعال قد وقعت فانقضت فكيف يقع شرطا وقد تقدم ان المبرد ٥
يبغي كان خاصة على مضيها في المعنى مع اداة ان الشرط وليس ليشي واما فان ٥
استطعت فهو مستقبل معنى لانه لم يقع تحالان كونه كبر عليه اعراضهم وقد قميص
وان تبتغي مفعول الاستطاعه ونفقا مفعول الابتغا والنفق السرب النافذ
في الارض واصله من حجره اليربوع ومنه النافقا والقاصعا وذلك ان اليربوع
يحفر في الارض سربا ويجعل له بابين وقبل ثلاثه النافقا والقاصعا والداميا
ثم يرق بالحفر ما يقارب وجه الارض فاذا نابه امر دفع تلك القشرة الرقيقه
وخرج وقد تقدم استيفا هذه الماده عند قوله ينفقون والمنافقون وقوله
في الارض ظاهره انه متعلق بالفعل قبله ويجوز ان يكون صفة لنفقا فيتعلق
بمحذوف وهي صفة لمجرد التوكيد اذ النفق لا يكون الا في الارض وجوزا ابو البقا
مع هذين الوجهين ان يكون حالا من فاعل يبتغي اي وانت في الارض قال
وكذلك في السما يعني من جواز هذين الوجهين الاوجه الثلاثة وهذه الوجه
الثالث ينبغي ان لا يجوز لخلوه عن الفايدة والجملة والسلم قيل المصعد
وقيل الدرج وقيل السبب تقول العرب اتخذ في سلما لحاجتك اي سببا
قال ـــــــــ كعب بن زهير ٥

فلا لكما في الارض نافيا ٥ بها نفقا او في السموات سلما ٥

وهو مشتق من السلامة قالوا لانه يسلم به الى المصعد والسلم مذكر وحكي الفرا

تانيثه قال بعضهم ليس ذلك بالوضع بل لانه بمعنى المرقاة كما انث بعضهم الصوت في قوله
سابل بني اسد ما هذه الصوت ٥ لما كان في معنى الصرخه ٥ ٥ روي ابن عباس
بن الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفر من قريش
فقالوا يا محمد اتينا بابة من عند الله كما كانت الانبيا تفعل فانا نصدقك فاتي الله ٥
ان ياتيهم بابة فاعرضوا فشق ذلك عليه فنزلت هذه الاية والمعنى وان عظم عليك
اعراضهم عن الايمان وشق ذلك عليك وكان عليه السلام حريصا على ايمان قومه ٥
اشد الحرص وكانوا اذا سالوا اية احب ان يريهم الله ذلك طمعا في ايمانهم فقال الله
عز وجل فان استطعت ان تبتغي اي تطلب وتتخذ نفقا سربا في الارض فتذهب
فيه او سلما في السما رجا وتصعد في السما فتصعد فيه فتاتيهم بابة فافعل ولو شا
الله لجمعهم على الهدى فامنوا كلهم وهذا يدل على انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر
بل يريد ابقاءه على الكفر وتقريره ان قدرة الكافر على الكفر اما ان يكون صالحة ٥
للايمان او غير صالحة فان لم تكن صالحة فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر ٥
وغير صالحة للايمان وخالق هذه القدرة يكون مريدا لا محالة وان
كانت هذه القدرة كما انها صالحة للكفر فهي صالحة ايضا للايمان فيكون نسبة
القدرة الى احد الطرفين مساويه لنسبتها الى الطرف الاخر فترجح احد الطرفين على الاخر الا
لداعية مرجحة وحصول تلك الداعية ليس من العبد والا لزم التسلسل فثبت
ان خالق تلك الداعية هو الله وثبت ان مجموع القدرة مع الداعية الخالصة ٥
يوجب الفعل فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع الداعية المستلزمة لذلك
الكفر مريد لذلك الكفر وغير مريد لذلك الايمان **قوله** فلا تكونن من
الجاهلين اي بهذا الحرف **وقوله** ولو شا الله لجمعهم على الهدى فان من يكفر ٥
انما يكفر لسابق علم الله فيه وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة كقوله
ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه عليه السلام اطاعهم وقبل دينهم
والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد حتسرك على تكذيبهم ولا تخرج من اعراضهم ٥
عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل والمقصود تبعيده عن مثل
هذه الحالة **قوله** تعالى انما يستجيب الذين يسمعون الاية اعلم انه بين
السبب في كونهم لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال انما يستجيب الذين
يسمعون يعني ان الذي يحرص على ان يصدقوك بمنزله الموتى الذين لا يسمعون
وانما يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى قال علي بن عيسى الفرق بين
يستجيب ويجيب ان يستجيب فيه لما دعي اليه وليس كذلك يجيب لانه قد ٥
يجيب بالمخالفه كقول القابل اتوافق في هذا المذهب ام تخالف فيقول المجيب اخالف
قوله والموتى يبعثهم الله فيه ثلثة اوجه اظهرها انها جملة من مبتدا وخبر سيقت

للاحتجاج بقدرته وان من قدر على بعث الموتى بالحجاج يقدر على احيا قلوب الكفرة ۵
بالايمان فلاحيا سف على من كفر والثاني ان الموتى منصوب بفعل مضمر يفسره ۵
الظاهر بعده ورجح هذا الوجه على الرفع بالابتدا امطف جملة الاستئناف على جملة
فعلية قبلها فهو نظير والظالمين اعد لهم عذابا اليما بعد قوله يدخل والثالث
انه مرفوع تسقا على الموصول قبله والمراد بالموتى الكفار اي انما يستجيب الموصين
السامعون من اول وآخله والكافرون الذين يحييهم الله تعالى بالايمان ويوفقهم
له واما الكافرون فيبعثهم الله ثم اليه يرجعون وحينئذ يسمعون واما قبل ذلك
فلا يسمعون البته وعلى هذا فتكون الجملة من قوله يبعثهم الله في محل نصب على الحال
الا ان هذا القول يبعده قوله تعالى ثم اليه يرجعون الا ان يكون من ترشيح المجاز
وتقدمت له نظائر وقوي ترجعون من رجع اللازم واعلم ان الجسد الخالي عن ۵
الروح يظهر منه النتن والصديد واصلح احواله ان يدفن تحت التراب والروح الخالية عن
العقل يكون صاحبها محبوسا بسبب القيد والحبس والعقل بالنسبة الى الروح كالروح
بالنسبة الى الجسد والعقل بدون معرفة الله وطاعته كالصايع الباطل فنسبة التوحيد
والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد فمعرفة الله ومحبته
عن روح الروح والنفس الخالية عن هذه المعرفة يكون كصفة الاموات ولهذا السبب
وصف الكفار بانهم من الموتى **قوله** تعالى وقالوا لولا نزل عليه اية من ربه ۵
الاية وهذا من شبهات منكري نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانهم قالوا لو كان رسولا ۵
من عند الله لنزل عليه اية قاهرة يروي ان بعض الملحدة طعن فقال لو كان محمد
قادرا على اية معجزة لصح ان يقولوا ولكنك الكفار لو لا نزل عليه اية ولما قال قل ان الله
قادر على ان ينزل اية والجواب ان القرآن معجزة قاهرة وبينة ظاهرة باهرة لانه
عليه السلام تحداهم به فعجزوا عن معارضته فدل على كونه معجزا فان قيل فاذا كان
الامر كذلك فكيف قالوا لو لا نزل عليه اية من ربه فالجواب من وجوه الاول لعل
القوم طعنوا في كون القرآن معجزة على سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس
الكتاب والكتابة لا يكون من جنس المعجزات كالتوراة والانجيل والزبور فلاجل هذه
الشبهة طلبوا المعجزة الثاني انهم طلبوا معجزات من جنس معجزات سائر الانبيا
مثل فلق البحر وانقلاب العصا حية واحيا الموتى الثالث انهم طلبوا منه ايات
على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملايكة واسقاط السما كسفا الرابع ان يكون
المراد ما حكاه الله تعالى عن بعضهم في قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك ۵
فامطر علينا حجارة من السما او ائتنا بعذاب اليم ثم انه تعالى اخبر عنهم بقوله قل
ان الله قادر على ان ينزل اية اي انه قادر على ايجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه
ولكن اكثرهم لا يعلمون **قوله** من ربه فيها وجهان احدهما انها متعلقة بنزل ۵

والثاني

والثاني انها متعلقة بمحذوف صفة لاية اي اية من ربه وتقدم الكلام على اولا وانها الاية ۵
تحضيضية **فصل** معنى قوله ولكن اكثرهم لا يعلمون اي ما علموا فيما نزلها واختلفوا
في تفسيرها على وجوه احدها ان يكون المراد انه تعالى لما انزل اية قاهرة وهي في القرآن
كان طلب الزيادة جاريا مجرى التحكم والتعنت الباطل والله تعالى جل وعلا له الحكم والامر
فان شا فعل وان شا لم يفعل لان فاعليته لا تكون الا بحسب المشية على قول اهل السنة
او على وفق المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها لا تكون على وفق اقتراحات
الناس ومطالباتهم فان شا اجابهم اليها وان شا لم يجبهم الثاني انه لما ظهرت المعجزة ۵
القاهرة والدلالة الكافية لم يبق عذر ولا علة فبعد ذلك لو اجابهم الله تعالى الى اقتراحهم
فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا الى ما لا نهاية له وذلك يفضي الى ان لا يستقر
الدليل ولا يتم الحجة فوجب سد هذا الباب في اول الامر لان الكف عنها سبق
من المعجزة القاهرة الثالث انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوا من المعجزات القاهرة ولم
يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستيصال فامتنعت رحمة الله صونهم عن
هذا البلا لما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى لهم وان كانوا لا يعلمون كيفيته
هذه الرحمة الرابع انه تعالى علم منهم ان طلبهم هذه المعجزات لاجل العناد لا لطلب فائدة ۵
واعلم انه تعالى لو اعطاهم مطلوبهم لم يؤمنوا فلهذا السبب ما اعطاهم لانه لا فايدة ۵
في ذلك **قوله** وما من دابة من زايدة لوجود الشرطين وهي مبتدا والام خبرها
مع ما عطف عليها وقوله في الارض صفة لدابة فيجوز ان تجعلها في محل جر باعتبار اللفظ
وان تجعلها في محل رفع باعتبار الموضع **قوله** ولا طايرا الجمهور على جره نسقا
على لفظ دابة وقرا ابن ابي عبله برفعه نسقا على موضعها وقرا ابن عباس ولا طير من
غير الف وقد تقدم الكلام فيه هل هو جمع او اسم جمع وقوله يطير في قراة الجمهور يحتمل ان
يكون في محل جر باعتبار لفظه ويحتمل ان يكون في محل رفع باعتبار موضعه واما على قراة
ابن ابي عبله فهي محل رفع لبس الا وفي قوله ولا طاير ذكر خاص بعد عام لان الدابة ۵
تشتمل على كل ما دب من طاير وغيره فهو كقوله وملايكته وجبريل وفيه نظر اذ المقابلة
بما تنفي ان تكون الدابة تشمل الطاير **قوله** بجناحيه فيه ثلاثة اقوال احدها
ان الباء متعلقة ببطير وتكون الباء للاستعانة والثاني ان يتعلق بمحذوف على انها
حال وهي حال موكدة كما يقال نظرت بعيني وبنيها رفع مجازي يقوم لان الطير ان يستعار ۵
في السرعة قال

فوم اذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا

ويطلق الطير على الجمل قال تعالى وكل انسان الزمناه طايره في عنقه وقوله الا امم ۵
خبر لمبتدا وجمع وان لم يتقدمه الا شيان لان المراد بهما الجنس وامثالكم صفة لامم
بمعنى امثالهم في الارزاق والاجال والموت والحياة والحشر والنشر والاقتصاص

لمطلوبها من ظالمها وقيل في معرفة الله وعبادته وقال مجاهد اصناف مصنفه تعرف ٥
باسمائها يريد ان كل جنس من الحيوان امة كالطير امة والدواب امة والسباع امة
تعرف باسمائها مثل بني ادم يعرفون باسمائهم يقال الانس والناس قال عليه السلام لولا
ان الكلاب امة من الامم لامرت بقتلها فاقتلوا منها كل اسود بهيم وقيل امثالكم بيفقه ٥
بعضهم عن بعض **فصل** في وجه النظم انه تعالى بين الاية الاولى انه لو كان انزال المعجزات
مصلحة لهم لفعلها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لم يظهرها وهذا الجواب
انما يتم اذا ثبت انه تعالى بين في الاية الاولى انه لو كان انزال المعجزات بداعي مصالح المكلفين
ويتفضل عليهم بذلك فبين ذلك وقرره بان قال وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه الا امم امثالكم في وصول فضل الله تعالى وعنايته ورحمته واحسانه اليهم وذلك
كالامر المشاهد المحسوس فاذا كانت اثار عنايته واصلة الى جميع الحيوانات فلو كان
اظهار هذه المعجزات مصلحة للمكلفين لفعلها ولم يبخل بها لانه لم يبخل على شيء من الحيوانات
بمصالحها ومنافعها فدل ذلك على انه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل
بمصالح المكلفين وقال القاضي انه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين انهم يرجعون الى الله
ويحشرون بين ايضا بعد بقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا
امم امثالكم انهم يحشرون والمقصود ببيان ان الحشر والبعث كما هو حاصل في حقكم كذلك
هو حاصل في حق البهائم **فصل** حصر الحيوان في مائتين لصفتين وهما ان يدب
واما ان يطير وفي الاية سؤالان الاول من الحيوانات ما لا يدخل في هذين القسمين
مثل حيتان البحر وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه والجواب لا يبعد ان يوصف بانها
دابة من حيث انها تدب في الماء لان سبحها في الماء كسبح الطير في الهواء الا ان وصفها بالدب
اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران السؤال الثاني ما الفايدة في تقييد
الدابة بكونها في الارض والجواب من وجهين احدهما انه خص ما في الارض
بالذكر دون ما في السماء احتجاجا بالاظهر لان ما في السماء وان كان محلوقا مسلما فغير
ظاهر والثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت حاصلة
في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزة التامة مصلحة لما منع الله من اظهارها
وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان دون مرتبة الانسان لا بذكر من كان اعلا حالا
منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض السؤال الثالث ما الفايدة ٥
في قوله يطير بجناحيه مع ان كل طاير فانما يطير بجناحيه والجواب ما تقدم من ذكر
التوكيد او من رفع توهم المجاز وقيل انه تعالى قال في صفة الملايكة جاعل الملايكة رسلا
اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء فذكر قوله بجناحيه ليخرج
عنه الملايكة لما بينا ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان ادون حالا من
الانسان لا بذكر من كان اعلا منه السؤال الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة

والطاير

والطاير والجواب ما تقدم من ارادة الجنس **قوله** ما فرطنا في الكتاب من شيء المراد
بالكتاب قولان الاول المراد به اللوح المحفوظ قال عليه السلام جف القلم بما هو كاين ٥
يوم القيامة وعلى هذا العموم ظاهر لان الله تعالى اثبت ما كان وما يكون فيه والثاني
المراد به القران لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد انصرف الى المعهود ٥
السابق وهو في هذه الاية القران وعلى هذا تحمل العموم باق منهم من قال نعم وان جميع
الاشياء مثبتة في القران اما بالصريح واما بالايماء فان قيل كيف قال تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب وعلم الحساب ولا تفصيل
كثير من المباحث والعلوم ولا تفاصيل مذاهب الناس وادلتهم في علم الاصول
والفروع والجواب ان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء يجب ان يكون مخصوصا
ببيان الاشياء التي يجب معرفتها والاحاطة بها واعلم ان علم الاصول موجود بتمامه
في القران على ابلغ الوجوه واما تفاصيل الاقاويل والمذاهب فلا حاجة اليها واما
تفاصيل الفروع فالعلماء قالوا ان القران كما دل على الاجماع وخبر الواحد والقياس
حجة في الشريعة واذا كان كذلك فكلما دل عليه احد هذه الاصول الثلاثة كان ذلك
في الحقيقة موجودا من القران قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه ٥
فانتهوا وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وروي
ان ابن مسعود كان يقول ما لي لا العن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة
والواصلة والمستوصلة وروي ان امراة قرات جميع القران ثم اتته فقالت يا ابن
ام عبد تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم اجد فيه لعن الواشمة فقال لو تلوتيه ٥
لوجدتيه قال تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما اتانا به ٥
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قال لعن الله الواشمة والمستوشمة وقال ابن ٥
الخطيب يمكن وجدان هذا المعنى بعينه في كتاب الله في قوله تعالى في سورة النسا ٥
حين عدد قبايح اهل الكفر قال الشيطان قال ولامرنهم فليبتكن خلق الله فظاهر هذه
الاية يقتضي ان تغيير الخلق يوجب اللعن وذكر الواحدي ان النساء في جلسن ٥
المسجد الحرام فقال لا تسالوني عن شيء الا اجبتكم فيه من كتاب الله فقال رجل ٥
ما تقول في المحرم اذا قتل الزنبور فقال لا شيء عليه فقال اين هذا في كتاب الله فقال
قال الله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه ثم ذكر بسنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي ثم ذكر باسناده الى عمر انه قال للمحرم
قتل الزنبور قال الواحدي فاجاب عن كتاب الله مستنبطا ثلث درجات وقول النبي
صلى الله عليه وسلم في حديث العسيف والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله
ثم قضى بالجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل على ان كل ما حكم به النبي صلى
الله عليه وسلم فهو من كتاب الله تعالى قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وعند

هذا يصح قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ والله اعلم وقال بعضهم ان هذا عام اريد
به الخصوص والمعنى ما فرطنا في الكتاب شئ يحتاج اليه المكلفون **قوله** من شئ فيه
ثلثة اوجه احدها ان من زايدة في المفعول به والتقدير فرطنا شيا ويضمن فرطنا معنى
تركنا واغفلنا والمعنى ما اغفلنا ولا تركنا شيا والثاني ان من تبعيضية اى ما تركنا
ولا اغفلنا في الكتاب بعض شئ يحتاج اليه المكلف الثالث ان من شئ في محل نصب
على المصدر ومن زايدة فيه ايضا وام يجز ابو البقا غيره فانه قال من زايدة وشئ هنا
واقع موقع المصدر اي تفريطا وعلى هذا لا يبقى في الاية حجة لمن ظن ان الكتاب ٥
يحتوي على ذكر كل شئ صريحا ونظير ذلك لا يضركم كيدهم شيا ولا يجوز ان يكون
مفعولا به لان فرطنا لا يتعدى بنفسه بل بحرف الجر وقد عديت الى الكتاب بفي فلا
تتعدى بحرفين اخر ولا يصح ان يكون المعنى ما تركنا في الكتاب من شئ لان المعنى على
خلافه فبان التاويل ما ذكرنا انتهى قوله يحتوي على ذكر كل شئ صريحا لم يقل به
احد لانه مكابرة في الضروريات وقرأ الاعرج وعلقمة فرطنا مخففا فقيل بما
بمعنى وعن النقاش فرطنا احزنا كما قالوا فرط الله عنك المرض اي ازاله **قوله**
ثم الى ربهم يحشرون قال ابن عباس والضحاك حشرها موتها وقال ابو مسلم
يحشر الله الخلق كلهم يوم القيامة البهايم والدواب والطير وكل شئ فياخذ للجما
من القرنا ثم يقول كوني ترابا فيتمنى الكافر حينئذ ويقول يا ليتني كنت ترابا
قوله تعالى والذين كذبوا مبتدا وما بعده الخبر ويجوز ان يكون ضم خبر مبتدا
محذوف والجملة خبر الاول والتقدير والذين كذبوا بعضهم صم وبعضهم بكم وقال
ابو البقا صم وبكم الخبر مثل حلو حامض والواو لا تمنع من ذلك وهذا الذي قاله
لا يجوز من وجهين احدهما ان ذلك انما يجوز اذا كان الخبران في معنى خبر واحد لانه
في معنى مُر وهو اعسر بسر بمعنى اضبط واما هذان الخبران فكل منهما مستقل
بالفايدة والثاني ان الواو لا تجوز في مثل هذا عند ابي علي الفارسي وهو وجه
ضعيف والمراد بالايات قبل جميع الدلايل والحجج وقيل القران ومحمد **قوله**
في الظلمات فيه اوجه احدها ان يكون خبرا ثانيا لقوله والذين كذبوا ويكون ذلك
عبارة عن العمى ويصير نظير الاية الاخرى صم بكم عمي فعبر عن العمى بملازمة والمراد
بذلك عمي البصاير الثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال من الضمير المستكن في
الخبر تقديره صما لون حال كونهم مستقرين في الظلمات الثالث انه صفة لبكم
فيتعلق ايضا بمحذوف اي بكم كايبون في الظلمات الرابع ان يكون ظرفا على
حقيقته وهو ظرف لصم او لبكم قال ابو البقا او لما ينوب عنهما من الفعل اي لان الصفتين
في قوة التصريح بالفعل **فصل** في وجه النظم فنقول ان الاول انه تعالى لما بين ٥
من حال الكفار انهم بلغوا في الكفر الى حيث كانت قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول

الايمان بقوله انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ذكر هذه الاية تقريرا
لذلك المعنى الثاني انه تعالى لما ذكر قوله وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه
الا امم امثالكم في كونها دالة على انها تحت تدبير مدبر قدير وتحت تقدير مقدر حكيم
وان عناية الله محيطة بهم ورحمته واصلة اليهم قال بعده والكذبون ببعض الدلايل
والمنكرون لهذه العجايب صم لا يسمعون كلامنا بكم لا ينطقون بالحق خابطون في ظلمات
الكفر غافلون عن تامل هذه الدلايل **قوله** من يشا الله يضلله في من وجهان
احدهما انها مبتدا وخبرها ما بعدها وتقدم غير مرة ومفعول يشا محذوف
اي من يشا الله اضلاله والثاني انه منصوب بفعل مضمر يفسره ما بعده من حيث
المعنى ويقدر ذلك الفعل متاخرا عن اسم الشرط لئلا يلزم رجوع عن الصدر وقد
تقدم التنبيه على ذلك وان فيه خلافا والتقدير من يشق الله يشا اضلاله
ومن يسعد يشا هدايته فان قيل هلا جوزتم ان يكون من مفعولا مقدما لا يشا الله
فالجواب ان ذلك لا يجوز لفساد المعنى فان فعل اذا قدر مضافا فالمفعول
حذف وافيمت من مقامه تقديره اضلال من يشا وهداية من يشا ودل على هذا
المضاف جواب الشرط فالجواب ان الاخفش حكى عن العرب ان اسم الشرط
غير الظرف والمضاف الى اسم الشرط لا بد ان يكون في الجزا ضمير يعود عليه او على
ما اضيف اليه فالضمير في يضلله وتجعله اما ان يعود على المضاف المحذوف ٥
ويكون كقوله او كظلمات في بحر لجي يغشاه فالهاء في يغشاه تعود على المضاف
اي كذي ظلمات يغشاه واما ان يعود على اسم الشرط والاول ممتنع اذ يصير ٥
التقدير اضلال من يشا الله يضلله اي يضل الاضلال وهو فاسد والثاني
ايضا ممتنع لخلو الجواب من ضمير يعود على المضاف الى اسم الشرط فان قيل يجوز
ان يكون المعنى من يشا الله بالاضلال ويكون من مفعولا مقدما لان شا بمعنى
اراد واراد يتعدى بالباء قال

اردت عرارا بالهوان ومن يرد عرارا لعمري بالهوان فقد ظلم

قيل لا يلزم من كون شا بمعنى اراد ان يتعدى تعديته ولذلك تعدا للفظ الواحد
مختلف تعديته باختلاف متعلقه تقول دخلت الدار ودخلت في الامر ولا تقول
دخلت الامر فاذا كان ذلك في اللفظ الواحد فما بالك باللفظين ولم يحفظ من العرب
تعدية شا بالباء وان كانت في معنى اراد **فصل** احتج اهل السنة بهذه الاية
على ان الهدى والضلال ليس الا من الله لتصريح الاية بذلك واجاب المعتزلة ٥
عن ذلك بوجوه الاول قال الجبايي المعنى انه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيمة
عند الحشر ويكونون كذلك في الحقيقة بان يجعلهم في الاخرة صما وبكما في الظلمات
ويضلهم بذلك عن الجنة وطريقها ويصيرهم الى النار واكد القاضي هذا بانه تعالى

بين في بادي الآيات انه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميًا وبكمًا وصمًا مأواهم جهنم ٥
الثاني قال الجبائي ايضا ويحتمل انهم يكونون كذلك في الدنيا فيكون توسعًا من حيث ٥
جعلوا بتكذيبهم بآيات الله في الظلمات لا يهتدون الى منافع الدنيا شبههم من هذا الوجه
واجرا عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه الثالث قال الكعبي قوله صم وبكم محمول
على الشتم والاهانة لا على انهم كانوا كذلك في الحقيقة اما قوله تعالى من يشا الله يضلله
فقال الكعبي ليس هذا على سبيل الجزاء لانه تعالى وان اجمل القول فيه ههنا فقد ٥
فصله في سائر الآيات وهو قوله ويضل الله الظالمين وقوله وما يضل به الا الفاسقين
وقوله والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله يهدي به الله من اتبع رضوانه وقوله يثبت
الله الذين امنوا بالقول الثابت وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ٥
فثبت بهذه الآيات ان مشيئة الهدى والضلال وان كانت مجملة في هذه الآية الا
انها مفصلة في سائر الآيات فيحمل هذا المجمل على تلك المفصلات ثم ان المعتزلة ٥
ذكروا في تاويل هذه الآية وجوهًا احدها قوله من يشا الله يضلله محمول على منع
الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم وثانيها يضلله يوم القيامة عن طريق
الجنة وعن وجدان الثواب لانه ثبت بالدليل انه تعالى لا يبتدا هذا الاضلال الا
لمن يستحقه عقوبة كما لا يبتدا الهدى الا للمؤمنين واعلم ان هذه الوجوه التي تكلفها
المعتزلة انما تحسن لو ثبت في العقل انه لا يمكن اجراء هذا الكلام على ظاهره ٥
وقد دللنا على ان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعي وبينا ان خالق ذلك الداعي
هو الله وبينا ان عند حصوله يجب الفعل في هذه المقدمات الثلاثة توجب القطع
بان الكفر والايمان من الله وبتخليقه وتقديره وتكوينه وقد تقدم ابطال هذه
الوجوه عند قوله ختم الله على قلوبهم وغيرها من الآيات فلا حاجة الى الاعادة

قوله تعالى قل ارايتكم الآية يجوز نقل حركة همزة الاستفهام الى لام قل
ويحذف الهمزة تخفيفا وهي قراءة ورش وهي تسهيل مطرد وارايتكم هذه بمعنى ٥
اخبروني ولها احكام تختص بها اصطربت اقوال الناس فيها وانتشر خلافهم ولا بد
من التعرض لذلك فنقول ارايت ان كانت البصرية او العلمية التي بمعنى على معنى ما
او التي لاصابة الراي كقولهم رايت الطبراني اصبت رشده لم يجز فيها تخفيف الهمزة
التي هي عينها بل يحقق ليس الا او تسهل بين بين من غير ابدال ولا حذف ولا يجوز
ان يلحقها كاف على انها حرف خطاب بل ان لحقتها كاف كانت ضميرا مفعولا اول ويكون
مطابقا لما يراد به من تذكير وتانيث وافراد وتثنية وجمع واذا اتصلت بها تاء ٥
خطاب لزم مطابقتها لما يراد بها مما ذكر ويكون ضميرا فاعلا نحو ارايتما ارايتكما ارايتن
ويدخلها التعليق والالغاء ان كانت العلمية التي ضمنت معنى اخبروني اختصت
باحكام احدها انه يجوز تسهيل همزتها بابدالها الفا وهي مروية عن نافع من طريق ٥

ورش

ورش والنحاة يستضعفون ابدال همزة هذه الهمزة القابل المشهور عندهم تسهيلها
بين بين وهي الرواية المشهورة عن نافع لكنه قد نقل الابدال المحض قطرب وغيره من ٥
اللغويين قال بعضهم هذا غلط غلط عليه اي على نافع وسبب ذلك انه بودي الى الجمع
بين ساكنين فان الياء بعدها ساكنة ونقل ابو عبيد القاسم بن سلام عن ابي جعفر
ونافع وغيرهما من اهل المدينة انهم يسقطون الهمزة ويدعون ان الالف خلف منها
قال شهاب الدين وهذه العبارة تشعر ان هذه الالف ليست بدلا عن الهمزة بل
جيء بها عوضًا عن الهمزة الساقطة وقال مكي بن ابي طالب وقد روي عن ورش ابدال
الهمزة الفا لان الرواية عنه انه يمد لالتقاء الساكنين والمد لا يتمكن الا مع البدل وحسن جواز
البدل في الهمزة وبعدها ساكن ان الاول حرف مدّ ولين فالمد الذي يحدث مع ٥
السكون يقوم مقام حركة يتوصل بها الى النطق بالساكن وقد تقدم شيء من هذا
عند قوله انذرتهم ومنها ان تحذف الهمزة التي هي عين الكلمة وبها قرا الكسائي وهي
قاسية نظما ونثرا فمن النظم قوله ٥

اريت ما جاءت به املودا ٥ مرجلا ويلبس البرودا ٥ اقائلن احضروا الشهودا ٥
وقال اخر ٥ ارايتك اذ سبا عليك الم نخف ٥ رقيبًا وحولي من عدوك حضر ٥
وانشد الكسائي لابي الاسود ٥

اريت امرا كنت لم اسله ٥ اتاني فقالما تحذ في خليلا ٥

وزعم الفراء ان هذه لغة اكثر العرب قال في اريت لغتان ومعنيان احدهما
ان يسال الرجل ارايت زيدا اي علمت فهذه مهموزة وثانيهما ان يقول اريت ٥
بمعنى اخبرني فهاهنا يترك الهمزة ان شيت وهو اكثر كلام العرب يومي الي ترك ٥
الهمزة للفرق بين المعنيين انتهى وفي كيفية حذف هذه الهمزة ثلاثة اوجه احدها
وهو الظاهر انه استثقل الجمع بين همزتين في فعل اتصل به ضمير فخففه باسقاط
احدى الهمزتين وكانت الثانية اولى لانه حصل بها الثقل ولان حذفها ثابت ٥
في مضارع هذا الفعل يخاري ويري ويزي ولان حذف الاولى يخل بالتفاهم اذ هي
للاستفهام والثاني انه ابدل الهمزة الفا كما فعل نافع في رواية ورش فالتقى
ساكنان فحذف احدهما وهو الالف والثالث انه ابدلها ياء ثم سكنها ثم حذفها ٥
لالتقاء الساكنين قاله ابو البقاء وفيه بعد ثم قال وقرب ذلك فيها حذفها في
مستقبل هذا الفعل يعني في يزي ويابه ورجح بعضهم مذهب الكسائي بان الهمزة
قد اجري عليها بالحذف وانشد ٥ ان لم اقاتل فالبسوني برقعا ٥
وانشد لابي الاسود ٥ يا ابا المغيرة رب امر معضل ٥ فرجته بالمكر مني والدها ٥
وقولهم ويله وقوله ٥ ويلمها خلة قد سيط من دمها ٥ فجع وولع واخلاق وتبديل ٥
وانشد ايضا ٥ ومن راى مثل معاذ بن سعد اذا ٥ ما النسع طال على المطية ٥

اي ومن راي ومنها ان لا يدخلها تعليق ولا الغاؤها اخبرني واخبرني لا تتعلق عند
الجمهور قال سيبويه وتقول ارايتك زيدا ابو من هو لا يحسن فيه الا النصب في زيد
الا ترى انك لو قلت ارايت ابو من انت لم يحسن لان فيه معنى اخبرني عن زيد وجاز
الاستفهام في موضع المفعول الثاني وقد خالف سيبويه غيره من النحويين وقالوا
كثيرا ما تعلق ارايت وفي القرآن من ذلك كثير واستدلوا بهذه الآية التي نحن فيها
وبقوله تعالى ارايت ان كذب وتولى وبقوله ارايت ماجات به املودا
وهذا لا يرد على سيبويه وسياتي تاويل ذلك قريبا ومنها انها تلحقها التاء للتزم
افرادها وتذكيرها ولستغني عن لحاق علامة الفروع بها لحاقها بها بالكاف بخلاف
التي لم تضمن معنى اخبرني فانها تطابق فيها تطابق بها كما تقدم مرارا يراد بها ومنها انه يلحقها
كاف هي حرف خطاب تطابق ما يراد بها من افراد وتذكير وضديهما وهل هذه التاء فاعل
والكاف حرف خطاب يبين احوال التاء كما بينته اذا كان ضميرا والتاء حرف خطاب
والكاف هي الفاعل واستغير ضمير النصب في مكان ضمير الرفع او التاء فاعل ايضا
والكاف ضمير في موضع المفعول الاول ثلاثة مذاهب مشهورة الاول قول البصريين
والثاني قول الفراء والثالث قول الكسائي والمقتصر على بعض ادلة كل مزيف
قال ابو علي قولهم ارايتك زيدا ما فعل بفتح التاء في جميع الاحوال فالكاف لا تخلو
اما ان يكون للخطاب مجردا ومعنى الاسمية مخلوع منه او يكون دالا على الاسم
مع دلالته على الخطاب ولو كان اسما لوجب الاسم الذي بعد هو هو لان هذه الافعال
معمولها الثاني هو الاول في المعنى لكنه لبس به فتعين ان يكون مخلوعا منه
الاسمية واذا ثبت انه للخطاب معرى من الاسمية ثبت ان التاء لا تكون لمجرد الخطاب
الا ترى انه لا ينبغي ان يلحق الكلمة علامتا خطاب كما لا يلحقها علامتا تانيث ولا
علامتا استفهام فلما لم يجز ذلك افردت التاء في جميع الاحوال لما كان الفعل لا بد له
من فاعل وجعل في جميع الاحوال على لفظ واحد استغنى بما يلحق الكاف ولو لحق التاء
علامة الفروع لاجتمع علامتان للخطاب مما كان يلحق التاء ومما كان يلحق الكاف
فلما كان ذلك يودي الى ما لا نظير له رفض واجري على ما عليه سائر كلامهم
وقال الزجاج بعد حكايته مذاهب الفراء وهذا القول لم يقبله النحويون
القدماء وهو خطا لان قولك ارايت زيدا ما شانه لو عدت الرويه الى الكاف
والى زيد لصار المعنى ارات نفسك زيدا ما شانه وهذا محال ذكر مذهب
البصريين وقال مكي بن ابي طالب بعد حكايته مذهب الفراء هذا محال لان التا
هي الكاف في ارايتكم فكما يجب ان يظهر علامة جمع التاء وكان يجب ان يكون فاعلان
الفعل واحد وانما لشيء واحد ويجب ان يكون معنى قولك ارايتك زيدا ما صنع
ارايت نفسك زيدا ما صنع لان الكاف هو المخاطب وهذا محال في المعنى

ان يكون ٥

ومتناقض

ومتناقض في الاعراب والمعنى لانك تستفهم عن نفسه في صدر السؤال الى غيره
في آخره وتخاطبه اولا ثم ترجع الى غائب آخرا ولا ينصب ثلاثة مفعولين لرايت وهذا
كله لا يجوز ولو قلت ارايتك غلام من زيد لكان كلاما صحيحا وقد تعدى رآي الى مفعولين
وقال ابو البقاء بعد ما حكى مذهب البصريين والدليل على ذلك انها اي الكاف لو كانت
اسما لكانت اما مجرورة وهو باطل اذ لا جار هنا واما مرفوعة وهو باطل ايضا لامرين
احدهما انها لو كانت لبست من ضمائر الرفع والثاني انها لا رافع لها اذ ليست فاعلا
لان التاء فاعل ولا يكون لفعل واحد فاعلان واما ان تكون منصوبة وذلك
باطل لثلاثة اوجه احدها ان هذا الفعل يتعدى الى مفعولين كقولك ارايت
زيدا ما فعل فلو جعلت الكاف مفعولا لكان ثالثا والثاني انه لو كان
مفعولا لكان هو الفاعل في المعنى وليس المعنى على ذلك اذ ليس الغرض ارايت نفسك
بل ارايت غيرك ولذلك قلت ارايتك زيدا وزيد غير المخاطب ولا هو بدل منه
والثالث انه لو كان منصوبا على انه مفعول لظهرت علامة التانيث للتثنية
والجمع والتانيث في التاء كنت تقول ارايتما كما ارايتموكم ارايتكن ثم ذكره
مذهب الفراء ثم قال وفيما ذكرنا ابطال لمذهبه وقد انتصر ابو بكر بن الانباري
لمذهب الفراء بان قال لو كانت الكاف توكيدا لوقعت التثنية والجمع بالتاء كما
يقعان بها عند عدم الكاف فلما فتحت التاء في خطاب الجمع ووقع بعدها ميسم الجمع لغيرها
كان ذلك باطلا دليلا على ان الكاف غير توكيد الا ترى ان الكاف لو سقطت
لم يصلح ان يقال للجماعة ارايت فوضح بهذا انصراف الفعل الى الكاف والهاء
واجبة لازمة يفتقر اليها وهذا الذي قاله ابو بكر باطل بالكاف اللاحقة
لاسم الاشارة فانها يقع عليها ميسم الجمع وهي ذلك هي حرف وقال الفراء موضع
الكاف نصب وتا وبلا رفع لان الفعل يتحول عن التا اليها وهي بمنزلة الكاف
في دونك اذا اعري بها كما تقول دونك زيدا فتجد الكاف في اللفظ خفضا
وفي المعنى رفعا لانها مامورة فكذلك هذه الكاف موضعها نصب وتاويلها
رفع قال شهاب الدين وهذه الشبهة باطلة بما تقدم والخلاف في دونك
وكليك وبابهما مشهور وتقدم التنبيه عليه مرارا وقال الفراء ايضا
كلاما حسنا قال للعرب في ارايت لغتان ومعنيان احدهما رؤية العين
فاذا اردت هذا عديت الرؤية بالضمير الى المخاطب وينصرف تصرف سائر
الافعال تقول للرجل ارايتك على غير هذه الحال تريد هل رايت نفسك ثم
تثني وتجمع فتقول ارايتماكما ارايتموكم ارايتنكن والمعنى الاخر ان تقول ارايتك
وانت تريد معنى اخبرني كقولك ارايتك ان فعلت كذا ماذا تفعل اي
اخبرني وتترك التا اذا اردت هذا المعنى موحدة على كل حال تقول ارايتكما

ارايتكم ارايتكن وانما تركت العرب التاء واحدة لانهم لم يريدوا ان يكون الفعل
رافعا من المخاطب على نفسه فاكتفوا من علامة المخاطب بذكره في المكان وتركوا التا
على التذكير والتوحيد اذا لم يكن الفعل واقعا فاذا قالوا رويدة من الافعال الناقصة
التي تعديها المخاطب الى نفسه بالمكنى مثل ظننتني ورايتني لا يقولون ذلك في الافعا
التامة لا يقولون للرجل قتلتك بمعنى قتلت نفسك ولا احسنت اليك كما
يقولون مني نظنك خارجا وذلك انهم ارادوا الفصل بين الفعل الذي قد يلغى
وبين الفعل الذي لا يجوز الغاوه الا ترى انك تقول انا اظن خارج فتلغي اظن
وقال الله تعالى ان راه استغنى ولم يقل راى نفسه وقد جاء في ضرورة الشعر
اجرا الافعال التامة مجرى الناقص قال حران العود
لقد كان لي عن ضرتين عدمتني وعما الافي منهما متزحزح
والعرب تقول عدمتني ووجدتني وفقدتني وليس بوجه الكلام انتهى واعلم
ان الناس اختلفوا في الجملة الاستفهامية الواقعة بعد المنصوب بارايتك
زيدا ما صنع فالجمهور على ان زيدا مفعول اول والجملة بعده في محل نصب
سادة مسد المفعول الثاني وقد تقدم انه لا يجوز التعليق في هذه وان
جاز في غيرها من اخواتها نحو علمت زيدا ابو من هو وقال ابن كيسان ان
الجملة الاستفهامية في ارايتك زيدا ما صنع بدل من ارايتك وقال
الاخفش انه لا بد بعد ارايت التي بمعنى اخبرني من الاسم المستخبر عنه
ويلزم الجملة بعده الاستفهام لان اخبرني توافق المعنى الاستفهام وزعم ايضا
انها تخرج عن بابها فتكون بمعنى انما ارى نفسه وحينئذ لا يكون لها مفعولان
ولا مفعول واحد وحمل من ذلك ارايت اذا وكينا الى الصخرة فاني نسيت
الحوت وهذا ينبغي ان لا يجوز لانه اخراج للفظه عن موضوعها من غير داع
الى ذلك اذا تقرر هذا فالترجمة الى الاية الكريمة فنقول وبالله
التوفيق اختلف الناس في هذه الاية على ثلثة اقوال احدها ان المفعول
الاول في الجملة الاستفهامية التي سدت مسد الثاني والمحذوف
لفهم المعنى والتقدير ارايتكم عبادتكم للاصنام هل تنفعكم او اتخاذكم غير الله الها
هل يكشف ضركم ونحو ذلك فعبادتكم او اتخاذكم مفعول اول والجملة الاستفهامية
سادة مسد الثاني والتاء في الفاعل والكاف حرف خطاب الثاني ان الشرط
وجوابه وسيأتي بيانه فقد سدا مسد المفعولين لانهما قد حصلا المعنى المقصود
فلم يحتج هذا الفعل الى مفعول وليس ببدع لان الشرط وجوابه لم يعهد فيهما
ان يسدا مسد مفعولي ظن وكون الفعل غير محتاج لمفعول اخراج له عن وضعه
فان معنى بقوله سدا مسده انهما دالان عليه فهو المدعى والثالث ان المفعول

الاول

الاول محذوف والمسئلة من باب التنازع بين ارايتكم وانا كم والمتنازع فيه
هو لفظ العذاب وهذا اختيار ابي حيان ولنورد كلامه فانه كلام حسن قال فنقول
الذي نختاره انها باقية على حكمها من التعدي الى اثنين فالاول منصوب والثاني
لم نجده الا استفهاما استفهامية او قسمية فاذا تقرر هذا فنقول المفعول
الاول في هذه الاية محذوف والمسئلة من باب التنازع تنازع ارايتكم والشرط
على عذاب الله فاعمل الثاني وهو انا كم فاو تنع عذاب به ولو اعمل الاول لكان التركيب
عذابا بالنصب ونظير ذلك اضربت ان جاءك زيدا على اعمال جاءك ولو نصب لجاز
وكان من اعمال الاول واما المفعول الثاني فهو الجملة من الاستفهام اغير الله تدعون
والرابط لهذه الجملة بالمفعول الاول المحذوف تقديره اغير الله تدعون
لكشفه والمعنى قل ارايتكم عذاب الله ان اتاكم او الساعة ان اتتكم اغير الله تدعون
بعض ايضاح وتقدير قل ارايتكموه او ارايتكم اياه ان اتاكم عذاب الله فذلك
الضمير هو ضمير العذاب لما عطي الثاني في ظاهره اعطى الملغى ضميره واذا اضمر
في الاول حذف ما لم يكن مرفوعا او خبرا في الاصل وهذا الضمير ليس مرفوعا
ولا خبرا في الاصل فلاجل ذلك حذف ولا يثبت الا ضرورة واما جواب الشرط
ففيه خمسة اوجه احدها انه محذوف فقدره الزمخشري ان اتاكم عذاب الله
من تدعون قال ابو حيان واصلحه ان تقول فمن تدعون بالفا لان جواب
الشرط اذا وقع جملة استفهامية فلابد فيه من الفا الثاني انه ارايتكم قاله
الحوفي وهو فاسد لوجهين احدهما ان جواب الشرط لا يتقدم
عند جمهور البصريين اما جوزه الكوفيون وابو زيد والمبرد
والثاني ان الجملة المصدرة بالهمزة لا تقع جوابا للشرط البتة انما
تقع من الاستفهام ما كان هل او اسم من اسماء الاستفهام وانما
لم تقع الجملة المصدرة بالهمزة جوابا لانه لا يخلوا ان يأتي معها
بالفا او لا يأتي بها لا جايز ان لا يأتي بها لان كل ما لا يصلح شرطا يجب
اقتران بالفا اذا وقع جبرا جوابا ولا جايز ان يأتي بها لانك اما ان
تأتي قبل الهمزة نحو ان قمت فانا زيد منطلق او بعدها نحو ان قمت فزيد منطلق
وكلاهما ممتنع اما الاول فلتصدر الفا على الهمزة واما الثاني فلانه يؤدي
الى عدم الجواب بالفا في موضع كان يجب فيه الاتيان بها وهذا خلاف هكذا
فانك تأتي بالفا قبلها فتقول ان قمت فهذا زيد قايم لانه ليس لها تمام التقدير
الذي تستحقه الهمزة ولذلك تصدرت على بعض حروف العطف وقد تقدم
شرحه مرارا الثالث انه اغير الله وهو ظاهر عبارة الزمخشري فانه
قال ويجوز ان يتعلق الشرط بقوله اغير الله تدعون كانه قيل اغير الله تدعون

ان اتاكم عذاب الله قال ابوحيان ولا يجوز ان يتعلق الشرط بقوله اغير الله لانه لو
تعلق به لكان جوابا له لكنه لا يقع جوابا لان جواب الشرط اذا كان استفهاما بالحرف لا يقع
لان جواب الشرط اذا كان استفهاما بالحرف لا يقع الا بفعل وذكر ما تقدم الى اخره
وعزاه الاخفش عن العرب ثم قال ولا يجوز ايضا من وجه اخر لانا فرضناه
ان ارايتكم متعديا الى اثنين احدهما في هذه الاية محذوف وانه من باب
التنازع والاخر وقعت الجملة الاستفهامية موقعه فلو جعلها جواب الشرط لبقيت
ارايتكم متعديا الى واحد وذلك لا يجوز قال شهاب الدين وهذا لا يلزم الزمخشري
فانه لا يرتضي ما قال من الاعراب المشار اليه وقوله يلزم تعديتها لواحد قلنا
لا نسلم بل يتعدى لاثنين محذوفين ثانيهما جملة استفهام كما قدره بارايتكم
عبادتكم هل ينفعكم ثم قال وايضا التزام الحذف في الشرط الجازم لغة ارايت
مضى فعله قال تعالى قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله قل ارايتم ان اخذ الله
قل ارايتم ان جعل الله قل ارايتم ان اتاكم عذابه او اتتكم الساعة او غير ذلك من الايات وقال الشاعر
ارايت ان جاءت به املود ۵ وايضا مجيء الجملة الاستفهامية مصدرة بهمزة
الاستفهام دليل على انها لم تسبك جواب الشرط ولا يصح وقوعها جوابا للشرط
انتهى ولما جوز الزمخشري ان الشرط متعلق بقوله اغير الله سأل السؤال
واجاب عنه قال فان قلت ان علقت الشرط به فما تصنع بقوله فيكشف ما تدعون
اليه مع قوله او اتتكم الساعة وقوارع الساعة لا تكشف عن المشركين قلت
قد اشترط في الكشف المشيء وهو قوله ان شاء انا بانه ان فعل كان له وجه من الحكمة
الا انه لا يفعل لوجه اخر من الحكمة ارجح منه قال ابوحيان وهذا مبني على ان
الشرط متعلق باغير الله وقد استدللنا على انه لا يجوز قال شهاب الدين ترك
الشيخ التنبيه على ما هو اهم من ذلك وهو قوله الا انه لا يفعل لوجه اخر من
الحكمة ارجح منه ومن اصله فاسد من اصول المعتزلة يزعمون ان افعاله
تعالى تابعة لمصالح وحكم يترجح مع بعضها الفعل ومع بعضها الترك ومع بعضها
يجب الفعل او الترك تعالى الله عن ذلك بل افعاله لا تعلل بغرض
من الاغراض لا بناء عما يفعل كما تقرر في علم الاصول الرابع ان جواب الشرط
محذوف تقديره ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة دعوتم ودل عليه قوله
اغير الله تدعون الخامس انه محذوف ايضا ولكنه مقدر من جنس ما تقدم
في المعنى تقديره ان اتيكم عذاب الله او اتتكم الساعة فاخبروني عند ذلك
غير الله تكشفه كما تقول اخبرني عن زيد ان جاءك ما تصنع به اي ان جاءك فاخبرني
عنه فحذف الجواب لدلالة اخبرني عليه ونظيره انت ظالم ان فعلت اي فانت

ظالم

ظالم فحذف فانت ظالم لدلالة ما تقدم عليه وهذا ما اختاره ابوحيان قال وهو جار على
قواعد العربية وادعى انه لم يسبق لغيره قوله اغير الله تدعون بمعنى اتخصون الله بالدعوة فيها هو عادتكم اذا اصابكم ضر هل تدعون الله دونها وانما الانكار عليهم ۵
في دعائهم للاصنام لان المنكر انما هو دعاء الاصنام لا نفس الدعاء الا ترى انك
اذا قلت ازيدا تضرب انما تنكر كون زيد محل للضرب ولا تنكر نفس الضرب
وهذا من عادة قاعدة بيانية تقدم التنبيه عليها عند قوله تعالى ات قلتم للناس
اتخذوني قوله ان كنتم صادقين جوابه محذوف لدلالة الكلام عليه وكذلك
معمول صادقين والتقدير ان كنتم صادقين في دعواكم ان غير الله اله فهلا ۵
تدعونه لكشف ما يحل بكم من العذاب فصل معنى الاية قال ابن عباس قل
يا محمد لهؤلاء المشركين ارايتكم ان اتاكم عذاب الله قبل الموت او اتتكم الساعة يعني العذاب يوم
القيامة ارتجعون الى غير الله في دفع البلاء والضر او ترجعون الى الله
في دفع البلاء والمحنة لا الى الاصنام والاوثان واراد ان الكفار يدعون الله
في اوان الاضطرار كما اخبر الله عنهم واذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين
له الدين لا جرم قال بل اياه تدعون يعني انكم لا ترجعون في طلب دفع البلاء ۵
والمحنة الا الى الله تعالى قوله بل اياه تدعون بل حرف اضراب وانتقال
لا ابطال لما عرف غير مرة من انها في كلام الله كذلك واياه مفعول مقدم للافعل
عند الزمخشري ولذلك قال بل تخصونه بالدعاء وعند غيره للاغنياء وان كان
ثم حصر واختصاص فمن قرينة اخرى واياه ضمير منصوب منفصل تقدم
الكلام عليه في الفاتحة وقال ابن عطية هنا ايا اسم مصدر اجري مجرى المظهرات
في انه مضاف ابدا قال ابوحيان وهذا خلاف مذهب سيبويه ان ما بعد ايا
حرف يتبين احوال الضمير وليس مضافا لما بعده لئلا يلزم تعريفه بالاضافة
وذلك ليستدعي تنكيره والضمائر لا تقبل التنكير فلا تقبل الاضافة قوله
ما تدعون يحوز في ما اربعة اوجه اظهرها انها موصولة بمعنى الذي فيكشف ۵
الذي تدعون والعائد محذوف لاستكمال الشروط اي تدعونه الثاني انها ۵
ظرفية قاله ابن عطية وعلى هذا فيكون مفعول يكشف محذوفا تقديره فيكشف ۵
العذاب مدة دعائكم اي مادمتم داعين قال ابوحيان وهذا ما لا حاجة اليه
مع ان فيه وصلها بمضارع وهو قليل جدا تقول لا اكلمك ما طلعت الشمس ۵
وبضعف ما طلعت الشمس وما طلع الشمس قال شهاب الدين قوله بمضارع
كان ينبغي ان يقول مثبت لانه متى كان منفيا بلم كثر وصلها به نحو قوله ۵
ولن يلبث الجهال ان تتصموا ۵ احا الحلم ما لم يستعن بجهول ۵
ومن وصلها بمضارع مثبت قوله ۵

﴿ اطوّفُ ما اطوّفُ ثم آوي ﴿ الى امّ ما وبرٍ وبرٍ في المقيع ﴾ وقول الاخر

﴿ اطوّفُ ما اطوفُ ثم آوي ﴿ الى بيتٍ قعيدتهُ لكاعُ ﴾

فاطوّفُ صلة لما الظرفية الثالث انها نكرة موصوفة ذكره ابو البقا والعايد ايضًا محذوف اي فيكشف شيأ تدعونه اي تدعون كشفه والحذف من الصلة اقل منه من الصلة الرابع انها مصدرية قال ابن عطية ويصح ان تكون مصدرية على حذف في الكلام قال الزجاج وهو مثل واسئل القرية قال شهاب الدين والتقدير فيكشف سبب دعايكم وموجبه قال ابو حيان ويلزم دعوى محذوف غير معين وهو خلاف الظاهر وقال ابو البقا وليست مصدرية الا ان تجعلها مصدرًا بمعنى المفعول يعني يصير تقدير فيكشف مدعوكم اي الذي تدعون لاجله وهو الضر ونحوه قوله اليه يتعلق فيما يتعلق به وجهان ٥ احدهما ان يتعلق بتدعون والضمير حينئذ يعود على ما الموصولة اي ٥ الذي تدعون الي كشفه ودعا بالنسبة الى متعلق الدعا يتعدي بالى او اللام كقوله تعالى ومن احسن قولا ممن دعى الى الله واذا دعوا الى الله وقال ﴿ وان ادع للعلى اكن من حماتها ﴿ وقال

﴿ وان دعوت الى جلى ومكرمة ﴿ يومًا سراة كرام الناس فادعينا ﴾

وقال ﴿ دعوت لما نابني مسورًا ﴿ فلبى فلبي لدى مسور ﴾

والثاني ان يتعلق بيكشف قال ابو البقا اي يرفعه اليه انتهى والضمير على الله هذا عايد على الله تعالى وذكر ابو البقا وجهي المتعلق ولم يتعرض للضمير وقال ابن عطية والضمير في اليه يحتمل ان يعود الى الله بتقدير ٥ فيكشف ما تدعون فيه اليه قال ابو حيان وهذا ليس بجيد لان دعى يتعدى لمفعول به دون حرف جر ادعوني استجب لكم اذا دعان ومن كلام العرب ٥ دعوت الله سميعا قلت ومثله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايامًا تدعوا ادعوا ربكم تضرعا قال ولا نقول بهذا المعنى دعوت الى الله الا انه يمكن ان يصح كلامه بمعنى التضمين ضمن يدعون معنى يجئون فيه الى الله الا ان الضمير التضمين ليس بقياس لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة تدعو اليه هنا قال شهاب الدين ليس التضمين مفضورًا على الضرورة وهو في القرآن اكثر من ان يحصر وقد تقدم منه جملة صالحة وسيأتي ان شا الله مثلها على انه قد يقال لحوين ابي محمد عود الضمير الى الله تعالى محمول على ان اليه ٥ متعلق بيكشف كما تقدم نقله عن ابي البقا وان وان معناه يرفعه اليه فلا يلزم المحذور المذكور لولا انه يبقى عليه تقديره بقوله يدعون فيه اليه فتقدير فيه ظاهر انه يزعم تعلقه بيدعون قوله ان شا جوابه محذوف

لفهم

لفهم المعنى ودلالة ما قبله عليه اي ان شا ان يكشف كشف وادعا فتقديم جواب الشرط هنا واضح لا فتراه بالفا فهو احسن من قولهم انت ظالم ان فعلت لكن يمنع من كونها جوابا هنا انها سببية مرتبة اي انها افادت ترتب الكشف عن الدعا وان الدعا سبب فيه على ان لنا خلافا في فا الجزا هل تفيد السببية او لا قوله وتنسون ما تشركون الظاهر في ما ان تكون موصولة اسمية والمراد بها ما عبد من دون الله مطلقا العقلا وغيرهم الا انه غلب غير العقلا عليهم كقوله ولله يسجد ما في السموات والعابد محذوف اي ما تشركونه مع الله في العبادة وقال الفارسي الاصل وتنسون دعا ما تشركون فحذف المضاف ويجوز ان تكون مصدرية اي وحينئذ لا يحتاج الى عايد عند الجمهور ثم هل هذا المصدر باق على حقيقته اي يلهيكم الاشراك نفسه لما يجلبه من الدهشة والحيرة او هو واقع موقع المفعول به اي وينسون المشرك به وهي الاصنام وغيرها وعلى هذا فمعناه كالاول وحينئذ يحتمل النسيان ان يكون على بابه من الغفلة وان يكون بمعنى الترك وان كانوا ذاكرين لها اي الاصنام وغيرها قاله الزجاج وهو قول الحسن لانه قال لتقرضون عنه اعراض الناسي فصل معنى الاية فيكشف الضر الذي ٥ من اجله دعوتم ان شا وهذه الاية تدل على انه تعالى قد يجيب الدعا ان شا وقد لا يجيبه فان قيل لم قال ادعوني استجب لكم بتجريد الجزم بالاجابة وهنا علق الاجابة على المشيئة فكيف يجمع بين الايتين فالجواب ان يقال تارة يجزم تعالى بالاجابة وتارة لا يجيب اما بحسب المشيئة كما تقول اهل السنة او بحسب رعاية المصلحة كما تقوله المعتزلة ولما كان كلا الامرين حاصلا لا جرم وردت الايتين على هذين الوجهين فصل وهذه الاية من اقوى الدلايل على ان اصل الدين هو الحجة والدليل لا محض التقليد لانه تعالى كانه يقول لعبدة الاوثان اذا كنتم ترجعون عند نزول الشدايد الى الله لا الى الاصنام والاوثان فلم تقدمون على الاصنام التي لا تنتفعون بعبادتها البتة وهذا الكلام انما يفيد لو كان ذكر الدليل والحجة مقبولا اما لو كان مردودا وكان الواجب التقليد كان هذا الكلام ساقطا قوله تعالى ولقد ارسلنا الى امم من قبلك الاية في الكلام حذف تقديره ارسلنا رسلا الى امم فكذبوا ٥ فاخذناهم وهذا الحذف ظاهر جدا ومن قبلك متعلق بارسلنا وفي جعله صفة لامم كلام تقدم مرارا وتقدم تفسير الباسا والضرا ولم يلفظ بهما بل ذكر على فعل قوله فلولا اذ جاهم باسنا تضرعوا اذ منصوب بتضرعوا ٥ فصل به بين حرف التحضيض وما دخل عليه وهو جايز حتى في المفعول به ٥

تقول لولا زيدا ضربت وتقدم ان حرف التحضيض مع الماضي يكون معناه التوبيخ
والتضرع تفعّل من الضراعة وهي الذل والهيئة المبينة عن الانقياد الى
الطاعة يقال ضرع يضرع وضراعة فهو ضارع وضرع قال

لسك بريد ضارع لخصومة ۞ ومحسط مما مطيح الطوايح ۞

وللسهولة والتذلل المفهومة من هذه المادة اشتقوا منها للثدي اسما فقالوا
له ضرعا **قوله** ولكن قست قلوبهم لكن هنا واقعة بين ضدين وهما اللين
والقسوة وذلك ان قوله تضرعوا مشعر باللين والسهولة ولذلك اذا جعلت
الضراعة عبارة عن الايمان والقسوة عبارة عن الكفر وعبرت عن السبب
بالمسبب وعن المسبب بالسبب الا تزى انك تقول امن فتضرع وقسى قلبه
وكفر وهذا احسن من قول ابي البقا ولكن استدراك على المعنى اي ما تضرعوا
ولكن يعني ان التحضيض بنا معنى النفي وقد يترجح هذا بما قاله فانه قال معناه
ونفي التضرع كانه قال فقبل لم يتضرعوا اذ جاءهم باسنا ولكنه جا بلولا ليفيد
انه لم يكن لهم عذر في ترك التضرع الا قسوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي
زينها الشيطان لهم **قوله** وزين لهم هذه الجملة تحتمل وجهين احدهما
ان تكون استينافية اخبر تعالى عنهم بذلك والثاني وهو الظاهر انها داخلة
في حيز الاستدراك فهي نسق على فما قست قلوبهم له قست قلوبهم وهذا راي
الزمخشري فان قوله قال لم يكن لهم عذر في ترك التضرع الا قسوة قلوبهم
واعجابهم باعمالهم كما تقدم ومعاني قوله ما كانوا يحتمل ان تكون موصولة اسمية
اي الذي كانوا يعملونه وان تكون مصدرية اي زين لهم عملهم كقوله زينا
لهم اعمالهم ويبعد جعلها نكرة موصوفة **فصل** دلت هذه الاية
مع الاية التي قبلها على مذاهب اهل السنة لانه بين في الاية الاولى
ان الكفار يرجعون الى الله تعالى عند نزول الشدايد ثم بين في هذه
الاية انهم لا يرجعون الى الله تعالى عند كل ما كان من جنس الشدايد بل
قد يبقون مصرين على الكفر غير راجعين الى الله تعالى وذلك يدل
على ان من لم يهده الله لم يهتد سواء شاهد الايات او لم يشاهد فان قيل
اليس قوله بل اياه تدعون يدل على انهم يتضرعوا وههنا يقول قست قلوبهم
ولم يتضرعوا فالجواب اولئك اقوام وهؤلاء اقوام اخرون او تقول
اولئك تضرعوا لطلب ازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص
لله تعالى فلهذا الاثبات حسن الاثبات والنفي **فصل** احتج الجبائي
بقوله لعلهم يتضرعون على انه تعالى انما ارسل الرسل اليهم وانما سلط البأسا
والضراء عليهم لارادة ان يتضرعوا ويومنوا وذلك يدل على انه تعالى اراد ۞

الايمان

الايمان والطاعة من الكل والجواب ان كلمة لعل للترجي والتمني وهو على الله تعالى محال
وانتم حملتموه على ارادة هذا المطلوب ونحن نحمله على انه تعالى عاملهم معاملة لو
صدرت عن غير الله لكان المقصود منه هذا المعنى فاما تعليل حكم الله تعالى ۞
ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل ثم نقول ان دلت الاية على قولكم
من هذا الوجه فانها تدل على قولكم من وجه اخر وذلك لانها تدل على انهم اذا لم
يتضرعوا فقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان زين لهم اعمالهم فنقول
تلك القسوة وان حصلت بفعل الله فالقول قولنا وايضا هب ان الكفار انما
اقدموا على هذا الفعل بسبب تزيين الشيطان الا انا نقول ولم يبق للشيطان
مصرا على هذا الفعل القبيح فان كان ذلك لاجل شيطان اخر تسلسل الى
غير نهاية واذا ابطلت هذه التقادير انتهت الى ان كل احد انما يقدم نارة
على الخير واخرى على الشر لاجل الدواعي التي تحصل في قلبه ثم ثبتان تلك
الدواعي لا تحصل الا باحداث الله فحينئذ يصح قولنا ويفسد قولهم بالكلية
والله اعلم **قوله** تعالى فلما نسوا ما ذكروا به الاية وهذا من تمام الفقه
الاولى بين انه اخذهم اولا بالباساء والضراء لكي يتضرعوا ثم بين في هذه
الاية انهم لما نسوا ما ذكروا به من الباساء والضراء فتحنا عليهم ابواب كل شي
وتقلناهم من الباساء والضراء الى الراحة والرخاء وانواع الالاء والنعماء والمقصود انه تعالى ۞
عاملهم بتسليط المكاره والشدايد تارة فلم ينتفعوا به فنقلهم من تلك
الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب الخيرات عليهم فلم ينتفعوا به ايضا وهذا
كما تفعله الاب المشفق بولده تخاشنه تارة وبلاطفه اخرى طلبا ۞
لصلاحه **قوله** ففتحنا قرا الجمهور ففتحنا مخففا وابن عامر فتحنا مثقلا
والتثقيل موذن بالتكثير لان بعدد ابواب فناسب التكثير والتخفيف هو
الاصل وقرا ابن عامر ايضا في الاعراف لفتحنا وفي القمر ففتحنا ابواب
بالتشديد ايضا وشددا ايضا فتحت ياجوج ومأجوج والخلاف ايضا في
فتحت ابوابها في الزمر في الموضعين وفتحت السما في النبا فان الجماعة ۞
واقفوا ابن كثير وعاصم على تشديدها ولم يقرا ها بالتخفيف الا الكوفيون
فقد جرى بن عامر على نمط الكوفيون واحد في هذا الفعل والباقون شددوا
في المواضع الثلاثة المشار اليها وخففوا في الباقي جمعا بين اللغتين **قوله**
فاذا هم مبلسون اذا ابي الفجائية وفيها ثلاثة مذاهب مذهب سيبويه انها ۞
ظرف مكان ومذهب جماعة منهم الزجاج انها ظرف زمان ومذهب الكوفيين
انها حرف فعلى تقدير كونها ظرفا مكانا او زمانا الناصب لها خبر المبتدا اي

اي ابلسوا في مكان اقامتهم او في زمانها والابلاس الاطراق وقيل هو الحزن المعتر
من شدة البأس ومنه اشتق ابليس وقد تقدم في موضعه وانه هل هو اعجمي
ام لا قال القرطبي المبلس الباهت الحزين الايس من الخير الذي لا يحير جوابا
لشدة ما نزل به من سوء الحال قال الزجاج

باصاح هل تعرف رسما مكوسا قال نعم اعرفه وابلسا

اي بعيرا طول مارأى ومن ذلك اشتق اسم ابليس وابلس الرجل سكت وابلست
الناقة وهي مبلاس اذا لم ترتع من شدة الضبعة يقال ضبعت الناقة تضبع ضبعة
وضبعانا اذا ارادت الفحل فضل المعنى فتحنا عليهم ابواب كل شيء كان
مغلقا عنهم من الخير اي لما فتنت قلوبهم ولم يتعظوا وسوا ما ذكروا به من الوعظ
فتحنا عليهم ابواب الخير فكان البلاء والشدة حتى اذا فرحوا بما اوتوا وهذا فرح
بطر مثل فرح قارون بما اصاب من الدنيا قال الحسن في هذه الاية قال الحسن
في هذه الاية مكر الله المغرور وربّ الكعبة وقال صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله
يعطي العاصي قال ذلك استدراج ثم قرأ هذه الاية ثم قال احذنا هم
بغتة فجأة آمن ما كانوا قال اهل المعاني وانما اخذوا في حال الراحة والرخا
ليكون اشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية فاذا هم مبلسون
الميئسون من كل شيء خير قال الفراء المبلس الذي انقطع رجاؤه ولذلك قيل
للذي سكت عند انقطاع حجته قد ابلس وقال الزجاج المبلس الشديد
الحسرة الحزين قوله فقطع دابر الجمهور على قطع مبنيا للمفعول دابر
مرفوع به وقرأ عكرمة قطع مبنيا للفاعل وهو الله تعالى دابر مفعول به
وفيه التفات اذ هو خروج من تكلم في قوله اخذنا هم الى الغيبة والدابر التابع
من خلف يقال دبر الولد والده ودبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا وقيل
الدابر الاصل يقال لقطع الله دابره اي اصله قاله الاصمعي وقال ابو عبيدة دابر القوم
آخرهم والاستدراج من الدرجة

فاستؤصلوا بعذاب فحص دابرهم فما استطاعوا له صرفا وما انتصروا

ومنه دبر السهم الهدف اي سقط خلفه وفي الحديث عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
من الناس من لا يأتي الصلاة الا دبريا اي في آخر الوقت فضل والمعنى
ان الله تعالى استأصلهم بالعذاب فلم يبق منهم باقية والحمد لله رب العالمين
قيل على هلاكهم وقيل يعلم المؤمنين كيف يحمدونه حمد الله نفسه على ان قطع
دابرهم لانه نعمة على الرسل فذكر الحمد لله تعليما لهم ولمن امن بهم ان يحمدوا
على كفاية شر الظالمين وليجدد محمد واصحابه ربهم اذا اهلكنا المكذبين وتضمنت
هذه الاية المحنة على وجوب ترك الظلم لما تعقب من منع قطع الدابر الى العذاب الدائم

مع استحقاقه القاطع للحمد من كل حامد قوله تعالى قل ارأيتم ان اخذ الله سمعكم
وابصاركم الاية ارأيتم ان اخذ الله المفعول الاول محذوف تقديره ارأيتم سمعكم وابصاركم
ان اخذها الله والجملة الاستفهامية في موضع الثاني وقد تقدم ان اباحيان يجعله
من التنازع وجواب الشرط لمحذوف على نحو ما مر وقال الحوفي وجواب الشرط وما
اتصل به في موضع نصب على الحال والعامل في الحال ارأيتم كقولك اخبرني ان خرج
اي خارجا وجواب الشرط ما تقدم مما دخلت عليه همزة الاستفهام وبهذا اعراب
لا يظهر والا لم يربط ولم يجب هنا بكاف الخطاب وقد اجيب هناك
اعظم فناسب التأكيد بالاتيان بكاف الخطاب ولما لم يجب بالكاف وجيء بنون
علامة الجمع في التالية ليلا يلبس ولوحي معها بالكاف لاستغني بها كما تقدم
وتوحيد السمع وجمع الابصار مفهوم مما تقدم في البقرة قوله من اله
مبتدأ وخبر ومن استفهامية وغير الله صفة لاله وبإثبكم صفة ثانية والهاء
في به تعود على سمعكم وقيل تعود على الجميع ووحدها تأبه مذهب اسم الاشارة
وقيل يعود على الهدي المدلول عليه بالمعنى وقيل يعود على الماخوذ والمختوم
المدلول عليهما بالاخذ والختم والاستفهام هنا للانكار وروي عن نافع به
انظر بضم الهاء وهو لغة من بقر المخسفنا بهو وبدارهو الارض فحذف الواو
لالتقاء الساكنين فصار به انظرنا لنا فون بكسر الهاء وفتح الزاي والنا فون بالصاد
يصدفون باشمام الزاي والنا فون بالصاد فضل قال ابن عباس المعنى
ارأيتم ايها المشركون ان اخذ الله اي اذهب وانتزع سمعكم وابصاركم وختم
على قلوبكم اي طبع على قلوبكم فلم تعقل الهدى وقيل معناه ازال عقولكم حتى
تصيروا كالمجانين وقيل المراد من هذا الختم الامانة فضل المراد من
هذا الكلام الدلالة على وجود الصانع الحكيم المختار الحكيم المختار لان اشرف
الاعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب فالاذن محل القوة السامعة
والعين محل القوة الباصرة والقلب محل الحياة والعقل والعلم فلو زالت هذه
الصفات عن هذه الاعضاء اختل امر الانسان وبطلت مصالحه في الدنيا
والدين ومن المعلوم بالضرورة ان القادر على تحصيل هذه القوى فيها
وصونها من الآفات ليس الا الله تعالى واذا كان الامر كذلك كان المنعم بهذه
النعم العظيمة هو الله سبحانه وتعالى قوله انظر كيف نصرف كيف معمولة
لنصرف وقصيها اما على المشبهة بالحال والتشبيه بالظرف وهي معلقة لانظر
هي في محل نصب باسقاط حرف الجر وبهذا ظاهر مما تقدم ونصرف نبين
ويصدفون يعرضون يقال صدف عن الشيء صدفا وصدوفا وصدافية
وصادفته مصادفة اي لقيته عن اعراض من جهته قال عدي بن الرقاع

٥ اذا ذكرن حديثا قلن احسنه ٥ وهن عن كل سوء بتقي صدوف ٥
صدف جمع صدوف كصبور في جمع صبور وقيل معنى صدوف مالة ماخوذ من الصدف
في البعير وهو ان يميل خفه من اليد الى الرجل من الجانب الوحشي والصدف جمع ٥
صدفة وهي الحجارة التي تكون فيها الدرة قال ــــ ٥

٥ وزادها عجبا ان رحت في سبل ٥ وما درت دران الدر في الصدف ٥
والصدف والصدف بفتح الصاد والدال وضمهما وضم الصاد وسكون الدال ٥
ناحية الجبل المرتفع وسياتي لهذا من يبديان **فضل** قال الكعبي دلت هذه
الاية على ان تعالى مكنهم من الفهم ولم يخلق فيهم الاعراض والصد وانما كان تعالى
هو الخالق للكفر فيهم لم يكن لهذا الكلام معنى واجيب انه على سنة تعالى في هذه الاية ٥
قالوا انه تعالى بين في هذه الاية انه بالغ في اظهار هذه الدلائل وفي تقريرها
وازالة الشبهة عنها ثم انهم تعالى مع هذه المبالغة القاطعة للعذر ما زادوا
الا تماديا في الكفر والعناد وذلك يدل على ان الهدى والضلال لا يحصلان
الا بهداية الله تعالى واضلاله فدلالة الاية على قولنا اقوى من دلالتها على
قوله تعالى قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله بغتة او جهرة الاية اعلم
ان الدلائل المتقدمة كانت مختصة باخذ السمع والبصر والقلب وهذا عام ٥
في جميع انواع العذاب والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب الذي ياتيهم ٥
لحياة من غير سبق علامة والمراد بالجهرة العذاب الذي ياتيهم مع سبق علامة
تدل عليه وقال الحسن بغتة او جهرة معناه ليلا او نهارا قال القاضي والاول
اولى لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد غافلوه فدومه لم يكن بغتة ولو
جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بقدومه لم يكن جهرة **قوله** هل يهلك الا
هذا استفهام معناه النفي ولذلك ادخلت الا وهو استئناف مفرع والتقدير
ما يهلك الا القوم الظالمون وهذه الجملة الاستفهامية في موضع المفعول
الثاني لارايتكم والاول محذوف وهذا من باب التنازع على رأي ابي حيان كانه
تقديره وقال ابو البقا الاستفهام ههنا بمعنى التقرير فلذلك ناب عن جواب الشرط
اي ان اتاكم هلكتم والظاهر ما تقدم ويجيء هنا قول الحوفي المتقدم في الاية قبلها
من كون الشرط حالا وقرا ابن محيصن هل يهلك مبنيا للفاعل فان قيل ان العذاب
اذا نزل لم يحصل فيه التمييز بين المطيع والعاصي فالجواب ان الهلاك وان عم
الابرار والاشرار في الظاهر الا ان الهلاك في الحقيقة مختص بالظالم لان
الاخيار يستوجبون بنزول المضار بهم انواعا عظيمة من الثواب والدرجات
الرفيعة عند الله **قوله** تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين
الاية والمقصود منها ان الانبياء انما بعثوا مبشرين بالثواب على الطاعات

ومنذرين

٥ ومنذرين بالعقاب على المعاصي ولا قدرة لهم على اظهار الايات والمعجزات بل ذلك
مفوض الى مشيئة الله وحكمته **قوله** الا مبشرين ومنذرين حال من المرسلين
وفي هذه الحال معنى العلة اي لم نرسلهم لان تقترح عليهم الايات بل لان يبشروا
وينذروا وقرا ابراهيم ويحيى بن مبشر بالتخفيف وقد تقدم ان البشر لغة في بشر
قوله فمن آمن يجوز في من ان تكون شرطية وان تكون موصولة وعلى كلا ٥
التقديرين محلها رفع بالابتدا والخبر فلا خوف فان كانت شرطية فالفا جواب
الشرط وان كانت موصولة فالفا زايدة لشبه الموصول بالشرط وعلى الاول ٥
يكون محل الجملتين الجزم وعلى الثاني لا محل للاولى ومحل الثانية الرفع وجمل
على اللفظ فافرد في آمن واصلح وعلى المعنى فجمع في فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون
ويقوي كونها موصولة مقابلتها للموصول بعدها في قوله والذين كذبوا وقرا
علقمة فمنهم بنون مضمومة من امسه كذا العذاب نصبا والمس في اللغة
التقاء الشيئين من غير فصل وقرا الاعمش ويحيى بن وثاب يمسقون بكسر السين
وقد تقدم ما لهاتين اللغة ومما مصدرية على الاظهر اي بفسقهم **فضل** قال
القاضي انه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين فاقتضى ان يكون كل فاسق
كذلك والجواب ان هذا مخصوص بالذين كفروا وكذبوا بايات الله فمن لم يكن
مكذبا بايات الله لم يلحقه ذلك الوعيد ايضا فان هذا الوعيد معلل بفسقهم
فلم قلتم ان فسق من عرف الله واقر بالتوحيد والنبوة والمعاد مساو لفسق من
انكر هذه الاشيا **قوله** تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين الله الاية هذا
من بقية الكلام على قوله لولا انزل عليه اية من ربه فقال الله تعالى قل لهؤلا ٥
الكفار الاقوام اني بعثت مبشرا ومنذرا وليس لي ان احكم على الله واعلم
ان القوم كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله حتى يوسع علينا
منافع الدنيا واخبارها فقال الله تعالى قل لهم اني اقول لكم عندي خزاين الله،
هو تعالى يولي الملك من يشا ويعز من يشا ويذل من يشا لا بيدي الخزاين ٥
جمع خزانة وهو اسم للمكان الذي يخزن فيه الشي وخزن الشي احرازه حيث ٥
لا تناله الايدي **قوله** ولا اعلم الغيب في محل هذه الجملة وجهان احدهما
النصب عطفا على قوله عندي خزاين الله لانه من جملة المقول كانه قال لا اقول
لكم هذا القول ولا هذا القول قال الزمخشري وفيه نظر من حيث انه يودي
الى انه يصير ولا التقدير ولا اقول لكم لا اعلم الغيب وليس بصحيح والثاني انه
معطوف على لا اقول لا معمول له فهو امر ان يخبر عن نفسه بهذه الجمل الثلاث
فهي معمولة للامر الذي هو قل وبهذا تخرج ابي حيان قال بعد ان حكى قول الزمخشري
ولا يتعين ما قاله بل الظاهر انه معطوف على لا اقول الى اخره **فضل** والمعني

ان القوم كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فلابد وان تخبرنا عما سيقع في
المستقبل من المصالح والمضار حتى نستعد لتحصيل تلك المنافع ولدفع تلك ٥
المضار فقال تعالى قل اني لا اعلم الغيب **قوله** ولا اقول اني ملك ومعناه
انهم كانوا يقولون مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق ويتزوج
ويخالط الناس فقال تعالى قل لهم اني لست من الملائكة **فصل** اختلفوا في
الفائدة من ذكر هذه الاحوال الثلاثة فقيل المراد منه اني لم اظهر الرسول من
نفسه التواضع لله والاعتراف بعبوديته حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد ٥
النصارى في المسيح عليه السلام وقيل ان القوم كانوا يقترحون عليه اظهار ٥
المعجزات القاهرة كقولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الآية فقال
تعالى في آخر الآية قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انا لا ادعي
الا الرسالة والنبوة واما مدة الامور التي تطلبونها فلا يمكن تحصيلها الا
بقدرة الله تعالى وقيل المراد من قوله لا اقول لكم عندي خزائن الله اي لا ادعي
كوني موصوفا بالقدرة ولا اعلم الغيب اي لا ادعي كوني موصوفا بعلم الله تعالى
ومجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعي الالهية ثم قال ولا اقول لكم اني ملك
وذلك لانه ليس بعد الالهية درجة اعلا حالا من الملكية فصار حاصل الكلام
كانه يقول لا ادعي الالهية ولا ادعي الملكية ولكني ادعي الرسالة وهذا منصب
لا يمتنع حصوله للبشر فكيف انكروا قولي **فصل** قال الجبائي دلت الاية
على ان الملك افضل من الانبياء لان معنى الكلام لا ادعي منزلة اقوى من منزلتي
ولولا ان الملك افضل والا لم يصح قال القاضي ان كان الغرض بها نفي طريقة ٥
التواضع فالاقرب ان يدل على ان الملك افضل وان كان المراد نفي قدرته عن
افعال لا يقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم افضل **قوله** ان اتبع
الا ما يوحى الي يدل على انه لا يعمل الا بالوحي وانه لم يكن يحكم من تلقاء نفسه ٥
في شيء من الاحكام وانه ما كان يجتهد ويؤكد ذلك قوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى واستدل نفاة القياس بهذا النص قالوا لانه عليه
السلام ما كان يعمل الا بالوحي النازل فوجب ان لا يجوز لاحد من امته ان يعمل الا
بالوحي النازل عليه ولقوله تعالى فاتبعوه وذلك ينفي الجواز جواز العمل ٥
بالقياس ثم اكد ذلك بقوله قل هل يستوي الاعمى والبصير وذلك لان العمل
بغير الوحي يجري مجرى عمل الاعمى والعمل بمقتضى الوحي بمقتضى يجري مجرى عمل البصير
ثم قال تعالى افلا تتفكرون والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل ان
يعرف الفرق بين هذين البابين وان لا يكون غافلا عن معرفة الله **قوله**
تعالى وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم الاية لما وصف الرسل بكونهم

مبشرين

مبشرين ومنذرين امر الرسول وهذه الاية بالانذار فقال وانذر اي خوف به الذين
اي بالقرآن قاله الزجاج لقوله تعالى قبل هذه الاية قل ان اتبع الا ما يوحى الي ٥
وقال الضحاك وانذر به اي بالله ورسوله وقوله الذين يخافون ان يحشروا اي
يبعثوا فقيل المراد بهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم لانه عليه السلام كان يخوفهم ٥
عذاب الآخرة وكان بعضهم متأثرا من ذلك التخويف ويقول ربما كان الذي يقوله
حقا ولا يجوز حمله على المؤمنين لان المؤمنين يعلمون انهم يحشرون الى ربهم والعلم
خلاف الخوف والظن والقائل ان يقول لا يمتنع ان تدخل المؤمنون لانهم ان تيقنوا ٥
الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه لجوز ان يموت احدهم على الامان
ويجوز ان لا يموتوا وعلى هذه الحالة فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر بسبب انهم
كانوا مجوزين لحصول العذاب وخائفين منه وقيل المراد بهم المؤمنون لانهم المقرون
بالحشر والنشر والقيامة والبعث فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم وقيل انه
يتناول الكل وانما خص الذين يخافون الحشر لان انتفاعهم بذلك الانذار ٥
اكمل لانهم بحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد **قوله** ليس لهم من دونه
ولي ولا شفيع العامل فيه يخافون وههنا بحث وهو انه ان كان المراد من الذين
يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لان لهم عند الله شفعاء ٥
وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكذبهم
الله فيه وقال في اية اخرى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال فما تنفعهم ٥
شفاعة الشافعين وان كان المراد المسلمين فنقول قوله ليس لهم من دونه ولي ولا
شفيع ينافي مذهب اهل السنة في اثبات الشفاعة للمؤمنين فنقول
لان شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما يكون باذن الله تعالى لقوله تعالى من
ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة
من الله **قوله** لعلهم يتقون قال ابن عباس وانذرهم لكي يخافوا في الدنيا ٥
ويتنهوا عن الكفر والمعاصي قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى اراد من
الكفار التقوى والطاعة وقد سبق الكلام على مثل هذا النوع مرارا **قوله**
ولا تطرد الذين يدعون ربهم قال سلمان وخباب بن الارت فينا نزلت هذه الاية
جاء الاقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري وذووهم من المؤلفة
قلوبهم فوجدوا النبي صلى الله عليه وسلم قاعدا مع بلال وصهيب وعمار وخباب
في ناس من ضعفاء المؤمنين فلما رأوهم حوله حقروهم فاتوه فقالوا يا رسول الله
لو جلست في صدر المسجد الحرام ونفيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم وكان عليهم ٥
جباب صوف ولم يكن عليهم غيرها لجالسناك واخذنا عنك فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لهم ما انا بطارد المؤمنين قالوا فانك ان لم تفعل ذلك لنا منك مجلسا

تعرف به العرب فضلنا فان وفود العرب تاتيك فنستحي ان تزانا العرب مع هذه
الاعبد فاذا نحن جئناك فاقمهم عنا فاذا نحن قمنا فاقعد معهم ان شئت فقال نعم
طمعا في ايمانهم قال ثم قالوا اكتب لنا عليك بذلك كتابا قال فدعا بالصحيفه ودعا
عليا ليكتب قال ونحن قعود في ناحية اذ نزل جبريل عليه السلام بقوله ولا تطرد
الذين يدعون ربهم الى قوله بالشاكرين فالقى رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصحيفه من يده ثم دعانا فاتيناه وهو يقول سلام عليكم كتب ربكم على نفسه
الرحمة وكنا نقعد معه وندنو منه حتى تمس ركبتنا ركبته فاذا اراد ان يقوم
قام وتركنا فقال الله تعالى واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة ٥
والعشي يريدون وجهه فنزل القيام عنا الى ان نقوم عنه وقال الحمد لله الذي
لم يمتني حتى امرني ان اصبر نفسي مع قوم من امتي معكم المحيا ومعكم الممات **فصل**
احتج النظامية في عصمة الانبياء بهذه الاية من وجوه احدها انه عليه السلام طردهم
والله تعالى نهاه عن ذلك فكان ذنبا وثانيها انه تعالى قال فتطردهم فتكون
من الظالمين وقد ثبت انه طردهم وثالثها انه تعالى طردهم حكي عن نوح انه قال
وما انا بطارد المومنين ثم انه تعالى امر محمدا عليه السلام بمتابعة الانبياء عليهم ٥
السلام في جميع الاعمال الحسنة بقوله فبهداهم اقتده فوجب على محمد عليه السلام
ان لا يطردهم فلما طردهم كان ذلك ذنبا ورابعها انه تعالى قال ولا تعد عيناك
عنهم تريد زينة الحياة الدنيا وقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا
منهم تريد زهرة الحياة الدنيا فنهاه عن الالتفات حتى الى زينة الدنيا فكان ٥
ذلك ذنبا وخامسها ان اولئك الفقراء كانوا كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد هذه الواقعه يقول مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم او لفظا هذا معناه ويكرمهم وذلك
ايضا يدل على الذنب فالجواب ــــ عن الاول انه ما طردهم للاستخفاف بهم ٥
والاستنكاف من فقرهم وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي كان
يحضر فيه اكابر قريش وكان غرضه التلطف في ادخالهم في الاسلام ولعله عليه
السلام كان يقول هولاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة شيء من
امرهم في الدنيا وفي الدين وهولاء الكفار فانهم يفوتهم الدين والاسلام وكان ترجيح
هذا الجانب اولى فاقصى ما يقال ان هذا الاجتهاد وقع خطا الا ان الخطا في الاجتهاد
معفو ورابعا قولهم انه عليه السلام طردهم فيلزم كونه من الظالمين فالجواب
ان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه والمعنى ان اولئك الفقراء كانوا يستحقون
التعظيم من الرسول عليه السلام فلما طردهم عن ذلك المجلس فكان ذلك ظلما الا انه
من باب ترك الاولى والافضل لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر ٥
الوجوه بمعنى ترك الافضل والاكمل والاولى والله اعلم **قوله** بالغداة قرا الجمهور ٥

بالغداة

بالغداة هنا وفي الكهف وبن عامر بالغدوة بضم الغين وسكون الدال وفتح الواو
في الموضعين وهي قراءة عبد الرحمن السلمي والحسن البصري ومالك بن دينار وابي
رجا العطاردي ونصر بن عاصم الليثي والاشهر في الغدوة انها معرفة بالعلمية ٥
وهي علمة الجنس كسامة في الاشخاص ولذلك منعت من الصرف قال الفراء سمعت
ابا الجراح يقول ما رايت كغدوة قط يريد غداة يومه قال الازهري ان العرب ٥
لا تضيفها فكذلك لا تدخلها الالف واللام انما يقولون جيتك غداة يوم الخميس
وقال الفراء في كتاب المعاني في سورة الكهف قرا ابو عبد الرحمن السلمي بالغدوة
والعشي ولا اعلم احدا قراها غيره والعرب لا تدخل الالف واللام في الغدوة
لانها معرفه بغير الف ولام فذكره الى احره وذكر ابو عبيد وقد طعن ابو عبيد
القاسم بن عبد السلام على هذه القراءة فقال انما يروي بن عامر والسلمي قرا تلك
الاية اتباعا للخط وليس في اثبات الواو في الكتاب دليل على القراءة بها لانهم
كتبوا الصلاة والزكاة بالواو ولفظهما على تركها وكذلك الغداة على هذا وجدنا
العرب وقال الفارسي الوجه قراءة العامة بالغداة لانها تستعمل نكرة ومعرفة
باللام فاما غدوة فمعرفة وهو علم وضع للتعريف واذا كان كذلك فلا ينبغي ان
يدخل عليه الالف واللام للتعريف كما لا تدخل على سائر الاعلام وان كانت قد كثرت
بالام لانها تدل على ذلك الا ترى الصلوة والزكاة بالواو ولا يقرآن بها فكذلك
الغداة قال سيبويه غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسما للحين كما جعلوا اصرمين
اسما للابل معروفة الا ان هذا الطعن لا يلتفت وكيف يظن بمن تقدم ذكرهم يلحنون
والحسن البصري ممن يستشهد بكلامه فضلا عن قرائته ونصر بن عاصم شيخ القراءة
اخذ هذا العلم عن ابي الاسود بنبوغ الصناعة وبن عامر لا يعرف اللحن لانه
عزبي وقرا على عثمان بن عفان وغيره من الصحابة ولكن ابا عبيد رحمه الله لم
يعرف ان تنكير غدوة لغة ثابتة عن العرب حكاها سيبويه والخليل قال سيبويه
زعم الخليل انه يجوز ان يقول اتيتك اليوم غدوة بالتنوين وبذلك قرا ابن عامر
كانه جعله نكرة فادخل عليها الالف واللام وقال ابو علي الفارسي وجه دخول
الالف واللام عليها انه يجوز وان كانت معرفه ان تنكر كما حكى ابو زيد لقيته فينة
غير مصروفة والفينة بعد الفينة اي الحين بعد الحين فالحق لام التعريف ٥
ما استعمل معرفة ووجد ذلك انه يقدر فيه التقدير والشيوع كما يقدر فيه ذلك
اذا ثنى وقال ابو جعفر النحاس قرا ابو عبد الرحمن ومالك بن دينار وبن عامر
بالغدوة قال وبان غدوة ان تكون معرفة الا انه يجوز تنكيرها كما تنكر الاسماء
الاعلام واللام على غداة كانها نكرة واكثر العرب يجعل غدوة معرفة فلا تنونها
وكلهم يجعل غداة نكرة فتنونها ومنهم من يجعل غدوة نكره وهم الاقل فثبت بهذا ٥

النقول التي ذكرت عن ابن كثير لا الآية ان قراءة ابن عامر ليست مستندة الى المصحف الرسم بل الى النقل وشرط الفاظ اتفق ايضا على رسمها بالواو سالمة من طعن ابي عبيد وكانه رحمه الله لم يحفظها لغة واما العشى فنكرة وكذلك عشية وهل العشي مرادفة لعشية ابي ان سيد اللفظ فيه لغتان التذكير والتانيث او ان عشيا جمع عشية في المعنى على حد قمح وقمحة وشعير وشعيرة فيكون اسم جنس جمعا ومشهور والظاهر الاول لقولهم في اوعرض عليه بالعشي الصافنات اذ المراد صناعشية واحدة واتفقت مصاحف الامصار على رسم هذه اللفظة العدوة بالواو وقد تقدم ان قراءة ابن عامر ليست مستندة الى المصحف والرسم بل الى النقل وشرط الفاظ اتفق ايضا على رسمها بالواو واتفق على قراءتها بالالف وهي الصلوة والزكاة وسماه ومشكاة والنجاة والحياة وحرف اتفق على رسمه بالواو واختلف في قراءته بالالف والواو وهو الغداة واصل غداة غدوة تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفا وقرا ابن ابي عبلة بالغدواة والعشيات جمع عداة وعشية وروي بن ابي عبد الرحمن ايضا بالغد وبتشديد الواو ومن غير ها

فصل قال ابن عباس معنى الاية يعبدون ربهم بالغداة والعشي يعني صلوة الصبح وصلوة العصر وهو قول الحسن ومجاهد وروي عنه ان المراد الصلوات الخمس وذلك ان ناسا من الفقراء كانوا يصلون مع النبي صلى الله عليه وسلم فقال ناس من الاشراف اذا صلينا فاذهب حتى نجلس اليك فلا يصلوا خلفنا فنزلت الاية وقال مجاهد صليت الصبح مع سعيد بن المسيب فلما سلم الامام ابتدر الناس القاص فقال سعيد ما اسرع الناس الى هذا المجلس قال مجاهد فقلت يتاولون قوله تعالى يدعون ربهم بالغداة والعشي قال اني هذا هو اعاذ ذلك في الصلوة الى انصرفنا عنها الان وقال ابراهيم النخعي يعني يذكرون ربهم وقيل المراد حقيقة الدعا

قوله يريدون هذه الجملة في محل نصب على الحال من فاعل يدعون او من مفعوله والاول هو الصحيح وفي الكلام حذف اي يريدون بدعائهم في هذين الوقتين وجهه **فصل** تمسكت الحشوية في اثبات الاعضا لله تعالى بهذه الاية وسائر الايات المناسبة له كقوله ويبقى وجه ربك والجواب ان قوله قل هو الله احد يقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي التركيب من الاعضا والاجزا فثبت انه لابد من التاويل وهو من وجهين احدهما يريدون قوله يريدون وجهه اي يريدونه الا انهم يذكرون ان من احب شيا ان يري وجهه اي يريدونه الا ان من احب ذاتا ان يري وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضي والثاني ان المراد بالوجه القصد

والبيه

والبيه كقول الشاعر

استغفر الله ذنبا لست احصيه ... رب العباد اليه الوجه والعمل

وتقدم ركيا عند قوله وهذه المسرف والمغرب **قوله** ما عليك من حسابهم من شي ما مزيدة من يجوز ان تكون الحجازية الناصبة للخبر فيكون عليك في محل النصب على انه خبرها عند من يجوز اعمالها في الخبر المتقدم اذا كان ظرفا او حرف جر واما اذا كانت تميمية او منعنا اعمالها في الخبر المقدم مطلقا كان عليك في محل رفع خبرا مقدما والمبتدا هو من شي زيدت فيه من وقوله من حسابهم فالواو من تبعيضية وهي في محل نصب على الحال وصاحب الحال هو من شي لانها لو تاخرت عنه لكانت صفة له وصفه النكرة مني قدمت انتصبت على الحال فعلى هذا تتعلق بمحذوف والعامل في الحال الاستقرار في عليك ويجوز ان يكون من شي في محل رفع بالفاعلية ورافعه عليك لاعتماده على النفي ومن حسابهم حال ايضا من شي العامل فيها الاستقرار والتقدير ما استقر عليك شي من حسابهم شي وجيز ان يكون من حسابهم هو الخبر اما الما واما للمبتدا وعليك حال من شي والعامل فيها الاستقرار وعلى هذا فيجوز ان يكون من حسابهم هو الرفع للفاعل على ذا الوجه وعليك حال ايضا كما تقدم تقديره وكون من حسابهم هو الخبر وعليك هو الحال غير واضح لان محط الفائدة انما هو عليك **قوله** وما من حسابك عليهم من شي كالذي قبله الا الان هنا يمتنع بعض ما كان جايزا هناك وذلك ان قوله من شي حسابك لا يجوز ان ينتصب على الحال لانه يلزم تقدمه على عامله المعنوي وهو ممتنع او ضعيف لا سيما وقد تقدمت هنا على العامل فيها وعلى صاحبها وقد تقدم ان الحال اذا كانت ظرفا او حرف جر كان تقديمها على العامل المعنوي احسن منه اذا لم يكن كذلك فحينئذ لك ان تجعل قوله من حسابك بيانا حالا ولا حيرا حتى يخرج من هذا المحذور وتكون من هنا تبعيضية غير ظاهر وقد تقدم ما حطابه عليه السلام في الجملتين لتسويغ اله ولوجات الجملة الثانية على نمط الاولى لكان التركيب وما عليهم من حسابك من شي فتقدم المجرور بعلى كما قدمه في الاولى لكنه عدل عن ذلك لما تقدم ولي هاتين الجملتين ما تستمنه امثل البديع ارد الاعجاز على الصدور وكقولهم عادات السادات سادات العادات ومثله في المعنى قول الشاعر

وليس الذي حللته بمحلل ... وليس الذي حرمته بمحرم

وقال الزمخشري تقدم كلام قدمه في معنى التغيير فان قلت اما كفى قوله

ما عليك من حسابهم من شيء حتى ضم الله وما بن حسابك عليهم من شيء قلت قد جعلت
الجملتان بمنزلة جملة واحدة ويقصد بها مودي واحد وهو المعنى بقوله ولا
تزر وازرة وزر اخرى ولا يشتغل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا كانه قيل لا تواخذ
انت ولا هم بحساب صاحبه قال ابو حيان قوله لا تؤاخذ انت الى آخره تركيب
غير عربي لا يجوز عود الضمير بسببه غائبا ولا مخاطبا الا انه عاد غائبا فلم يتقدم
له اسم مفرد غائب فيعود عليه على اعتقاد الاستغناء بالمفرد عن الجمع لانه
يصير التركيب بحساب صاحبهم وان اعيد مخاطبا فلم يتقدم مخاطب يعود
عليه انما يتقدم قوله لا تؤاخذ انت ولا يمكن العود اليه فانه ضمير غائب
فلا يعود عليه غائبا ولو اريد به مخاطبا لم يصح التركيب ان يقال لا تواخذ
كل واحد منك ولا منهم بحساب صاحبه فتغلب الخطاب على الغيبة
تقول انت وزيد تضربان قال شهاب الدين والذي يظهر من كلام الزمخشري
صحيح ولكن فيه حذف وتقديره لا يؤاخذ كل واحد انت ولا هم بحساب
صاحبه ويكون انت ولا هم بدلا من كل واحد والضمير في صاحبه عائد
على كل واحد سوّاء وقع على محذور اخر مما اصلح به كلام الزمخشري
وذلك انه قال ولا تؤاخذ انت ولا هم بحسابك وهذا التركيب
يحتمل ان يكون المراد بل هو الظاهر نفي المواخذة بحساب كل واحد
بالنسبة الى بقية هؤلاء اذ كل واحد عنده تواخذ بحساب غيره والمعنى
الثاني هو المقصود والضمائر الثلاثة اعني التي في قوله من حسابهم
وعليهم وفتطردهم ايضا عودها على نوع واحد وهم الذين يدعون ربهم
وبه قال الطبري الا انه فسر الحساب بالرزق الدنيوي وقال الزمخشري
وابن عطية ان الضميرين الاول يعود على المشركين والثالث يعود على
الداعين قال ابو حيان وهل الضمير في حسابهم وعليهم عائد على المشركين
ويكون الجملتان اعتراضا الا على اعتقاد كون الضميرين في حسابهم وعليهم
عائدين على المشركين وليس الامر كذلك بل اعتراض بين النهي والاثبات
وهو لا تطردهم وبين جوابه وهو فتكون وان كانت الضمائر كلها للمؤمنين
ويدل على ذلك انه قال بعد ذلك في فتكون وجوزوا ان يكون جوابا
للنهي في قوله ولا تطردهم ويكون الجملتان وجواب الاول اعتراض بين
النهي وجوابه فجعلهما اعتراضا مطلقا من غير نظر الى الضميرين ويعني
بالجملتين ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء
وجواب الاول قوله فتطردهم فتكون وجه واحد من وجهان احدهما
منصوب على جواب النفي باحد معنيين فقط وهو انتفاء الطرد لانتفاء كون

حسابهم عليه وحسابه عليهم لانه ينتفي المسبب بانتفاء سببه ولتوضيح ذلك
في مثال وهو ما اتيتنا فتحدثنا بنصب فتحدثنا وموجهان معنيين احدهما
انتفاء الاتيان وانتفاء الحديث كانه قيل ما يكون منك اتيان
فكيف يقع منك حديث وهذا المعنى هو مقصود الاية الكريمة اي فما يكون مواخذة
كل واحد بحساب صاحبه فكيف يقع طرد والمعنى الثاني انتفاء الحديث
وثبوت الاتيان كانه قيل ما اتيتنا محدثا بل اتيتنا غير محدث وهذا
المعنى لا يليق بالاية الكريمة والعلم عند الله وان الحقوا قولهم انه
منصوب على جواب النهي فانما يريدون المعنى الاول دون الثاني
والثاني ان يكون منصوبا على جواب النهي **قوله** فتكون في نصبه
وجهان اظهرهما انه منصوب عطفا على فتطردهم والمعنى الاخبار
بانتفاء حسابهم والطرد والظلم المسبب عن الطرد قال الزمخشري
ويجوز ان يكون عطفا على فتطردهم على وجه السبب لان كونه ظالما
مسبب عن طردهم والثاني من وجهي النصب انه منصوب على جواب
النهي في قوله ولا تطرد ولم يذكر مكي ولا الواحدي ولا ابو البقاء
غيره قال ابو حيان وجوزوا ان يكون فتكون جوابا للنهي في قوله
ولا تطرد كقوله لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وتكون
الجملتان وجواب الاول اعتراضا بين النهي وجوابه قال شهاب الدين
قد تقدم ان كونهما اعتراضا لا يتوقف على عود الضمير في قوله
من حسابهم وعليهم على المشركين كما هو المفهوم من قوله هنا وان كان
كلامه قبل ذلك كما حكيناه عنه ليتعرف ذلك **فصل** ذكروا في قوله
ما عليك من حسابهم من شيء قولين الاول ان الكفار طعنوا في ايمان
اولئك الفقراء وقالوا يا محمد انما اتبعوا عندك وقبلوا دينك
لانهم يجدون بهذا السبب ما كولا وملبوسا عندك والا فهم عارون
عن دينك فقال الله تعالى ان كان الامر على ما يقولون هؤلاء فما يلزمك
الا اعتبار الظاهر وان كان باطنهم غير مرضي عند الله فحسابهم عليهم
لا امرهم لا يتعدى اليك كما ان حسابك عليك لا يتعدى اليهم لقوله
ولا تزر وازرة وزر اخرى الثاني انه نفي ما عليك من حساب
رزقهم من شيء فتمنعهم وتطردهم ولا حساب رزقك عليهم وانما الطاعم
الرازق لك وهو هو الله فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم فتكون
من الظالمين لهم لانهم لما استوجبوا من يد التقريب كان طردهم ظلما لهم
قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض الاية الكاف في محل نصب

على انها نعت لمصدر محذوف والتقدير ومثل ذلك الفتون المتقدم الذي فهم
من سياق اخبار الامم الماضية فتنّا بعض هذه الامة ببعض فالاشارة
بذلك الى الفتون المدلول عليه بقوله فتنا وكذلك قال الزمخشري ومثل
ذلك الفتن العظيم فتن بعض الناس ببعض فجعل الاشارة لمصدر مضاف
فتنّا وانظر كيف لم يتلفظ هو باسناد الفتنة الى الله تعالى في كلامه ۵
وان كان الباري تعالى قد اسندها بل قال فتن بعض الناس فبناه
للمفعول على قاعدة المعتزلة وجعل بن عطية الاشارة الى طلب الطرد
فانه قال بعد كلام يتعلق بالتفسير والاشارة بذلك الى ما ذكر ۵
من طلبهم ان تطرد الضعفة قال ابو حيان ولا ينتظم هذا التشبيه اذ
يصير التقدير مثل طلب الطرد فتنا بعضهم والمتبادر الى الذهن ۵
من قولك ضربت مثل ذلك المماثلة في الضرب اي مثل ذلك الضرب
لان تتبع المماثلة في غير الضرب وقد تقدم مرارا ان سيبويه يجعل
مثل ذلك حالا من ضمير المصدر المقدر **قوله** ليقولوا في هذه ۵
اللام وجهان الظهر بهما وعليه اكثر المعربين والمفسرين انها لام كي
والتقدير ومثل ذلك الفتون فتنّا ليقولوا هذه لام العاقبة استعارة
منّا وامتحانا والثاني انها لام الصيرورة اي العاقبة كقوله
ليكون لهم عدوا وحزنا فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا ويكون قولهم اهؤلاء الى آخره صادرا على سبيل الاستهزاء
قوله اهؤلاء لا يجوز فيه وجهان اظهرهما انه منصوب المحل على
الاشتغال بفعل محذوف يفسره الفعل الظاهر العامل في ضميره
بوساطة على ويكون المفسر من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والتقدير
افضّل الله تعالى هؤلاء من علينا من بيننا واختارهم علينا ولا محل لهذه الجملة ۵
من الله عليهم لكونها مفسرة وانما رجح هنا اضمار الفعل لانه وقع بعد
اداة تغلب الا الفعل لها والثاني انه مرفوع المحل على انه مبتدأ
والخبر من الله عليهم وهذا وان كان سالما من الاضمار الموجود في
الوجه الذي قبله الا انه مرجوح لما تقدم وعليهم متعلق بمن وبيننا
ومن بيننا يجوز ان يتعلق به ايضا قال ابو البقاء اي ميزهم علينا
ويجوز ان يكون حالا قال ابو البقاء ايضا اي من علينا منفردين وهذا ان
التفسير ان تفسير امعنى لا تفسير اعراب الا انه لم يسبقهما الا
تفسير في اعراب والجملة من قوله اهؤلاء من الله في محل نصب ۵
بالقول **قوله** بأعلم بالشاكرين الفرق بين الباءين ان الاولى ۵

لا تعلق

لا تعلق لها لكونها زائدة في خبر ليس والثانية متعلقة باعلم وتعدي
العلم بها لما ضمن من معنى المحاطة وكثيرا ما يقع ذلك في عبارة العلماء
ويكون قبيحا لو علم بكذا دون العلم بكذا المتقدم **فصل** معنى هذه
الفتنة هو ان كل واحد من الفريقين مبتلى بصاحبه فرؤساء الكفار
الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين للاسلام ۵
مسارعين الى قبوله فقالوا لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا ان
ننقاد لهؤلاء الفقراء المساكين وان نعترف لهم بالسبقية فكان ذلك
يشق علينا ونظيره او الغبي عليه الذكر من بيننا لو كان خيرا ما
سبقونا اليه واما فقراء الصحابة فكانوا يرون اولئك الكفار في الراحات
والمسرات والطيبات والخصب والسعة فكانوا يقولون كيف حصلت
هذه الاحوال لهؤلاء الكفار مع انا بقينا في الشدة والضيق فقال
تعالى وكذلك فتنا بعضهم فاحد الفريقين يرى الاخر مقدما في
المناصب الدنيوية ويقولون اهذا الذي فضله الله علينا واما المحققون
فهم الذين يعلمون ان كل ما فعله الله تعالى فهو حق وحكمة وصواب لا اعتراض
عليه اما حكم الملك كما هو قول اهل السنة واما حسب المصلحة ۵
كما هو قول المعتزلة وكانوا صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت
الآلاء والنعماء وهم الذين قال الله في حقهم الست بأعلم بالشاكرين
فصل روي ابو سعيد الخدري قال جلست في نفر من ضعفاء ۵
المهاجرين وان بعضهم ليستتر ببعض من العري وقاري يقرأ علينا
اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام علينا فلما قام رسول
الله صلى الله عليه وسلم سكت القاري فسلم رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال ما كنتم تصنعون قلنا يا رسول الله ان قاري يقرأ
وكنا نستمع الى كتاب الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ۵
الحمد لله الذي جعل من امتي من امرني ان اصبر نفسي معهم قال ثم
جلس وسطنا ليعدل بنفسه فينا ثم قال بيده هكذا فتحلقوا وبرزت
وجوههم له فقال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم عرف من
غيري فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابشروا يا معشر صعاليك
المهاجرين بالنور التام يوم القيمة تدخلون الجنة قبل الاغنياء
بنصف يوم وذلك مقدار خمس مائة سنة **فصل** احتج اهل
السنة بهذه الاية على مسئلة خلق الافعال من وجهين الاول ان
قوله فتنا بعضهم ببعض تقرير لما بان الفائدة لتلك الفتنة من الله تعالى والمراد

من تلك الفتنه لبيا الاعتراض على الله في ان جعل اولئك الفقراء رؤسا في الدين
والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على انه تعالى هو الخالق للكفر ه
والثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا هؤلاء منّ الله عليهم من بيننا اي منّ
عليهم بالايمان بالله ومتابعة الرسول وذلك يدل على ان هذا المعنى انما ه
حصل من الله تعالى لانه لو كان الموجد للايمان هو العبد لما منّ الله عليه بهذا ه
الايمان بل العبد الذي منّ على نفسه بهذا الايمان اجاب
الجبائي عنه بان الفتنه في التكاليف توجب التشديد وانما فعلنا ذلك ليقولوا
اهؤلاء ليقول بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا منّ الله عليهم من بيننا بالايما
واجاب الكعبي عنه بان قال وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليصيروا اوله
يشركوا فكان عاقبة امرهم ان قالوا اهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا على مثال
قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا والجواب عن
الوجهين انه عدول عن الظاهر من غير دليل والدليل العقلي قايم على صحة
هذا الظاهر لانه لما كانت مشاهدة هذه الاحوال توجب الانفة والا
توجب العصيان والاصرار على الكفر وموجب الموجب موجب فكان
الالزام وارد اوالله اعلم قوله تعالى واذا جاءك الذين يومنون
بايانتا الاية اذا منصوب بجوابه اي فقل سلام عليكم وقت مجيئهم اي اوقع
هذا القول كله في وقت مجيئهم اليك وهذا معنى الجواب اي اذا جاوك ه
سلم عليهم ولا حاجة تدعوا الى ذلك مع ان قوة المعنى لان كونه يبلغهم
السلام والاخبار بانه كتب على نفسه الرحمة وانه من عمل سوءا منكم الة ه
عزله لا يقوم مقام السلام فقط وتقديره يفضي الى ذلك وقوله سلام
مبتدا وجاز الابتدا به وان كان نكرة لانه دعاء والدعاء من المسوغات
وقال ابو البقا لما فيه من معنى الفعل وهذا مبني من مذهب جمهور البصريين
انما هو مبني نقل عن الاخفش انه اذا كانت النكرة في معنى الفعل جاز الابتدا
بها ورفعها الفاعل وذلك نحو قايم ابواك ونقل بن مالك ان سيبويه
اومى الى جوازه واستدل الاخفش بقوله ه
خبير بنو لهب فلا تك ملغيا ه مقالة لهبي اذا الطير مرت ه
ولا دليل فيه لان فعيلا يقع بلفظ واحد للمفرد وغيره فخبير خبر مقدم ه
واستدل له ايضا بقول الاخر ه
فخير نحن عند الناس منكم ه اذا الداعي المثوب قال يالا ه
فخير مبتدا ونحن فاعل سد مسد الخبر فان قيل لم لا يجوز ان يكون خبرا
مقدما ونحن مبتدا موخر قيل ليلا يلزم ان افضل بين افعل ومن بالجنبي خلاف جعله

فاعلا

فاعلا فان الفاعل كالجزء لخلاف المبتدا وعليكم خبره وسلام عليكم ابلغ من سلاما
عليكم بالنصب وقد تقرر هذا في اول الفاتحة عند قراة الحمد والحمد وقوله كتب
ربكم في محل نصب بالقول لانه كالتفسير لقوله سلام عليكم فصل قال
عكرمه نزلت في الذين نهى الله عز وجل نبيه عن طردهم وكان النبي صلى الله عليه
وسلم اذا راهم بدا بهم بالسلام وقال عطا نزلت في ابي بكر وعمر وعثمن وعلي
وبلال وسالم وابي عبيده ومصعب بن عمير وحمزة وجعفر وعثمن بن مظعون
وعمار بن ياسر والارقم بن ابي الارقم وشكله بن عبد الاسد قال
بن الخطيب ههنا اشكال وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة ه
نزلت دفعة واحدة واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال في كل واحد من
ايات هذه السورة ان سبب نزول هذه الاية الامر الفلاني بعينه بل الاقرب
ان يحمل هذه الاية على عمومها فكل من امن بالله دخل تحت هذا التشريف
فصل قال المبرد السلام في اللغة اربعة اشيا فمنها سلمت سلاما وهو
معنى الدعا ومنها انه اسم من اسما الله تعالى ومنها الاسلام ومنها اسم
الشجر العظيم احسبه مسمى بذلك لسلامته من الافات ومنها ايضا اسم
الحجارة الصلبة وذلك ايضا لسلامتها من الرخاوة قال الزجاج سلام عليكم
ههنا يحتمل ان يكون له تاويلان احدهما ان تكون معناه رسلت تسليما
وسلاما مثل السراح من التسريح ومعنى سلمت عليه سلاما دعوت بان
يسلم من الافات في دينه ونفسه والسلام بمعنى التسليم والثاني
ان يكون السلام جمع السلامة فمعنى قولك السلام عليكم السلامة منه ه
عليكم وقال بن الانباري قاله قوم السلام هو الله تعالى فمعنى السلام
عليكم اي على حفظكم وهذا بعيد في هذه الاية لتنكير السلام ولو كان
معرفا لصح هذا الوجه فصل قاله قوم انه تعالى لما امر الرسول
عليه السلام ان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة ه
كان هذا من قول الله فيدل على انه تعالى قال لهم في الدنيا سلام عليكم
كتب ربكم على نفسه الرحمة ومنهم من قال بل هذا الكلام من كلام الرسول
صلى الله عليه وسلم فصل كتب كذا يفيد الايجاب اي بمعنى قضى ه
وكلمة على هنا تفيد الايجاب ومجموعهما مبالغة في الايجاب وهذا
يقتضي كونه تعالى راحما لعباده على سبيل الوجوب واختلفوا في ذلك
الوجوب فقال قوم اهل السنة له سبحانه ان يتصرف في عباده كيف شا
واراد الا انه اوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم وقالت
المعتزلة ان كونه عالما بقبايح القبايح وعالما بكونه غنيا عنها يمنعه من الاقدام

على القبايح ولو فعله كان ظالما والظلم قبيح والقبيح منه محال **فصل** دلت
هذه الاية على جواز تسمية ذات الله تعالى بالنفس وايضا قوله تعالى
تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدل عليه والنفس هنا بمعنى الذات
والحقيقة لا بمعنى الجسم والدم لانه تعالى مقدس عنه لانه لو كان
جسما لكان مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا انه غني كما قال
والله الغني والغني لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا الاجسام
متماثلة في تمام الماهية فلو كان جسما لحصل له مثل ذلك بالحمل لقوله
تعالى ليس كمثله شيء **فصل** قالت المعتزلة قوله كتب ربكم على
نفسه الرحمة ينافي كونه تعالى خالقا لكفر الكافر ثم يعذبه عليه ابد
الاباد وينافي ان يقال انه يمنعه من الايمان ثم يامره حال ذلك
المنع بالايمان ثم يعذبه على ذلك واجيبوا بانه تعالى ضار نافع
محيي مميت فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ
ولا منافاة بين الامرين **قوله** إنه فانه قرا ابن عامر وعاصم
بالفتح فيهما وابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي بالكسر فيهما
ونافع بفتح الاولى وكسر الثانية وهذه القراآت الثلاثة في المتواتر
والاعرج بكسر الاولى وفتح الثانية عكس قراءة نافع هذه رواية
الزهري عنه وكذا الداني واما سيبويه فروي قراءته كقراءة نافع
يحتمل ان يكون عنه روايتان فاما القراءة الاولى ففتح الاولى فيها من
اربعة اوجه احدها انه تبدل من الرحمة بدل شيء من شيء والتقدير كتب
على نفسه انه من عمل الي اخره فان نفس هذه الجملة المتضمنة للاخبار
بذلك رحمة والثاني انها في محل على انه مبتدا والخبر والخبر محذوف
اي عليه انه من عمل الي اخره والثالث انها فتحت على تقدير حذف
مضاف حرف الجر والتقدير لانه من عمل فلما حذف اللام جرى في محلها
الخلاف المشهور الرابع انها مفعول بكتب والرحمة معمول من اجله
اي كتب انه من عمل لاجل رحمته اياكم قال ابو حيان وينبغي ان لا يجوز
لان فيه تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه واما فتحة الثانية فمن خمسة
اوجه احدها انها في محل رفع على انها مبتدا والخبر محذوف اي فغفرانه
ورحمته حاصلان او كائنان او فعلية عفرانه ورحمته وقد اجمع القرا
على فتح ما بعد فا الجزا في قوله الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله
فان له نار جهنم كتب عليه انه من تولاه فانه يضله كما اجمعوا على
كسرها في قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم اما الثاني انها

في محل رفع على انها خبر مبتدا محذوف اي فامره او شانه انه غفور رحيم
الثالث انها تكرير للاولى كررت لما طال الكلام وعطفت عليها بالفا
وهذا منقول عن ابي جعفر النحاس وهذا وهم فاحش لانه يلزم منه
احد محذورين اما بقاء مبتدا بلا خبر او شرط بلا جواب وبيان ذلك
ان من في قوله انه من عمل لا يخلوا اما ان تكون موصولة او شرطية
وعلى كلي التقديرين فهي في محل رفع بالابتدا فلو جعلنا ان الثانية
معطوفة عليها لزم عدم خبر المبتدا وجواب الشرط وهو لا يجوز
وقد ذكر هذا الاعتراض واجاب عنه الشيخ شهاب الدين ابو
شامة فقال ومنهم من جعل الثانية تكريرا للاولى لاجل طول الكلام
على حد قوله ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون
ودخلت الفا في فانه غفور رحيم على حد دخولها في فلا تحسبنهم
بمفازة على قول من جعله تكريرا لقوله لا تحسبن الذين يفرحون
الا ان هذا ليس مثل ايعدكم لان هذا لا شرط فيها وهذه فيها شرط
فتبقى بغير جواب فتقدر الجواب محذوف لدلالة الكلام عليه تقديره
غفر لهم انتهى وفيه بعد وسياتي هذا الجواب ايضا في القراة
الثانية منقولا عن ابي البقا وكان ينبغي ان يجيب به هنا لكنه لم يفعل
ولم يظهر فرق في ذلك الرابع انها بدل من الاولى وهو قول الفرا
والزجاج وهذا مردود بشيئين احدهما ان البدل لا يدخل فيه
حرف عطف وهذا مقترن بحرف العطف فامتنع ان يكون بدلا فان قيل
يجعل الفا زايدة فالجواب ان زيادتها غير جايزة وهو شيء قاله به
الاخفش وعلى تقدير التسليم فلا يخلوا جواز ذلك من وجه احرز وهو خلو
المبتدا او الشرط عن خبر وجواب والثاني من الشيئين خلو المبتدا
او الشرط عن الخبر او الجواب كما تقدم تقريره فان قيل يجعل الجواب محذوفا
كما تقدم نقله عن ابي شامة قيل هذا بعيد عن الفهم الخامس انها مرفوعة
بالفاعلية تقديره فاستقر له انه غفور اي استقر وثبت غفرانه ويجوز
ان يقدر في هذا الوجه جارا رافعا هذا الفاعل عند الاخفش تقديره
فعلمه انه غفور رحيم لانه يرفع به وان لم يعتمد وقد تقدم تحقيقه
مرارا واما القراة الثانية فكسر الاولى من ثلثة اوجه احدها انها
مستانفة وان الكلام تام قبلها وجيء بها وبما بعدها كالتفسير لقوله
كتب ربكم على نفسه الرحمة والثاني انها كسرت بعد قول مقدر اي
قال الله ذلك وهذا في المعنى كالذي قبله والثالث انه اجري كتب

مجري قال فكسرت بعده كما تكسر بعد القول الصريح وهذا لا يتمشى على اصول
المصريين واما كسرا لثانيه من وجهين احدهما انها على الاستئناف
بمعنى والحد انها في صدر جملة وقعت خبرا من الموصوله او جوابا لها ان
كانت شرطا والثاني انها عطف على الاولى وتكريرها وبعتبر من على هذا
بانه يلزم ربطا المبتدا بالخبر او الشرط بالجزا كما تقدم ذلك في المفتوحتين
واجاب ابو البقا عن ذلك بان خبر من محذوف ودل عليه الكلام ٥
وقد تقدم انه كان ينبغي ان يجيب بهذا الجواب في المفتوحتين عند من
جعل الثانية تكريرا للاولى او الثانيه بدلا منها ثم قال ويجوز ان يكون
العايد محذوفا اي فانه غفور له قال شهاب الدين قوله ويجوز ليس
بجيد بل كان ينبغي ان يقول ويجب لانه لا بد من ضمير عايد على ٥
المبتدا من الجملة الخبريه او ما يقوم مقامه ان لم يكن من المبتدا ٥
واما القراة الثالثه فوجه فتح الاولى وكسر الثانية مما تقدم
من كسرهما وفتحهما بما يليق من ذلك وهو ظاهر واما القراه الرابعه
فكذلك وقال ابو شامة واجاز الزجاج كسر الاولى وفتح الثانية
وان لم يقرا به وقال شهاب الدين وقد قدمت ان هذه قراة الاعرج
وان الزهراوي وابا عمرو الداني نقلاها عنه فكان الشيخ لم يطلع
عليها وقد تقدم ايضا ان سيبويه لم يقرر وعن الاعرج الا كقراه
نافع فهذا مما يصلح ان يكون عذرا للزجاج واما ابو شامه فانه متاخر
فعدم اطلاعه عجيب والهاء في انه ضمير الامر والقصه ومن يجوز ان
تكون شرطية وان تكون موصوله وعلى كل تقدير فهي مبتداه والفا
وما بعدها في محل جزم جوابا ان كانت شرطا والا ففي محل رفع خبرا ان
ان كانت موصوله والعايد محذوف اي غفور وا لها في بعده يجوز ان
تعود على السوء وان تعود على العمل المفهوم من الفعل كقوله اعدلوا
هو اقرب والاول اولى لانه اصرح ومنكم متعلق بمحذوف اذ هو حال من
فاعل عمل ويجوز ان تكون من للبيان فيتعلق بها اعني متذرا وقوله بجهالة
فيه وجهان احدهما انه متعلق بعمل على ان الباء للسببيه اي عمله بسبب
الجهل وذهب ابو البقا في هذا الوجه عن ذلك بالمفعول به وليس بواضح
والثاني وهو الظاهر انها للحال اي عمله مصاحبا للجهاله ومن في
من بعد لابتدا الغاية **فصل** قال الحسن كل من عمل معصيه فهو جاهل
ثم اختلفوا قال مجاهد لا يعلم حلالا من حرام فمن جهالته ترك الامر ٥
وقيل جاهل بما يورثه ذلك الذنب وقيل جهالته من حيث انه اثر المعصيه

على الطاعة والعاجل القليل على الاجل الكثير ثم تاب من بعد رجع عن
ذنبه واصلح عمله وقبل واخلص توبته فانه غفور رحيم **قوله** تعالى
وكذلك تفصل الايات الاية الكاف نعت لمصدر محذوف او حال من ضمير
ذلك المصدر كما هو راي سيبويه والاشارة بذلك الى التفصيل ٥
السابق في تقديره مثل ذلك التفصيل البين وهو ما سبق من احوال الامم
تفصل ايات القرآن وقال ابن عطية والاشارة بقوله وكذلك ما تقدم
من النهي عن طرد المومنين وبيان فساد منزع المعارضين لذلك وتفصل
الايات تبيينها ونشرحها وهذا نظير ما تقدم في قوله وكذلك فتنا
وتقدم انه عن ظاهر **قوله** ولتستبين سبيل قرا الاخوان
وابو بكر ولتستبين بالتا من تحت سبيل بالرفع ونافع ولتستبين ٥
بالتا من فوق سبيل بالنصب والباقون بالتا من فوق سبيل بالرفع ٥
وهذه القراآت دايره على تذكير السبيل وتانيثه وتقدي استنبا
ولزومه وايضاح هذا ان لغة نجد وتميم تذكير السبيل وعليه قوله تعالى
وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه ٥
سبيلا ولغة الحجاز التانيث وعليه قل هذه سبيلي وقوله لم تصدون
عن سبيل الله من امن به وتبغونها عوجا وقوله ٥ خل السبيل لمن بنى المارستانا
واما استبان فيكون متعديا نحو استبنت الشيء ويكون لازما نحو ٥
استبان الصبح بمعنى بان فمن قرا بالبا من تحت ورفع فانه اسند الفعل
الى السبيل فرفعه به على انه مذكر وعلى ان الفعل لازم ومن قرا بالتا
من فوق فكذلك ولكن على لغة التانيث ومن قرا بالتا من فوق ونصب
السبيل فانه اسند الفعل الى المخاطب ونصب السبيل على المفعولية
وذلك تعدية الفعل اي ولتستبين انت سبيل المجرمين فالتا في ٥
لتستبين مختلفه المعنى فانها في احدي القراتين للخطاب وفي الاخري
للتانيث وهي في كلا الحالين للمضارعة ولتستبين منصوب باضمار ٥
ان بعد لام كي وفيما يتعلق به هذه اللام وجهان احدهما انها معطوفة
على علة محذوفة وتلك العلة معمولة لقوله نفصل وا لمعنى وكذلك ٥
نفصل الايات لتتبين لكم ولتستبين وا لثاني انها متعلقه بمحذوف
مقدر بعدها اي ولتستبين سبيل المجرمين فصلناها ذلك ٥
التفصيل وفي الكلام حذف معطوف على راي اني وسبيل المومنين
كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر وقيل لا يحتاج الى ذلك لان المقام
انما يقتضي ذكر المجرمين فقط اذ هم الذين اثاروا ما تقدم ذكره وقيل

لان الصدين اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد القسمين بانت خاصية القسم الاخر والحق والباطل لا واسطة بينهما فمتى استبانت طريقة المحرمين فقد استبانت طريقة المحققين ايضا ه لامحاله **قوله** تعالى قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله الاية في محل ان الخلاف المشهور اذهي على حذف حرف تقديره نهيت عن ان اعبد الذين تدعون من دون الله الاية قل لا اتبع اهواكم في عبادة ٥ الاوثان وطرد المفترا **قوله** قد ضللت اذا اذا حرف جواب وجزاء ولا عمل لها هنا لعدم فعل يعمل فيه والمعنى ان اتبعت اهواكم ضللت وما اهتديت فهو في قوة شرط وجزاء وقرا الجمهور ضللت بفتح اللام الاولى وقرا ابو عبد الرحمن ويحيى بن طلحة بكسرها وقد تقدم انها لغة ٥ ونقل صاحب التحرير عن يحيى بن وثاب وبن ابي ليلى انهما قرآ هنا في السجدة اذا ضللنا مصادع غير معجمة بقال ضل اللحم اي انتن وهذا له بعض مناسبة في اية السجدة واما هنا فمعناه بعيد او ممتنع وروى العباس عن بن مجاهد في السؤال ضللنا في الارض اي دفنا في الضلة وهي الارض الضلبة وقوله وما انا من المهتدين تاكيد لقوله قد ٥ ضللت واتى بالاولى جملة فعلية لتدل على تجدد الفعل وحدوثه وبالثانية اسمية لتدل على الثبوت والمعنى وما انا من المهتدين يعني ان فعلت ذلك فقد تركت سبيل الحق وسلكت غير سبيل الهدى ٥ **قوله** قل اني على بينة من ربي اي على بيان وبصيرة وبرهان من ربي **قوله** وكذبتم به في هذه الجملة وجهان احدهما انها مستانفة سيقت للاخبار بذلك والثاني انها في محل نصب على الحال وحسنه هل يحتاج الى اضمار قد امر لا والظاهر انه لا يجوز ان تقوده على ذي ٥ والظاهر وقيل على العذاب لانهم كانوا يقولون ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة الاية وقيل على بينة لانها في معنى البيان وقيل لان التاء فيها للمبالغة والمعنى على امرين بينين من ربي ومن ربي في محل جر صفة لبينة **قوله** ما عندي ما تستعجلون به كان عليه السلام يخوفهم بنزول العذاب بسبب شركهم وكانوا لاصرارهم على الكفر يستعجلون نزول العذاب فقال تعالى قل يا محمد ما عندي ما تستعجلون به يعني فولصرا ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة الاية وقيل اراد به القتمة لقوله يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها **قوله** ان الحكم الا لله اي

في تاخير عذابهم يقضي الحق قرا نافع وبن كثير وعاصم يقص بضاد مهملة مشددة مرفوعة وبي قراة بن عباس والباقون بضاد معجمة مخففة مكسورة ٥ وهما نان في المتواتر وقرا عبد الله وابي ويحيى بن وثاب والنخعي والاعمش وطلحة يقضي بالحق من القضا وقرا سعيد بن جبير ومجاهد يقضي بالحق وهو خير الفاصلين فاما قراة يقضي من القضا وبويده قوله وهو خير الفاصلين فان الفصل يناسب القضا ولم يرسم الا بضاد وكان الباء حذفت خطا كما حذفت لفظا لالتقا الساكنين كما حذفت من نحو ما لعن النذر كما حذفت الواو في سندع الزبانية فيمحو الله الباطل كما قدم واما نصب الحق فعلى وفيه اربعة اوجه احدها انه منصوب على انه صفة لمصدر ٥ محذوف اي يقضي القضا الحق والثاني انه ضمن يقضي معنى ينفذ فلذلك عداه الى المفعول به الثالث ان قضى بمعنى صنع فيتعدى بنفسه من غير تضمين ويدل على ذلك **قول الهذلي** ٥ وعليهما مسرودتان قضاهما داود اي صنعهما داود الرابع انه على اسقاط حرف الجر اي يقضي بالحق فلما حذف انتصب مجروره على حد قوله ٥ يمرون الديار فلم يعوجوا ٥ ٥ وبويد ذلك القراة بهذا الاصل واما قراة يقص فمن قص الحديث اومن اومن قص الاثر اي تتبعه قال تعالى نحن نقص عليك احسن القصص ورجح ابو عمرو بن العلا القراة الاولى بقوله الفاصلين وحكي عنه انه قال اهو يقص الحق او يقضي الحق فقالوا يقص فقال لو كان يقص لكان قال وهو خير القاصين اقرا احد بهذا وجب قال وهو خير الفاصلين فالفصل انما يكون في القضا وكان ابا عمرو لم يبلغه وهو خير القاصين قراة وقد اجاب ابو علي الفارسي كما ذكره ابو العلا فقال القصص هنا بمعنى القول في الفصل ايضا قال تعالى انه لقول فصل وقال تعالى كتاب احكمت ٥ اياته ثم فصلت وقال تعالى وفصل الايات فقد حمل الفصل على القول واستعمل معه كما جامع القضا فلا يلزم من الفاصلين ان يكون معبرا ٥ ليقضي **فصل** احتج اهل السنة بقوله ان الحكم الا لله على انه لا يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضاه الله فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله به وكذلك جميع الافعال لان قوله ان الحكم الا لله يستغرق بفيد الحصر بمعنى انه لا حكم الا لله واحتج المعتزلة بقوله يقضي الحق ومعناه ان كل ما قضى به فهو الحق وهذا يقتضي ان لا يريد الكفر من الكافر ولا المعصية من العاصي لان ذلك ليس بحق والله اعلم **قوله** تعالى قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم اي لو ان

بريد

في قدرتي وامكاني ما تستعجلون به من العذاب لاملكنكم عاجلا غضبا لربي وانتقاما من تكذيبكم به ولتخلصت سريعا **قوله** والله اعلم بالظالمين من باب اقامة الظاهر مقام المضمر تنبيها على استحقاقهم ذلك بصفة الظلم اذ لو جاء على الاصل لقال والله اعلم بكم والمعنى اني لا اعلم وقت عقوبة الظالمين والله تعالى يعلم ذلك فهو يوحي الي وقته والله اعلم **قوله** تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو لولاية في مفاتح ثلاثة اقوال احدها انه جمع مفتح بكسر الميم والقصر وهو الآلة التي يفتح بها نحو منجل ومناجل والثاني انه جمع مفتح بفتح الميم وهو المكان ويؤيده تفسير ابن عباس هي خزائن المطر قال الفراء قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة يعني خزائنه فعلى الاول فقد جعل للغيب مفاتيح على الاستعارة لان المفاتيح يتوصل بها الى ما في الخزائن المستوثق فيها بالاغلاق والاقفال وعلى الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب والمراد منه القدرة على كل الممكنات والثالث انه جمع مفتاح بكسر الميم والالف وهو الآلة أيضا الا ان فيه ضعفا من حيث انه كان ينبغي ان تقلب الف المفرد ياء فيقال مفاتيح كدنانير ولكنه قد نقل في جمع مصباح مصابيح وفي جمع محراب محاريب وفي جمع قنور قناقير وهذا كما انوا بالياء في جمع ما لا مده في مفرده كقولهم دراهيم وصياريف في جمع درهم وصيرف قال ---

نغني بدايها الحصان كل هاجرة نفي الدراهيم تنقاد الصياريف

وقالوا عبل وعبابيل قال --- فيها عبابيل سود وبهم --- الاصل عبابيل وهو زائد في ذلك وتنقص من هذا وقد قرئ مفاتيح بالياء وهي تؤيد ان مفاتح جمع مفتاح وانما حذفت مدته وجوز الواحدي ان يكون مفاتح جمع مفتح بفتح الميم على انه مصدر قال بعد كلام حكاه عن ابي اسحاق فعلى هذا مفاتح جمع المفتح بمعنى الفتح كان المعنى وعنده فتوح الغيب اي هو يفتح الغيب على من يشاء من عباده وقال ابو البقاء مفاتح جمع مفتح والمفتح الخزانة فاما ما يفتح به فهو المفتاح وجمعه مفاتيح وقد قيل مفتح ايضا انتهى يريد جمع مفتح بفتح الميم وقوله فقد قيل مفتح يعني انها لغة قليلة في الآلة والكثير فيها المد وكان ينبغي ان يوضح عبارته فانها موهمة ولذلك سرحناها **فصل** روى ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مفاتح الغيب خمس لا يعلمها الا الله لا يعلم ما تغيض الارحام احد الا الله ولا يعلم ما في غد الا الله ولا يعلم متى يأتي المطر الا الله ولا تدري نفس باي ارض تموت ولا يعلم متى تقوم الساعة احد الا الله وقال الضحاك ومقاتل مفاتح الغيب خزائن الله وعلم نزول العذاب وقال عطا ما غاب عنكم من الثواب والعقاب وقيل انقضاء الآجال وقيل احوال العباد من السعادة والشقاوة وخواتيمها اعمالهم وقيل انه ما لم يكن بعد انه يكون او لا يكون وما يكون كيف يكون وما لو لا يكون ان لو كان كيف يكون وقال ابن مسعود اوتي نبيكم علم كل شيء الا مفاتح الغيب نقل القرطبي ان ابن عبد البر قال في كتاب الكافي من المكاسب المجمع على تحريمها الربا وسهر البغاء والسحت والرشا واجرة النائحة واخذ الاجرة على القضاء وعلى الكهانة وانما علم الغيب واخبار السماء وعلى الزمر واللعب والباطل كله **قوله** لا يعلمها الا هو في محل نصب على الحال من مفاتح والعامل فيها الاستقرار الذي تضمنه حرف الجر لو قوعه خبرا وقال ابو البقاء او بنفس الظرف ان رفعت به مفاتح اي ان رفعته به فاعلا وذلك على رأي الاخفش وتضمنه الاستقرار لا بد منه على كل قول فلا فرق بين ان يرفع به الفاعل او يجعله خبرا **قوله** ويعلم ما في البر والبحر قال مجاهد البر المفاوز والقفار والبحر القرى والامصار لا يحدث فيها شيء الا بعلمه وقيل هو البر والبحر المعروف قال ---- الحكمي في تفسير هذه الآية ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة واذا ثبت هذا فالموجود اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والواجب لذاته ليس الا الله تعالى وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بتأثير الواجب لذاته فكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده وتكوينه واذا ثبت ذلك فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر عنه ثم علمه تعالى بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالاثر الثاني لان الاثر الاول علة قوية في الاثر الثاني وقد ذكرنا ان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول فبدأ اولا بعلم الغيب وهو علمه بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر وذلك لما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لاجرم ضم الانتقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين الفوا استحضار المعقولات ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية محضة والانسان الذي ينوي عقله

على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا والقرآن انما انزل لينتفع به جميع الخلق فلذلك ذكر هذه القضية العقلية مثالا من الامور المحسوسة الداخلة تحت هذه القضية العقلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال ٥ المحسوس معلوما لكل احد فقال ويعلم ما في البر والبحر اى لا ان ذلك احد ٥ معلومات الله تعالى وقدم ذكر البر لان الانسان قد شاهد احوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن واما البحر فاحاطة العقل باحواله اقل لان الحس يدل على عجائب البحار في الجملة اكثر وطولها وعرضها اعظم وما فيها من الحيوانات واجناس المخلوقات اعجب فاذا استحضر الخيال صورة البر والبحر على هذه الوجوه ثم عرف ان معلوم الله قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فيصير هذا المثال المحسوس مفويا ومكملا للقطعة ٥ الحاصلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكذلك ٥ قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها لان العقل يستحضر جميع ما على وجه الارض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ثم يستحضر كم فيها من البحر والبحر ثم يستحضر انه لا يتغير حال ورقة الا والحق سبحانه يعلمها ثم يختار من هذا المثال الى مثال اخر اشد منه هيبة وهو قوله ولا حبة في ظلمات الارض وذلك لان الحبة تكون في غاية الصغر وظلمات الارض موضع مخفي لكبار الاجسام واعظمها فاذا سمع ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الارض على اتساعها وعظمها لا يخرج عن علم الله تعالى الى ان صارت هذه الامثال منتهية على عظم عظمتها مقوية للمعنى المشار اليه بقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم انه تعالى لما روى ذلك الامر المعقول المحض المجرد ٥ بذكر هذه الجزئيات المحسوسات عاد الى ذكر تلك القضية المحصنة ٥ بعبارة اخرى فقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو **قوله** من ورقة فاعل يسقط ومن زائدة لاستغراق الجنس وقوله الا يعلمها حال من ورقة وجاز الحال من النكرة لاعتمادها على النفي والتقدير وما تسقط ورقة الا عالما هو بها كقولك ما اكرمت احدا الا صالحا قال شهاب الدين ويجوز عندي ان تكون الجملة نعتا لورقة واذا كانوا اجازوا في قوله الا ولها كتاب معلوم ان يكون نعتا لقرية في قوله وما

اهلكنا

وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم مع كونها بالواو ومعتذرين عن زيادة الواو فبان يجيز واذلك هنا اولى وحسن فيجوز ان يكون في موضع جر على ٥ اللفظ او رفع على المحل والمعنى يريد ساقطة او ثابتة اي يعلم عدد ما يسقط من ورق الشجر وما يبقى على ويعلم بعلمه كم انقلبت ظهرا لبطن الى ان ٥ سقطت الى الارض **قوله** ولا حبة عطف على لفظ ورقة ولو قرئ بالرفع لكان على الموضع والمراد الحب المعروف في بطون الارض وقيل تحت الصخرة في اسفل الارضين وفي ظلمات صفة لحبة وقوله ولا رطب ولا يابس ٥ معطوفان ايضا على لفظ ورقة وقرا ابن السميفع والحسن وابن ابي اسحاق بالرفع على المحل وهذا هو الظاهر ويجوز ان يكونا مبتدا بن والخبر ٥ قوله الا في كتاب مبين ونقل الزمخشري ان الرفع في الثلاثة اعني قوله ولا حبة ولا رطب ولا يابس وذكر وجهي الرفع المتقدمين ونظر الوجه الثاني بقولك لا رجل منهم ولا امراة الا في الدار قال ابن عباس المراد بالرطب الماء واليابس البادية وقال عطاء يريد ما نبت وما لا ينبت ٥ وقيل ولا حي ولا اموات وقيل هو عبارة عن كل شي **قوله** الا في كتاب مبين هذا الاستثنا عموص فقال الزمخشري وقوله الا في كتاب مبين ٥ كالتكرير لقوله الا يعلمها لان معنى لا يعلمها ومعنى الا في كتاب مبين واحد والكتاب علم الله او اللوح وابرزه ابو حيان في عبارة قريبة من هذه فقال وهذا الاستثنا جار مجرى التوكيد لان قوله ولا حبة ولا رطب ولا يابس معطوف على من ورقة والاستثنا الاول منسحب عليها كما تقول ما جاءني من رجل الا اكرمته ولا امراة والمعنى الا اكرمتها ولكنه لما طال الكلام اعيد الاستثنا على سبيل التوكيد وحسنه كونه فاصلة انتهى وجعل صاحب النظم الكلام تاما عند قوله ولا يابس ثم استانف خبرا اخر بقوله الا في كتاب مبين بمعنى وهو في كتاب مبين ايضا قال لانك لو جعلت قوله الا في كتاب متصلا بالكلام الاول لعاد المعنى وبيان ٥ فساده في فصل طويل مذكور في سورة يونس في قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين انتهى قال شهاب الدين انما كان فاسد المعنى من حيث اعتقد انه استثنا مستقل وسيأتي كيف فساده اما لو جعله استثنا موكدا للاول كما قاله الزمخشري لم يفسد المعنى وكيف يتصور تمام الكلام على قوله تعالى ولا يابس ويبتدا بالا وكيف يقع الا هكذا وقد نحا ابو البقا لشئ مما قاله الجرجاني فقال الا في كتاب مبين اي الا هو في كتاب مبين ولا يجوز ان يكون استثنا يعمل فيه يعلمها

لان المعنى ما يصير وما تسقط من ورقة الا يعلمها الا في كتاب فينقلب معناه
الى الاثبات اي الا يعلمها في كتاب واذا لم يكن في كتاب وجب ان يعلمها في
الكتاب فاذن يكون الاستثنا الثاني بدلا من الاول اي وما تسقط
من ورقة الا هي في كتاب وما يعلمها انتهى وجوابه ما تقدم من جعل
الاستثنا توكيدا وسياتي تقريره ان شا الله تعالى في سورة يونس
قوله في الكتاب المبين قولان الاول هو علم الله تعالى وهو الاصوب
وقال الزجاج يجوز ان يكون الله تعالى اثبت كيفية المعلومات في كتاب
من قبل ان يخلق الخلق كما قال تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا
في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان وفائده هذا الكتاب امور
احدها انه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملكة
على نفاذ علم الله في المعلومات وانه لا يغيب عنه مما في السموات والارض
شي فيكون في ذلك عبرة كاملة للملكة الموكلين باللوح المحفوظ
لانهم يقابلون به ما يحدث في هذا العالم فيجدونه موافقا له
وثانيها يجوز ان يقال انه تعالى ذكر الورقة والحبة تنبيها للمكلفين
على امر الحساب واعلاما بانه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا
شي لانه اذا كان لا يهمل من الاحوال التي لبس فيها ثواب وعقاب وتكليف
فبان لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب اولى وثالثها
انه تعالى لما اثبت احوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل
التام امتنع ايضا تغيرها والا لزم انقلاب الكتاب فيصير جملة الاحوال في
ذلك الكتاب موجبا تاما وسببا كاملا في انه يمتنع تقدم ما تاخر
وتاخر ما تقدم كما قال عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة
والله اعلم **قوله** تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل الاية لما بين
كمال علمه في الاية الاولى بين كمال قدرته بهذه الاية وهو قادر على نقل
الذوات من الموت الى الحيوة ومن النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها
في جميع الاحوال وتدبيرها على احسن الوجوه في حال النوم واليقظة
قوله بالليل متعلق بما قبله على انه ظرف له والثاني بمعنى في وقد
تقدم منه جملة صالحة وقال ابو البقا هنا وجاز ذلك لان الليل
والملاصق للزمان والمكان حاصل فيهما يعني فهذه العلاقة المجوزة للتجوز
وعلى هذا فلا حاجة الى ان يتوهم ان بيتوفى حرف مكان احتيل بتقول
هي هنا للالصاق مجازا نحو ما قالوه في مررت بزيد واسند التوفي هنا
الى ذاته المقدسة لانه لا يتغير منه هنا اذ المراد به الدعة والراحة

واسنده

واسناده الى غيره في قوله تعالى توفته رسلنا يتوفاكم ملك الموت لانه ينفذ منه اذ
المراد به الموت وههنا بحث وهو ان النايم لا شك انه حي وبقي ما كان
حيا لم تكن روحه مقبوضه البته فلا بد هنا من تاويل وهو ان حال النوم لتخير
تفور الارواح الحساسه من الظاهر في الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطله
عن اعمالها فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن كل الاعمال فحصل بين النوم
وبين الموت مشابهة من هذه الحيثية فلذلك صح اطلاق لفظ الموت والوفاة
على النوم **قوله** ما جرحتم الظاهر ان ما مصدرية وان كانت بمعنى موصولة
اسمية اكثر ويجوز ان تكون نكرة موصوفة بما بعدها والعايد على كلي التقديرين
الاخير ين محذوف وكذا عند الاخفش وابن السراج على القول الاول وبالنهار
كقوله بالليل والضمير في فيه عايد على النهار ومعنى الظاهر قال ابو حيان
عام عليه لفظا والمعنى في يوم احر حا تقول عندي درهم ونصفه قال شهاب الدين
ولا حاجة في الظاهر الى عوده على المذكور اذ عوده على المذكور لا محذور
فيه واما ما ذكر من نحو درهم ونصفه فللضرورة اشتقاقي من الكلام قالوا
لانك اذا قلت عندي درهم علم ان عندي نصفه ضرورة فتقولك بعد ذلك له
ونصفه يضطر الى عوده الى نظير ما عندك بخلاف ما نحن فيه وقيل يعود على
الليل وقيل يعود على التوفي وهو النوم اي يوفاكم في خلال النوم وقال
الزمخشري ثم يبعثكم من القبور في شان الذي تطعنون به اعماركم من النوم
بالليل وكسب الاثام بالنهار انتهى ويوحسن وحض الليل بالتوفي والنهار
بالكسب وان كان قد ينام في هذا ويكسب في الاحر اعتبارا بالحال الاغلب
وقدم التوفي بالليل لانه ابلغ في المنة عليهم ولا سيما عند من يحض الجرح
بكسب الشر دون الخير ومعنى جرحتم اي كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى وما
علمتم من الجوارح مكلبين اي الكواسب من الطير والسباع واحدتها
جارحة قال تعالى والذين اجترحوا السيات اي اكتسبوا وبالجملة فالمراد
منه اعمال الجوارح **قوله** ليقضي اجل الجمهور على ان يقضي مبنيا للمفعول
واجل رفع به وفي الفاعل المحذوف احتمالان احدهما انه ضمير الباري تعالى
والثاني انه ضمير المخاطبين اي ليستوفوا اجالكم وقرا ابو رجا وطلحة
ليقضي مبنيا للفاعل وهو الله تعالى اجلا مفعول ومسمى صفة فهو موقوع
على الاول ومنصوب على الثاني ويترتب على ذلك خلاف للفقها في اجالة
الفه واللام في ليقضي متعلقة بما قبلها من مجموع الفعلين اي يتوفاكم
لاجل ذلك والمراد بالاجل المسمى اي عمركم المكتوب والمعنى يبعثكم من نومكم
الى ان تبلغوا اجالكم واعلم ان الله تعالى لما ذكر انه يتيمهم ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك

جارياً مجرى الاحياء بعد الامانة فلذلك استدل به على صحة البعث والقيمة فقال
ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون في ليلكم ونهاركم في جميع احوالكم **قوله**
تعالى وهو القاهر فوق عباده الاية قد تقدم الكلام على هذه الاية اول السورة
وقوله ويرسل عليكم حفظة فيه خمسة اوجه احدها انه عطف على اسم الفاعل الواقع
صلة لأل لانه في معنى يفعل والتقدير وهو الذي يقهر عباده ويرسل فعطف ٥
الفعل على الاسم لانه في تاويله ومثله عند بعضهم ان المصدقين والمصدقات
واقرضوا قالوا اقترضوا فعطف على مصدقين الواقع صلة لأل لانه في معنى ان ٥
الذين صدقوا واقرضوا وهذا ليس بشيء لانه يلزم من ذلك الفصل بين المتعاطفين
باجنبي وذلك انه واقرضوا من تمام صلة ال في المصدقين وقد عطف على ٥
الموصول قوله المصدقات وهو اجنبي وقد تقدر غير مرة انه لا يتبع الموصول
الا بعد تمام صلته واما قوله تعالى ثوقهم صافات ويقبضن فيقبض يجيء
تاويل اسم اي وقابضات ومن عطف الاسم على الفعل لكونه في تاويل ٥
الاسم قوله تعالى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت وقوله ٥
٥ فالفيته يوما سعر عدوه ٥ وحرعطا سحف المعاير ٥
والثاني انها جملة فعليه عطفت على جملة اسمية وهو قوله وهو القاهر والثالث
انها مقطوعة على الصلة وما عطف عليها وهو قوله يتوفاكم ويعلم وما بعده
اي وهو الذي يتوفاكم ويرسل الرابع انه خبر مبتدا محذوف والجملة في
محل نصب على الحال في صاحبها وجهان اظهرهما انه الضمير المستكن في
القاهر والثاني انها حال من الضمير المستكن في الظرف كذا قاله ابو البقا
ونقله عنه ابو حيان وقال وهذا الوجه اضعف الاعاريب وقولها ٥
الضمير الذي في الظرف ليس هنا ظرف يتوهم كون هذه الحال من ضميره الا
قوله فوق عباده ولكن باي طريق يتحمل هذا الظرف ضميرا والجواب
انه قد تقدم في الاية المشبهة لهذه ان فوق عباده فيه خمسة اوجه ٥
ثلاثة منها يتحمل فيها ضميرا وهي كونه خبرا ثانيا او بدلا من الخبر او حالا ٥
وانما اضطررنا الى تقدير مبتدا قبل يرسل لان المضارع المثبت اذا وقع
حالا لم يقترن بالواو وكما تقدم ايضاحه والخامس انها مستانفة سيقت
للاخبار بذلك وهذا الوجه هو في المعنى كالثاني **قوله** عليكم يحتمل
ثلاثة اوجه اظهرها انه متعلق بيرسل ومنه يرسل عليكم فارسلنا عليهم
وارسل عليهم طيرا الى غير ذلك والثاني انه متعلق بحفظة يقال حفظت عليه
عمله فالتقدير ويرسل حفظة عليكم قال ابو حيان اي يحفظون عليكم اعمالكم
كما قال وان عليكم لحافظين كما تقول حفظت عليك ما تعمل فتقوله كما قال وان عليكم

لحافظين تشبيه من حيث المعنى لان عليكم تعلق بحافظين لان عليكم هو الخبر
لان فيتعلق بمحذوف والثالث انه متعلق بمحذوف على انه حال من حفظة اذ
لو تاخر لجاز ان يكون صفة لها قاله ابو البقا عليكم قيد وجهان احدهما هو
متعلق بيرسل والثاني ان يكون في نية التاخير وفيه وجهان احدهما ان
يتعلق بنفس حفظة والمفعول محذوف اي يرسل عليكم من يحفظ اعمالكم ٥
والثاني ان يكون صفة لحفظة قدمت فصارت حالا انتهى قوله والمفعول
محذوف يعني مفعول حفظة الا انه توهم ان تقدير المفعول خاص بالوجه الذي
ذكره وليس كذلك بل لا بد من تقديره على كل وجه وحفظة انما عمل في
ذلك المقدر لكونه صفة للمحذوف تقديره ويرسل عليكم ملائكة حفظة لانه
لا يعمل الا بشروط هذا منها اي كونه معتمدا على موصوف وحفظه جمع حافظ
وهو منقاس في كل وصف على فاعل صحيح اللام لعاقل مذكر كبار وبررة
وفاجر وفجره وكامل وكملة وتقل في غير العاقل كقولهم غراب ناعق وغربان
نعقه **فصل** هؤلاء الحفظة هم المذكورون في قوله تعالى له معقبات
من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله ما يلفظ من قول الا
لديه رقيب عتيد وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين والمقصود هؤلاء
الحفظة ضبط الاعمال ثم اختلفوا فقيل انهم يكتبون الطاعات والمعاصي
والمباحات باسرها لقوله تعالى مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ٥
ولا كبيرة الا احصاها وعن ابن عباس ان مع كل انسان ملكان احدهما عن ٥
يمينه والاخر عن يساره فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين واذا
تكلم بسيئة قال من على اليمين للذي على اليسار انتظره لعله يتوب منها
فان لم يتب كتبت عليه والاول اقوى لان قوله ويرسل عليكم حفظة يفيد
حفظ الكل من غير تخصيص والثاني ان ظاهر الاية يدل على ان اطلاع هؤلاء
الحفظة على الاقوال والافعال اما على صفات القلوب وهو العلم والجهل ٥
فليس في هذه الايات ما يدل على اطلاعهم عليها اما في الاقوال فلقوله
تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد واما في الافعال فلقوله
تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون واما الايمان
والكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل دليل على اطلاع الملائكة عليها
فصل وفي فائدة جعل الملائكة موكلين على بني ادم وجوه احدها ان ٥
المكلف اذا علم ان الملائكة موكلون به محصون عليه عمله ويكتبونه في صحيفة
تعرض على رؤس الاشهاد في مواقف القيمة كان ذلك ازجر له عن القبائح ٥
وثانيها يحتمل ان يكون الكتابة لفائدة وزن تلك الصحائف يوم القيامة

لان وزن الاعمال غير ممكن اما وزن الصحايف ممكن وثالثها يفعل الله ما يشاء وحكم
ما يريد يجب علينا الايمان بكل ما ورد به الشرع سواء عقلناه او لم نعقله
قوله حتى اذا جاء احدكم الموت تقدم مثله وقوله توفته قرأ الجمهور توفته
ماضيا بتا التانيث لتانيث الجمع وقرأ حمزة تتوفاه من غير تا تانيث وهي محتمل
وجهين اظهرهما انه ماض وانما حذف تا التانيث لوجهين احدهما كونه تانيثا
مجازيا والثاني الفصل بين الفعل وفاعله بالمفعول والثاني انه مضارع
واصله تتوفاه بتاءين فحذفت احدهما على خلاف في ايتهما كبصل وبابه وحره
على بابه في اماله هذه الالف وقرأ الاعمش يتوفاه مضارعا بيا العنبة
اعتبارا بكونه مؤنثا مجازيا او للفصل وهو كقراءة حمزة في الوجه الاول
من حيث تذكير الفعل وكقراءته في الوجه الثاني من حيث انه اتى به مضارعا
وقال ابو البقاء وقرئ شاذا يتوفاه على الاستقبال ولم يذكر بيا ولا تاء
فصل قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقال هو الذي
خلق الموت والحياة وهذان النصان يدلان على ان التوفي الارواح ليس
الا من الله وقال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي ان الوفاة ٥
لا تحصل الا من ذلك الموت وقال في هذه الاية توفته رسلنا فهذه النصوص
الثلاثة كالمتناقضة **والجواب** ان التوفي في الحقيقة انما حصل
بقدرة الله تعالى وهو في الظاهر مفوض الى ملك الموت وهو الرئيس المطلق
في هذا الباب وله اعوان وخدم فحسنت اضافة التوفي الى هذه الثلاثة
بحسب الاعتبارات الثلاثة وقيل اراد بالرسل ملك الموت وحده وذكر
الواحد بلفظ الجمع وجاء في الاخبار ان الله تعالى جعل الدنيا بين يدي ٥
ملك الموت كالمائدة الصغيرة فيقبض من ههنا ومن ههنا فاذا كثرت ٥
الارواح يدعوا الارواح فتجيب له **فصل** قال بعضهم هؤلاء الرسل
الذين يتوفون الخلق الحفظة يحفظونه في مدة الحياة وعند مجيء الموت يتوفونه
والاكثرون على ان الحفظة غير الذين يتولون الوفاة **قوله** وهم
لا يفرطون هذه الجملة محتملة وجهين اظهرهما انها حال من رسلنا والثاني
انها استئنافية سيقت للاخبار عنهم بهذه الصفة والجمهور على التشديد
في يفرطون ومعناه لا يقصرون وقرأ عمرو بن عبيد والاعرج يفرطون
مخففا من افرط وفيها تا ويلان احدهما انها بمعنى لا تجاوزون الحد فيما
امروا به قال الزمخشري فالتفريط التواني والتاخير عن الحد والافراط
مجاوزة الحد اي لا ينقصون مما امروا به ولا يزيدون والثاني ان معناه
لا يتقدمون على امر الله وهذا يحتاج الى نقل ان افرط بمعنى فرط اي تقدم وقال

الجاحظ قريبا من هذا فانه قال معنى لا يفرطون لا يبدعون احدا يفرط عنهم اي ٥
يسبقهم ويفوتهم وقال ابو البقاء ويقرأ بالتخفيف اي لا يزيدون على ما امروا
به وهو قريب مما تقدم **فصل** ثم ردوا الى الله فيل المراد ردهم الملائكة
يعني كما يموت بنو ادم تموت ايضا الملائكة وقيل المراد البشر يعني انهم بعد موتهم
يردون الى الله وهذه الاية تدل على ان الانسان ليس مجرد هذه البنية
لان صريح هذه الاية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على انه بعد الموت
يرد الى الله والميت مع كونه ميتا لا يمكن ان يرد الى الله لان ذلك الرد ليس
بالمكان والجهة لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة فوجب ان يكون ذلك
الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله وما لم يكن حيا لم يصح هذا المعنى فيه وقد
ثبت ان ههنا موت وحياة اما الموت فنصيب البدن فبقي ان تكون الحياة
نصيب النفس والروح فلما قال تعالى ثم ردوا الى الله وثبت ان المردود
هو النفس والروح ثبت ان الانسان ليس الا النفس والروح وهو المطلوب
فصل الاية في المومنين والكافرين جميعا وقد قال في اية اخرى وان
الكافرين لا مولى لهم فكيف وجه الجمع قيل المولى في تلك الاية بمعنى الناصر
ولا ناصر للكافر والمولى ههنا بمعنى المالك الذي يتولى امورهم والله عز
وجل مالك الملك الكل ومتولي امورهم وقيل اراد ههنا المومنين خاصة ٥
يردون الى مولاهم والكفار فيه تبع **قوله** مولاهم الحق صفة الله
وقرأ الحسن والاعمش الحق نصبا وفيه تاويلان اظهرهما انه نعت مقطوع
والثاني انه نعت مصدر محذوف اي ردوا الرد الحق لا الباطل وقرئ
ردّ وا بكسر الراء وتقدم تخريجها والضمير في مولاهم فيه ثلثة اوجه اظهرها
انه للعباد في قوله فوق عباده ويرسل عليكم الالتفات اذ الاصل ويرسل
عليهم وفائدة هذا الالتفات التنبيه والايقاظ والثاني انه يعود على
الملائكة المعينين بقوله رسلنا يعني انهم يموتون كما يموتون بنو ادم ويردون
الى ربهم كما تقدم والثالث انه يعود على احد في قوله جاء احدكم الموت اذا المراد
به الجمع لا الافراد **قوله** الا له الحكم اي لا حكم الا لله لقوله ان الحكم الا
لله والمراد بالحكم القضاء وهو اسرع الحاسبين اي حسابه سريع لا يحتاج
الى فكر وروية واختلفوا في كيفية هذا الحساب فقيل انه تعالى يحاسب
الخلق بنفسه دفعة واحدة لا يشغله كلام عن كلام وقيل بل يامر الله الملائكة
ان يحاسب كل واحد منهم واحدا من العباد لانه تعالى لو حاسب الكفار ٥
بنفسه لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار لا يكلمهم الله يوم
القيمة **فصل** احتج الجبائي بهذه الاية على حدوث كلام الله قال لو كان

لو كان كلامه قديما لوجب ان يكون متكلما بالمحاسبة الان وقبل خلقه وذلك محال لان
المحاسبة تقتضي حكاية عمل تقدم **واجيب** بالمعارضة بالعلم فانه تعالى ٥
كان قبل المعلوم عالما بانه سيوجد ويعدم وجوده صار عالما بانه وجد قبل ذلك
ولم يلزم منه تغير العلم فلم لا يجوز مثله في الكلام والله اعلم **قوله** تعالى
قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الاية وهذا نوع اخر من الدلالة على ٥
كمال القدرة الالهية وقال الرحمة والفضل والاحسان وقرا السبعة هذه مشددة
قل الله ينجيكم قراها الكوفيون وهشام بن عمار عن ابن عامر مشددة كالاولى
وقرا الثلثيين بالتخفيف من انجى حميد بن قيس ويعقوب ويحيى بن نصر عن
ابي عمرو وتحصل من ذلك ان الكوفيون وهشاما يثقلون في الموضعين
وان حميدا ومن معه يخففون فيهما وان نافعا وابن كثير وابا عمرو وابن ذكوان
عن ابن عامر يثقلون الاولى ويخففون الثانية والقراءات واضحة ٥
فانها من نجى وانجى والتضعيف والهمزة كلاهما للتعدية فالكوفيون ٥
وهشام التزموا التعدية بالتضعيف وحميد وجماعة التزموها
بالهمزة والباقون جمعوا بين التعديتين جمعا بين اللغتين كقوله تعالى ٥
فمهل الكافرين امهلهم رويدا والاستفهام للتقرير والتوبيخ وفي الكلام
حذف مضاف اي من مهالك ظلمات او من مخاوفها فرا الظلمات كناية عن ٥
الشدائد والاهوال اذا سافروا في البر والبحر **قوله** تدعونه
في محل نصب على الحال اما من مفعول ينجيكم وهو الظاهر اي ينجيكم داعين
اياه واما من فاعله اي مدعوا من جهتكم **قوله** تضرعا وخفية يجوز
فيهما وجهان احدهما انهما مصدران في موضع الحال اي تدعونه متضرعين
ومخفين والثاني انها مصدران من معنى العامل لا من لفظه لان دعاه لفظه كقولك
قعدت جلوسا وقرا الجمهور خفية بضم الخا وقرا ابو بكر بكسرها وهما ٥
لغتان كالعدوة والعدوة والاسوه والاسوة وقرا الاعمش وحنيفة ٥
كالتي في الاعراف وهي من الخوف قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وسكونها
ويظهر على هذه القراءة ان يكون مفعولا من اجله لولا ما ياباه تضرعا من المعنى
قوله لئن انجيتنا الظاهر ان هذه الجملة القسمية تفسير للدعا قبلها ويجوز
ان تكون منصوبة المحل على اضمار القول ويكون ذلك القول في محل نصب على
الحال من فاعل تدعونه قابلين ذلك وقد عرف مما تقدم غير مرة كيف ٥
اجتماع الشرط والقسم وقرا الكوفيون انجانا بلفظ الغيبة مراعاة
لقوله تدعونه والباقون انجيتنا بالخطاب حكاية لخطابهم في حالة الدعا
وقد قرا كل بما رسم في مصحف مخالف في مصاحف الكوفة انجانا وفي غيرها

انجيتنا **قوله** من هذه متعلق بالفعل قبله ومن لابتدا الغاية وهذه
اشارة الى الظلمات لانها تحوي محوي المونثة الواحدة وكذلك في ضميرها ٥
تعود على الظلمات وقوله ومن كل كرب عطف على الضمير المجرور باعادة حرف
الجر وهو واجب عند البصريين وقد تقدم والكرب غاية الغم الذي ياخذ
بالنفس ثم انتم تشركون يريد انهم يقرون انه الذي تدعونه عند الشدة
هو الذي ينجيهم ثم يشركون معه الاصنام التي علموا انها لا تضر ولا تنفع
قوله تعالى هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا الاية وهذا نوع
اخر من دلايل التوحيد ممزوج بالتخفيف بين كونه تعالى قادرا على ٥
ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة تارة من فوقهم وتارة من تحت
ارجلهم فقيل هذا حقيقة فاما العذاب من فوقهم كالمطر النازل عليهم
كما في قصة نوح والصاعقة والريح والصيحة ورمي اصحاب الفيل واما
الذي من تحت ارجلهم كالرجفة والخسف وقيل حبس المطر والنبات وقيل
هذا يحتمل ان قال مجاهد وابن عباس في رواية عكرمة من فوقكم اي من الامراء
ومن تحت ارجلكم من العبيد والسفلة **قوله** عذابا من فوقكم
يجوز ان يكون الظرف متعلقا ببعث وان يكون متعلقا بمحذوف وعلى
انه صفة لعذابا اي عذابا كائنا من هاتين الجهتين **قوله** او يلبسكم
عطف على يبعث والجمهور على فتح الياء من يلبسكم وفيها وجهان احدهما
انه بمعنى يخلطكم فرقا مختلفين على اهواء شتى كل فرقة مشايعة لامام ومعين
خلطهم انشاب القتال بينهم فيختلطوا في ملاحم القتال كقول الحماسي ٥

وكتيبة لبستها بكتيبة ٥ حتى اذا التبست نفضت لها يدي ٥
فتركتهم بعض الرماح ظهورهم ٥ ما بين منعفر واخر مسند ٥

وهذه عبارة الزمخشري فجعله من اللبس الذي هو الخلط وبهذا التفسير ٥
الحسن ظهر تعدي يلبس الى المفعول وشيعا منصوب نصب على الحال وهي
جمع شيعة كسدرة وسدر وقيل شيعا منصوب على المصدر من معنى الفعل
الاول اي انه مصدر على غير الصدر كقعدت جلوسا قال ابو حيان ويحتاج
في جعله مصدرا الى نقل من اللغة ويجوز على هذا ايضا ان يكون حالا ٥
كاتيته ركضا اي راكضا او ذا ركض وقال ابو البقا والجمهور على فتح الياء
اي يلبس عليكم امركم فحذف حرف الجر والمفعول والاجود ان يكون
التقدير او يلبس امركم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه ٥
فصل قال المفسرون معناه او يجعلكم فرقا ويشبث فيكم الاهواء المختلفة
روي عمرو بن دينار عن جابر قال لما نزلت هذه الاية قال هو القادر على ان يبعث

عليكم عذابا من فوقكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعوذ بوجهك قال او من تحت
ارجلكم قال اعوذ بك او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم هذا ايسر او هذا اليسر وعن عامر بن سعيد بن ابي وقاص عن ابيه قال
اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مررنا على مسجد بني معاوية ۵
فدخل فصلى ركعتين وصلينا معه فناجى ربه طويلا ثم قال سالت ربي ثلثا ان لا
يهلك امتي بالغرق فاعطانيها وسالته ان لا يهلك امتي بالسنة فاعطانيها ۵
وسالته ان لا يجعل باسهم بينهم فمنعنيها وعن بن عمران النبي صلى الله عليه وسلم
دعي في مسجد فسال الله ثلاثا فاعطاه اثنتين ومنعه واحدة سال ان لا يسلط على
امته عدوا من غيرهم يظهر عليهم فاعطاه ذلك وساله ان لا يهلكهم بالسنين
فاعطاه ذلك وساله ان لا يجعل باس بعضهم على بعض فمنعه ذلك **فصل**
ظاهر قوله تعالى او يلبسكم شيعا انه محلهم على الامة المختلفة والمذاهب المتنافية
والحق منها ليس الا الواحد وما سواه فهو باطل وهذا يقتضي انه تعالى قد حمل
المكلف على اعتقاد الباطل وقوله ويذيق بعضكم باس بعض لا شك ان اكثرها
ظلم ومعصية وهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر واجاب
الحصم بان الاية تدل على انه تعالى قادر عليه وعندنا ان الله تعالى قادر على
القبيح انما النزاع في انه تعالى هل يفعل ذلك ام لا واجيب بان وجه
التمسك بالاية شئ احر فانه قال قل هو القادر على ذلك وهذا يفيد الحصر
فوجب ان يكون لغير الله غير قادر على ذلك وقد حصل الاختلاف بين الناس
فثبت بمقتضى الحصر المذكور ان لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب
ان يكون صادرا عن الله وهو المطلوب **فصل** قالت المقلمة والحشوية
هذه الاية من ادل الدلايل على المنع من النظر والاستدلال لان فتح ذلك ۵
الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الاديان وتفريق الخلق ۵
الى هذه المذاهب والاديان وذلك مذموم بهذه الاية والمفضي الى المذموم
مذموم فوجب ان يكون فتح باب النظر والاستدلال مذموما واجيبوا ۵
بالايات الدالة على وجوب النظر والاستدلال كما تقدم مرارا **فصل**
وقرا ابو عبد الله المدني يلبسكم بضم الياء من البس رباعيا وفيه وجهان
احدهما ان يكون المفعول الثاني محذوفا تقديره او يلبسكم الفتنة وشيعا
على هذا حال اي يلبسكم الفتنة في حال تفرقكم وشتاتكم والثاني ان تكون
شيعا هو المفعول الثاني كانه جعل الناس يلبسون بعضهم مجازا كقوله
لبست اناسا فاتقتهم ۵ واتيت بعد اناس اناسا
والشيعة من يتقوى بهم الانسان والجمع شيع كما تقدم واشياع كذا قاله ۵

الراغب

الراغب وانظامهم انا شيعا جمع شيع كعنب واعناب وضلع واضلاع وشيع جمع
شيعة فهو جمع الجمع **قوله** ويذيق نسق على يبعث والاذاقة استعارة وهي
فاشية ذوقوا مس سقر ذوقوا انك انت العزيز الكريم فذوقوا العذاب وقال اذاقهم
اذاقنا هم من كؤس الموت صرفا ۵ وذوقوا من اسنتنا كوسا ۵
وقرا الاعمش ويذيق بنون العظمة وهو التفات فايذانه بتعظيم الامر والتحذير
من سطوته **قوله** انظر كيف نصرف الايات لعلهم يفقهون قال القاضي
هذا يدل على انه تعالى اراد بتصريف الايات وتقرير البينات ان يفهم الكل
تلك الدلايل ويفقه الكل تلك البينات واجيب بان ظاهر الاية يدل على
انه تعالى ما صرف هذه الايات الا فقه وفهم فاما من اعرض ونفر فهو تعالى
ما صرف هذه الايات لهم **قوله** وكذب به الهاء في به تعود على العذاب
المتقدم في قوله عذابا من فوقكم قاله الزمخشري وقيل يعود على القران وقيل
يعود على الوعيد المتضمن في هذه الايات المتقدمة وقيل على النبي صلى الله
عليه وسلم وهذا بعيد لانه خوطب بالكاف عقيبه فلو كان كذلك لقال وكذب
بك قومك المعاندون او الكافرون لان قومه كلهم لم يكذبوه كقوله انه
ليس من اهلك اي الناجين وحذف الصفة وتا المؤنث قليل جدا ۵
بخلاف العكس وقرا ابن ابي عبله وكذبت بتا التانيث كقوله كذبت قوم نوح
كذبت قوم لوط باعتبار الجماعة **قوله** وهو الحق في هذه الجملة وجهان
الظاهر منهما انها استيناف والثاني انها حال من الهاء في به اي كذبوا به حال
كونه حقا وهو اعظم في الفتح والمعنى ان عاد الضمير في به للعذاب فمعنى
كونه حقا اي لا بد ان ينزل بهم وان عاد الى القران فمعنى كونه حقا اي كتاب
منزل من عند الله وان عاد الى تصريف الايات اي انهم كذبوا كون هذه ۵
الاشياء دلالات وهو حق **قوله** عليكم متعلق بما بعده وهو بوكيل وقدم
لاجل الفواصل ويجوز ان يكون حالا من قوله بوكيل لانه لو تاخر لجاز ان
يكون صفة له وهذا عند من يجيز تقدم الحال على صاحبها المجرور بالحرف
وهو اختيار جماعة وانشدوا عليه ۵
عافلا بعرض امنية المرء فيدعاولات حين اباء
فقدم عاقلا على صاحبها وهو المرء وعلى عاملها وهو يعرض فهذا اولى ومنه
لئن كان برد الماء هيمان صاديا ۵ الى حبيبا انها لحبيب
اي الى صميان صاديا ومثله ۵
فان يك ادواد اصبن ونسوة فلن يذهبوا فرعا نقتل حبال
وفرعا حال من نقتل وحبال بالمهملة اسم رجل مع ان حرف الجر ممتنع زايدة فجوازه ۵

اولي مما ذكرنا **فصل** معنى الاية قل لهم يا محمد لست عليكم برقيب وقيل بمسلط
الزمكم الايمان شيتم او ابيتم واجباركم على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلايل
انما انا رسول ومنذر والله المجازي لكم بأعمالكم قال ابن عباس والمفسرون
نسختها اية القتال وهو بعيد **قوله** لكل نبا مستقر يجوز رفع نبا ٥
بالابتدائيه وخبره الجار قبله بالفاعلية عند الاخفش بالجار قبله ويجوز ان
يكون مستقرا اسم مصدر اي استقرار لان ما زاد على الثلاثي كان المصدر
منه على انه اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج
والمعنى لكل وعد ووعيد من الله استقرار ولابد ان يعلموا ويجوز ان يكون
مكان الاستقرار او زمانه والمعنى لكل خبر يخبره الله وقت او مكان يحصل
فيه من غير خلف ولا تاخير وهذا الذي حوفت الكفار به يجوز ان يكون المراد
منه عذاب الاخرة ويجوز ان يكون المراد منه الاستيلاء عليهم بالحرب والقتل
في الدنيا **قوله** تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا الاية
لما قال في الاية الاولى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل
فبين بانه لا يجب على الرسول ملازمة المكذب لهذا الدين بين في هذه ٥
الاية ان اولئك المكذبين ان صاروا الى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين ٥
والطعن في الرسول فانه يجب الاعراض عنهم وترك مجالستهم حتى يخوضوا في ٥
حديث غيره فقيل الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره وقيل
الخطاب لغيره اي اذا رايت ايها السامع الذين يخوضون في اياتنا تقل
الواحدي ان المشركين كانوا اذا جالسوا المومنين وقفوا في رسول الله
صلى الله عليه وسلم والقران فشتموا واستهزوا فامرهم ان لا يقعدوا معهم
حتى يخوضوا في حديث غيرهم والخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه
اللعب والعبث قال تعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخايضين ٥
واذا قال الرجل تركت القوم يخوضون افاد انهم شرعوا في كلمات لا ينبغي
ذكرها **قوله** اذا منصوب بجوابها وهو فاعرض اي اعرض عنهم في
هذا الوقت ورايت هنا يحتمل ان تكون البصرية وهو الظاهر ولذلك تعدت
لواحد قال ابو حيان ولابد من تقدير حال محذوفة اي واذا رايت الذين
يخوضون في قوة الخايضين في اياتنا وهم خايضون فيها اي واذا رايتهم
ملتبسين بالخوض فيها انتهى قال شهاب الدين ولا حاجة الى ذلك لان
قوله يخوضون مضارع والراجح حاليته وايضا فان الذين يخوضون في قوة
الخايضين واسم الفاعل حقيقة في الحال بلا خلاف فيحمل هذا على حقيقته
فيستغني عن حذف هذه الحال التي قدرها وهي حال موكدة ويحتمل ان تكون

علية

علية وصعفه ابو حيان بانه يلزم منه حذف المفعول الثاني وحذفه اما اقتصارا
واما اختصارا فان كان الاول فممنوع اتفاقا وان كان الثاني فالصحيح المنع ٥
حتى منع ذلك بعض النحويين **فصل** عنوه الهاتيها وجهان احدهما انها تعود على
الايات وعاد مفرد او مذكرا لان الايات في معنى الحديث والقران وقيل
انها تعود على الخوض اي المدلول عليه بالفعل كقوله ٥
٥ اذا نهى السفيه جري اليه ٥ وخالف والسفيه الى خلاف ٥
اي جري الى السفه دل عليه السفيه كما دل الفعل على مصدره اي حتى يخوضوا
في حديث غير الخوض **قوله** واما ينسينك قراة العامة بتسينك
بتخفيف السين من انساه كقوله وما انسانيه الا الشيطان فانساه ٥
الشيطان وقرا ابن عامر بتشديدها من نساه والنقدي حاكي هذا ٥
الفعل بالهمزة مرة وبالتضعيف اخرى كما تقدم في الحجي ويحجي واتهل ويتهل
والمفعول الثاني محذوف في القراتين تقديره واما ينسينك الشيطان
الذكرى والحق والاحسن ان يقدر ما يليق بالمعنى اي واما ينسينك ٥
الشيطان ما امرت به من ترك مجالسة الخايضين بعد تذكرك له فلا
تقعد بعد ذلك معهم واما ابرزهم ظاهرين تشنيعا عليهم بصفة الظلم ٥
واما الشرط الاول باذا لان خوضهم في الايات محقق وفي الشرط الثاني
بان لان انسا الشيطان ليس له امر محقق قد يقع وقد لا يقع وهو
مخصوص منه ولم يجي مصدر على فعلى غير ذكري وقال ابن عطية واما ٥
شرط ويلزمها في الاغلب النون الثقيله وقد لا يلزم كقوله ٥
٥ اما يصبك عدو صيغ مناواة ٥ وهذا الذي ذكره من لزوم النوكيد هو
مذهب الزجاج والناس على خلافه وانشد واما انشده ابن عطية ٥
وابيانا احزمنها ٥ اما ترى اليوم لحمز ٥ وقد تقدم طرف من هذه
المسئلة اول البقرة الا ان احدا لم يقل بلزوم توكيده بالثقيلة وان كان
ظاهر عبارة ابن عطية ذلك **قوله** تعالى وما على الذين يتقون
الاية يجوز ان يقدر ما مجازية فيكون من سمى اسمها ومن مزيدة فيه
لتاكيد الاستغراق وعلى الذين يتقون خبرها عند من يجيز اعمالها ٥
مقدمة الخبر مطلقا او يرى ذلك في الظرف وعديله ومن حسابهم حال
من شيء لانه لو تاخر لكان صفة له ويجوز ان تكون مهملة اما على لغة تميم
واما على لغة الحجاز لفوات شرطه وهو تقدم خبرها وان كان ظرفا وتحقيق
ذلك مما تقدم في قوله ما عليك من حسابهم من شيء **قوله** ولكن ذكري
فيه اربعة اوجه احدها انها منصوبة على المصدر بفعل مضمر فقدره بعضهم

امرأ اي ولكن ذكروهم ذكري واحضهم قلده خبرا اي ولكن تذكروهم ذكري ٥
الثاني انه مبتدا خبره محذوف اي ولكن عليهم ذكري او عليكم ذكري اي تذكيرهم
الثالث انه خبر لمبتدا محذوف اي هو ذكري اي النهي عن مجالستهم والامتناع
منها ذكري الرابع انه عطف على موضع شيء المجرور وبمن اي ما على المتقين
من حسابهم شيء ولكن عليهم ذكري فيكون من عطف المفردات واما على الاوجه
فمن عطف الجمل وقد رد الزمخشري هذا الوجه الرابع ورده عليه ابو حيان
فاما رد الزمخشري فقال ولا يجوز ان يكون عطفا على محل من شيء كقولك
ما في الدار من احد ولكن زيد لان قوله من حسابهم يأبا ذلك قال ابو ٥
حيان كانه يخيل ان في العطف يلزم القيد الذي في المعطوف عليه وهو من
حسابهم فهو قيد في شيء فلا يجوز عنده ان يكون من عطف المفردات عطفا
على من شيء على الموضع الذي لانه بصير لتقدير عنده ولكن ذكري ٥
من حسابهم وليس المعنى على هذا وهذا الذي تخيله ليس بشيء لانه لا يلزم
في العطف بلا لكن ما ذكر ولكن نقول عندنا رجل سوء ولكن رجل صدق
وما عندنا رجل من تميم ولكن رجل من قريش وما قام من رجل عالم
ولكن رجل جاهل فعلى هذا الذي قررناه يجوز ان يكون من عطف الجمل كما
تقدم وان يكون من عطف المفردات والعطف بالواو ولكن جيء بها ٥
للاستدراك قال شهاب الدين قوله نقول ما عندنا رجل سوء ولكن رجل
صدق الى آخر الامثلة التي ذكرها لا يرد على الزمخشري لان الزمخشري وغيره
من اهل اللسان والاصوليون يقولون ان العطف ظاهر في التشريك فان كان
في المعطوف عليه قيد فالظاهر تقييد المعطوف بذلك القيد الا ان تجيء قرينة
صارفة فيحال الامر عليها فاذا قلت ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا فالظاهر ٥
استدراك عمرو مع زيد في الضرب مقيدا بيوم الجمعة فان قلت وعمرا
يوم السبت لم يشاركه في قيده والاية الكريمة من قبيل النوع الاول ٥
اي لم يوجد مع المعطوف بقرينة تخرجه والظاهر مشاركته للاول في قيده
ولو شاركه في قيده لزم منه ما ذكر الزمخشري واما الامثلة التي اوردها
فالمعطوف مقيد بغير القيد الذي قيد به الاول واما كان ينبغي ان ٥
يمثل بقوله ما عندنا رجل سوء ولكن امرأة وما عندنا رجل من تميم ولكن
صبي فالظاهر من هذا ان المعنى ولكن امرأة سوء ولكن صبي من قريش
وقال الزمخشري عطفا على محل من شيء ولم يقل عطفا على لفظه لفائدة
حسنة وهي ان لكن حرف ايجاب فلو عطف ما بعدها على المجرور بمن لفظا
لزم زيادة من في الواجب وجمهور البصريين على عدم زيادتها فيه ويدل

على اعتبار الايجاب في لكن انهم اذا عطفوا بعد حتى ما الحجازية ابطلوا النصب لانها لا تعمل
في المنفي الا بلكن وبل لكن فيما ذكرنا **فصل** روي ابن عباس انه قال لما نزلت
هذه الاية واذا رايت الذين يخوضون في ايآتنا فاعرض عنهم قال المسلمون لئن
كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم ما قدرنا على ان نجلس في
المسجد الحرام وان نطوف بالبيت وهم يخوضون ابدا وفي رواية قال المسلمون
فاذا نخاف الاثم حين نتركهم ولا ننهاهم فانزل الله وما على الذين يتقون الخوض
من حسابهم من شيء اي من اثام الخابضين من شيء ولكن ذكري اي ذكروهم ٥
وعظوهم بالقرآن والذكرى واحد بزيد ذكروهم ذكري لعلهم يتقون
الخوض انا وعظتموهم فرخص في مجالستهم على ارجو لعلهم بمنعهم ذلك من الخوض
وقيل لعلهم يتقون **قوله** تعالى وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا
الاية اتخذوا يجوز فيها وجهان احدهما انها متعدية لواحد على انها بمعنى
اكتسبوا وعملوا ولهوا ولعبا على هذا مفعول من اجله اي اكتسبوا الاجل اللهو
واللعب والثاني انها المتعدية الى اثنين ولهما دينهم وثانيهما لعبا ولهوا قال
ابو حيان ويظهر من بعض كلام الزمخشري ان دينهم الذي كان يجب ان ياخذوا
به لعبا ولهوا وذلك ان عادتهم وما كانوا عليه من تحبير المجالس وتسويتها ٥
السوأى من باب اللهو واللعب واتباع هوى النفس وما هو من جنس الهزل
لا الجد او اتخذوا ما هو لعب ولهو من عادة الاصنام دينا لهم او اتخذوا ٥
دينهم الذي كلفوه ويودين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به قال فظاهر تقدم
الثاني يدل على ما ذكرنا وقال ابن عطية واضاف الدين اليهم على معنى انهم جعلوا
اللعب واللهو دينا ويحتمل ان يكون المعنى اتخذوا دينهم الذي كان ينبغي لهم
لعبا ولهوا فتفسيرين الاول هو ما ذكرنا عنه انتهى قال شهاب الدين وهذا الذي
ذكره انما ذكراه تفسير معنى لا اعراب وكيف يجعلان النكرة مفعولا اول لكن
والمعرفة مفعولا ثانيا من عنيرة اعبة الى ذلك مع انهما من اكابر اهل اللسان
وانظر كيف ابرز ما جعلاه مفعولا اول معرفة وما جعلاه ثانيا بنكرة في
تركيب كلامهما لتحدوا على كلام العرب تكيف يظن بهما ان يجعلا النكرة موصوفة
محدثا عنها والمعرفة حديثا في كلام الله تعالى **قوله** وغرتهم الحياة الدنيا
يحتمل وجهين احدهما انها مستانفة والثاني انها عطف على صلة الذين اتخذوا
اي الذين اتخذوا وغرتهم وقد تقدم معنى الغرور في اخر ال عمران وقيل هنا
غرتهم من الغرب بفتح العين اي ملات افواههم واشيعتهم وعليه قول الشاعر
٥ ولما التقينا بالحلسة غربني ٥ بمعروفه حتى خرجت افوق
فصل المراد من هؤلاء الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا يعني الكفار الذين

هذا م

اذا سمعوا اياة الله استهزوا بها وتلاعبوا وقيل ان الله تعالى جعل لكل قوم عيدا
واتخذ كل قوم دينهم اي عيدهم لعبا ولهوا وعيد المسلمين الصلاة والتكبير وفعل
الخير مثل الجمعة والفطر والنحر وقيل ان الكفار كانوا يحكون في دين الله بمجرد ه
التشهي بحرم السوايب والبحاير وقيل اتخاذهم عبادة الاصنام وغيرها دينا
لهم وقيل هم الذين يضيعون الدين ليتوسلوا به الى اخذ المناصب والرياسة
وغلبة الخصم وجمع الاموال فهولاء الذين يضيعوا الدين لاجل الدنيا وقد حكم
الله على الدنيا في سائر الايات بانها لعب ولهو ويؤكد هذا الوجه قوله تعالى
وغرتهم الحياة الدنيا **فصل** وذكره اي بالقرآن لقوله فذكر بالقرآن
من يخاف وعيد وقيل يعود على حسابهم وقيل على الدين الذي يجب عليهم ان
يتدينوا به ويعتقدوا صحته وقيل هذا ضمير يفسره ما بعده وسيأتي ه
ايضاحه **قوله** ان تبسل في هذا وجهان المشهور نقل الاجماع على انه مفعول
من اجله اي لان لا تبسل او مخافة ان تبسل او كراهة ان تبسل في هذا وجهان
المشهور نقل الاجماع على انه مفعول من اجله اي والثاني قال ابو حيان لعدم
نقل الاتفاق على المفعول من اجله ويجوز عندي ان يكون في موضع جر على البدل
من الضمير والضمير مفسر بالبدل ويضمر الابسال في الابسال من التفخيم
كما اضمر واضمر الامر والشان والتقدير وذكر بالقرآن النفوس وحبسها
بما كسبت قالوا اللهم عليك الروف الرحيم وقد اجار ذلك سيبويه قال ه
فان قلت ضربت وضربوني قومك نصبت الا في قول من قال اكلوني البراغيث
او تحمله على البدل من المضمر وقال ايضا فان قلت ضربني وضربتهم قومك
رفعت على التقدم والتاخير الا ان تجعل ههنا البدل كما جعلته في الرفع انتهى
وقد روي قوله ه فاستاكت به عود اسحل ه جر عود على البدل من الضمير ه
قال شهاب الدين اما تفسير الضمير غير المرفوع بالبدل فهو قول الاخفش ه
وانشد واعليه هذا العجز وأول **قوله**

ه اذا بي لم تستك بعود اراكة ه تحل فاساك به عود اسحل ه

والبيت لطفيل الغنوي يروي برفع عود وهذا هو المشهور عند النحاة ورفعه
على اعمال الاول وهو يحل واعمال الثاني وهو فاساكت فاعطاه ضميرين ولو
اعمله لقال فاساكت بعود اسحل ولا يكن لانكسار البيت والرواية الاخرى
التي استشهد بها ضعيفة جدا لا يعرفها اكثر المعربين ولو استشهد بالاخلاف
فيه كقوله

ه على حالة لو ان في القوم حاتما ه على جوده لضن بالماء حاتم ه

بجر حاتم بدلا من الهاء في جوده والقوافي مجرورة لكان اولى والابسال الارتهان

يقال ابسلت ولدي وابسلي اي ارتهنتهم قال

ه وابسالي بني بغير جرم ه بغوناه ولا بدم مراق ه

بغونا جنينا والبغو الجناية وقيل الابسال ان يلقي نفسه للهلكة وقال الراغب
البسل ضم الشيء ومنعه ولتضمنه معنى الضم استعير لتقطب الوجه فقيل هو باسل
ومبتسل الوجه ولتضمنه معنى المنع قيل للمحرم والمرتهن بسل ثم قال وفرق ه
بين الحلال بسل والحرام بسل ان الحرام عام فيما كان ممنوعا من عبوس وجمه ه
ولانه شديد البسور يقال بسل الرجل اذا اشتد عبوسه قال تعالى ثم عبس
وبسر فاذا زاد قالوا ابسل ولكونه محرما على اقرانه اولانه يمنع ما في ه
حوزته وما تحت يده من اعدايه والبسلة اجرة الراقي ما خوذه من قول
الراقي ابسلت زيدا اي جعلته محرما على الشيطان او جعلته شجاعا قويا
على مدافعته وبسل معنى اجل ولبس اي فيكون حرف جواب كاجل واسم
فعل بمعنى اكتف كبس وقوله بما متعلق بتبسل اي بسبب وما مصدرية
او بمعنى الذي او نكره وامرها واضح **فصل** قال مجاهد وعكرمة والسدي
قال ابن عباس تبسل تهلك وروي عن ابن عباس ترهن في جهنم بما كسبت في الدنيا
وهو قول الفراء وقال قتادة تحبس في جهنم وقال الضحاك تحرق وقال ه
الاخفش بجازي وروي عن ابن عباس تفضح وقال ابن زيد توخذ **قوله**
لسرها هذه الجملة فيها ثلثة اوجه اظهرها انها مستانفة سيقت للاخبار
بذلك والثاني انها في محل رفع صفة لنفس والثالث انها في محل نصب حالا ه
من الضمير في كسبت **قوله** من دون فيمين وجهان اظهرهما انها لابتدا
الغاية والثاني انها زايدة ونقله ابن عطية وليس بشيء واذا كانت لابتدا
الغاية ففيما يتعلق به وجهان احدهما انها حال من ولي لانها لو تاخرت
لكانت صفة له فتعلق بمحذوف ايضا هو خبر ليس وعلى هذا فيكون لها
متعلقا بمحذوف على البيان كما تقدم نظيره ومن دون الله فيه حذف مضاف
اي من دون عذابه وجزايه ولي قريب ولا شفيع يشفع لها في الاخرة والله اعلم
قوله وان تعدل اي تفتدي كل عدل كل فداء وكل عدل منصوب
على المصدرية لان كل بحسب ما تضاف اليه هذا هو المشهور ويجوز نصبه على
المفعول به اي وان تفد بدلها كل ما يفدى به لا يوخذ فالضمير في لا يوخذ
على الاول قال ابو حيان عايد على الماخوذ المفعول به المفهوم من سياق
الكلام ولا يعود على المصدر لانه لا يسند البه واما في ولا يوخذ منها عدل
بمعنى المفدي به انتهى ينصح انتهى اي انه انما اسند الاخذ الى العدل صحا
في البقرة لانه ليس المراد المصدر بل الشيء المفدي به وعلى الثاني يعود على كل عدل

لانه ليس مصدرا فهو كناية البقرة قال ابن الخطيب ويمكن الاخذ منا بمعنى القبول
قال تعالى ويأخذ الصدقات اي يقبلها واذا حمل الاخذ على القبول زال المحذور
في اسناد الاخذ الى المصدر **قوله** اولئك الذين ابسلوا يجوز ان يكون الذين
خبرا ولهم شراب خبرا ثانيا وان يكون لهم شراب حالا اما من الضمير في ابسلوا واما
من الموصول نفسه وشراب فاعل لاعتماد الجار قبله على ذي الحال ويجوز ان يكون
لهم شراب مستانفا فهذه ثلثة اوجه في لهم شراب ويجوز ان يكون الذين بدلا
من اولئك او نعتا لهم فيتعين ان تكون الجملة من لهم شراب خبرا للمبتدا فيحصل بالموصول ايضا ثلثة اوجه كونه خبرا او بدلا او نعتا فجات مع ما قبلها ستة اوجه
في هذه الاية وشراب يجوز رفعه من وجهين الابتدائية والفاعلية عند الاخفش
وعند سيبويه ايضا على ان يكون لهم هو خبر المبتدا او حالا حيث جعلناه
حالا وشراب مرتفع به لاعتماده على ما تقدم ومن حميم صفة لشراب فهو في محل
رفع ويتعلق بمحذوف وشراب فعال بمعنى مفعول وفعال بمعنى مفعول
كطعام بمعنى مطعوم وشراب بمعنى مشروب لا ينقاس لا يقال اكال الربا
بمعنى ماكول وضراب بمعنى مضروب والاشارة بذلك الى الذين اتخذوا
في قول الزمخشري والحوفي فلذلك اتى بصيغة الجمع وفي قول ابن عطية وابي
البقا الى الحبس المفهوم من قوله ان تبسل نفس اذ المراد به عموم الانفس
فلذلك اشير اليه بالجمع ومعنى الاية اولئك الذين اسلموا للهلاك
بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون **قوله** تعالى
قل انا ادعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا الاية والمقصود من هذه
الاية الرد على عبدة الاصنام وهي موكدة لقوله تعالى قبل ذلك قل اني
نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقوله قل ادعوا من دون الله قل اتعبد
من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ان سكتنا عنه ان عبدناه ولا
على ضرنا ان نزكناه **قوله** ادعوا استفهام توبيخ وانكار والجملة في محل
نصب بالقول وما مفعوله تدعوا وهي موصوله او نكره موصوفه ومن دون الله
متعلق بتدعوا قال ابو البقا ولا يجوز ان يكون حالا من الضمير في ينفعنا
ولا معمولا لينفعنا لتقدمه على ما والصلة والصفة لا تعمل فيما قبل الموصول
والموصوف قوله من الضمير في ينفعنا يعني به المرفوع العايد على ما وقوله
لا تعمل فيما قبل الموصول والموصوف يعني ان ما لا يخرج عن هذين القسمين
ولكن يجوز ان يكون من دون حالا من ما نفسها على قوله اذ لم يجعل المانع من
جعله ضميرا حالا من ضميره الذي في ينفعنا الا صنا عيا لا معنويا ولا فرق
بين الظاهر وضميره بمعنى انه اذا جاز ان يكون حالا من ظاهر جاز ان يكون حالا

من

من ضميره الا ان يمنع مانع **قوله** وتردنه وجهان اظهرهما انه لسق فادعوا
فهو داخل في حيز الاستفهام المنسلط عليه القول والثاني انه حال على اضمار مبتدا
اي ونحن نرد قال ابو حيان بعد نقله هذا عن ابي البقا وهو ضعيف لاضمار المبتدا
ولانها تكون حالا موكدة وفي كونها موكدة نظر لان الموكدة ما فهم معناها من الاول
وكانه يقول من لازم الدعا من دون الله الارتداد على العقب **قوله** على
اعقابنا فيه وجهان احدهما انه متعلق بنرد والثاني انه متعلق بمحذوف على انه
حال من مرفوع نرد اي نرد راجعين على اعقابنا او منقلبين او مناحرين كذا
قدروه وهو تفسير معنى اذ المقدر في مثله كون مطلق وهذا احتمال ان يقال فيه انها
انه حال موكده وبعد اذ متعلق بنرد ومعنى الاية ونرد على اعقابنا الى
الشرك مرتدين بعد اذ هدانا الله الى الاسلام يقال لكل من اعرض عن الحق
الى الباطل انه رجع الى خلف ورجع على عقبيه ورجع القهقرى لان الاصل
في الانسان الجهل ثم يتدرج ويتعلم حتى يتكامل ويحصل له العلم قال تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار
والافيدة فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول مرة
فلهذا السبب يقال فلان رد على عقبيه **قوله** كالذي استهوته في هذه
الكاف وجهان احدهما انه نعت مصدر محذوف اي نرد رد امثل رد الذي والثاني
انها في محل نصب على الحال من مرفوع نرد اي نرد مشبهين الذي استهوته
الشياطين فمن جوز تعدد الحال جعلها حالا ثانية ان جعل على اعقابنا حالا
ومن لم يجوز ذلك جعل هذه الحال بدلا من الحال الاولى اذ لم يجعل على اعقابنا
حالا بل متعلقا بنرد والجمهور على استهوته بتا التانيث وحمزه استهواه وهو على
قاعدته من الامالة والوجهان معروفان مما تقدم في توفته رسلنا وقرا ابو عبد
الرحمن والاعمش استهوته الشيطان بتانيث الفعل والشيطان مفرد اقال
الكسائي وهي كذلك في مصحف ابن مسعود وتوجيه هذه القراة انها تؤول المذكر
بمؤنث كقولهم اتتك كتابي فاحتقرها اي صحيفتي وتقدم له نظائر وقرا
الحسن البصري الشياطون وجعلوها الحنا ولا يصل الى اللحن الا انها لغية
ردية سمع حول بستان فلان لبنانون وله سلاطون وحكي انه لما حكيت قراة
الحسن لحنه بعضهم فقال الفرا اي والله يلحنون الشيخ وليستشهدون بقول
رويه ولقد صدق الفرا في انكاره ذلك والمراد بالذي الجنس ويحتمل ان يراد
به الواحد الفذ **قوله** في الارض فيه اربعة اوجه احدها انه متعلق
بقوله استهوته الثاني انه حال من مفعول استهوته الثالث انه حال من
حيرانا اي استهوته الشياطين ابي اضلته حيرانا قال ابن عباس كالذي استعوته

الغيلان في المهاوه منه فاصلوه فهو حاير الرابع انه حال من الضمير المستكن في حيران
وحيران حال اما من ما منا استهوته على انها بدل من الاولى او عند من يجيز تعدد ها
واما من الذي واما من الضمير المستكن في الظرف وحيران موته حيري فلذلك لم
ينصرف والفعل حار يحار حيرة وحيرانا وحيرورة والحيوان المتردد في الامر
لا يهتدي الى مخرج منه وفي اشتقاق استهوته قولان الاول انه مشتق ٥
من الهوي في الارض وهو النزول من الموضع العالي للوهدة السافلة العميقة
شبه الله تعالى حال الضال به كقوله ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا
شك ان الانسان حال هويه من المكان الى الوهدة العميقة يكون في غاية ٥
الاضطراب والدهشة والحيرة والثاني انه مشتق من اتباع الهوي والميل
فانه كل من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في الحيرة واعلم ان هذا المثل في غاية
الحسن لان الذي يهوي من المكان العالي الى الوهدة العميقة يحصل له ٥
كمال التردد والدهشة والحيرة لانه لا يعرف على اي موضع يرد اد بلاه ٥
بسبب سقوطه عليه اثقل **قوله** له اصحاب جملة في محل نصب صفة لحيران
ويجوز ان يكون حالا من الضمير في حيران وان تكون مستانفة والى الهدى ١٥
متعلق بيدعونه وفي مصحف بن مسعود وقراته ائتنا بصيغة الماضي والى
الهدى على هذه القراة متعلق به وعلى هذه القراة الجملة الامرية في محل
نصب بقول مضمر اي يقولون ايتنا والقول المضمر في محل رفع صفة لاصحاب
وكذلك يدعونه **فصل** قالوا نزلت هذه الاية في عبد الرحمن بن ابي ٥
بكر الصديق فانه كان يدعوا اباه الى الكفر وابوه كان يدعوه الى الايمان ١٥
ويامره ان يرجع من طريقة الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان
وقيل المراد ان لذلك الكافر الضال اصحاب يدعونه الى ذلك الضلال ٥
ويسمونه بانه هو الهدي والصحيح الاول ثم قال قل ان هدى الله هو الهدي
يزجر بذلك عن عبادة الاصنام كانه يقول لا تفعل ذلك فان الهدي هدي
الله لا هدي غيره **قوله** وامرنا للتسليم في هذه اللام اقوال احدها
وهو مذهب سيبويه ان هذه اللام لغة الارادة والامر وشبهها متعلقة
بمحذوف على انها خبر للمبتدا وذلك المبتدا هو مصدر من ذلك الفعل ٥
المتقدم فاذا قلت اردت لتقوم وامرت زيدا ليذهب كان التقدير الارادة
للقيام والامر للذهاب كذا نقل ابو حيان ذلك عن سيبويه واصحابه
وفيه ضعف تقدم في سورة النساء عند قوله يريد الله ليبين لكم الثاني ان
مفعول الامر والارادة محذوف وتقديره وامرنا بالاخلاص لنسلم الثالث
قال الزمخشري هي تعليل للامر بمعنى امرنا وقيل لنا اسلموا لاجل ان نسلم الرابع

ان اللام زايدة اي امرنا ان نسلم الخامس انها بمعنى الباء اي بان نسلم السادس ان
اللام وما بعدها مفعول الامر واقعة موقع ان اي انهما متعاقبان فتقول امرتك
لتقوم وان تقوم وهذا مذهب الكوفيين وقال بن عطية ومذهب سيبويه ان
لنسلم في موضع المفعول وان تقول امرت لان تقوم وان تقوم بان سواء
وقال الشاعر

اريد لانسى ذكرها فكانما ٥ يخيل لي ليلى بكل طريق ٥

وهذا البيت مذهب سيبويه انما مذهبه ما تقدم تحقيقه في سورة النسا **قوله**
وان اقيموا فيه اقوال احدها انها في محل نصب بالقول نسقا على قوله ان هدى الله
هو الهدي اي قل هذين الشيئين والثاني انه نسق على لنسلم اي وامرنا لكذا
للاسلام وان نعم الصلوة وان توصل يا لامر كقولهم كتبت اليه بان قم حكاه
سيبويه وهذا راي الزجاج والثالث انه نسق على اتينا قال مكي لان معناه
اتينا وهو غير ظاهر والرابع انه معطوف على مفعول الامر المقدر والتقدير
وامرنا بالايمان وباقامة الصلاة قاله بن عطية قال ابو حيان وهذا لا باس به
اذ لا بد من تقدير المفعول الثاني لامرنا ويجوز حذف المعطوف عليه لفهم
المعنى نقول امرت زيدا فيجيب نعم وعمرا والتقدير ضربته وعمرا وقد اجاز
الفراء الجر في الذي ورب فايمان المقدر الذي هو ورب وزيد قايمان فحذف هو
لدلالة المعنى عليه وهذا الذي قال انه لا باس به ليس من اصول البصريين
واما نعم وعمرا فلا دلالة فيه لان نعم قامت مقام الجملة المحذوفة وقال مكي
قريبا من هذا القول الا انه لم يرد بصريح حذف المعطوف عليه فانه قال
وان في موضع نصب بحذف الجار تقديره وبان اقيموا فقوله وبان اقيموا هو
معنى قول بن عطية الا ان ذاك اوضح حذف المعطوف عليه وقال الزمخشري
فان قلت علام عطف قوله وان اقيموا قلت على موضع لنسلم كانه قيل وامرنا
ان نسلم وان اقيموا قال ابو حيان وظاهر هذا التقدير ان لنسلم في موضع
المفعول الثاني لامرنا وعطف عليه وان اقيموا فتكون اللام على هذا لم
زايده وكان قد قدم قبل هذا ان اللام تعليل للامر فتناقض كلامه لان ما يكون
علة لشيء يستحيل ان يكون معمولا ويدل على انه اراد بقوله ان نسلم في
موضع المفعول الثاني قوله بعد ذلك ويجوز ان يكون التقدير وامرنا لان
نسلم ولان اقيموا اي للاسلام وللاقامة الصلاة وبهذا قول الزجاج فلو لم يكن
هذا القول مغايرا لقوله الاول لاخذ قوله وذلك خلف وقال الزجاج
ان اقيموا عطف على قوله لنسلم تقديره وامرنا لان نسلم وان اقيموا ه
قال بن عطية والذي يقتضيه لفظ ما بعده لان نسلم معرب واقيموا مبني وعطف المبني

على المعرب لا يجوز لان العطف يقتضي التشريك في العامل قال ابو حيان وما ذكر
من انه لا يعطف المبني على المعرب ليس كما ذكر بل يجوز ذلك نحو قام زيد وهذا
وقال تعالى يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم النار وعاية ما في الباب ان
العامل يؤثر في المعرب ولا يؤثر في المبني ويقول ان قام زيد وبقصدي
اكرمه فان لم تؤثر في قام لانه مبني واثرت في يقصدني لانه معرب
ثم قال ابن عطية اللهم الا ان يجعل العطف في ان وحدها وذلك قلق وانما
يخرج على ان يقدر قوله وان اقيموا بمعنى ولتقيم ثم حرجت بلفظ الامر
لما في ذلك من حزالة اللفظ فجاز العطف على ان يلغى حكم اللفظ ويعول
على المعنى ويشبه هذا من جهة ما حكاه يونس عن العرب ادخلوا الاول
فالاول والا فلا يجوز الا الاول فالاول بالنصب قال ابو حيان وهذا
يقتضي الذي استدركه يقوله اللهم الي اخره هو الذي اراده الزجاج
بعينه وهو ان ان اقيموا مقطوعة على ان تسلم وان كلتيهما علة للمامور به
المحذوف وانما قلق عند ابن عطية لانه اراد بقاء ان اقيموا على معناها
من موضوع الامر وليس كذلك لان ان اذا دخلت على فعل الامر وكانت
المصدرية انسبك منها ومن الامر مصدر واذا انسبك منها مصدر
زال معنى الامر وقد اجاز سيبويه وغيره ان يوصل ان المصدرية
الناصبة للمضارع بالماضي والامر قال سيبويه ويقوله كتبت اليه بان قم
اي بالقيام فاذا كان الحكم كذا كان القول قوله لتسلم وان اقيموا في تقدير
للاسلام ولاقامة الصلاة واما تشبيه ابن عطية له بقوله ادخلوا الاول
فالاول بالرفع فليس بتشبيه لان ادخلوا لا يمكن لو ازيل عنه الصغير ان
يتسلط على ما بعده بخلاف ان فانها توصل بالامر فاذن لا شبه بينهما
انتهى واما قول ابي حيان وانما قلق عند ابن عطية لانه اراد بقاء ان
اقيموا على معناها من موضوع الامر فليس القلق عنده لذلك فقط
كما حصره الشيخ بل لامر اخر من جهة اللفظ وهو ان السياق التركيبي يقتضي
على ما قاله الزجاج ان يكون لتسلم وان تقيم مبنيا في الفعل الثاني بضمير
المتكلم فلما لم يقل ذلك قلق عنده ويدل على هذا قول ابن عطية بمعنى وليقيم
ثم خرجت بلفظ الامر الى اخره والخامس انه محمول على المعنى قيل لنا اسلموا
وان اقيموا قال الزجاج فان قيل كيف حسن عطف قوله وان اقيموا الصلاة
وانقوه على قوله وامرنا لنسلم لرب العالمين فالجواب من وجهين الاول
ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب العالمين ولان نقيم الصلاة والثاني
ان يكون التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلاة فان قيل

هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر
والتركيب الموافق للعقل الى ذلك اللفظ الذي لا يهتدي العقل الى معناه
الا بالدليل بالتاويل فالجواب لان الكافر ما دام على كفره كان كالغائب
الاجنبي فلا جرم خوطب خطاب الغائبين فيقال له وامرنا للمسلم لرب العالمين
فاذا اسلم ودخل في الايمان صار كالقريب الحاضر فلا جرم خوطب بخطاب
الحاضرين ويقال له وان اقيموا الصلاة واتقوه فالمقصود من ذكر هذين
النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتي الكفر والايمان وتقريره
ان الكافر بعيد غائب والمومن قريب حاضر **فصل** اعلم انه تعالى لما
بين اولا ان الهدى النافع هو هدى الله اردفه ذلك الكلام الكلي بذكر اشرف
اقسامه على الترتيب وهو الاسلام وهو رئيس الطاعات الروحانية
والصلوة التي هي رئيسة الطاعات الجسمانية والتقوى التي هي رئيسة
باب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم بين منافع هذه الاعمال فقال
وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر في يوم الحشر
قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق الاية لما
بين في الايات المتقدمة طريقة عبادة الصنم ذكر ههنا ما يدل على انه
لا معبود الا الله وذكر ههنا انواعا من الدلائل احدها قوله وهو الذي خلق
السموات والارض بالحق وقد تقدم الكلام على معنى خلق السموات والارض
اول السورة وقوله بالحق قيل الباء بمعنى اللام اي اظهارا للحق لانه جعل
صنعه دليلا على وحدانيته وهو نظير قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله
وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وقوله وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما لاعبين وثانيها **قوله** ويوم يقول كن فيكون
في يوم ثمانية اوجه احدها وهو قول الزجاج انه مفعول به لاطرف على الهاء
في اتقوه اي واتقوا يوما اي عقاب يوم يقول او هو له او فزعه وهو كقوله
تعالى في موضع واتقوا يوما لا يجزي على المشهور في اعرابه الثاني انه مفعول
به ايضا ولكنه نسق على السموات والارض اي وهو الذي خلق يوم يقول
الثالث انه مفعول لاذكر مقدرا الرابع انه منصوب بعامل مقدر وذلك
العامل المقدر مفعول فعل مقدر ايضا والتقدير واذكروا الاعادة
يوم يقول كن اي يوم يقول الله للاجساد كوني معادة الخامس انه عطف على
موضع قوله بالحق فان موضعه نصب ويكون يقول بمعنى قال ماضيا
كانه قيل وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم قال لها كن
السادس ان يكون يوم يقول خبرا مقدما والمبتدا قوله والحق صفته

اي قوله الحق في يوم ينفخ لكان فيكون وا لمليحا ابو البقا الزمخشري فانه قال
قوله الحق مبتدا ويوم ينفخ لخبره مقدما عليه وانتصابه بمعنى الاستقرار
كقولك يوم الجمعة القتال واليوم بمعنى الحين والمعنى خلق السموات والارض
قائما بالحق وبالحكمة وحين يقول لشيء من الاشياء كن فيكون ذلك الشيء قوله
الحق والحكمة فان قيل قوله الله حق في كل وقت فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم
بهذين الوصفين فالجواب لان هذا اليوم لا يظهر فيه من احد نفع ولا ضر
كما قال تعالى والامر يومئذ لله فلهذا السبب حسن هذا التخصيص السابع
انه منصوب على الظرف والناصب له معنى الجملة التي هي قوله الحق اي حق في
قوله في يوم ينفخ لكن الثاني انه منصوب بمحذوف دل عليه بالحق قال الزمخشري
وانتصاب اليوم بمحذوف دل عليه قوله بالحق كانه قيل وحين يكوّن ويقدّر
يقوم بالحق قال ابو حيان وهذا اعراب متكلف قوله فيكون هي هنا
تامة وكذلك قوله كن فيكتفى بمرفوع ولا يحتاج الى منصوب وفي فاعلها
اربعة اوجه احدها انه ضمير جميع ما يخلقه الله يوم القيامة كذا قيده ابو البقا
بيوم القيامة وقال مكي وقبل بتقديره المصدر في فيكون جميع ما اراد فاطلق
ولم يقيده وهذا اولى وكان ابو البقا اخذ ذلك من قوله قرينة الحال
الثاني انه ضمير الصور المنفوخ فيها ودل عليه قوله يوم ينفخ في الصور
الثالث هو ضمير اليوم فيكون ذلك اليوم العظيم الرابع ان الفاعل هو قوله
والحق صفته اي فيوجد قوله الحق ويكون الكلام على هذا تاما على الحق
قوله قوله الحق فيه اربعة اوجه احدها انه مبتدا والحق نعته
وخبره قوله يوم يقول والثاني انه فاعل لقوله فيكون والحق نعته ايضا
وقد تقدم هذان الوجهان الثالث ان قوله مبتدا والحق خبره اخبر عن قوله
بانه لا يكون الاحقا الرابع انه مبتدا ايضا والحق نعته ويوم ينفخ خبره
وعلى هذا ففي قوله وله الملك ثلثة اوجه احدها ان تكون جملة من مبتدا
وخبر معترضة بين المبتدا وخبره فلا محل لها حينئذ من الاعراب الثاني
ان يكون الملك عطفا على قوله والامر فيه عوض عن الضمير وله في محل نصب
على الحال من الملك العامل فيه الاستقرار والتقدير قوله الحق وملكه كائنا
له يوم ينفخ فاخبرت عن القول الحق والملك الذي لله بانهما كائنان في يوم
ينفخ في الصور الثالث ان الجملة من وله الملك في محل نصب على الحال وهذا
الوجه ضعيف لسببين احدهما انها تكون حالا موكدة والاصل ان تكون
مؤسسة الثاني ان العامل فيها معنوي لانه الاستقرار المقدر في الظرف
الواقع خبرا ولا يجيزه الا الاخفش ومن تابعه وقد تقدم تقرير مذهبه قوله

يوم

يوم ينفخ فيه ثمانية اوجه احدها انه خبر لقوله قوله الحق وقد تقدم تقريره
تخفيفه الثاني انه بدل من يوم يقول فيكون حكمه حكم ذاك الثالث انه ظرف
لمحشرون اي وهو الذي اليه تحشرون في يوم ينفخ في الصور الرابع انه منصوب
بنفس الملك اي وله الملك في ذلك اليوم فان قيل يلزم من ذلك تقييد
تقييد الملك بيوم النفخ وللملك له كل وقت فالجواب ما تقدم في قوله
قوله الحق وقوله لمن الملك اليوم وقوله والامر يومئذ لله وهو ان فائدة
الاخبار بذلك انه اثبت الملك والامر في يوم لا يمكن احد ان يدعي فيه
شيا من ذلك الخامس انه حال من الملك والعامل فيه له لما تضمنه من معنى
الفعل السادس انه منصوب بقوله يقول السابع انه منصوب بعالم الغيب
بعده الثامن انه منصوب بقوله قوله الحق فقد تحصل في كل من اليومين
ثمانية اوجه والجمهور على ينفخ مبنيا للمفعول بيا الغيبة والقائم مقام الفاعل
الجار بعده وقرا ابو عمرو وفي رواية عبد الوارث تنفخ بنون العظمة مبنيا
للفاعل والصور الجمهور على قراءة ساكن وقراءة الحسن البصري بفتحها فاما
قراءة الجمهور فاختلفوا في معنى الصور فقال الجماعة الصور جمع صورة
كالصوف جمع صوفة والشوم جمع شومة وهذا ليس جمعا صناعيا وانما هو
اسم جنس اذ يفرق بينه وبين واحده بتا التانيث وايد واهذا القول
بقراءة الحسن المتقدمة وقال الجماعة الصور هو القرن قال مجاهد كهيئة
البوق وقيل هو بلغة اهل اليمن وانشدوا

نحن طحنا مم غداة الجمعين ٭ بالشامخات في غبار النقعين ٭
نطحا شديدا لا لنطح الصورين

وايد واذلك بما ورد في الاحاديث الصحيحة قال عبد الله بن عمرو بن العاص
جا اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما الصور قال قرن ينفخ فيه
وعن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كيف انعم وصاحب
الصور قد التقمه واصغى سمعه وحنى جبهته ينتظر متى يومر فقالوا يا رسول
الله وما نقول قال قولوا حسبنا الله ونعم الوكيل وقيل في صفته انه قرن
مستطيل فيه ابخاش وان ارواح الناس كلهم فيه فاذا نفخ فيه اسرافيل
خرجت روح كل جسد من خرق من تلك الابخاش وانحى ابو الهيثم على من ادعى
ان الصور جمع صورة فقال وقد اعترض قوم فانكروا ان يكون الصور قرنا
كما انكروا ان يكون العرش والميزان والصراط وادعوا ان الصور جمع الصوت
كالصوف جمع الصوفة وروا ذلك عن ابي عبيدة وهذا خطا فاحش وتحريف
لكلام الله عن وجل عن مواضعه لان الله تعالى قال وصوركم فاحسن صوركم

وقال ونفخ في الصور فمن قرأها ونفخ في الصور اي بالفتح وقرأ فاحسن صوركم فقد افترى الكذب على الله وقال صاحب اخبار وعزيب ولم يكن له معرفة بالنحو قال الازهري قد احتج ابو الهيثم فاحسن الاحتجاج ولا يجوز عندي غيره وما ذهب اليه وهو قول اهل السنة والجماعة انتهى قال ابن الخطيب ومما يؤيد ويقوي هذا الوجه انه لو كان المراد نفخ الروح في تلك الصورة لاضاف ذلك النفخ الى نفسه لان نفخ الارواح في الصور يضيفه الله الى نفسه كقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وقال ونفخنا فيها من روحنا وقال ثم انشأناه خلقا آخر واما نفخ الصور بمعنى النفخ في البوق فانه تعالى لا يضيفه الى نفسه كما قال ٥ فاذا نقر في الناقور وقال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال القراء يقال نفخ في الصور والناقور ٥ لولا ابن جعده لو ينفخ مهندركم ٥ ولاحراسان حتى ينفخ الصور ٥

عالم الغيب في رفعه اربعة اوجه احدها ان تكون صفة للذي في قوله وهو الذي خلق وفيه بعد لطول الفصل باجنبي الثاني انه خبر مبتدا مضمر اي هو عالم الثالث انه فاعل لفعله بقول اي يوم يقول عالم الغيب الرابع انه فاعل بفعل محذوف يدل عليه الفعل المبني للمفعول لانه لما قال ينفخ في الصور سال سائل فقال من ذا الذي ينفخ فقيل عالم الغيب اي ينفخ له فيه عالم الغيب اي يامر بالنفخ فيه كقوله تعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال اي يسبحه ومثله قول الاخر ٥

٥ لبيك يزيد ضارع لخصومة ٥ ومختبط مما تطيح الطوائح ٥

اي من يبكيه فقيل ضارع اي يبكيه ضارع ومثله وكذلك زين لكثير ٥ من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم فقتل في قراءة من بني زين للمفعول ورفع قتل وشركاؤهم كانه قيل من زينه لهم فقيل زينه شركاؤهم والرفع على ما تقدم قراءة الجمهور وقرأ الحسن البصري والاعمش عالم بالجر وفيها ثلاثة اوجه احسنها انها بدل من الهاء في له الثاني انه بدل من رب العالمين ٥ وفيه بعد لطول الفصل بين البدل والمبدل منه الثالث انه نعت للهاء في له وهذا انما يتمشى على راي الكسائي حيث يجيز نعت المضمر الغائب وهو ضعيف عند البصريين والكوفيين غير الكسائي **فصل** اعلم انه تعالى ذكر احوال البعث في القيامة الاولى وقرر فيه اصلين احدهما كونه قادرا على كل الممكنات والثاني كونه عالما بكل المعلومات لان بتقدير ان لا يكون ٥ قادرا فعلى كل الممكنات لم يقتدر على البعث والحشر ورد الارواح الى الاجساد وبتقدير ان لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك منه لانه ربما اشتبه المطيع

بالعاصي

بالعاصي والمومن بالكافر فلا يحصل المقصود الاصلي من البعث والقيمة اما اذا ثبت حصول هاتين الصفتين كمل الغرض فقوله وله الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وقوله عالم الغيب والشهادة يدل على كمال العلم فلزم مجموعهما ان يكون قوله حقا وحكمه صدقا وقضاياه مبرأة عن الجور والعبث ثم قال وهو الحكيم الخبير والحكيم هو المصيب في افعاله والخبير هو العالم بحقائقها من غير اشتباه والله اعلم **قوله** تعالى واذ قال ابراهيم لابيه آزر الاية اعلم انه تعالى لما شرح كثيرا على مشركي العرب باحوال ابراهيم عليه السلام وذلك لانه رجل يعترفون بفضله جميع الطوائف والمشركين كانوا معترفين ٥ بفضله متشرفين بانهم من اولاده وسائر الملل تعظمه فلهذا السبب ذكر الله تعالى حاله في معرض الاحتجاج والسبب في حصول هذه المرتبة ٥ العظيمة لابراهيم عليه السلام انه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان اما تسليم قلبه للعرفان فهو قوله اسلمت لرب العالمين واما تسليم لسانه للبرهان فمناظرته مع نمرود حيث قال ربي الذي يحيي ويميت ومناظرته مع الكفار بالفعل حين كسر اصنامهم وجعلها جذاذا وقوله لهم بعدذلك اتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم واما تسليم بدنه للنيران فحين القي فيها واما تسليم ولده للقربان فحين امر بذبح ولده فتله للجبين واما تسليم ماله للضيفان فمشهور **قوله** واذ قال اذ منصوب بفعل محذوف اي اذكر وهو معطوف على ابتموا قاله ابو البقاء وقال في موضع محل خفض بالظرف ٥ **قوله** آزر الجمهور على آزر بزنة آدم مفتوح الراي والراء وعربه حسين على وجه احدها انه بدل من ابيه او عطف بيان له ان كان ازر لقبا له وان كان صفة بمعنى المخطي كما قاله الزجاج او المعوج كما قاله الفراء وسليمان التيمي والشيخ الهروي قاله الضحاك فيكون نعتا لابيه او حالا منه بمعنى وهو في حال اعوجاج او خطا وبنسب للزجاج وان قيل ان ازر اسم صنم كان يعبده ابوه كما قاله سعيد بن المسيب ومجاهد فيكون اذ ذاك عطف بيان لابيه لا بد لا منه ووجه ذلك انه لما لازم عبادته نزيه وصار لقبا له كما قاله بعض المحدثين ٥

٥ ادعى باسما نبزا في قبايلها ٥ كان اسما اضحت بعض اسمايي ٥

كذا نسبه الزمخشري الى بعض المحدثين ونسبه ابو حيان لبعض النحويين قال الزمخشري كما نبز بن قيس بالرقيات التي كان يشبب بهن فقيل بن قيس الرقيات او يكون على حذف مضاف اي لابيه عابد آزر ثم حذف

المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وعلى هذا فيكون عابد صفة لاحد ضميره اعرب هذا باعرابه او يكون منصوبا على الذم وآزر ممنوع الصرف واختلف في علة منعه فقال الزمخشري والاقرب ان يكون وزن آزر فاعل كقاعد وشالخ وفالغ وفالغ فعلى هذا هو ممنوع للعلمية والعجمة وقال ابو البقاء ووزنه افعل ولم ينصرف للعجمة والتعريف على قول من لم يشتقه من الازر او الوزر ومن اشتقه من واحد منهما قال هو عربي ولم يصرفه للتعريف ووزن الفعل وهذا الخلاف يشبه الخلاف في ادد وقد تقدم ان اختيار الزمخشري فيه انه فاعل كقاعد وهنا جرى على ذال واذا قلنا بكونه صفة على ما قاله الزجاج بمعنى المخطئ او بمعنى المعوج او بمعنى الهرم كما قاله الفراء والضحاك فيشكل منع صرفه ويشكل وقوعه صفة للمعرفة وقد يجاب عن الاول بان الاشكال يندفع بادعاء وزنه على افعل فيمتنع للوزن والصفة كاحمر وبابه واما على قول الزمخشري فلا يتمشى ذلك وعن الثاني بانه لا نسلم انه نعت للوزن والصفة كاحمر وبابه واما قول الزمخشري فلا يتمشى ذلك وعن الثاني بانه لا نسلم انه نعت لابيه حتى يلزم وصف المعارف بالنكرات بل هو منصوب على الذم او بانه على نية الالف واللام قالهما الزجاج والثاني ضعيف لان حذف ال وارادة معناها اما ان يوثر منع صرف في سحر ليوم بعينه وليس بعدل واما ان يوثر بناء وليس تضمنا كامس وفي سحر وامس كلام طويل ولا يمكن ان يقال ان ازر امتنع من الصرف كما امتنع سحر اي للعدل عن ال لان العدل يمتنع فيه مع التعريف فانه لو قدر بعينه لخالف هذا فانه وصف كما قدمت وقرا ابي بن كعب وعبد الله بن عباس والحسن ومجاهد ويعقوب في احرف بضم الراء على انه منادى حذف حرف ندائه كقوله تعالى يوسف اعرض وكقوله لبيك يزيد ضارع لخصومة في احد الوجهين اي يا يزيد ويويده ما في مصحف ابي يا آزر باثبات حرف وهذا اما بقشي على دعوى انه علم واما على دعوى وصفيته فيضعف لان حذف حرف النداء يقل منها كقولهم افتد مخنوف وصاح شمره وقرا ابن عباس في رواية أأتزر اتتخذ بهمزتين مفتوحتين وراي ساكنة وآزر منونة منصوبة تتخذ بدون همزة استفهام ولما حكى الزمخشري هذه القراءة لم يستفظ همزة الاستفهام من اتتخذ فاما على القراءة الاولى فقال ابن عطية معناها اعضدا وقوة ومظاهرة على انه نتخذ وهو من قوله اشدد به ازري انتهى وعلى هذا فيحتمل ازر ان ينتصب من ثلاثة اوجه احدها انه مفعول من

واصناما الهة منصوبان بيتخذ على ما سياتي بيانه والمعنى اتتخذ اصناما الهة لاجل القوة والمظاهرة والثاني ان ينتصب على الحال لانها في الاصل صفة لاصناما فلما قدمت عليها وعلى عاملها انتصبت على الحال والثالث ان تنتصب على انه مفعول ثان قدم على عامله والاصل اتتخذ اصناما الهة ازرا اي قوة ومظاهرة واما القراءة الثانية فقال الزمخشري هو اسم صنم ومعناه اتعبد ازرا على الانكار قال تتخذ اصناما الهة تثبيتا لذلك وتقريرا وهو داخل في حكم الانكار لانه كالبيان له فعلى هذا ازرا منصوب بفعل محذوف يدل عليه المعنى ولكن قوله وهو داخل في حكم الانكار يقوي انه لم يقرا اتتخذ بهمزة الاستفهام لانه لو كان معه همزة استفهام لكان مستقلا بالانكار ولم يحتج ان يقول هو داخل في حكم الانكار لانه كالبيان له وقرا ابن عباس ايضا وابو اسماعيل الشامي أإزرا بهمزة استفهام بعدها همزة مكسورة ونصب الراء منونة فجعلها بن عطية بدلا من واو اشتقاقا من الوزر كسادة واشلاح في وسادة ووشاح وقال ابو البقاء وفيه وجهان احدهما ان الهمزة الثانية قاالكلمة والسبيت بدلا من سين وليس معناها النقل وجعله الزمخشري اسم صنم والكلام فيه كالكلام في ازرا المفتوح الهمزة وقد تقدم وقرا الاعمش إزرا تتخذ بدون همزة استفهام ولكن بكسر الهمزة وسكون الزاي ونصب الراء منونة ونصبه واضح مما تقدم ويتخذ يحتمل ان يكون المتعدية لاثنين بمعنى التصييرية وان تكون المتعدية لواحد لانها بمعنى عمل ويحكى في التفسير ان اباه كان ينحتها ويصنعها والجملة الاستفهامية في محل نصب بالقول وكذلك قوله اني اراك وارا كك يحتمل ان تكون العلمية وهو الظاهر فتتعدى لاثنين وان تكون بصرية وليس بذاك ففي ضلال حال وعلى كلي التقديرين متعلق بمحذوف لانه في الاول احد جزئي الكلام وفي الثاني فضلة ومبين اسم فاعل من ابان لازما بمعنى ظهر ويجوز ان يكون من المتعدي والمفعول محذوف اي مبين كفركم لخالقكم وعلى هذا فقول ابن عطية لبس بالفعل المتعدي المنقول من بان يبين غير مسلم وجعل الضلال ظرفا محيطا بهم مبالغة في اتصافهم به فهو ابلغ من قوله اراكم ضالين **فصل** قال محمد بن اسحاق والضحاك والكلبي آزر اسم ابي ابراهيم وهو تارح ايضا مثل اسرائيل ويعقوب وكان من كوثى قرية من سواد الكوفة وقال مقاتل بن حيان وغيره آزر لقب لابي ابراهيم واسمه تارح وقال سليمان التيمي هو سب وعيب ومعناه في كلامهم المعوج وقيل معناه الشيخ الهرم بالخوارزمية والفارسية ايضا وهذان الوجهان مبنيان على قول من يقول ان في القرآن الفاظا قليلة غير عربية قال سعيد بن المسيب ومحمد آزر اسم صنم وانما سمي والد ابراهيم به لوجهين احدهما انه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ

في محبة احد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب قال تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم ٥
الثاني ان يكون المراد عابد اازر فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وقيل ان والد
ابراهيم عليه السلام كان اسمه تارح وكان آزر عما له والعم قد يطلق عليه لفظ الاب كما قال
حكي الله تعالى عن اولاد يعقوب نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل واسحاق ٥
ومعلوم ان اسماعيل كان عما ليعقوب وقال عليه السلام ردوا علي ابي العباس فكذا
ههنا قال ابن الخطيب وهذه التكاليف انما تجب المصير اليها اذا دل دليل قاهر على ان والد
ابراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البته فاي حاجة تحملنا على هذا التاويل
ومما يدل على صحة ما قلنا ان اليهود والنصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص
على تكذيب الرسول واظهار نقصه فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع في العادة
سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوا علمنا صحة هذا النسب **فصل** قالت
الشيعة ان احدا من آبا الرسول واجداده ما كان كافرا وانكروا كون والد ابراهيم
كافرا وقالوا ان آزر كان عم ابراهيم واحتجوا بوجوه الاول ان آبا الانبياء ما كانوا
كفارا الوجوه احدها قوله تعالى وتقلبك في الساجدين قيل معناه انه كان تنقل
روحه من ساجد الى ساجد فدلت الاية على ان جميع آبا محمد كانوا مسلمين وحسد
بحث القطع بان والد ابراهيم كان مسلما فان قيل قوله وتقلبك في الساجدين ٥
يحتمل وجوها منها انه لما نسخ فرض قيام الليل طاف الرسول تلك الليلة على
بيوت اصحابه لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات
فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من قرائهم وتسبيحهم وتهليلهم فيحتمل
ان يكون المراد من تقلبه في الساجدين طوافه عليهم تلك الليلة ويحتمل ان يكون
المراد صلوته بالجماعة واختلاطه بهم حال الصلاة ويحتمل ان يكون المراد ٥
تقلب بصره فيمن يصلي خلفه لقوله عليه السلام اتموا الركوع والسجود فاني اراكم
من وراء ظهري ويحتمل ان يكون المراد انه لا يخفى على الله حالك كلما قمت وتقلبت
في الساجدين في الاشتغال في امور الدين واذا احتمل ظاهر الاية هذه الوجوه ٥
سقط ما ذكرتم فالجواب ـــــ لفظ الاية يحتمل الكل فيحمل على الكل ويحصل المقصود
حينئذ لان حمل ظاهر الاية على البعض ليس باولى من البعض ومما يدل على ان
محمدا احدا من آبا محمد عليه السلام ما كانوا مشركين لقوله عليه السلام لم ازل
انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وقال تعالى انما المشركون نجس ٥
فوجب القول بان احدا من اجداده ما كان مشركا فوجب القطع بان والد ابراهيم ٥
كان انسانا احتج عبد آزر الحجة الثانية ان ابراهيم عليه السلام شافهه بالغلظة والجفا
ومشافهة الاب بذلك لا تجوز اما مشافهته بالجفاء والغلظة ففي وجهين احدهما على
قراءة الضم يكون محمولا على النداء ولقد الاب بالاسم الاصلي من اعظم انواع الايذاء وثانيهما

اذا قلنا

اذا قلنا بانه المعوج او الخطي او اسم الصنم فتسميته بذلك من اعظم الاذاء وانما قلنا
ان مشافهة الاب بالجفاء والغلظة لا تجوز لقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا
اياه وبالوالدين احسانا وقال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا عام في حق ٥
الاب الكافر والمسلم وايضا فلامره تعالى موسى عليه السلام حين بعثه الى فرعون
فقولا له قولا لينا وذلك لرعاية حق تربيته فرعون فالوالد اولى بالرفق وايضا ٥
قال دعوة مع الرفق اكثر تاثيرا في القلب واما التغليظ فانه يوجب التنفير والبعد
عن القبول قال تعالى لمحمد عليه السلام وجادلهم بالتي هي احسن فكيف يليق بابراهيم
عليه السلام مثل هذه الخشونة مع ابيه وايضا قال تعالى ان ابراهيم لحليم اواه
منيب فكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الاب الحجة الثالثة قوله ٥
عليه السلام ردوا علي ابي العباس يعني عمه الحجة الرابعة يحتمل ان ازر كان والد
ابراهيم وقد يقال له الاب قال تعالى ومن ذريته داود وسليمان الى قوله
وعيسى فجعل عيسى من ذرية ابراهيم مع ان ابراهيم كان جد عيسى من قبل الام وقال ٥
عليه السلام ان ابني هذا فثبت بهذه الوجوه ان آزر ما كان والد ابراهيم ٥
والجواب عن الاول ان نص الكتاب يدل على ان ازر كان كافرا وانه والد ابراهيم
وقال تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة الى قوله فلما تبين له انه
عدو لله تبرا منه واما قوله وتقلبك في الساجدين فقد تقدم انه يحتمل وجوها
فنحملهم على الاية على الكل فنقول هذا محال لان حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه
لا يجوز ايضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز واما قوله عليه السلام لم
ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات فذلك محمول على انه ٥
ما كان سفاحا كما ورد في حديث احزولدت من نكاح لا من سفاح واما قوله التغليظ
مع الاب لا يليق بابراهيم قلنا انما اغلظ عليه لاجل اصراره على الكفر والا فهو
اول ما رفق به في المخاطبة كما ذكر في سورة مريم يا ابة اني قد جاءني الاية يا ابة
لا تعبد الشيطان يا ابة اني اخاف ان يمسك عذاب وهذا في غاية اللطف ٥
والرفق فحين اصر على كفره وقال يا ابراهيم لئن لم تنته لارجمنك **فصل**
والصنم لغة كل جثة صورة من نحاس او فضة وعبدت متقربا بها الى الله ٥
وقيل ما اتخذ من صفر وذهب وحجر ونحوها فصنم وما اتخذ من خشب فوثن ٥
وقيل بل هما بمعنى واحد وقيل الصنم معرب من شمن والصنم ايضا العبد القوي
وهو ايضا خيث الرائحة ويقال صنم اي صور ويضرب به المثل الحسن قال

ما دمنه من مر مر صورت ٥ اوطسه في جرعاطف ٥
احسن منها يوم قالت لنا ٥ والدمع من مقلتها واكف ٥
لانت احلى من لذيذ الكرى ٥ ومن امان ناله خايف ٥

وقال ابن الاثير الصنم كل معبود من دون الله وقيل ما كان لجسم او صورة فهو صنم وما لم يكن له جسم او صورة فهو وثن وشمن فاستحق التغليظ **قوله** تعالى وكذلك
نري ابراهيم الاية في هذه الكاف ثلثة اوجه اظهرها انها للتشبيه وهي في محل نصب
نعتا لمصدر محذوف فقدره الزمخشري ومثل ذلك التعريف والتبصير نعرف ابراهيم
ونبصره ملكوت وقدره المهدوي وكما هديناك يا محمد اريناه ابراهيم قال ابو
حيان وهذا بعيد من دلالة اللفظ قال شهاب الدين انما كان بعيدا لان ما
المحذوف من غير الملفوظ به ولو قدر بقوله وكما اريناك يا محمد الهداية لكان
قريبا لدلالة اللفظ والمعنى معا عليه وقدره ابو البقا بوجهين احدهما قال
هو نصب على اضمار اريناه تقديره وكما رأى اباه وقومه في ضلال مبين اريناه
ذلك اي ما اراه صوابا باطلاعنا اياه عليه والثاني قال ويجوز ان يكون
منصوبا بنري التي بعده على انه صفة لمصدر محذوف تقديره نريه ملكوت
السموات والارض نري رؤية كرؤية ضلال الله انتهى قال شهاب الدين فقوله
على اضمار اريناه لاحاجة اليه البتة ولانه يقتضي عدم ارتباط قوله نري
ابراهيم ملكوت بما قبله الثاني انها للتعليل بمعنى اللام اي ولذلك الانكار
الصادر منه عليهم فالدعا الى الله في زمن كان يدعى فيه غير الله الهة
نريه ملكوت الثالث ان الكاف في محل رفع على خبر ابتدا مضمر اي والامر
كذلك كما راه من ضلالتهم نقل الوجهين الاخيرين ابو البقا وغيره ونري هذا
مضارع والمراد به حكاية حال ماضية والتقدير كما نري ابراهيم ملكوت
السموات والارض ونري يحتمل ان تكون المتعدية لاثنين لانها في الاصل بصر به
فاكسبتها همزة النقل مفعولا ثانيا وجعلها ابن عطية منقولة من رأى بمعنى عرف
وكذلك الزمخشري فانه قال فيما قدمت حكايته عنه ومثل ذلك التعريف
نعرف قال ابو حيان بعد حكايته كلام ابن عطية ويحتاج كون رأى بمعنى عرف
ثم يتعدى بالهمزة الى مفعولين الى نقل ذلك عن العرب والذي نقل النحويون
ان رأى اذا كانت بصرية تعدت لمفعول واذا كانت بمعنى علم الناصبة لمفعولين
تعدت الى مفعولين قال شهاب الدين والعجب كيف حض بالاعتراض ابن عطية
دون الزمخشري وهذه الجملة المشتملة على التشبيه والتعليل معترضة بين قوله
واذ قال ابراهيم منكرا على ابيه وقومه عبادة الاصنام وبين الاستدلال
عليهم بوحدانية الله تعالى ويجوز ان لا يكون معترضة ان قلنا ان قوله عطف
على ما قبله وسياتي والملكوت مصدر على فعلوت بمعنى الملك وبني على هذه الزنة
قال القرطبي وزيدت الواو والتا فالتا فيه للمبالغة وقد تقدم ذلك عند ذكر
الطاغوت والجمهور على ملكوت بفتح اللام وقرا ابو السماك بسكونها وهي لغة

والجمهور

والجمهور ايضا على ملكوت تبا مثناة وعكرمة فزاها مثلثة وقال اصلها ملكونا
بالنون اما اليونانية او النبطية وعن النخعي هي ملكونا بالعبرانية وعلى هذا قراة الجمهور
ويحتمل ان يكون من هذا وانما عربت الكلمة فتلاعبوا بها وهذا كما قالوا في اليهود
انهم سموا بذلك لاجل يهوذا بن يعقوب بذال معجمة ولكن لما عربته العرب انوا
بالدال المهملة الا ان الاحسن ان يكون مشتقا من الملك لان هذه الزنة ورد
في المصادر كالرغبوت والرهبوت والرحموت والجبروت والطاغوت وهل
تختص ذلك بملك الله تعالى او يقال له ولغيره فقال الراغب والملكوت يختص
بملك الله تعالى وهذا الذي ينبغي وقال ابو حيان ومن كلامهم له ملكوت
اليمن وملكوت العراق فعلى هذا لا يختص والجمهور على نري بنون العظمة
وقري تري بتا من فوق ابراهيم نصبا ملكوت رفعا اي تريه دلائل الربوبية
فاسند الفعل الى الملكوت مؤولا بمؤنث فلذلك انث فعله **فصل** قال
ابن عباس يعني خلق السموات والارض وقال مجاهد وسعيد بن جبير يعني
ان ابان السموات والارض وقال مجاهد وسعيد بن جبير ايات السموات
والارض وذلك انه اقيم على صخرة وكشف له عن السموات والارض حتى العرش
واسفل الارضين ونظر الى مكانه في الجنة وذلك قوله وانبناه اجرة في
الدنيا اي مكانه في الجنة وروي عن سلمان ورفعه بعضهم عن علي لما راى ابراهيم
ملكوت السموات والارض ابصر رجلا على فاحشة فدعا عليه فهلك ثم ابصر
اخر فاراد ان يدعو عليه فقال له الرب جل وعلا يا ابراهيم انك رجل
مستجاب الدعوة فلا تدعون علي عبادي فانما انا من عبدني على ثلاث خلال
اما ان يتوب فاتوب عليه واما ان اخرج منه نسمة تعبدني واما ان يبعث الي
فان شئت عفوت عنه وان شئت عاقبته وفي رواية عن ابن عباس واما ان
يتولى فان جهنم من ورايه وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه احدها ان
اهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله وثانيها ان الانبياء لا يدعون
بهلاك المذنب الا عن امر الله واذا اذن الله فيه لم يجز ان يمنعه من اجابة دعائه
وثالثها ان ذلك الدعا اما ان يكون صوابا او خطا فان كان صوابا فلم رده
في المرة الثانية وان كان خطا فلم قبله في المرة الاولى ثم قال واحتجار الاحاد
اذا وردت على خلاف المعقول وجب التوقف فيها ويمكن ان يجاب عنه
بان الرجل المذنب الذي راه كان في ملكوت الارض وعن الثاني انه يحتمل
ان يكون قد اذن له في الدعا على الاول ومنع في الثاني للاحتمال الذي ذكره
في قوله يخرج منه نسمة تعبده وعن الثالث ان الدعا الاول وقبل هذه الاراة
كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر لان الملكوت عبارة عن الملك والملك

عبارة عن القدرة والقدرة انما تعرف بالعقل فان قيل فرؤية القلب على هذا
حاصلة لجميع الموحدين فالجواب انهم وان كانوا يعرفون اصل هذا الدليل
الان الاطلاع على اثار حكمه الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب
اجناسها وانواعها واشخاصها واحوالها مما لا يحصل الا لاكابر الانبياء ولهذا
كان عليه السلام يقول في دعائه ارنا الاشياء كما هي **فصل** قال قتادة ملكوت
السموات الشمس والقمر والنجوم وملكوت الارض الجبال والشجر والبحار
قوله وليكون فيه ثلاثة اوجه احدها ان الواو زايده اي بزينة ليكون من
الموقنين بالله وللهني واللام متعلقه بالفعل قبلها لا ان زيادة الواو ضعيفه
ولم يقل بها الا الاخفش ومن تابعه الثاني انها علة لمحذوف اي وليكون ارائنا
اياه ذلك والتقدير وليكون من الموقنين يرونه ملكوت السموات والارض
الثالث انها عطف على علة محذوفة اي ليستدل وليكون او ليقيم الحجة على قومه
واليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التامل ولهذا المعنى
لا يوصف علم الله بكونه يقينا لان علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر
والتامل **قوله** تعالى فلما جن يجوز ان تكون هذه الجملة تفسيرا على قوله واذ
قال ابراهيم عطفا للدليل على مدلوله فيكون وكذلك نري ابراهيم معترضا كما
تقدم ويجوز ان يكون معطوفة على الجملة من قوله وكذلك نري ابراهيم قال
بن عطية الفاء في قوله فلما رابط جملة ما بعدها بما قبلها وهي ترجح ان المراد بالملكوت
بالتفصيل المذكور في هذه الاية والاول احسن واليه نحا الزمخشري وجن ستر
وقد تقدم اشتقاق هذه المادة عند ذكر الجنة وهنا خصوصية لذكر الفعل
المسند الى الليل يقال جن عليه الليل واجن عليه بمعنى اظلم فيستعمل قاصرا
وجنه واجنه فيستعمل متعديا وهذا مما اتفق فيه فعل وافعل لزوما وتعديا
الا ان الاجود في استعمال جن عليه الليل واجنه الليل فيكون الثلاثي لازما
وافعل متعديا ومن مجيء الثلاثي متعديا قوله

ورمل وردت قبيل الكري ... وقد جنه السدف الاديم

ومصدره جن وجنان وجنون وفرق الراغب بين جنه واجنه فقال جنه اذا
ستره واجنه جعل له ما يجنه كقولك قبرته واقبرته وسقيته واسقيته
وقد تقدم شيء من هذا عند ذكر حزن واحزن ويحتمل ان يكون جن في الاية
الكريمة متعديا باحذف المفعول فيها تقديره جن عليه الاشياء والمبصرات
قوله راى كوكبا هذا جواب لما وللقرافيه وما بعده من الفعلين خلاف كثير
بالنسبة الى الامالة وعدمها والتلخيص ان راى الثابت بالالف اماله راه وسترته
اماله محضه الاخوان وابو بكر عن عاصم وبن ذكوان عن بن عامر واما الهمزة

فقط دون الرا ابو عمرو بكماله واما السوسي بخلاف عنه عن ابي عمرو الرا ايضا
فالسوسي في احد وجهيه يوافق الجماعة المتقدمين واما لورش الرا والهمزة بين بين
من هذا الحرف حيث وقع هذا كله ما لم يتصل به ضمير نحو ما تقدم فاما ان اتصل به
ضمير نحو قراة سوا فلما رآها واذا راك الذين فابن ذكوان عنه وجهان والباقون
على اصولهم المتقدمة واما راي اذا حذفت الفه فهو على قسمين قسم لا تعود فيه
البته لا وصلا ولا وقفا نحو زاتهم من مكان را والعذاب فلا اماله في شيء منه
وكذا ما انقلبت الفه ياء نحو رايت ثم رايت وقسم حذفت الفه لالتقا الساكنين
وصلا وتعود وقفا نحو راي العمر راي الشمس وراي المجرمون النار واذا راي
الذين ظلموا العذاب فهذا فيه خلاف ايضا بين اهل الاماله اعتبارا باللفظ
تارة وبالاصل اخرى فاما الرا وحدها من غير خلاف حمزة وابو بكر عن عاصم
والسوسي بخلاف عنه وحده واما الهمزة فاما لها مع الرا ابو بكر والسوسي
بخلاف عنهما هذا كله اذا وصلت اما اذا وقفت فان الالف ترجع لعدم المقتضي
لحذفها وحكم هذا الفعل حينئذ حكم ما لم يتصل به ساكن فيعود فيه التفصيل
المتقدم كما اذا وقفت على راي من نحو راي العمر فاما اماله الراي من راى
فلانتاءها الاماله الهمزة هكذا اعتبارتهم وفي الحقيقه الاماله انما هي للالف
لانقلابها عن الياء والاماله ان ينحى بالالف نحو الياء وبالفتحه قبلها نحو الكسره
فمن ثم صح ان يقال اميلت الرا لاماله الهمزه واما تفصيل ابن ذكوان بالنسبة
الى اتصاله بالضمير وعدمه فوجهه ان الفعل لما اتصل بالضمير بعدت الفه
عن الطرف فلم يمل ووجه من اماله الهمزة في راي القمر مراعاة للالف وان
كانت محذوفه اذ حذفها عارض ثم منهم من اقتصر على اماله الهمزة لان اعتبار
وجودها ضعيف ومنهم من لم يقتصر اعطى لها حكم الموجودة حقيقه فاتبع الرا
للهمزة في ذلك والكوكب النجم ويقال فيه كوكبه وقال الراغب لا يقال فيه
الا في النجم كوكب الا عند ظهوره وفي اشتقاقه ثلاثة اوجه احدها انه من
مادة وكب فتكون الكاف زايده وهذا القول قاله الشيخ رضي الدين
الصنعاني قال رحمه الله حتى كوكب ان يذكر في مادة وكب عند حذاق النحويين
فانها وردت بكاف زايده عندهم الا ان الجوهري اوردها في تركيب ك و ب
ولعله تبع في ذلك الليث فانه ذكره في الرباعي ذاهبا الى ان الواو اصليه
فقد اتضح من الصنعاني بزيادة الكاف وزيادة الكاف عند النحويين
لا تجوز وحرف الزيادة محصورة في تلك العشره فاما قولهم هندي وهندكي
بمعنى واحد وهو المنسوب الى الهند وقول الشاعر

ومقرونة دم وكمت كانما ... طماطم من فوق الوقار هنادك

فظاهره زيادة الكاف ولكن خرجها النحويون على انه من باب سبط وسبطر ٥
اي مما جاء فيه لفظان احدهما الطول من الاخر وليس باصل له فكما لا يقال الراء زايدة
باتفاق كذلك هذه الكاف وله لك قال ابو حيان وليت شعري من حذاق ٥
النحويين الذين يرون زيادتها الاسيما اول الكلمة والثاني ان الكلمة كلها ٥
اصول رباعية مما كررت فيها الفاء نحو فعفل كفوفل وهو بنا قليل والثالث
سياق الراعبانة من مادة كب وكبكب فانه قال والكبكبة بدمور الشيء في
هوة يقال كب وكبكب نحو كف وكفكف وصر الريح وصرصر والكواكب ٥
النجوم الثابتة فظاهر هذا السياق ان الواو زايدة والكاف بدل من احدى
الباءين وهذا غريب جدا **فصل** قال هذا ربي في قال ثلاثة اوجه اظهرها
انها استيناف اخبر بذلك القول او استفهم عنه على حسب الخلاف والثاني
انه نعت لكوكبا فيكون في محل نصب وكيف يكون نعتا لكوكبا لانه بعيد من حيث
الصناعة ولا من حيث المعنى اما الصناعة فلعدم الضمير العائد من الجملة
الواقعة صفة الى موصوفها ولا يقال ان الرابط حصل باسم الاشارة لان
ذلك خاص بباب المبتدا والخبر ولذلك يكثر حذف العائد من الصفة
ويقل من الخبر فلا يلزم من جواز شيء في هذا جوازه في ذلك وادعاء حذف ٥
ضمير بعيد اي قال فيه هذا ربي واما المعنى فلا يؤدي الى ان التقدير راى
كوكبا متصفا بهذا القول وذلك غير مراد قطعا والثالث انه جواب فلما
جن وعلى هذا فيكون قوله راى كوكبا في محل نصب على الحال اي فلما جن عليه ٥
الليل راى كوكبا وهذا ربي محكيا بالقول فقيل هو خبر محض نبا ويلد ذكره
اهل السنة التقسيم وقيل بل هو على حذف همزة الاستفهام اي اهذا ربي
وانشدوا
لعمرك ما ادري وان كنت داريا ... بسبع رمين الجمر ام بثمان
وقوله
افرح ان ارزا الكرام وان ... اورث ذودا شصايصا نبلا
وقوله
طربت وما شوقا الى البيض اطرب ... ولا لعبا مني وذو الشيب يلعب
وقوله تعالى وتلك نعمة تمنها على قالوا تقديره اتسبيح وافرح واذ واوانك
قال ابن الانباري وهذا لا يجوز الا حيث يكون ثم فاصل بين الخبر والاستفهام
يعني ان دل دليل لفظي كوجودام في البيت الاول خلاف ما بعده والاقوله
الغيبة والذهاب يقال افل يافل افولا قال ذو الرمة
مصابيح ليست بالتي يعودها ... نجوم ولا بالافلات شموسها ٥
والافال صغار الغنم والاقيل الفصيل الضئيل **فصل** قال اكثر المفسرين
ان ملك ذلك الزمان راى رؤيا وعبرها المعبرون بانه يولد غلام يكون هلاك
ملكه على يديه فامر بذبح كل غلام يولد فحملت ام ابراهيم به وما اظهرت حملها ٥

للناس

للناس فلما جاءها الطلق ذهبت الى كهف جبل ووضعت ابراهيم وسدت الباب بحجر
فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فمه فخرج منه ورقه وكان يتعهده جبريل
عليه السلام وكانت الامر تاتيه احيانا تارضعه قال ابن عساكر في تاريخه روي ان
ابراهيم عليه السلام ولد بقرية يقال لها برزة بغوطة دمشق والصحيح انه ولد
بكوثا من اقليم بابل من العراق وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف ان له
ربا فسال امه فقال لها من ربي قالت انا فقال ومن ربك فقالت ابوك فقال
ومن رب ابي فقالت ملك البلد فعرف ابراهيم عليه السلام جهالتها بزهها فنظر
من باب ذلك الغار ليري شيا يستدل به على وجود الرب سبحانه فراى النجم
الذي كان اضوا نجم في السما فقيل كان المشتري وقيل كان الزهرة فقال هذا
ربي الى اخر القصة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال هذا كان
بعد البلوغ ومنهم من قال كان قبل البلوغ والتكليف واتفق اكثر المحققين
على فساد هذا القول وقالوا لا يجوز ان يكون لله رسول باقي عليه وقت
من الاوقات الا وهو لله موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه بريء
وكيف يتوهم هذا على من عصمه الله وطهره واتاه رشده من قبل واخبر عنه
فقال اذ جاء ربه بقلب سليم واراه ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين
الملكوت ليوقن فلما ايقن راى كوكبا قال هذا ربي معتقدا فهذا لا يكون ابدا
واحتجوا بوجوه احدها ان القول بربوبية الجماد كفر بالاجماع والثاني
ان ابراهيم والكفر لا يجوز على الانبيا بالاجماع والثالث ان ابراهيم عليه
السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل لانه اخبر عنه انه قال له
قبل هذه الواقعة لابيه آزر اتتخذ اصناما الهة اني اراك وقومك في ضلال
مبين الثالث انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالرفق
حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وحكى في هذا
الموضع انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالكلام الخشن ومن
المعلوم ان من دعا غيره الى الله فانه يقدم الرفق على العنف ولا يخوض في
التغليظ الا بعد الياس التام فدل على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد
ان دعا اباه الى التوحيد مرارا ولا شك انه انما اشتغل بدعوة ابيه بعد
فراغه من فهم نفسه فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان اراه الله ملكوت
السموات والارض ومن كان منصبه في الدين كذلك كيف يليق به ان يعتقد
الهية الكواكب الرابع ان دلائل الحدوث في الافلاك ظاهرة من وجوه كثيرة
ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق بافل العقلا نصيبا من العقل ٥
والفهم ان يقول بربوبية الكواكب فضلا عن اعقل العقلا واعلم العلما الخامس

انه قال في صفته اذ جاء ربه بقلب سليم وقال ولقد اتينا ابراهيم رشده من قبل وكنا به ٥
عالمين اي اتيناه رشده من قبل اوان زمان الكفر وكنا عالمين بطهارته وكماله ونظير
قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته السادس قوله وكذلك نري ابراهيم ٥
ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي لسبب ذلك الاراءه يكون من
الموقنين ثم قال بعده فلما جن عليه الليل والفاء تقتضي التراخي فدلت الفاء في قوله
فلما جن عليه الليل على ان هذه الواقعه بعد ان صار من الموقنين العارفين بربه
السابع ان هذه الواقعه انما حصلت بسبب مناظرة ابراهيم عليه السلام مع قومه
لانه تعالى لما ذكر هذه القصه قال وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه ولم
يقبل على نفسه فعلم ان هذه المباحثه انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم الى
الايمان والتوحيد لا لاجل ان ابراهيم كان يطلب الدين والمعرفه لنفسه ٥
الثامن ان قولهم ان ابراهيم عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والشمس
والقمر حال كونه في الغار باطل لانه لو كان الامر كذلك فكيف يقول يا قوم اني بري
مما تشركون مع انه لا كان في الغار لا قومه ولا هم التاسع قوله تعالى وحاجه
قومه قال اتحاجوني في الله وكيف يحاجونه وهم لم يروه ولم يروا ربهم وهذا يدل
عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والشمس والقمر بعد مخالطة قومه ٥
ورأيهم يعبدون الاصنام ودعوه الى عبادتها فقال لا احب الافلين ردا عليهم
وتنبيها لهم على فساد قولهم العاشر انه تعالى حكى عنه انه قال للقوم وكيف
اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله وهذا يدل على ان القوم كانوا
خوفوه بالاصنام فقوله الجسم قدم اعاده الكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه فكذا ههنا
قال هذا اذي حكاية لقول الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله لا احب
الافلين ويؤيد هذا انه مدحه في اخره لاية على هذه المناظرة بقوله وتلك
حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه وثانيها ان قوله هذا ربي في زعمكم واعتقادكم
فلما غاب قال لو كان الها لما غاب كما قال ذق انك انت العزيز الكريم اي
عند نفسك وبزعمك وكقوله تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا ٥
يريد الهك بزعمك وقوله تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركائي اي في زعمكم
زعمهم وقالت انها ان المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار تقديره اهذا
ربي الا انه اسقط حرف الاستفهام استغناء لدلالة الكلام عليه كقوله افائن
متّ فهم الخالدون اي افهم الخالدون ورابعها ان يكون القول مضمرا فيه والتقدير
يقولون هذا ربي واضمار القول كثير كقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت
واسماعيل ربنا اي يقولون ربنا وقوله ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى
اي يقولون ما نعبدهم فكذا ههنا تقديره ان ابراهيم عليه السلام قال
لقومه يقولون هذا ربي هذا الذي يربيني ويربيني وخامسها ان ابراهيم
عليه السلام ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال لدليل ساد قومه
هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء وسادسها انه عليه السلام كان مامورا ٥
بالدعوه فاراد ان يستدرج القوم بهذا القول ويعرفهم حطائهم وجهلهم ٥
في تعظيم ما عظموه وكانوا يعظمون النجوم ويعبدونها فذكر كلاما يوهم كونه
مساعدا لهم على مذهبهم وقلبه مطمئن بالايمان ومقصوده بذلك ان يريهم
النقص الداخل على فساد مذهبهم وبطلانه فاراهم انه معظم ما عظموه فلما افل اراهم
النقص الداخل على النجوم ليثبت حطا ما يدعون كمثل الحواري الذي ورد ٥
على قوم يعبدون الصنم فاظهر تعظيمه فاكرموه حتى صدوا عن رأيه في كثير من الامور
الى ان دهمهم عدو فشاوروه في امره فقال الرأي ان تدعوا هذا الصنم حتى
يكشف عنا ما قد اظلنا فاجتمعوا حوله يتضرعون فلما تبين لهم انه لا ينفع ولا
يدفع دعاهم الى ان يدعوا الله فدعوه وصرف عنهم ما كانوا يحذرون فاسلموا ٥
واعلم ان المامور بالدعوة الى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر وعند
الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان واذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبان يجوز اظهار كلمة

الكفر تخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب الموبد اولي وايضا المكره على ترك
الصلوة ثم صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا كان وقت القتال ربع الكفار وعلم
انه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام وجب عليه ترك الصلاة والاشتغال
بالقتال حتى لو صلى وترك القتال اثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب
بل نقول ان من كان في الصلاة فراى طفلا او اعمى اشرف على حرق وجب عليه
قطع الصلاة لانقاذ الطفل والاعمى من البلاء فكذا ههنا تكلم ابراهيم عليه السلام
ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى اذا اورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان
قبولهم لذلك الدليل اتم واشنعاعهم به اكمل ويقوي هذا الوجه انه تعالى حكى
عنه مثل هذا الطريق في قوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين
وذلك لانهم كانوا يبتدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم
ابراهيم على هذا الطريق في الظاهر مع انه كان بريا عنه في الباطن ومقصوده
ان يتوسل بهذا الطريق الى كسر الاصنام فاذا جاءت الموافقة في الظاهر
ههنا مع كونه بريا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون في مسئلتنا كذلك
واما الاحتمال الثاني فهو انه عليه السلام ذكر هذا الكلام قبل البلوغ ٥
وتقريره ان يقال كان حصل ابراهيم بالعقل الكامل والفطرة الصافية ٥
فخطر بباله قبل بلوغه اثبات الصانع تعالى فتفكر فراى النجوم فقال هذا ربي
فلما شاهد حركاته قال لا احب الافلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا
البحث فقال اني بريء مما تشركون والاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا
من الدلائل فان قيل ان ابراهيم عليه السلام استدل بافول الكوكب على انه لا يجوز
ان يكون ربا له والافول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد بلوغه ظهوره فيدل
على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على
الحدوث فلم ترك ابراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع
وعوّل في اثبات هذا المطلوب على الافول فالجواب ان الطلوع والغروب
ليشتركان في الدلالة على الحدوث الا ان الدليل الذي يحتج به الانبياء في ٥
معرض دعوة الخلق كلهم الى الله لابد وان يكون ظاهرا بحيث يشترك في فهمه
الذكي والغبي والعاقل والغافل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت ٥
يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول على
هذا المقصود فانها ظاهرة يعرفها كل احد فان الافل يزول سلطانه وقت
الافول فكانت دلالة على الافول على هذا المقصود اتم وايضا فيحتمل انه انما
استدل بالافول من حيث ان الافول غيبوبة فان الاله المعبود العالم القادر
لا يغيب ولهذا استدل بظهور الكواكب وبزوغ الشمس والقمر على الالهية واستدل

باقولهم على عدم الالهية ولم يتعرض للاستدلال بالحركة وهل هي تدل على
الحدوث امر آخر قال ابن الخطيب وفيه دقيقة وهي انه عليه السلام انما كان يناظرهم
وهم كانوا منجمين ومذهبهم ان الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا
الى وسط السماء كان قويا عظيم التاثير اما اذا كان غريبا وقريبا من الافول
فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله هو
الذي لا يتغير قدرته الى العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال
كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التاثير عاجزا عن التدبير
وذلك يدل على القدح في الهيته فظهر على قول المنجمين ان للافول من حيث هو خاصية
في كونه موجبا للقدح في الهيته والله اعلم فان قيل ان تلك الليلة كانت
مسبوقة بنهار وليل فكان افول الكواكب والشمس حاصلا في الليل السابق
والنهار السابق وبهذا التقدير لا يبقى للافول الحاصل في تلك الليلة فائدة
فالجواب انا قد بينا انه عليه السلام انما اورد هذا الدليل على القوم
الذين كانوا يدعوهم من عبادة النجوم الى التوحيد فلا يبعد ان يقال انه عليه
السلام انما اورد هذا الدليل على القوم الذين كان حالهم ما وصفتم لتلك
الليلة من الليالي فزجرهم عن عبادة الكواكب فبينا هو في تقرير ذلك الكلام
اذ رفع بصره الى كوكب مضيء فلما افل قال ابراهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب
الها لما انتقل من الصعود الى الافول ومن الافول الى الصعف ثم في اثناء ذلك ٥
الكلام طلع القمر وافل فاعاد عليهم ذلك الكلام وكذلك القول في الشمس **فصل**
دلت الاية على احكام احدها دلت على انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان
غائبا ابدا وكان افلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالى بحيث ينزل من العرش الى
السماء ثانية ويصعد من السماء الى العرش اخرى والا لحصل معنى الافول وثانيها
دلت الاية على انه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما يقوله الكرامية والا لكان
متغيرا وحينئذ يحصل معنى الافول وثالثها دلت الاية على ان
الدين يجب ان يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال
فائدة ورابعها دلت الاية على ان معارف الانبياء بربهم استدلالية لا ضرورية
والا لم يحتج ابراهيم الى الاستدلال وخامسها دلت الاية على انه لا طريق الى ٥
تحصيل معرفة الله الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته آذ لو امكن تحصيلها
بطريق آخر لما عدل ابراهيم عليه السلام لهذه الطريقة **قوله** تعالى فلما راى
القمر بازغا قال هذا ربي بازغا حال من القمر والبزوغ الطلوع يقال بزغ ٥
بفتح الزاي يبزغ بضمها بزوغا والبزوغ الابتداء في الطلوع قال الازهري كانه ماخوذ
من البزوغ وهو الشق كانه بنوره يشق الظلمة شقا ويستعمل قاصرا ومتعديا

يقال بزغ البيطار الدابة اي جز اسالد منها فبزغ سواي سأل هذا هو الاصل ه
ثم قيل لكل طلوع بزوغ ومنه بزغ ناب الصبي والبعير تشبيها بذلك والقمر
معروف سمي بذلك لبياضه وانتشار ضوئه والاقمر الحمار الذي على لون الليلة
القمرا والقمر اضوء القمر وقيل سمي قمرا لانه يقمر ضوء الكواكب ويفوز به والليالي
القمر ليالي بدو القمر وهي البيض لان ضوء القمر يسفر فيها الى الصباح
قيل ولا يقال له قمر الا بعد امتلائه في ثالث ليلة وقبلها هلال على خلاف اهل
اللغة تقدم في البقرة عند قوله عن الاهلة فاذا بلغ بعد العشر ثالث ليلة ه
قيل له بدر الى خامس عشرة ويقال قمرت فلانا كذا اي خدعته عنه وكانه
ما حوذ من قمرت الفربة فسدت بالقمرا قوله لئن لم يهدني ربي بدل
على ان الهداية لم تثبت الا من الله ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكين وازاحة
الاعذار ونصب الدلائل لان كل ذلك كان حاصلا لابراهيم قوله فلما
رأى الشمس بازغة قال هذا ربي انما ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مونث لاحد
وجوه اما ذهابا بها مذهب الكوكب واما ذهابا بها مذهب الضوء والنور ه
واما بتاويل الطالع او الشخص كما قال الاعشى

فامت تنكبه على قبره ... من لي بعدك يا عامر

تركتني في الدار ذا غربة ... قد ذل من ليس له ناصر

او الشيء اولا نه لما اخبر عنها بمذكر اعطيت حكمه تقول هند ذاك الانسان وتيك
الانسان قال

ملت نعمي على الهجران غانية ... سقيا ورعيا لذاك الغانيء الزاري

فاشار الى نعمي وهي مونث اشارة المذكر لوصفها بوصف الذكور اولان فيها لغتين
التذكير والتانيث وان كان الاكثر التانيث فقد جمع بينهما في الاية الكريمة
فانث في قوله بازغة وذكر في قوله هذا وقال الزمخشري جعلت المبتدا مثل
الخبر لكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ما جاءت حاجتك ومن كانت فلم تكن
فتنتهم الا ان قالوا وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة
التانيث الا ترى انهم قالوا في صفة الله علام ولم يقولوا علامة وان كان ابلغ ه
احترازا من علامة التانيث وهذا قريب مما تقدم في ان الموت اذا اخبر عنه
بمذكر عومل معاملة المذكر نحو هند ذاك الانسان وقبل لانها بمعنى هذا البين
او المريء قال ابو حيان ويمكن ان يقال ان اكثر لغة الاعاجم لا يفرقون في الضمائر
ولا في الاشارة بين المذكر والمونث ولا علامة للتانيث بل المذكر والمونث سوا
فلذلك اشار الى المونث عندنا حين حكى كلام ابراهيم بما يشار به الى المذكر بل لو
كان المونث يفرج لم يكن لعلامة تدل عليه في كلامهم وحين اخبر تعالى عنها بقوله بازغة

عندهم

وأقلت

وأقلت انت على مقتضى العربية اذ لبين ذلك بحكاية انتهى وهذا انما يظهر لو حكى كلامهم
بعينه في لغتهم اما شيء يعبر عنه بلغة العرب ويعطى حكمه في لغة العجم فهو محل نظر ه

فصل نقل الطبري ان ابراهيم عليه السلام انما نطق بالعبرانيه حين عبر النهر ه
فار من النمرود وكانا لنمرود قال للذين ارسلهم في طلبه اذا وجدتم من يتكلم بالسريانيه
فاتوني به فلما ادركوه استنطقوه فحول الله لسانه عبرانيا وذلك حين عبر
النهر فسميت العبرانيه لذلك واما السريانيه فقال ابن سلام انما سميت بذلك
لان الله سبحانه وتعالى حين علم ادم الاسماء علمه سرا من الملائكة وانطقه بها
حينئذ فسميت لذلك والله اعلم فصل هذا اكبر اي اكبر الكواكب جرما ه
واقواها فائدة فكان اولى بالالهية قوله ابي بريء مما تشركون مما مصدرية
اي بريء من اشراكهم او موصوفة اي من الذي تشركونه مع الله في عبادته فحذف
العائد وهو ان يكون الموصوفة والعائد ايضا محذوف الا ان حذف عائد
الصفة اقل من حذف عائد الصلة فالحملة بعد مما لا محل لها على القولين الاولين
ومحلها الجر على الثالث ومعنى الكلام انه لما ثبت بالدليل ان هذه الكواكب لا تصلح
للربوبية والالهية لاجرم تبرا من الشرك فان قيل هب ان الدليل دل على
ان الكواكب لا تصلح للربوبية لكن لا يلزم من هذا نفي الشرك مطلقا واثبات
التوحيد فلم قلتم على كون الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم باثبات التوحيد
مطلقا فالجواب ان القوم كانوا مشاعدين على نفي سائر الشركاء وانما نازعوا
في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشياء ليست ارباب وثبت
بالاتفاق نفي غيرها لاجرم حصل الجزم بنفي الشركاء قوله تعالى اني وجهت
وجهي الاية المراد وجهت عبادتي وطاعتي لعبادتي ولرضاه كانهم تفوا بذلك
وهم من بتوهم الجسمة وسبب جواز هذا المجاز من كان مطيعا لغيره منقادا له
لامره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجيه الوجه اليه كناية عن الطاعة وفتح الياء
من وجهي نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون تركوا هذا الفتح ه
قوله للذي فطر قدروا قبله مضافا اي وجهت وجهي لعبادته كما تقدم
وحنيفا حال من فاعل وجهت وقد تقدم تفسير هذه الالفاظ وما يحتمل ان
تكون الحجازيه وان تكون التميمية قوله تعالى وحاجه قومه الاية
لما اورد ابراهيم عليه السلام عليهم الحجة المذكورة اورد القوم عليه حجاجا ه
على صحة اقوالهم منها انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وكقولهم
للرسول عليه السلام اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب وكقول
قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء وذكروا من جنس هذا الكلام
والا فالله تعالى لم يحك صفة محاجتهم فاجاب الله تعالى عن حجتهم بقوله قل ه

الخاجوني في الله قرا نافع وابن ذكوان وهشام بخلاف عنه بنون خفيفة والباقون بنون
ثقيلة والتثقيل هو الاصل لان النون الاولى نون الرفع في الامثلة الخمسة والثانية
نون الوقاية فاستثقل اجتماعهما وفيهما الخلاف ثلاث الفك والادغام وتركهما عجبي
حالهما والادغام والحذف وقد قري بهذه اللغات كلها فعبر الله تامروني ۵
اعبدون هنا لم يقرا الا بالحذف او الادغام وفي سورة الحجر فبم تبشرون كذلك
وقراة ابن كثير بالادغام ونافع بالحذف والباقون بفتحون النون لانها عندهم
نون رفع وفي سورة النحل تشاقون فيهم تقرا بفتح النون عند الجمهور لانها نون
رفع وبغيراه نافع بنون خفيفة مكسورة على الحذف فنافع حذف احدى النونين
في جميع هذه المواضع المذكورة فانه يقرا في الزمر ايضا بحذف احديهما وقوله ۵
تعالى اتعدانني في الاحقاف قراة هشام بالادغام والباقون بالاظهار
دون الحذف واختلف النحاة في ايتهما المحذوفة فمذهب سيبويه ومن تبعه
ان المحذوفة هي الاولى ومذهب الاخفش ومن تبعه ان المحذوفة هي الثانية
استدل سيبويه على ذلك بان نون الرفع قد عهد حذفها دون ملاقاة ۵
مثل رفعا وانشد

فان يك قومي سرهم ما صنعتم ۞ سيغتلبوها لا تخا غير باهل ۞

اي فسيغتلبونها لا يقال لان النون حذفت جزما في جواب الشرط لان الفا
هنا واجبة الدخول لعدم صلاحية الجملة الجزائية شرطا واذا تقرر وجوب
الفا وانما حذفت ضرورة ثبت ان نون الرفع كان من حقها الثبوت الا
انها حذفت ضرورة وانشدوا ايضا قوله

ابيت اسري وتبيتي تدلكي ۞ وجهك بالعنبر والمسك الذكي ۞

اي تبيتين وتدلكين وفي الحديث والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى
تؤمنوا ولا تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا افلا ادلكم على تدخلوا وتؤمنوا
نافيه لا ناهية لفساد المعنى عليه واذا ثبت حذفها دون ملاقاة مثل رفعا
فلان يحذف مع ملاقاة مثل استثقالا بطريق الاولى وايضا فان النون
نائبة عن الضمة والضمة قد عهد حذفها في فصيح الكلام كقراة ابي عمرو
ينصركم ويشعركم ويامركم وبابه لسكونا حزا للفعل وقوله

فاليوم اسرب غير مستحقب ۞ اثما في الله ولا واغل ۞

واذا ثبت حذف الاصل فالبيت حذف الفرع ليلا يلزم تقصيل فرع على اصله
وايضا فان ادعا حذف نون الرفع لا يحوج الى حذف احرف ونون وحذف نون
الوقاية قد يحوج الى ذلك وبيانه بانه اذا دخل جازم او ناصب على احدهذه
الامثلة فلو كان المحذوف نون الوقاية لكان ينبغي ان يحذف هذه النون لانها نون رفع

وهي

وهي تسقط للناصب والجازم بخلاف ادغاما حذف نون الرفع فانه لا يجوز الى ذلك لانه
لا عمل له في البتي للوقاية والقائل ان يقول لا يلزم من جواز حذف الاصل حذف الفرع لان في
الاصل قوة تقتضي جواز حذفه بخلاف الفرع وعلى الاخر له ان يقول هذا معارض ۵
بالفا العامل وذلك انه لو كان المحذوف نون الرفع لاجل نون الوقاية ودخل الجازم
والناصب لم يجد له شيا يحذفه لان النون حذفت لعارض اخر واستدلوا لسيبويه
ايضا بان نون الوقاية مكسورة فبقاوها على حالها لا يلزم منه تغيير بخلاف
ما لو ادغما حذفها فانه يلزم منه تغيير نون الرفع من فتح الى كسر وتقليل العمل اولى
واستدلوا ايضا بانها قد حذفت مع مثلها وان لم تكن نون وقاية كقوله ۵

كأنه نية في بغض صاحبه ۞ بنعمة الله نقليكم ونقلونا ۞

اي ونقلونا فالمحذوف نون الرفع لا نون الوقاية لانها بعض ضمير وعورض هذا بان نون الرفع
ايضا لها قوة لدلالتها على الاعراب فحذفها ايضا لا يجوز وجعل سيبويه المحذوفة
من قول الشاعر

تراه كالثغام يغل مسكا ۞ يسوء الغاليات اذا فليني ۞

نون الفاعل لا نون الوقاية واستدل الاخفش بان الثقل انما حصل بالثانية ولانه
قد استغني عنها فانه انما اتي بها لتقي الفعل من الكسر ورد مامون لوقوع الكسر
على نون الرفع ولانها لا تدل على معنى بخلاف في نحو ليتني فيقال ليتني كقوله

كمنية جابر اذ قال ليتي ۞ اصادفه واقتد بعض مالي ۞

واعلم ان حذف النون في هذا النحو جايز فصيح ولا يلتفت الى قول من منع من ذلك
الا في ضرورة او قليل من الكلام ولهذا عيب على بكي بن ابي طالب حيث قال الحذف
بعيد في العربية قبيح مكروه وانما يجوز في الشعر للوزن والقران لا يحتمل فيه ذلك
اذ لا ضرورة تدعوا اليه وتجاسر بعضهم فقال هذه القراة اعني تخفيف النون لحن
وهذان القولان مردودان عليهما للتواتر بذلك وقد تقدم الدليل على صحته
لغة وايضا فان الثقات نقلوا انها ثابتة للعرب وهم غطفان فلا معنى لانكارها
وفي الله متعلق بالخاجوني لا بحاجة والمسالة من باب التنازع واعمل الثاني لانه
لما اضمر في الاول حذف ولو اعمل الاول لاضمر في الثاني من غير حذف ومثله يستفتونك
قل الله يفتيكم في الكلالة كذا قال ابو حيان وفيه نظر من حيث ان المعنى ليس على التسلط
وحاجه على قوله في الله اذ الظاهر انقطاع الجملة القولية عما قبلها وقوله في الله اي
في شانه ووحدانيته قوله وقد هداني اي للتوحيد والحق وهذه الجملة
في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان اظهرهما انه الياء في الخاجوني اي انجاذ لوني
فيه حال كوني مهديا من عنده والثاني انه حال من الله اي الخاصمون فيه حال كونه
هاديا فحجتكم لا تجدي شيا لانها داحضة قوله ولا اخاف ما تشركون به ۵

هذه الجملة يجوز ان تكون مستانفة اخبر عليه السلام بانه لا يخاف ما يشركون به ربا
ثقة به وكانوا قد خوفوه من ضرر يحصل له بسبب سب الهتهم ويحتمل ان يكون في محل نصب
على الحال باعتبارين احدهما ان تكون ثابتة عطفا على الاولى فتكون الحالان من الياء
في تخاجوني والثاني انها حال من الياء في هداني فتكون جملة حالية من بعض جملة
حالية فهي قريبة من الحال المتداخلة الا انه لا بد من اضمار مبتدا على هذا الوجه
قبل الفعل المضارع لما تقدم من ان الفعل المضارع المنفي بلا حكمه حكم المثبت
من حيث انه لا يباشره الواو وما يجوز فيها الاوجه الثلاثة ان تكون مصدرية
وعلى هذا فالهاء في به لا تعود على ما عند الجمهور بل تعود على الله تعالى والتقدير
ولا اخاف اشراكم بالله والمعمول محذوف اي ما تشركون عند الله به وان
تكون بمعنى الذي وان تكون نكرة موصوفة والهاء في به على هذين الوجهين تعود
على ما والمعنى ولا اخاف الذين تشركون الله به محذوف المعمول ايضا كما حذفه
في الوجه الاول وقدروا بوا لتقابل الضمير مضافا فقال ويجوز ان تكون الهاء
عايدة على ما اي ولا اخاف الذين تشركون بسببه ولا حاجة تدعوا الى ذلك ٥
قوله الا ان يشاء ربي شيا في هذا الاستثناء وجهان اظهرهما انه متصل
والثاني منقطع والقايلون بالاتصال اختلفوا في المستثنى منه فجعله الزمخشري
زمانا فقال الا وقت مشيئة ربي شيا يخاف فحذف الوقت يعني لا اخاف معبودكم
في وقت قط لانها لا تقدر على منفعة ولا مضرة الا اذا شاء ربي وجعله ابو البقا
حالا فقال تقديره الا في حال مشيئة ربي اي لا اخافها في كل حال لا هذه الحال
ومن ذهب الى انقطاعه ابن عطية والحوفي وابو البقا في احد الوجهين فقال الحوفي ٥
تقديره لكن مشيئة الله اياي بضر اخاف وقال ابن عطية استثنا ليس من الاول
ولما كانت قوة الكلام انه لا يخاف ضرا استثنى مشيئة ربه في ان يريده بضر ٥
قوله شيا يجوز فيه وجهان اظهرهما انه منصوب على المصدر تقديره الا ان يشا
ربي شيا من المشيئة والثاني انه مفعول به لبشا واما كان الاول اظهر لوجهين
احدهما ان الكلام الموكد كد اقوى واثبت في النفس من غير الموكد والثاني انه
مفعول به لبشا واما كان الاول اظهر لوجهين احدهما قد تقدم ان مفعول المشية
والارادة لا يذكر ان الا اذا كان فيهما غرابة كقوله ٥ فلو شيت ابكي دما لبكيته ٥
فصل انما ذكر عليه السلام هذا الاستثنا لانه لا يبعد ان يحدث للانسان
في مستقبل عمره شي من المكاره والجمتي من الناس يحلون ذلك على انه انما حدث ذلك
المكروه بسبب انه طعن في الهية الاصنام فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك حتى انه لو
حدث به شي من المكاره لم يحمل على هذا السبب **قوله** وسع ربي كل شي علما يعني انه
عالم الغيوب فلا يفعل الا الخير والصلاح والحكمة فيتقدير ان يحدث من مكاره الدنيا شي

فذلك لانه تعالى يعرف وجه الصلاح والخير فيه لاجل انه يعوضه على الطعن في
في الاهية الاصنام **قوله** علما فيه وجهان اظهرهما انه منصوب على التمييز ٥
وهو محول عن الفاعل تقديره وسع ربي كل شي كقوله واشتعل الراس شيبا اي
شيب الراس والثاني انه منصوب على المفعول المطلق لان معنى وسع علم قال ابو البقا
لان ما يسع الشي فقد احاط به والعالم بالشي محيط بعلمه قال شهاب الدين هذا
الذي ادعاه من التجاور بعيد وكل شي معمول لوسع على كلا التقديرين وافلا تتذكرون
جملة تقرير وتوبيخ ولا محل لها لاستيناقها والمعنى افلا تذكرون ان نفي الشرك
والاضداد والاندادعن الله لا يوجب حلول العذاب ونزول العقاب والسعي في
اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب **قوله** تعالى وكيف
اخاف ما اشركتم الاية قد تقدم الكلام على كيف اول البقرة وما يجوز فيها الى ٥
ثلاثة اوجه اعني كونها موصولة اسمية او نكرة موصوفة او مصدرية والعايد
على الاولين محذوف اي ما اشركتموه بالله او اشراكم بالله عبر وقوله ولا
تخافون يجوز في هذه الجملة ان تكون مستانفة على اخاف فتكون داخلة في حيز التعجب
والانكار وان تكون حالية اي وكيف اخاف الذي تشركون حالكونكم انتم ٥
غير خايفين عاقبة اشراكم حالكونكم امنين من مكر الله الذي اشركتم به غيره
وهذه الجملة وان لم يكن فيها رابط يعود على ذي الحال لا يضر ذلك لان الواو هي
بنفسها رابطة وانظر الى حسن هذا النظم القرآني حيث جعل متعلق الخوف الواقع
منه الاصنام ومتعلق الخوف الواقع منهم اشراكهم بالله غيره تركا لان يعادل
الباري تعالى باصنامهم لوابرز التركيب على هذا فقال ولا تخافون الله مقابلة للقوله
وكيف اخاف معبودكم واتى بما في قوله ما اشركتم وفي قوله ما لم ينزل به سلطانا
لانهم غير عقلا لانهم اذ ذاك جماد احجار وخشب كانوا يحتونها ويعبدونها وقوله
ما لم ينزل به معمول لاشركتم وهي موصولة اسمية او نكرة ولا تكون مصدرية ٥
لفساد المعنى وبه وعليكم متعلقان بينزل ويجوز في عليكم وجه اخر وهو ان يكون
حالا من سلطانا لانه لو تاخر عنه لجاز ان يكون صفة وقرا الجمهور سلطانا ساكن
اللام حيث وقع وقرى بضمها ومثل هي لغة مستقلة فيثبت بها بنا فعل بضم الفا
والعين او هي اتباع حركة لاخرى ومعنى الاية كيف اخاف الاصنام التي لا قدرة لها
على النفع والضر ولا تبصر ولا تسمع وانتم لا تخافون من الشرك الذي هو اعظم
الذنوب وليس لكم حجة على ذلك وقوله فاي الفريقين احق بالامن اي ما لكم تنكرون
علي الامن في موضع الامن ولا تنكرون على انفسكم الامن في موضع الخوف فقال
فاي الفريقين احق ولم يقل فانا احق بحق ام انتم الزاما لخصمه بما يدعيه عليه واحترازا
من تزكية نفسه فعدل عنه الى قوله فاي الفريقين احق بالامن يعني فريقي المشركين

والموحدين وهذا خلاف قوله الاخر

فلين لقيتك خاليين لتعلمن ايي وايك فارس الاحزاب

فله فصاحة القرآن وآدابه **قوله** ان كنتم جوابه محذوف اي فاخبروني ومتعلق العلم محذوف ويجوز ان لا يراد مفعول اي ان كنتم من ذوي العلم **قوله** الذين امنوا هل هو من كلام ابراهيم او من كلام قومه او من الله تعالى ثلاثة اقوال وعليها بترتب الاعراب فان قلنا انها من كلام ابراهيم كانت جوابا عن السؤال في قوله فاي الفريقين وكذا ان قلنا انها من كلام قومه وانهم اجابوا بما هو حجة عليهم كان الموصول خبر مبتدا محذوف اي هم الذين امنوا وان جعلنا من كلام الله تعالى وانه امر نبيه بان يجيب به السؤال المتقدم فكذلك ايضا وان جعلنا لمجرد الاخبار من الباري تعالى كان الموصول مبتدا وفي خبره اوجه احدها ان الجملة بعده فان اولئك مبتدا ثان والامن مبتدا ثالث ولهم خبره والجملة خبر اولئك واولئك وخبره خبر الاول الثاني ان يكون اولئك بدلا او عطف بيان ولهم خبر الموصول والامن فاعل به لاعتماده الثالث كذلك الا ان لهم خبر مقدم والمبتدا الامن ومبتدا موخر والجملة خبر الموصول الرابع ان يكون اولئك مبتدا ثانيا ولهم خبره والامن فاعل به والجملة خبر الموصول الخامس واليه ذهب ابو جعفر النحاس والهوفي ان لهم الامن خبر الموصول وان تلك فاصلة وهو غريب لان الفصل من شان الضمائر لا من شان اسم الاشارة واما على قولنا بالذين الذين خبر محذوف فيكون اولئك مبتدا فقط وخبره الجملة بعده او الجار وحده والامن فاعل به والجملة الاولى على هذا منصوبة بقول مضمر اي قل لهم الذين امنوا ان كانت من كلام الخليل او قالوا لهم الذين ان كانت محكية من كلام قومه **قوله** ولم يلبسوا يجوز فيه وجهان احدهما انه معطوف على الصلة فلا محل لها حينئذ والثاني ان تكون الواو للحال والجملة بعدها في محل نصب على الحال اي امنوا غير ملبسين ايمانهم بظلم وهو كقوله تعالى اني يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولا يلتفت الى قول ابن عصفور حيث جعل وقوع الجملة المنفية حالا قليلا ولا الى قول ابن خروف حيث جعل الواو واجبة الدخول على هذه الجملة وان كان فيها ضمير يعود على ذي الحال والجملة والجمهور على يلبسوا بفتح الياء بمعنى يخلطون وقرا عكرمة بضمها من الالباس وهم مسبوقون بهذه الجملة يجوز استئنافها وحالية **فصل** روي عكرمة عنه قال لما نزلت الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم شق ذلك على المسلمين فقالوا يا رسول الله فاينا لا يظلم نفسه فقال ليس ذلك انما هو الشرك الم تسمعوا الى ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم **قوله** تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه الاية تلك اشارة الى الدلايل المتقدمة من قوله وكذلك نري ابراهيم الى قوله وما انا من المشركين وقيل اشارة الى ان القوم لما خوفوه

بان

بان المتهم تخبله لاجل شتمه اياها فقال لهم افلا تخافون انتم حيث اقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت وقيل اشارة الى الكل ويجوز في حجتنا وجهان احدهما ان يكون خبر المبتدا وفي اتيناها حينئذ وجهان احدهما انه في محل نصب على الحال والعامل فيها معنى الاشارة ويدل على ذلك التصريح به في وقوع الحال في نظيرتها كقوله تعالى فتلك بيوتهم خاوية الثاني انه في محل رفع على انه خبر ثان اخبر عنها بخبرين احدهما مفرد والاخر جملة والثاني من الوجهين الاولين ان تكون حجتنا بدلا او بيانا لتلك والخبر الجملة الفعلية وقال الحوفي ان الجملة من اتيناها في موضع النعت لحجتنا على موضع الفعل لنعت لحجتنا على بنية الانفصال اذ التقدير حجة لنا بمعنى الانفصال من الاضافة لحصول التنكير المسوغ لوقوع الجملة صفة لحجتنا وهذا لا ينبغي ان يقال وقال ايضا ان ابراهيم مفعول ثان لاتيناها والمفعول الاول هو ها وقد تقدم اول البقرة ان هذا مذهب السهيلي عند قوله اتينا موسى الكتاب وان مذهب الجمهور ان يحمل الاول منهما ما كان عاقلا والثاني غيره ولا يبالي بتقدم ولا تاخير **فصل** قوله اتينا ابراهيم يدل على ان تلك الحجة انما حصلت لابراهيم عليه السلام بايتاء الله والظاهر ان تلك الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويؤكده قوله نرفع درجات من نشاء فان المراد انه تعالى رفع درجات ابراهيم بسبب انه تعالى اتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة من قبل ابراهيم لا من قبل الله تعالى لكان ابراهيم عليه السلام هو الذي رفع درجات نفسه والله اعلم **قوله** على قومه فيه وجهان احدهما انه متعلق باتيناها قاله ابن عطية والحوفي اي اظهرناها لابراهيم على قومه والثاني انها متعلقة بمحذوف على انها حال اي اتيناها ابراهيم حجة على قومه او دليلا على قومه كذا قدره ابو البقاء ويلزم من هذا التقدير ان يكون حالا موكده اذ التقدير وتلك حجتنا اتيناها اياه حجة وقدرها ابو حيان على حذف مضاف فقال اي اتيناها ابراهيم مستعلية على حجج قومه لها قاهرة لها وهذا حسن ومنع ابو البقاء ان تكون متعلقة بحجتنا قال لانها مصدر واتيناها خبره وحال وكلاهما لا ينفصل به بين الموصول وصلته ومنع ابو حيان ذلك ايضا ولكن لكون الحجة ليست مصدرا قال لانما هو الكلام المصدر المولف للاستدلال على الشيء ثم قال ولو جعلناها مصدرا لم يجز ذلك ايضا لانه لم يفصل بالخبر ولا بمثل هذه الحال من المصدر ومطلوبه وفي منعه ومنع ابي البقاء ذلك نظر لان الحال وان كانت جملة ليست اجنبية حتى يمنع الفصل بها لانها من جملة مطلوبات المصدر وقد تقدم نظير ذلك باشبع من هذا **قوله** نرفع فيه وجهان اظهرهما انها مستانفة لا محل لها من الاعراب الثاني جوزه ابو البقاء وبدا به انها في موضع الحال من اتيناها اي

من فاعل اتينا اي في حال كوننا رافعين ولا يكون حالا من المفعول اذ لا ضمير فيها يعود
اليه ويقرا نرفع بنون العظمة وبيا الغيبة وكذلك ننشاء وقرا اهل الكوفة درجات ٥
بالتنوين وكذا التي في يوسف والباقون بالاضافة فيهما فقراة الكوفيين يحتمل نصب
درجات فيها من خمسة اوجه احدها انها منصوبة على الظرف ومن مفعول نرفع اي نرفع
من نشاء درجات اي رتبا لها لدرجات مراتب ومنازل والثاني ان ينتصب على انه
مفعول ثان قدم على الاول وذلك يحتاج الى تضمين نرفع معنى فعل يتعدى لاثنين ٥
وهو نعطي مثلا اي نعطي بالرفع من نشاء درجات اي رتبا فالدرجات هي المرفوعة ٥
لقوله رفيع الدرجات وفي الحديث اللهم ارفع درجته في عليين واذا رفعت الدرجة
فقد رفعت صاحبها والثالث ان ينتصب على حذف حرف الجر اي الى منازل والى
درجات الرابع ان ينتصب على التمييز ويكون مفعولا من المفعولية فيؤول الى قراة
الجماعة اذ الاصل نرفع درجات من نشاء بالاضافة ثم حول كقوله وفجرنا الارض
عيونا اي عيون الارض الخامس انها منتصبة على الحال وذلك على حذف مضاف
اي ذوي درجات ويشهد لهذه القراة قوله تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات
ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ ورفع بعضهم درجات واتينا عيسى ٥
واما قراة الجماعة فدرجات مفعول نرفع **فصل** قيل الدرجات درجات اعماله
في الاخرة وقيل تلك الحجة درجات رفيعة لانها توجب الثواب العظيم وقيل نرفع درجات
من نشاء في الدنيا بالنبوة والحكمة وفي الاخرة بالجنة والثواب وقيل نرفع درجات
من نشاء بالعلم والفهم والعدالة والعقل كما رفعنا درجات ابراهيم حتى اهتدى ٥
والخطاب في ان ربك للرسول محمد عليه السلام وقيل لابراهيم الخليل فعلى هذا يكون
فيه التفات من الغيبة الى الخطاب منبها بذلك على تشريفه له وقوله حكيم عليم ٥
اي انما نرفع درجات من نشاء بمقتضى الحكمة والعلم لا يوجب الشهوة والمحابة فان
افعاله تعالى منزهة عن العبث **قوله** تعالى ووهبنا له اسحاق
ويعقوب الاية في وهبنا وجهان اصحهما انها معطوفة على الجملة الاسمية من قوله ٥
وتلك حجتنا وعطف الاسمية على الفعلية وعكسه جائز والثاني اجازه ابن عطية
وهو ان يكون تفسيرا على اتيناها وردوه ابو حيان بان اتيناها لها محل من الاعراب
اما الخبر واما الحال وهذه لا محل لها لانها لو كانت معطوفة على الخبر او الحال ٥
لاشترط فيها رابط وكلا منصوب بهدينا بعده والتقدير وكل واحد من هؤلاء
المذكورين **فصل** اختلفوا في المراد بهذه الهداية وكذا في قوله ونوحا
هدينا من قبل وقوله في احد الاوجه وذلك هدى الله يهدي به من يشاء قال بعض
المحققين المراد بهذه الهداية الثواب العظيم وهو الهداية الى طريق الجنة لقوله ٥
بعده وكذلك نجزي المحسنين وجزاء المحسن هو الثواب واما الارشاد الى الدين فلا

يكون

يكون هو عمله وقيل لا يبعد ان يكون المراد الهداية الى الدين وانما كان جزاء على الاحسان الصادر
منهم لانهم اجتهدوا في طلب الحق فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق كقوله
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقيل المراد بهذه الهداية الارشاد الى النبوة
والرسالة لان الهداية المخصوصة بالانبياء ليست الا ذلك فان قيل لو كان كذلك لكان قوله
وكذلك نجزي المحسنين يقتضي ان تكون الرسالة جزاء على عمل وذلك باطل فالجواب
ان قوله وكذلك نجزي المحسنين يحمل على الجزاء الذي هو الثواب فيزول الاشكال واعلم
انه تعالى لما حكى عن ابراهيم انه اظهر حجته الله في التوحيد وذب عنها عدوه وجوه نعمه
واحسانه عليه فاولها قوله وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه اي بخذه
اتيناه تلك الحجة وهديناه اليها واوقفناه عليها على حقيقتها وذكر نفسه بالفظ
الدال على العظمة وهو كناية الجمع كما نقول عظمنا الملوك فعلنا وقلنا ولما ذكر نفسه
هنا باللفظ الدال على العظمة وجب ان تكون تلك النعمة عظيمة وثانيها انه تعالى
خصه بالرفعة الى الدرجات العالية وهي قوله نرفع درجات من نشاء وثالثها انه
تعالى جعله عزيزا في الدنيا لانه جعل الانبياء والرسل من نسله ومن ذريته ٥
وابقى هذه الكرامة في نسله الى يوم القيمة فقال ووهبنا له اسحاق ليصلبه
ويعقوب بعده من اسحاق فان قيل لم يذكر اسماعيل عليه السلام مع اسحاق بل
احر ذكره درجات فالجواب ان المقصود بالذكر ههنا اتيان بني اسرائيل
وهم باسرهم اولاد اسحاق واما اسماعيل فانه لم يخرج من صلبه نبي الا محمد عليه
السلام ولا يجوز ذكر محمد صلى الله عليه وسلم في هذا المقام لانه تعالى امر محمدا عليه
السلام ان يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بان ابراهيم لما ترك الشرك اصر على
التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدنيا بان اتاه اولادا كانوا انبياء وملوكا
فاذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد عليه السلام امتنع ان يذكر نفسه في هذا المعرض
فلهذا السبب لم يذكر ابراهيم مع اسحاق **قوله** ونوحا هدينا من قبل المراد
والمراد انه تعالى جعل ابراهيم في اشرف الانساب لان رزقه اولادا مثل اسحاق
ويعقوب وجعل انبياء بني اسرائيل من نسلهما واخرجه من اصلاب آباء طاهرين
مثل نوح وادريس وشيث والمقصود بيان كرامة ابراهيم عليه السلام بحسب
الاولاد والآباء وقوله ومن ذريته فيها وجهان احدهما انها تعود على نوح لانها اقرب
مذكور ولان ابراهيم ومن بعده من الانبياء كلهم منسوبون اليه ولانه ذكر من جملتهم لوطا
وهو كان ابن اخي ابراهيم لا واخته ذكره مكي وغيره وما كان من ذريته بل كان من ذرية
نوح عليه السلام وكان رسولا في زمن ابراهيم وايضا يونس عليه السلام كما كان
من ذرية ابراهيم وايضا قيل ان ولد الانسان لا يقال انه ذرية فعلى هذا اسماعيل
عليه السلام ما كان من ذرية ابراهيم الوجه الثاني انها تعود على ابراهيم لان المحدث عنه

هذا الجواب

والقصة مسوقة لذكره وخبره وانما ذكر نوحا لان ابراهيم كونه من اولاده احد موجبات
رفعه ابراهيم ولكن رد هذا القول لما تقدم من كون لوط ليس من ذريته وقد اجيب عن
ذلك فقال ابن عباس مولا الانبيا كلهم مضافون الى ذرية ابراهيم وان كان فيهم من لم
يلحقه بولادة من قبل امر ولا اب لان لوطا ابن اخي ابراهيم والعرب تجعل العم ابا كما اخبر الله
تعالى عن ولد يعقوب انهم قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل واسحاق
واسماعيل هم يعقوب وقال ابو سليمان الدمشقي ويمكن ان لوطا في العاصمة
والمناصرة فعلى هذا يكون لوطا منصوبا بوهبنا من غير قيد بكونه من ذريته
قوله داود وما عطف عليه منصوب اما بفعل الهداية واما بفعل الهداية
ومن ذريته يجوز فيها وجهان احدهما انه متعلق بذلك الفعل المحذوف ويكون
من لابتدا الغاية والثاني انها حال اي حال كون مولا الانبيا معدودين النبي
قوله وكذلك يجزي الكاف في محل نصب نعتا لمصدر محذوف اي جزاء مثل ذلك
جزاء مثل ذلك الجزا ويجوز ان يكون في محل رفع اي الامر كذلك وقد تقدم ذلك
في قوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت ومعنى كذلك اي كما جزينا ابراهيم فعلي
توحيده بان رفعنا درجته ووهبنا له اولادا انبيا اتقيا كذلك نجزي المحسنين
على احسانهم قوله داود بن ايشي وسليمان ابنه وايوب بن اموص بن رازح
بن روم بن عيصو بن اسحاق ابن ابراهيم ويوسف بن يعقوب بن اسحاق بن
ابراهيم وموسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب وهارون
اخو موسى اكبر منه بسنه وليس ذكرهم على ترتيب ازمانهم واعلم انه تعالى
ذكر اولا اربعة من الانبيا وهم نوح وابراهيم واسحاق ويعقوب ثم ذكر من ذريتهم
اربعة عشر من الانبيا داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهارون وزكريا
ويحيى وعيسى والياس واسماعيل واليسع ويونس ولوطا فان قيل غاية الترتيب
واجبة والترتيب اما ان يعتبر بحسب الفضل والدرجة واما ان يعتبر بحسب الزمان
والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر ههنا فما السبب فيه فالجواب
ان الواو لا توجب الترتيب وهذه الاية احد الدلايل على صحة هذا المطلوب
وزكريا هو بن اذن ويحيى هو ابنه وعيسى وهو بن مريم بنت عمران واستدلوا
بهذه الاية على ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان الله تعالى جعل عيسى من ذرية وهو لا ينتسب الى ابراهيم الا بالام فكذلك
الحسن والحسين ويقال ان اباجعفر المنصور استدل بهذه الاية عند الحجاج
بن يوسف الثقفي فصل قال ابو حنيفة والشافعي من وقف على ولده
وولد ولده دخل فيه ولد بناته ايضا ابد امانا سلوا وكذلك في الوصية
لقرابته يدخل فيه ولد البنات والقرابة عند ابي حنيفة كل ذي رحم محرم ويسقط

عنده

عنده بنو العم وبنو العمة وبنو الخال وبنو الخالة لانهم ليسوا محرمين وقال الشافعي
القرابة كل ذي رحم محرم وغيره فلم يسقط عنده بنو العم وقال مالك لا يدخل في ذلك
ولد البنات واذا قال لقرابتي وعقبي وهو كقوله لولدي وولد ولدي قوله
والياس قال ابن مسعود وهو ادريس وله اسمان مثل يعقوب واسرائيل والصحيح
انه غيره لان الله تعالى ذكره في ولد نوح وادريس جد ابي نوح وهذا الياس
بن ياسين بن فنحاص بن العيزار بن هرون بن عمران كل من الصالحين قوله
واسماعيل هو بن ابراهيم واليسع وهو بن اخطوب بن العجوز وقرا الجمهور واليسع
بلام واحدة وفتح الياء بعدها وقرا الاخوان اللام بلام مشددة وياء ساكنة
بعدها فقراءة الجمهور فيها تاويلان احدهما انه مشتق من فعل مضارع والاصل
يوسع كيوعد فوقعت الواو بين ياء وكسرة تقديرية لان الفتحة انما جي بها
لاجل حرف الحلق فحذفت كحذفها في يضع ويدع ويهب وياب ثم سمي به محذوفا
عن ضهر وريديت فيه الالف واللام على حد زيادتها في قوله

رأيت الوليد بن اليزيد مباركا ... شديدا باحنا الخلافة كاهله

وكقوله باعد امم العمر عن اسيرها ... حراس ابواب على قصورها

وقيل الالف واللام فيه للتعريف كانه قدر بتنكيره والثاني انه اسم اعجمي لا اشتقاق
له لان اليسع يقال انه يوشع بن نون فتى موسى فالالف واللام فيه زائدتان
او معرفتان كما تقدم ومثل الالزمة له على تقدير زيادتها قال الفارسي
انها لازمة شذوذا كالذي ومهما في الان وقال بن مالك ما قاربت الاداة نقلة
كالبصرة والنعمان او ارتجاله كاليسع والسمؤل فان الاغلب ثبوت ال فيه
وقد تحذف واما قراءة الاخوين فاصله ليسع كضيغم وصيرف وهو اسم
اعجمي ودخول الالف واللام فيه على الوجهين المتقدمين واختار ابو عبيد
قراءة التخفيف فقال سمعنا اسم هذا النبي في جميع الاحاديث اليسع ولم
يسمه احد منهم اليسع وهذه الاحتجة فيه لانه روي اللفظ باحد لغتيه وانما
اثروا الرواة هذه اللفظة لخفتها لا لعدم صحة الاخرى وقال الفراء في قراءة
التشديد بني اشبه باسما العجم قوله ويونس هو يونس بن متى وقد
تقدم ان فيه ثلاث لغات وكذلك في سين يوسف ولوطا هو لوط بن هاران
بن اخي ابراهيم قوله وكلا فضلنا كقوله كلا هدينا وقوله على العالمين
استدلوا به على ان الانبيا افضل من الملكة لان العالم اسم لكل موجود
سوى الله تعالى فيدخل فيه الملكة وقال بعضهم معناه فضلنا على عالمي
زمانهم قوله ومن ابايهم فيه وجهان احدهما انه متعلق بذلك الفعل
المقدر اي وهدينا من ابايهم او فضلنا من ابايهم ومن تبعيضية قال بن عطية

ومن ابائهم وذرياتهم واخوانهم جماعات فمن للتبعيض والمفعول محذوف
الثاني انه معطوف على كلا اي وفضلنا بعض ابائهم وذرياتهم بالبقاء هذا الوجه
بقوله وفضلنا كلا من ابائهم ومن بنيهم كلا من ابائهم واذا كانت للتبعيض ۵
دلت على ان ابا بعضهم كانوا مشركين وقوله وذرياتهم اي وذرية بعضهم ۵
لان عيسى ويحيى لم يكن لهما ولد وكان في ذرية بعضهم من كان كافرا وقوله
واخوانهم واجتبيناهم يجوز ان يعطف على فضلنا ويجوز ان يكون مستانفا
وكرر لفظ الهداية توكيدا ولان الهداية اصل كل خير والمعنى اصطفيناهم ۵
وارشدناهم الى صراط مستقيم **قوله** ذلك هدى الله المشار اليه
هو المصدر المفهوم من الفعل قبله اما الاجتباء واما الهداية اي ذلك ۵
الاجتباء هدي او ذلك الهدى الى الطريق المستقيم هدى الله ويجوز ان يكون ۵
هدي الخبر ويجوز ان يكون بدلا من ذلك والخبر يهدي به وعلى الاول يكون يهدي
حالا والعامل فيه اسم الاشارة ويجوز ان يكون خبرا ثانيا ومن عباده تبيين
او حال اما من من واما من عايده المحذوف **فصل** يجوز ان يكون من هذه ۵
الهداية معرفة الله وتنزيهه عن الشرك لقوله تعالى بعده ولو اشركوا لحبط عنهم
ما كانوا يعملون واذا ثبت ذلك ثبت ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى
قوله تعالى اولئك الذين اتيناهم الكتاب اي الكتب المنزلة عليهم والحكم ۵
يعني العلم والفقه والنبوة والاشارة باولئك الى الانبيا المتقدم ذكرهم
ويحتمل ان يكون المراد باتيانهم الكتاب اي الفهم التام لما في الاحاطة بالكتاب
والاحاطة بحقايقه وهذا هو الاولى لان الثانية عشر لم تنزل على كل واحد
منهم كتابا الهيا على التعيين **قوله** فان يكفر بها هذه الهاء تعود على الثلاثة
للاشياء التي الكتاب والحكم والنبوة وهو قول الزمخشري وقيل يعود على النبوة
فقط لانها اقرب مذكور والباقي في قوله ليسوا بها متعلقة بوكلنا ليس وقدم
على عاملها للفواصل والباقي بكافرين زايدة توكيدا **فصل** معنى قوله
بكفر بها هو لا يعني اهل مكة فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين قال ابن عباس
المراد بالقوم الانصار واهل المدينة وهو قول مجاهد وقال قتادة والحسن
يعني الانبيا الثمانية عشر قال الزجاج ويدل عليه قوله تعالى بعد هذه
الاية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقال ابو رجا العطاردي ۵
فان يكفر بها اهل الارض فقد وكلنا بها اهل السما يعني الملايكة وهو بعيد
لان اسم القوم قل ما يقع على غير بني ادم وقال مجاهد الفرس وقال ابن زيد
كل من لم يكفر منهم سوا كان ملكا او نبيا من الصحابة او من التابعين ۵
قوله اولئك الذين هدى الله اولئك مفعول مقدم لهدي الله ويضعف

جعله مبتدا على حذف العايد اي هداهم الله كقوله افحكم الجاهلية يبغون
برفع حكم والاشارة باولئك الى الانبيا المتقدم ذكرهم **قوله** فبهداهم اقتده
قرا الاخوان بحذف الهاء في الوصل والباقون باثبوتها وصلا ووقفا ابن عامر
بكسرها ونقل بن ذكوان عنه وجهين احدهما الكسر من غير وصل بهاء والباقون
يسكونها اما في الوقف فان القرا اتفقوا على اثباتها ساكنة وهذه ها الوقف ۵
واختلفوا في مالية وسلطانية في الحاقه وفي ماهية في القارعه بالسبتة
الى الحذف والاثبات واتفقوا على اثباتها في كتابيه وحسابيه فاما قراة ۵
الاخوين بغير هاء هاهنا وبها للسكت فلذلك حذفها وصلا اذ محلها الوقف واثبتها
وقفا اتباعا لرسم المصحف واما من اثبتها ساكنة فيحتمل عنده وجهين احدهما
هي هاء سكت ولكنها ثبتت وصلا اجرا للوصل مجرى الوقف كقوله لم يتسنه
وانظر في احد الاقوال كما تقدم والثاني انها ضمير المصدر وسكنت
وصلا اجرا للوصل ايضا مجرى الوقف بحونؤته وانقه وارجه نؤله نصله
واختلفوا في المصدر الذي يعود عليه الهاء فقيل الهدي اي اقتدي الهدى
والمعنى اقتدي اقتدا الهدى ويجوز ان يكون الهدى معمولا من اجله اي فبهداهم
اقتد لاجل الهدى وقيل الاقتدا اي اقتدا الاقتدا ومن اضمار المصدر قوله

هذه ۵

هذا سراقة للقرآن يدرسه ۵ والمرء عند الرشاد ان يلقها ذنب ۵

اي يدرس الدرس ولا يجوز ان تكون الهاء ضمير القرآن لان الفعل قد تعدى
له وانما زيدت اللام تقوية له حيث تقدم معموله ولذلك جعل النحاة نصب
زيدا من زيدا ضربته بفعل مقدر خلافا للفرا وقال بن الانباري انها ضمير
المصدر المؤكد النايب عن الفعل وان الاصل اقتدا اقتداه ثم جعل المصدر
بدلا من الفعل الثاني ثم اضمر فاتصل بالاول واما قراة بن عامر فالطاهر
فيها انها ضمة وحركت بالكسر من غير وصل وهو الذي تسميه القرا الاختلاس
تارة وصلة الصلة وبالصله وهو المسمى اشباعا اخرى كما تقدم في ارجه ونحوه
واذا تقرر هذا فقول مجاهد عن بن عامر يسكن الهاء من غير بلوغ بها هذا
غلط لان هذه الهاء وقف لا تعرب في حال من الاحوال من الاحوال
اي لا تحرك وانما تدخل ليتبين انها حركة ما قبلها ليس بجيد لما تقرر من انها
ضمير المصدر وقد رد الفارسي قول بن مجاهد بما تقدم والوجه الثاني
انها هاء سكت اجريت مجرى الضمير وقد رد الفارسي قول بن مجاهد
بما تقدم والوجه الثاني وانها هاء سكت اجريت مجرى الضمير كما اجريت هاء الضمير مجراها في السكون وهذا لحن جيد ويروي
قول المتنبي ۵ واحر قلباه ممن قلبه شبم ۵ بضم الهاء وكسرها على انها

مَا السكت شبهت بها الضمير فحركت والاحسن ان يحمل الكسر لالتقا الساكنين
لا لشبهها بالضمير لان ها الضمير لا تكسر بعد الا لن فكيف بما يشبهها والاقتدا
في الاصل طلب الموافقة قاله الليث ويقال قدوه وقديه واصله من القدو
وهو اصل الذنب الذي يتشعب منه تصريف الاقتدا قال الواحدي الاقتدا في اللغة
اتيان الثاني بمثل فعل الاول لاجل انه فعله وهذا هم متعلق بالاقتدا وجعله
الزمخشري تقديمه معمولا للاختصاص على قاعدته **فصل** هذا خطاب
للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في الشيء الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم
بالاقتدا بهم فيه فقيل المراد ان يقتدي بهم في الامر الذي اجمعوا عليه وهو التوحيد
والتنزيه عن كل ما لا يليق بالباري تعالى في الذات والصفات والافعال ٥
وقيل المراد الاقتدا بهم في شرايعهم الا ما خصه الدليل وعلى هذا فالاية ٥
دليل على ان شرع من قبلنا يلزمنا وقيل المراد به اقامة الدلالة على ابطال
الشرك واقامة التوحيد لانه ختم الاية بقوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا
يعملون ثم اكد امرهم على التوحيد وانكارهم بالشرك بقوله فان يكفر بها
هولا فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ثم قال اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده اي اقتد بهم في نفي الشرك واثبات التوحيد وتحمل شهادة ٥
سفاهات الجهال وقال احزون اللفظ مطلق فيحمل على الكل الا ما خصه الدليل
المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الاية على امر الرسول بمتابعة الانبيا
المتقدمين في شرايعهم لوجوه احدها ان شرايعهم مختلفة متناقضة فلا
يصح مع تناقضها ان يكون مامورا بالاقتدا بهم في تلك الاحكام المتناقضة
فلا يصح مع تناقضها ان يكون مامورا بالاقتدا وثانيها ان الهدى عبارة ٥
عن الدلائل دون التفاصيل والعمل نفس العمل فاذا ثبت هذا فنقول دليل ثبات
شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات فقط فكيف يستدل بذلك على اتباعهم
في شرايعهم في كل الاوقات وثالثها ان كونه عليه السلام متبعا لهم في ٥
شرايعهم يوجب ان يكون منصبه اقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع فثبت
بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الاية على وجوب الاقتدا بهم في شرايعهم والجواب
عن الاول ان قوله فبهداهم اقتده يتناول الكل فاما كون بعض تلك الاحكام
متناقضة بحسب شرايعهم فنقول انما يحتاج تخصيصه في هذه الصورة ويبقى
فيما عداها حجة وعن الثاني انه عليه السلام لو كان مامورا بان يستدل
بالدليل الذي استدل به الانبيا المتقدمون لكن لم يكن ذلك متابعة لان
المسلم لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال انهم متبعون لليهود
والنصارى في هذا الباب لان المستدل بالدليل يكون اصلا في ذلك الحكم فلا

تعلق

تعلق له بما قبله البته والاقتدا والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل الاول سببا
لوجوب الفعل على الثاني ومن الثالث انه تعالى امر الرسول بالاقتدا بجميعهم
في جميع الصفات الحميدة والاخلاق الشريفة وذلك لا يوجب كونه افضل مرتبة
من الكل على ما يأتي في الفضل الذي بعد **فصل** احتج العلما بهذه الاية
على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من جميع الانبيا عليهم السلام ٥
لان خصال الكمال وصفات الشرف كانت معرفة فيهم فداود وسليمان كانا
من اصحاب الشكر على النعمة وايوب كان من اصحاب الصبر على البلا ويوسف
كان جامعا لهاتين الحالتين وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعة القوية
القاهرة والمعجزات الظاهرة وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا اصحاب
الزهد واسماعيل كان صاحب الصدق ويونس كان صاحب التضرع وثبت
انه تعالى انما ذكر كل واحد من هولا الانبيا لان الغالب عليه خصلة معينة
من خصال المدح والشرف ثم انه تعالى لما ذكر الكل امر محمدا عليه السلام
بان يقتدي بهم باسرهم فكان التقدير كانه تعالى امر محمدا ان يجمع من خصال
العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة فيهم باجمعهم ولما امره ٥
الله تعالى بذلك امتنع ان يقال انه قصر في تحصيلها فثبت انه حصلها وحيث
كان الامر كذلك ثبت انه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقا فيهم جميعهم
ومتى كان الامر كذلك وجب ان يقال انه افضلهم بكليتهم **قوله** قل لا
اسالكم عليه اجرا لما امره بالاقتدا بهدى الانبيا المتقدمين وكان من جملة
هداهم ترك طلب الاجر في ايصال الدين وابلاغ الشريعة لا جرم اقتدا بهم
في ذلك فقال قل لا اسالكم عليه اجرا فالهاء في عليه تعود على القران او التبليغ
اضمروا وان لم يجر لهما ذكر لدلالة السياق عليهما وان ناقية ولا عمل لها على
المشهور ولو كانت عاملة لبطل عملها بالا في قوله ان هو الا ذكرى اي تذكرة
وعظة والعالمين متعلق بذكرى واللام معدية اي ان القران الا يذكر ٥
العالمين ويجوز ان يكون متعلقة محذوف على انها صفة لذكرى وهذه الاية
تدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل اهل الدنيا لا الى قوم دون
قوم **قوله** تعالى وما قدروا الله حق قدره الاية اعلم ان مدار القران
على اثبات التوحيد والنبوة فالله تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام
انه اثبت دليل التوحيد وابطال الشرك ذكر بعده تقرير امر النبوة فقال
وما قدروا الله حق قدره حين انكروا النبوة والرسالة فهذا وجه النظم
قوله حق قدره منصوب على المصدر وهو في الاصل صفة للمصدر
فلما اضيف الوصف الى موصوفه انتصب على ما كان ينتصب عليه موصوفه

والاصل قدره الحق كقولهم جزد قطيفه وسحق عمامة وقرا الحسن البصري وعيسى
الثقفي قدروا بتشديد الدال قدره بتحريكها وقد تقدم انها لغتان **قوله**
اذ قالوا منصوب بقدروا وجعله بن عطية منصوبا بقدره وفي كلام بن عطية ما
يشعر بانها للتعليل ومن شئ مفعول به زيدت فيه من لوجود شرط الزيادة
فصل قال بن عباس ما عظموا الله حق تعظيمه وروي عنه ايضا انه قال
معناه ما امنوا ان الله على كل شئ قدير وقال ابو العالية ما وصفوا الله حق
صفته وقال الاخفش ما عرفوه حق معرفته وحقق الواحدي رحمه الله فقال
يقال قدر الشئ اذا ستره وحوزه واراد ان يعلم مقداره بقدره بالضم
قدرا ومنه قوله عليه السلام ان غم عليكم فاقدروا له اي فاطلبوا ان
تعرفوه هذا اصله في اللغة ثم يقال لمن عرف شيا هو بقدر قدره واذا
لم يعرفه بصفاته انه لا يقدر قدره يقوله وما قدروا الله حق قدره صح
في كل المعاني المذكورة ولما حكى عنهم انهم ما قدروا الله حق قدره بين السبب
فيه وهو قولهم ما انزل الله على بشر من شئ واعلم ان كل من انكر النبوة
والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه الاول
ان منكر البعث والرسالة اما ان يقول انه تعالى ما كلف احدا من الخلق
اصلا او يقول انه تعالى كلفهم والاول باطل لان ذلك يقتضي انه
تعالى اباح لهم جميع المنكرات والقبايح بخوشتم الله وصفته بما لا يليق
والاستخفاف بالانبيا والرسل والاعراض عن شكر الله ومقابلة
الانعام بالاساءة وكل ذلك باطل وان سلم انه تعالى كلف الخلق بالامر والنهي
فهنا لا بد من مبلغ وشارح مبين وما ذلك الا الرسول فان قبل
لم لا يجوز ان يقال العقل كاف في ايجاب الموجبات واجتناب المحرمات
القبحات فالجواب هب ان الامر كما قلتم الا انه لا يمتنع تاكيد التعريف العقلي
بالتعريفات المشروحة على لسنة الانبيا والرسل عليهم السلام فثبت
ان كل من منع من البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة الله تعالى فكان ذلك
جهلا بصفة الالهية وحينئذ يصدق في حقه قوله تعالى وما قدروا الله حق
قدره الوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول انه
يمتنع بعثة الانبيا والرسل لانه يمتنع المعجزة على وفق دعواه تصديقا له
والقايلون بهذا القول لهم مقامان احدهما ان يقولوا انه ليس في الامكان
خرق العادات ولا ايجاد شئ على خلاف ما جرت به العادة والثاني ان
يسلموا امكان ذلك الا انهم يقولون ان بتقدير حصول هذه الافعال الخارقة
للعادات فلا دلالة لها على صدق مدعي الرسالة وكلا القولين موجب القدح

في

في كمال قدرة الله تعالى اما الاول فلانه ثبت ان الاجسام متماثلة وثبت ان
ما يجتمله الشي وجب ان يجتمله مثله واذا كان كذلك كان جسم الشمس والقمر قابلا
للتمزق والتفرق فان قلنا ان الاله غير قادر عليه كان ذلك وصفا بالعجز
والنقصان للقدرة وحينئذ يصدق في حق هذا القايل انه ما قدر الله
حق قدره وان قلنا انه تعالى قادر عليه فحينئذ لا يمتنع عقلا انشقاق الشمس
القمر ولا حصول ساير المعجزات واما المقام الثاني وهو ان حدوث هذه
الافعال الخارقة عند دعوي مدعي النبوة يدل على صدقه فهذا ايضا ظاهر
على ما قررنا في كتب الاصول فثبت ان كل من انكر امكان البعثة والرسالة
فقد وصف الله بالعجز فنقصان القدرة وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله
حق قدره الوجه الثالث انه لما ثبت حدوث العالم فنقول حدوثه يدل على
انه اله العالم قادر حكيم عليم وان الخلق كلهم عبيده وهو مالكهم وملكهم على
الاطلاق والملك المطاع يجب ان يكون له امر ونهي وتكليف على عباده
وان يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يتم ولا
يكمل الا بارسال الرسل وانزال الكتب فكل من انكر ذلك فقد طعن
في كونه تعالى ملكا مطاعا ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره
فثبت ان كل من قال ما انزل الله على بشر من شئ فهو ما قدر الله حق قدره
فصل في هذه الاية بحث صعب وهو ان يقال هولا الذين حكى الله عنهم انهم
قالوا ما انزل الله على بشر من شي اما ان يقال انهم كفار قريش او يقال انهم اهل
الكتاب من اليهود والنصارى فان كان الاول فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جا به موسى وذلك لان كفار قريش والبراهمة كانوا
ينكرون رسالة محمد عليه السلام فكذلك يمكنهم ان ينكروا رسالة ساير الانبيا فكيف
يحسن ايراد هذا الالزام عليهم وان كان قايل هذا القول من اهل الكتاب
فهو ايضا مشكل لانهم لا يقولون هذا القول وكيف يقولونه مع ان مذهبهم ان
التورية كتاب الله انزله على موسى والانجيل كتاب انزله الله على عيسى وايضا
هذه السورة مكية والمناظرات التي وقعت بين رسول الله صلى الله عليه
وسلم وبين اليهود والنصاري كلها مدنية فكيف يمكن حمل هذه الاية عليها
هذا تقرير الاشكال في هذه الاية واعلم ان الناس اختلفوا فيه على قولين
فالقول الاول ان هذه الاية نزلت في حق اليهود وهو المشهور عند الجمهور قال
بن عباس وسعيد بن جبير ان مالك بن الصيف كان من احبار اليهود وروسايهم
وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله
صلى الله عليه وسلم انشدك بالله الذي انزل التورية على موسى اما تجد في التورية

ان الله يكره الحبر السمين فانت الحبر السمين فدسمت من الاشيا التي تطعمك
اليهود فضحك القوم فغضب مالك بن الصيف ثم التفت الى عمر وقال والله ما
انزل الله على بشر من شي فقال له قومه ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك البس
ان الله انزل التورية على موسى فلم قلت ما انزل الله على بشر من شي فقال
مالك بن الصيف انه اغضبني فقلت ذلك فقالوا له وانت اذا غضبت تقول
على الله غير الحق فنزعوه من الحبرية وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف وقال
السدي نزلت في فنحاص بن عازورا وهو قايل هذه المقالة قال ابن عباس
ما نزل من السما كتاب فانزل الله وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا قالت
اليهود يا محمد انزل الله عليك كتابا قال نعم قالوا والله ما نزل كتاب من السما
كتاب فانزل الله وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر
من شي وفي سبب النزول سوالات السوال الاول لفظ الاية وان
كان مطلقا الا انه يتقيد بحسب العرف الاتري ان المراة اذا ارادت ان
تخرج من الدار فغضب الزوج فقال ان خرجت من الدار فانت طالق فان
كثيرا من الفقها قالوا اللفظ وان كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد
بتلك المرة فكذا ههنا قوله ما انزل الله على بشر من شي مراده منه انه
وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه يتقيد بتلك الواقعة بحسب العرف
فكان قوله ما انزل الله على بشر من شي مراده منه انه ما انزل الله على بشر
من شي في انه يبعض الحبر السمين واذا صار هذا المطلق محمولا على هذا
المقيد لم يكن قوله من انزل الكتاب الذي جا به موسى مبطلا للكلية السوال
الثاني ان مالك بن الصيف كان معترفا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع
هذا المذهب لا يمكنه البتة ان يقول ما انزل الله على بشر من شي الا على سبيل
الغضب المدهش للعقل او على سبيل طغيان اللسان ومثل هذا الكلام
لا يليق بالله سبحانه انزال القرآن الباقي على وجه الدهر في ابطاله والقول
الثاني ان القايل ما انزل الله على بشر من شي من كفار قريش وفيه سوال
وهو ان كفار قريش كانوا ينكرون نبوة جميع الانبيا عليهم السلام فكيف
يمكن الزامهم بنبوة موسى وايضا فما بعد هذه الاية لا يليق بكفار قريش
وانما يليق باليهود وتوقد لر يجعلونه قراطيس يبدونها ويخفون كثيرا
وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباكم وهذه الاحوال لا تليق الا باليهود
وقول من يقول ان اول الاية خطاب مع الكفار واخرها خطاب مع اليهود
فاسد لانه يوجب تفكيك نظم الاية وفساد تركيبها وذلك لا يليق بكلامنا
فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقدير الاسكال على هذا القول اما السوال

الاول لفظ الاية وان كان مطلقا فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود
والنصارى وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة
على يد موسى مثل انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واطلال الجبل وغير ذلك وكانوا
كانوا يطعنون في نبوة محمد عليه السلام بسبب انهم كانوا يطلبون منه امثال هذه
المعجزات لا محالة فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف
بنبوة موسى عليه السلام واذا كان الامر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى
الزاما عليهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شي واما الثاني فجوابه ان كفار
قريش واهل الكتاب لما اشتركوا في انكار نبوة محمد عليه السلام لم يبعد ان يكون
الكلام الواحد واردا على سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته
خطابا مع اليهود والنصارى **فصل** دلت هذه الاية على احكام منها ان
النكرة في موضع النفي تفيد العموم فان قوله ما انزل الله على بشر من شي نكرة في
موضع النفي فلو لم تفد العموم لما كان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جا
به موسى ابطالا له ونقضا عليه وكان استدلالا فاسدا ومنها ان النقض يقدح
في صحة الكلام لانه تعالى نقض قولهم ما انزل الله على بشر من شي بقوله قل من
انزل الكتاب الذي جا به موسى فلو لم يبطل النقض على فساد الكلام لما كانت هذه الحجة
معيده لهذا المطلوب واعلم ان من يقول ابدا الفارق بين الصورتين يمنع
من كون النقض مبطلا ضعيفا اذ لو كان الامر كذلك لسقطت حجة الله في هذه
الاية لان اليهودي كان يقول لمحمد ات ما ادعيته من المعجزات لا يلزم من ثبوتها
ثبوت النبوة هناك واما هنا فثبوت النبوة يلزم من ثبوت هذه المعجزات فلم يظهر
ان هذا النقض مقبولا لسقطت هذه الحجة وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان النقض
على الاطلاق مبطل **قوله** قل من انزل الكتاب الذي جا به موسى نورا وهدى
للناس وصف الكتاب بصفتين احديهما كونه نورا وهو منصوب على الحال وفي
صاحبها وجهان احدهما ان الهاء في به فالعامل فيها جا والثاني انه الكتاب
فالعامل فيه انزل وللناس صفة لهدى وسماه نورا تشبيها له بالنور الذي
يتبين به الطريق فان قيل فعلى هذا لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى
للناس فرق وعطف احدهما على الاخر يوجب التغاير فالجواب ان للتوراة
صفات احدها كونها في نفسها ظاهرا جليا والثاني كونها بحيث يكون سببا
لظهور غيره فالمراد من كونه نورا وهدى هنا ان الامر ان وقد وصف القرآن
ايضا بهذين الوصفين فقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشا من
عبادنا **قوله** تجعلونه قرا ابن كثير وابو عمرو بيا الغيبة وكذلك يبدونها
ويخفون والباقون بنا الخطاب في الثلاثة الافعال فاما الغيبة فالحمل على

ما تقدم من الخيبة في قوله وما قدروا الى آخره وعلى هذا فيكون في قوله وعلم ٥
تاويلان احدهما انه خطاب لهم ايضا وانما اجابه على طريقة الالتفات والثاني انه خطاب
للمؤمنين اعترض به بين الامر بقوله قل من انزل كتاب بين قوله قل الله واما القراءة ٥
بتا الخطاب ففيها مناسبة لقوله وعلم ما لم تعلموا انتم ورجحها مكي وجماعة لذلك
قال مكي وذلك احسن في المشاكلة والمطابقة واتصال بعض الكلام ببعض وهو ٥
الاختيار لذلك ولان اكثر القراء عليه قال ابو حيان ومن قال المنكرين العرب
اوكفار قريش لم يمكن جعل الخطاب لهم بل يكون قد اعترض ببني اسرائيل فقال
خلال السوء والجرأت يجعلونه قراطيس ومثل هذا بعيد وبوعد لان فيه ٥
تفكيكا للنظم حيث جعل اول الكلام خطابا للكفار واخره خطابا لليهود وقال وقد
اجيب بان الجميع لما اشتركوا في انكار نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم جاز
لبعض الكلام خطابا للعرب وبعضه خطابا لبني اسرائيل **قوله** يجعلونه
قراطيس يجوز ان يكون جعل بمعنى صير وان يكون بمعنى القى من مصوغاته ٥
في كاعد ومن الجملة في محل نصب على الحال اما من الكاف واما من الهاء في به
كما تقدم في نورا **قوله** قراطيس فيه ثلاثة اوجه احدها انه على حذف
حرف الجر اي في قراطيس وورق يهو شبيه بالطرس المبهم فلذلك تعدى اليه
الفعل بنفسه والثاني انه على حذف مضاف اي يجعلونه ذا قراطيس والثالث
انهم نزلوه منزلة القراطيس وقد تقدم تفسير القراطيس والجملة من قوله ٥
يبدونها في محل نصب صفة لقراطيس واما يخفون فقال ابو البقا انها صفة ايضا
لها وقدر ضمير المحذوف اي ويخفون صفتها كثيرا واما مكي فقال ويخفون مبتدا
لا موضع من الاعراب انتهى كانه لما راى خلو الجملة من ضمير يعود على قراطيس
منع كونه صفة وقد تقدم انه مقدر اي منها وهو اولى وقد جوزوا ان يكون
ان يكون حالا من ضمير الكتاب من قوله يجعلونه قراطيس على ان يجعل الكتاب
القراطيس في المعنى لانه مكتب فيها انتهى قوله على ان يجعل اعتذار عن مجيء خبره
مونثا وفي الجملة وهو بعيد او ممتنع **قوله** وعلم يجوز ان يكون على قراءة
الغيبة في يجعلونه وما عطف عليه مستانفا وان يكون حالا وانما اتى به محاطبا ٥
لاجل الالتفات واما على قراءة التا الخطاب فهو حال ومن اشترط قد في الماضي ٥
الواقع حالا اضمرها هنا اي وقد علمتم ما لم تعلموا الاكثرون على ان هذا
خطاب لليهود تقول علمتم على لسان محمد صلى الله عليه وسلم فضيعوه ولم ٥
يمتثلوا به وقال مجاهد هذا خطاب للمسلمين بذكرهم النعمة ضما عليهم ٥
على لسان محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل كل كتاب فلا بد وان يودع
في القراطيس فاذا كان الامر كذلك في كل الكتب فما السبب في ان الله تعالى

حكى

حكى هذا المعنى في معرض الذم فالجواب ان الذم لم يقع على هذا المعنى
فقط بل المراد انهم لما جعلوه قراطيس وفرقوه وبعضوه لاجرم قدروا على
ابداء البعض واخفاء البعض وهو الذي فيه صفة محمد صلى الله عليه وسلم
فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان التوراة كتاب وصل الى اكثر
المشرق والمغرب وعرفه اكثر العلماء وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال
الزيادة والنقصان فيه كما ان الرجل في هذا الزمان لو اراد ادخال
الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه فكذا القول في التوراة
فالجواب انا ذكرنا في سورة البقرة ان المراد من التحريف تفسيره ٥
آيات التوراة بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا
هذا بآيات القرآن فان قيل يمكن ان يتحصل في التوراة آيات دالة
على نبوة محمد عليه السلام الا انها قليل ولم يخف من التوراة الا تلك الآيات
فكيف قال ويخفون كثيرا فالجواب ان القوم كما يخفون الآيات الدالة
على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فكذلك يخفون الآيات المشتملة
على احكام اخر كما اخفوا الآية الدالة على رجم المحصن **قوله** قل الله
الجلالة يجوز فيها وجهان احدهما ان يكون فاعله بفعل محذوف اي قل انزله
الله هذا هو الصحيح للتصريح بالفعل في قوله ليبدون خلقهن العزيز ٥
والثاني انه مبتدا والخبر محذوف تقديره الله انزله وجه مناسبة مطابقة
الجواب للسؤال وذلك ان جملة السؤال اسمية فالكن جملة الجواب كذلك ومعنى
الآية قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فان اجابوك والا فقل انت الله
انزله اي ان العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بان الكتاب الموصوف
بالصفات المذكورة المتايد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل
معجزات موسى عليه السلام لا يكون الا من الله فلما صار هذا المعنى ظاهرا ٥
لظهور الحجة القاطعة لاجرم قال تعالى لمحمد عليه السلام قل المنزل لذلك ٥
الكتاب هو الله ونظير قوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله شهيد كما
ان الرجل الذي يرتب اقامة الدلايل على الصانع يقول من الذي احدث
الحياة بعد عدمها ومن الذي احدث العقل بعد الجهالة ومن الذي اودع
الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم ان ذلك القايل
بعينه يقول الله والمقصود انه بلغت هذه الدلالة الى حيث يجب على كل عاقل
ان يعترف بها فسواء اقر الخصم به او لم يقر فالمقصود حاصل فكذا ههنا ٥
قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون يجوز ان يكون في خوضهم متعلقا بذرهم
وان يتعلق بيلعبون وان يكون حالا من مفعول ذرهم وان يكون حالا من مفعول

يلعبون واما يلعبون فيجوز ان يكون حالا من مفعول ذرهم ومن منع ان يتعدد
الحال لواحد لم يجز حينئذ ان يكون في خوضهم حالا من مفعول ذرهم ومن سمح ان
يكون يتعلق اما متعلقا بذرهم كما تقدم او بيلعبون او حالا من فاعله ويجوز ان يكون
يلعبون حالا من ضمير خوضهم وجاز ذلك لانه في قوة الفاعل لان المصدر مضاف
لفاعله لان التقدير ذرهم يخوضون لاعبين وان يكون حالا من الضمير في خوضهم
اذا جعلناه حالا لانه بمعنى الاستقرار فيكون حالا متداخلة والله اعلم
فصل معنى الكلام انك اذا اقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار
هذا البلاغ العظيم لم يبق عليك من امرهم شيء البتة ونظير قوله تعالى ان
عليك الا البلاغ قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية السيف وهذا بعيد
لان قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد ولا بناء في ذلك
حصول المقابلة فلم يكن ورود الاية الدالة على وجوب المقابلة رافعا
لمدلول هذه الاية فلم يحصل النسخ **قوله** تعالى وهذا كتاب انزلناه
مبارك الاية قوله هذا اشارة الى القرآن اي القرآن كتاب مبارك انزلناه
مصدق الذي بين يديه وفيه دليل على تقدم الصفة غير الصريحة على الصريحة
واجيب عنه بان مبارك خبر مبتدا مضمر وقد تقدم تحقيق هذا في قوله بقوم
بجهل وقال الواحدي ومبارك خبر الابتداء فصل بينهما بالجملة والتقدير
وهذا كتاب مبارك انزلناه كقوله وهذا ذكر مبارك انزلناه قال شهاب الدين
وهذا الذي ذكره لا يتمشى الا على ان قوله مبارك خبر ثان لهذا وهو بعيد جدا
واذا سلم له ذلك فيكون انزلناه عنده اعتراضا على ظاهر عبارته ولكن لا
يحتاج الى ذلك بل يجعل انزلناه صفة لكتاب ولا محذور حينئذ على هذا
التقدير وفي الجملة فالوجه ما تقدم من الاعراب وقدم وصفه بالانزال
على وصفه بالبركة بخلاف قوله وهذا ذكر مبارك انزلناه فالوا لان الاسم
هنا وصفه بالانزال اذ حاصل عتيب انكارهم ان ينزل على الله بشيء على بشر من
شيء بخلاف هناك ووقعت الصفة الاولى جملة فعلية لان الانزال يتجدد
وقتا فوقتا والثانية اسما صريحا لان الاسم يدل على الثبوت والاستقرار
وهو مقصوده هنا اي بركة ثابتة مستقرة قال القرطبي ويجوز نصب مبارك في
غير القرآن على الحال وكذا مصدق **فصل** قوله انزلناه المقصود ان
يعلم انه من عند الله لا من عند الرسول وقوله مبارك قال اهل المعاني اي
كثير خيره دائم منفعته يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبح والمعصية
قوله مصدق صفة ايضا او خبر بعد خبر على القول بان مبارك خبر
لمبتدا مضمر ووقع صفة للنكرة لان في نية الانفصال كقوله هذا عارض

ممطرنا يا رب غيثا مطيرا لو كان يطلبكم وقال مكي مصدق الذي لغة
للكتاب على حذف التنوين لالتقاء الساكنين والذي في موضع نصب والكتاب لم
يقدر حذف التنوين كان مصدق خبر بعد خبر والذي في موضع خفض وهذا
الذي قاله غلط فاحش لان حذف التنوين انما هو للاضافة اللفظية وان كان
اسم الفاعل في نية الانفصال وحذف التنوين لالتقاء الساكنين انما يكون في
ضرورة او ندور كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا ن والنحويون كلهم يقولون
في هذا ضارب الرجل ان حذف التنوين للاضافة تخفيفا ولا يقول احد منهم في
مثل هذا انه حذف التنوين لالتقاء الساكنين **فصل** معناه كونه مصدقا
لما قبله من الكتب المنزلة قبله فان من سمع الكتب فانه يوافقنا في نفي الشرك
واثبات التوحيد **قوله** ولتنذر قرأ الجمهور بتاء الخطاب للرسول عليه
السلام وابو بكر عن عاصم بياء الغيبة والضمير للقرآن وهو الظاهر اي بتذكر
مواعظه وزواجره ويجوز ان يعود على الرسول عليه السلام للعلم به وهذه
اللام فيها وجهان احدهما هي متعلقة بانزلناه عطفا على مقدر قدره ابو البقاء
ليؤمنوا وليبشر وقدره الزمخشري فقال ولتنذر معطوف على ما دل عليه
صفة الكتاب كانه قيل انزلناه للبركات وللتنزيل ولتصديق ما تقدمه
من الكتب والانذار الثاني انما متعلقه بمحذوف متاخر اي ولتنذر
انزلناه **قوله** ام القرى يجوز ان يكون من باب الحذف اي اهل ام القرى
وان يكون من باب المجاز اطلاقا للمحل على الحال وايهما اولى اعني المجاز او
الاضمار في المسئلة ثلثة اقوال تقدم بيانها وبدا بالقوله والسبل القرية
وهناك وجه لا يمكن هنا وهو انه يمكن ان يكون السؤال للقرية حقيقة
ويكون ذلك معجزة لنبي وهنا لا ينافي ذلك وان كانت القرية ايضا فضمها
هنا متكلم الا ان الانذار لا ينفع لعدم فائدته وقوله ومن حولها عطف
على مثل المحذوف اي ولتنذر من حول ام القرى ولا يجوز ان يعطف على ام
القرى اذ يلزم ان يكون المعنى ولتنذر اهل من حولها ولا حاجة تدعو الى
ذلك لان من حولها يقبلون الانذار قال ابو حيان ولم يحذف من فيعطف
حول على ام القرى وان كان يصح من حيث المعنى لان حول ظرف لا يتصرف فلو
عطف على ام القرى لصار المعنى مفعولا به لعطفه على المفعول به وذلك
لا يجوز لان العرب لم تستعمله الا ظرفا **فصل** اتفقوا على ان ام القرى مكة
سميت بذلك قال ابن عباس لان الارضين دحيت من تحتها فهي اصل الارض
كلها كالام اصل النسل وقال الاصم سميت بذلك لانها قبلة اهل الدنيا فصارت
كالاصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها وايضا من اصول عبادات اهل الدنيا

الحج وسواء كان في هذه البلدة فلهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الى الحرم
وايضا فلما كان اهل الدنيا يجتمع هناك بسبب الحج لاجرم يحصل هناك انواع
من التجارات والمنافع مالا يحصل في سائر البلاد ولا شك ان الكسب
والتجارة من اصول المنافع فلهذا السبب سميت مكة بام القرى وقيل مكة ايضا
اول بلد سكنت في الارض وقوله ومن حولها يدخل فيه سائر البلدان والقرى
قال المفسرون المراد اهل الارض شرقا وغربا **قوله** والذين يومنون
بالاخرة يجوز فيه وجهان احدهما انه مرفوع بالابتدا وخبره يومنون ولم يتحد
المبتدا والخبر لتغاير متعلقيهما فلذلك جاز ان يقع الخبر بلفظ المبتدا
والا فيمتنع ان يقول الذي يقوم يقوم والذي يومنون يومنون وعلى هذا فذكره
الفضلة هنا واجب ولم يتعرض النحويون لذلك ولكن نصوا النظائر والثاني
انه منصوب عطفا على ام القرى اي ولتنذر الذين اسوا فيكون يومنون حالا
من الموصول وليست حالا لموكد لما تقدم من تسويغ وقوعه خبرا وهو اختلاف
المتعلق والهاء في به يعود على القران او على الرسول **فصل** ذكر العلما في معنى
قوله تعالى والذين يومنون بالاخرة يومنون به ان الذي يومن بالاخرة هو
الذي يومن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ومن كان كذلك فانه
تعظم رغبته في تحصيل الثواب ورهبته من حلول العقاب فيبالغ في النظر
في دلايل التوحيد والنبوة فيصل الى العلم والايمان وقال بعضهم ان
دين محمد عليه السلام مبني على الايمان بالغيب والتسليم وليس لاحد من الانبيا مبالغة
في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد عليه السلام فلهذا كان الايمان
بنبوة محمد عليه السلام وبصحة الاخرة امرين متلازمين **قوله** وهم
على صلاتهم يحافظون حال وقدم على صلاتهم يحافظون حال وقدم على صلاتهم
لاجل الفاصلة وذكر ابو علي في الروضة ان ابا بكر قرا على صلواتهم جمعا
والمراد المحافظة على الصلوات الخمس فان قيل الايمان بالاخرة محمل على كل
الطاعات فما الفايدة في تخصيص الصلوة فالجواب ان المقصود التنبيه
على ان الصلاة اشرف العبادات بعد الايمان بالله الا ترى انه لم يقع اسم
الايمان على شي من العبادات الخامس الا على الصلوة كما قال تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلاتكم ولم يقع اسم الكفر على شي من المعاصي الا على ترك
الصلاة قال تعالى عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت
بهذا التشريف خصها الله تعالى بالذكر ههنا **قوله** تعالى ومن اظلم
ممن افترى على الله كذبا الاية تبين كون القران كتابا نازلا من عند الله وبين
شرفه ورفعته ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة كذبا وافترا

قال قتادة نزلت في مسيلمة الكذاب الحنفي صاحب اليمامة وفي الاسود
العنسي صاحب صنعا كانا يدعيان الرسالة والنبوة من عند الله كذبا
وافتراء وكان مسيلمة يقول لمحمد عليه السلام محمد رسول بني قريش وانا رسول بني
حنيفة روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما انا نايم
اذ اتيت خزاين الارض فوضع في يدي سواران من ذهب فكبرا علي واهماني
فاوحى الله الي ان انفخهما فنفختهما فذهبا فاولتهما الكذابين اللذين انا بينهما
صاحب صنعا وصاحب اليمامة قال القاضي الذي يفتري على الله الكذب يدخل
فيه من يدعي الرسالة كذبا ولا يختص به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
قوله ومن اظلم مبتدا وخبر وقوله كذبا فيه اربعة اوجه احدها انه مفعول
افترى اي اختلق كذبا والثاني انه مصدر له على المعنى اي افترا افتراء
وفي هذا نظر لان المعهود في مثل ذلك انما هو فيما كان المصدر فيه نوعا من
الفعل نحو قعد القرفصا ومراده فاله كقعدت جلوسا اما ما كان المصدر فيه اعم
من فعله نحو افترى كذبا وتقرفص فعودا فهذا غير معهود اذ لا فايدة فيه والكذب
اعم من الافتراء وقد تقدم تحقيقه الثالث انه مفعول من اجله اي افترى لاجل
الكذب الرابع انه مصدر واقع موقع الحال اي افترى حال كونه كاذبا وهي
حال موكدة **قوله** او قال عطف على افترى والي في محل رفع لقيامه مقام
الفاعل وجوز ابو البقا ان يكون القايم مقام الفاعل ضمير المصدر قال
تقديره اوحي الي الوحي او الايحا والاول اولى لان فيه فايدة جديدة
بخلاف الثاني قلت فان معنى المصدر مفهوم من الفعل قبله **قوله** ولم
يوح اليه شي جملة حالية وحذف الفاعل هنا تعظيما لله لان الموحي هو الله
تعالى **فصل** ومن قال مجرور المحل لانه نسق على من المجرور ومن اي ومن
قال وقد تقدم نظير هذا الاستفهام في البقرة وهناك سوال وجوابه
قوله سانزل قرا ابو حيوة وسانزل مضعفا وقوله مثل يجوز فيه وجهان
احدهما انه منصوب على المفعول به اي سانزل قرانا مثل ما انزل الله ومما على
هذا موصولة اسمية او نكرة موصوفة اي مثل الذي انزله او مثل شي انزله
والثاني ان يكون نعتا لمصدر محذوف تقديره سانزل انزالا مثل ما انزل
الله ومما على هذا مصدرية اي مثل انزال الله **فصل** قيل نزلت في عبد
الله بن ابي سرح كان قد اسلم وكان يكتب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم فكان
اذا املى عليه سميعا بصيرا كتب عليما حكيما واذا املى عليما حكيما كتب غفورا
رحيما فلما نزلت ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين املاها رسول
الله صلى الله عليه وسلم فعجب عبد الله من تفصيل خلق الانسان فلما انتهى الى قوله

ثم انشانا خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين فقال النبي صلى الله عليه
وسلم اكتبها فهكذا انزلت فشك عبد الله وقال لئن كان محمد صادقا فقد اوحي
الي كما اوحي اليه وارتد عن الاسلام ولحق بالمشركين ثم رجع عبد الله الى الاسلام
فلما فتح مكة اذ نزل النبي صلى الله عليه وسلم بمر وقال ابن عباس وعمره ٥
بويد المضرين الحرث والمستهزئين وهو جواب لقولهم لو نشا لقلنا مثل هذا
وقوله في القرآن انه من اساطير الاولين وكل احد يمكنه الاتيان بمثله
قوله ولو ترى يا محمد اذ الظالمون اذ مفعول بترى ومفعول الرؤية
محذوف اي ولو ترى الكفار او الكذبة ويجوز ان لا يقدر لها مفعول اي
ولو كنت من اهل الرؤية في هذا الوقت وجواب لو محذوف اي لرايت امرا
عظيما والظالمون يجوز فيه ان تكون فيه ال للجنس وان تكون للعهد والمراد
بهم من تقدم ذكره من المشركين واليهود والكذبة المفترين وفي غمرات الموت
خبر المبتدا والجملة في محل خفض بالظرف والغمرات جمع غمرة وهي الشدة
المفضية واصلها من غمرة الماء اذا ستره وغمره كل شي معظم ومنه غمره
الموت وغمرة الحرب ويقال غمرة الشي اذا علاه وغطاه قال الزجاج ٥
يقال لكل من كان في شي كبير قد غمره ذلك وغمرة الدين اذا كثر عليه ثم ٥
يقال للشدايد المكاره غمرات كانها تستر بهولها من تنزل به قال

٥ ولا ينجي من الغمرات الا ٥ سراكا الفتال او الفرار ٥

ويجمع على غمر كغمره وعمر قال ٥ وحان لنا لك العمر ما نقشاع ٥
ويروي الحسار وقال الراعب اصل الغمر ازالة اثر الشي ومنه قيل لما
الكثير الذي يزيل اثر مسيله غمر وغامر والشدة غير الراعب

٥ نصف النهار الماء غامره ٥ ورفيقه بالغيث لا يدري ٥

ثم قال والغمرة معظم الماء لستر ها معظمها وجعلت مثلا لحالة التي تغمر
صاحبها والغمر الذي لم يجرب الامور وجمعه اغمار والغمر بالكسر الحقد
والغمر بالفتح الماء الكثير والغمر بفتح الغين والميم ما يغمر من رائحة الدسم
سايرا لروائح ومنه الحديث من بات وفي يديه غمر وغمرت يده وغمر
عرضه دنس ودخلوا في غمار الناس وخمارهم والغمرة ما يطلى به ٥
من الزعفران ومنه قيل للقدح الذي يتناول به الماء غمر وفلان ٥
مغامر اذا رمى بنفسه في الحرب اما لتوغله وحوضه فيه واما لقصوره ٥ ل
العمارة منه قوله والملئكة باسطوا ايديهم جملة في محل نصب على الحا
من الضمير المستكن في قوله في غمرات وايديهم خفض لفظا وموضعه نصب اي
باسطوا ايديهم بالعذاب والضرب يضربون وجوههم وادبارهم وقيل بقبض

الارواح وسقطت النون تخفيفا قوله اخرجوا منصوب المحل بقول مضمر والتو
بضمير كثيرا تقديره يقولون اخرجوا كقوله يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم
اي يقولون سلام عليكم وذلك القول المضمر في محل نصب على الحال من الضمير في
باسطوا فان قيل انه لا قدرة لهم على اخراج ارواحهم من اجسادهم فما الفا بدة
في هذا الكلام فالجواب ان في تفسير هذه الكلمة وجوه احدها ولو ترى ٥
الظالمين اذ صاروا الى غمرات الموت في الاخرة فادخلوا جهنم وغمرات الموت
عبارة عما يصيبهم هناك من انواع العذاب الشديد والعذاب والملئكة باسطوا ايديهم
عليهم بالعذاب ينكتونهم بقولهم اخرجوا انفسكم من هذا العذاب الشديد
ان قدرتم وثانيها المعنى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت في الدنيا ٥
والملئكة باسطوا ايديهم لقبض ارواحهم يقولون لهم اخرجوا انفسكم من هذه
الشدايد وخلصوها من هذه الالام وثالثها اخرجوا انفسكم اليوم من ٥
اجسادكم وهو عبارة عن العنف الشديد في ازهاق الروح من غير تخفيف ٥
تنفيس وامهال كما يفعل العزيم الملازم الملح ويقول اخرج ما لي عليك الساعة
ولا ابرح من مكاني حتى انزعه من احداقك ورابعها ان هذا اللفظ كناية ٥
عن شدة حالهم وانهم في البلاء الشديد الذي حيث يقول بنفسه ازهاق روحه
وخامسها انه ليس بامر بل هو وعيد وتفريع كقول القايل امض الان لترى
ما يحل بك قوله اليوم تجزون في هذا الظرف وجهان اظهرهما انه منصوب
باخرجوا بمعنى اخرجوها من ايديكم فهذا القول في الدنيا ويجوز ان يكون
في يوم القيمة والمعنى خلصوا انفسكم من العذاب كما تقدم فالوقف على
هو كله اليوم تجزون والابتدا بقوله تجزون عذاب الهون والثاني انه منصوب
بتجزون والوقف حسن على انفسكم والابتدا بقوله اليوم والمراد باليوم
يحتمل ان يكون وقت الاحتضار وان يكون يوم القيامة وعذاب مفعول
ثان والاول قام مقام الفاعل والهون الهوان قال تعالى ايمسكه
على هون وقال ذو الاصبع ٥

اذهب اليك فما امي براعية ٥ ترعي المخاض ولا اعضي على هون ٥

وقال الخنسا ٥

يهين النفوس وهون النفوس ٥ يوم الكريهة ابقى لها ٥

واضاف العذاب الى الهون ايذانا بانه متمكن فيه وذلك انه ليس كل عذاب
يكون فيه هون لانه قد يكون على سبيل الزجر والتاديب ويجوز ان يكون
من باب اضافة الموصوف الى صفته وذلك ان الاصل العذاب الهون
وصف به مبالغة ثم اضاف اليه على حد اضافته في قولهم بقلة حمقا ونحوه وبدل

على ان الهون بمعنى الهوان قراءة عبد الله وعكرمة كذلك والهون بفتح الهاء الرفق
والدعة قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واعلم انه ۵
تعالى جمع هناك بين والاهانة كما ان الثواب شرطه ان يكون منفعة معروفة ۵
بالتعظيم فكذا العقاب شرطه ان يكون مضرة معروفة بالاهانة **قوله** بما
كنتم ما مصدرية اي بكونكم قابلين غير الحق والثاني انه نعت مصدر محذوف
اي يقولون القول غير الحق وقوله وكنتم يجوز فيه وجهان اظهرهما انه عطف
على كنتم الاولى فتكون صلة لما تقدم والثاني انها جملة مستانفة سيقت ۵
للاخبار بذلك وعن اياته متعلق بخبر كان وقدم لاجل الفواصل والمراد ۵
بقوله وكنتم عن اياته تستكبرون اي تتعظمون عن الاقرار بالايمان بالقرآن لا تصدقونه وذكر الواحدي اي لا تصلون له قال عليه السلام
من سجد سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكبر **قوله** تعالى ولقد
جيتمونا فرادى الاية فرادى منصوب على الحال من فاعل جيتمونا وجيتمونا
فيه وجهان احدهما انه بمعنى المستقبل اي تجيوننا وانما ابرزه في صورة
الماضي لتحققه كقوله تعالى اتى امر الله ونادى اصحاب الجنة والثاني
انه ماض والمراد به حكاية الحال بين يدي الله تعالى يوم يقال لهم ذلك
فذلك اليوم يكون مجيئهم ماضيا بالنسبة الى ذلك اليوم واختلفوا في قائل
هذا القول فقيل هو قول الملائكة الموكلين بحسابهم وقيل هو قول الله تعالى ۵
ومنشأ الخلاف ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله تعالى في صفة ۵
الكفار ولا يكلمهم يوجب ان لا يتكلم معهم وقوله فوربك لنسئلنهم اجمعين وقوله ۵
فلنسئلن الذين ارسل اليهم يقتضي ان يتكلم معهم فلهذا السبب وقع الاختلاف والاول
اقوى لان هذه الاية معطوفة على ما قبلها والعطف يوجب التشريك واختلفوا
في فرادى هل هو جمع ام لا والقائلون بانه جمع اختلفوا في مفرده فقال الفرا
فرادى جمع فرد وفريد وفرد وفرد ان يكون جمعا لهذه الاشياء ۵
وقال بن قتيبة هو جمع فرد ان كسكران وسكارى وعجلان وعجالى وقال
قوم هو جمع فريد كاديف وردافى واسير واسارى قاله الراغب وقيل هو جمع
فرد بفتح الراء وقيل بسكونها وعلى هذا فالهاء للتانيث كمالك سكارى ۵
واسارى فمنهم من لم يصرف وقيل هو اسم جمع لان اسم فرد الاجمع على فرادى ۵
وقول من قال انه جمع له فانما يريد في المعنى ومعنى فرادى فرد فرد فاذا
قلت جاء القوم فرادى فمعناه واحدا واحدا قال الشاعر ۶

۶ سري العبرات الورق تحت لثامه ۶ فرادى ومثنى اثقلتها صوامله ۶

ويقال فرد يفرد فرودا فهو فارد وافرد نه انا ورجل افرد وامرأة فرداء حمراء

والجمع على هذا افرد كحمر ويقال في فرادى فراد على زنة فعال فينصرف وهي لغة
تميم وبها قرا عبيد بن عمير وابو حيوة ولقد جيتمونا فرادا وقال ابو البقاء وقري
في الشاذ بالتنوين على انه اسم صحيح يقال في الرفع فراد مثل قوام ورخال وهو
جمع قليل انتهى ويقال ايضا جاء القوم فراد غير منصرف فهو كاحاد ورباع
في كونه معدولا وصفة وهي قراءة شاذة هنا وروي خارجة عن نافع وابي عمرو
كلبهما انهما قرآ افرادي مثل سكري اعتبارا بتانيث الجماعة كقوله تعالى وترى
الناس سكرى وما هم بسكرى فهذه اربع قرآآت المشهورة فرادى وثلاث
في الشاذ فراد اكرخال فراد كاحاد فرادى كسكرى **قوله** كما خلقناكم
في محل الكاف اوجه احدها انها منصوبة المحل على الحال من فاعل جيتمونا
اي جيتمونا حفاة عراة كما خلقناكم ۵
ومن اجاز تعدد الحال اجاز ذلك من غير تاويل ومن منع من ذلك جعل
الكاف بدلا من فرادى الثاني انها في محل نصب نعتا لمصدر محذوف اي مجيئا
مثل مجيئكم يوم خلقناكم وقدره مكي مفردين انفرادا مثل خلقكم اول مرة
والاول احسن لان دلالة الفعل على المصدر اقوى من دلالة الوصف
عليه الثالث ان الكاف في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في فرادى
اي مشبهين ابتدا خلقكم كذا قدره ابو البقا وفيه نظر لانهم لم يشبهوا ابتدا
خلقهم وصوابه ان يقدر مضافا اي مشبهة حالكم حال ابتدا خلقكم ۵
قوله اول مرة منصوب على ظرف الزمان والعامل فيه خلقناكم ومرة
في الاصل مصدره لمر يمر مرة ثم استعمل فيها فصارت زمانا قال ابو ۵
البقاء وهذا يدل على قوة شبه الزمان بالفعل وقال ابو حيان وانتصب
اول مرة على الظرف اي اول زمان ولا يتقدر اول خلق لان اول خلق
يستدعي خلقا ثانيا اما ذلك اعادة لا خلق يعني انه لا يجوز ان تكون
المرة على بابها من المصدرية ويقدر اول مرة من الخلق لما ذكر **قوله**
وتركتم فيها وجهان احدهما انها في محل نصب على الحال من فاعل جيتمونا
وقد مضمرة على راي اي وقد تركتم والثاني انها لا محل لها لاستينافها
وما مفعوله بترك وهي موصولة اسمية ويضعف جعلها نكرة موصوفة ۵
والعائد محذوف اي ما خولناكموه وترك هنا متعدية لواحد لانها بمعنى
التخلية ولو ضمنت معنى صير تعدت لاثنين وخول يتعدى لاثنين لانه
بمعنى اعطى وملك والخول ما اعطاه الله من النعم قال ابو النجم

كوم الذري من خول المخول

اي ملكته المال وقال الراغب والتخويل في الاصل اعطاء الخول وقيل اعطاء
ما يصير له خولا وقيل اعطاء ما يحتاج ان يتعهد من قولهم فلان خال مال وخابل

مال اي حسن القيام عليه وقوله وزاظهوركم متعلق بتركتموه ويجوز ان يضمن ترك هنا
معنى صير فيتعدى لاثنين اولهما الموصول والثاني هذا الظرف فيتعلق بمحذوف ه
اي وصيروكم بالترك الذي حولناكموه كائنا وزاظهوركم **قوله** ومانري الظاهر
انها المتعدية لواحد بمعنى نظن بصرية فعلى هذا يكون معكم متعلقا بنرى ويجوز ان يكون
بمعنى علم فيتعدى لاثنين ثانيهما هو الظرف فيتعلق بمحذوف اي مانراهم ه
كائنين معكم اي مصاحبيكم الا ان ابا البقا استضعف هذا الوجه وهو كما
قال اذ يصير المعنى ومانعلم شفعاءكم معكم وليس المعنى عليه قطعا وقال
ابو البقا ولا يجوز ان يكون اي معكم حالا من الشفعاء والمعنى يصير ان شفعاءهم
معهم ولا نراهم وفيما قاله نظر لا يخفى وذلك ان النفي اذا دخل على ذات ه
بقيد ففيه وجهان احدهما نفي تلك الذات بتيدها والثاني نفي القيد فقط
دون نفي الذات فاذا قلت ما رايت زيدا اصاحكا فيجوز انك لم تر زيدا
البتة ويجوز انك رايته من غير ضحك فكذا هنا اذا التقدير ومانري
شفعاءكم مصاحبيكم يجوز ان لم يروا الشفعاء البتة ويجوز ان يروهم دون
مصاحبيهم لهم فمن اين يلزم انهم يكونون معهم ولا يرونهم من هذا التركيب
وقد تقدم تحقيق هذه القاعدة في اوائل البقرة وفي قوله لا يسالون
الناس الحافا وانهم ساد مسد المفعولين لزعم وفيكم متعلق بنفس شركا
والمعنى الذين زعمتم انهم شركاء لله فيكم اي في عباداتكم او في خلقكم لانكم ه
اشركتموهم مع الله في عباداتكم وخلقتكم وقيل في بمعنى عند ولا حاجة اليه
وقيل المعنى انهم محتملون عنكم نصيبا من العذاب اي شركاء في عذابكم ان
كنتم تعتقدون فيهم انكم اذا اصابكم نائبة شاركوكم فيها **فصل** معنى
الاية حيثمونا كما خلقناكم اول مرة حفاة عراة وخلفتم ما اعطيناكم من
الاموال والاولاد والخدم خلف ظهوركم في الدنيا ومانري معكم شفعاءكم
الذين زعمتم انهم فيكم شركاء وذلك ان المشركين زعموا انهم يعبدون الاصنام
لانهم شركاء الله وشفعاء لهم عنده والمراد من الاية التقريع والتوبيخ وذلك
لانهم صرفوا جدهم وجهدهم الى تحصيل المال والجاه وذلك وعبدوا الاصنام
لاعتقادهم انهم شفعاء لهم عند الله ثم انهم لما وردوا محفل القيمة لم يبق لهم
من تلك الاموال شيء ولم يجدوا من تلك الاصنام شفاعة فبقوا فرادى عن كل
ما حصلوه في الدنيا وعوّلوا عليه خلاف انزل الايمان فانهم صرفوا هممهم الى ه
الاعمال الصالحة فبقيت معهم في قبورهم وحصرت معهم في محفل القيمة فهم في
الحقيقة ما حضروا فرادى **قوله** لقد تقطع بينكم قرا نافع والكسائي وعاصم
في رواية حفص عنه بينكم نصبا والباقون بينكم رفعا فاما القراة الاولى

ففيها سبعة اوجه احسنها ان الفاعل مضمر يعود على الاتصال والاتصال ه
وان لم يكن مذكورا لكنه تقدم ما يدل عليه وهو لفظة
شركا فان الشركة تشعر بالاتصال والمعنى لقد تقطع الاتصال بينكم فانتصب
بينكم على الظرفية الثاني ان الفاعل هو بينكم واما بني على حاله مضموما حملا له
على اغلب احواله وهو مذهب الاخفش وجعلوا من ذلك ايضا قوله يفصل بينكم
فبنى بناءه للمفعول وكذا قوله تعالى ومنا دون ذلك قال الواحدي لما جرى
في كلامهم مضموما اطردنا فاتركوه على ما يكون عليه في اكثر الكلام ثم قال في قوله
ومنا دون ذلك قد دون في موضع رفع عند ه وان كان منصوب اللفظ الا
ترى انك تقول منا الصالحون ومنا الطالحون الا ان الناس لما حكوا هذا
المذهب لم يتعرضوا لبناء هذا الظرف بل صرحوا بانه معرب منصوب وهو مرفوع
المحل قالوا واما بني على فتحه اعتبارا باغلب احواله وفي كلام ابي حيان
لما حكى مذهب الاخفش ما يصرح بانه مبني فانه قال وخرجه الاخفش على
انه فاعل ولكنه مبني حملا على اكثر احواله وفيه نظر لان ذلك
لا يصلح ان يكون علة للبنا وعلل البنا محصورة ليس هذا منها ثم قال ابو حيان
وقد يقال لاضافته الى مبني كقوله ومنا دون ذلك وهذا ظاهر في انه جعل
حمله على اكثر احواله علة لبنائه كما تقدم الثالث ان الفاعل محذوف ه
وبينكم صفة له قامت مقامه تقديره لقد تقطع وصل بينكم قاله ابو البقا
ورده ابو حيان بان الفاعل لا يحذف وهذا غير رد عليه فانه يعني بالحذف
عدم ذكره لفظا وان سد ما قام مقامه فكانه لم يحذف وقال ابن عطية ط
ويكون الفعل مسندا الى شيء محذوف اي لقد تقطع الاتصال بينكم والارتباط
ونحو هذا وهذا اوجه واصح وعليه فسر الناس ورده ابو حيان لما تقدم
والجواب عنه بانه عبر بالحذف عن الاضمار لان كلا منهما غير موجود لفظا ه
الرابع ان بينكم هو الفاعل وانما بني لاضافته الى غير متمكن وسيأتي ه
في مكانه ومثله قول الاخر ه

فتدا عى منخراه بدم ه مثل ما اثمر حماض الجبل ه

بفتح مثل مع انها تابعة لدم ومثله قوله ه

لم يمنع الشرب منها غير ان نطقت ه حمامة في غصون ذات اوقال ه

بفتح غير وبني فاعل يمنع ومثله قول الاخر النابغة ه

ه اما ابى ابيت اللعن انك لمسيء ه وتلك التي تستك منها المسامع ه

مقالة ان قد قلت سوف انا له ه وذلك من لقائها مثلك رابع ه

فمقالة بدل من انك لمتيء وهو فاعل والرواية بفتح تا مقالة تنسب لاضافتها

الى ان وما في خبرها الخامس ان المسئلة من باب الاعمال وذلك ان تقطع وصلة
كلا منهما يتوجهان على ما كنتم تزعمون كل منهما يطلبه فاعلا فيجوز ان تكون المسئلة
من باب اعمال الثاني الاول لانه ليس قرينة تعين ذلك الا انه تقدم في البقرة
ان مذهب البصريين اختيار اعمال الثاني ومذهب الكوفيين بالعكس فعلى
اختيار البصريين يكون صلة هو الرافع لما كنتم تزعمون واحتياج الاول
لفاعل فاعطيناه ضميره فاستتر فيه وعلى اختيار الكوفيين يكون تقطع
هو الرافع لما كنتم تزعمون واحتياج الاول لفاعل فاعطيناه ضميره
فاستتر فيه وعلى اختيار الكوفيين يكون تقطع هو الرافع لما كنتم تزعمون
وفي صلة ضميره فاعلا به وعلى كلى القولين فبينكم منصوب على الظرف
وناصبه تقطع السادس ان الظرف صلة لموصول محذوف تقديره
تقطع ما بينكم محذف الموصول وبعض ما تقدم ان ذلك راي الكوفيين
وتقدم ما استشهدوا به عليه من القران وابيات العرب واستدل
القايل بذلك بقول الشاعر

بدير ونبي عن سالم واديرم ... وجلدة بين الانف والعين سالم

وبقول الاخر

ما بين عوف وابراهيم من نسب ... الا قرابة بين الزنج والروم

تقديره وجلدة ما بين والا قرابة ما بين ويدل على ذلك قراءة عبد الله
ومجاهد والاعمش لقد تقطع ما بينكم السابع قال الزمخشري لقد تقطع بينكم
لقد وقع التقطع بينكم كما تقول جمع بين الشيئين يريد اوقع الجمع بينهما على
استناد الفعل الى مصدره بعد التاويل الذي قوله بعد التاويل قول
حسن وذلك انه لو اصمر في تقطع ضمير المصدر المفهوم منه لصار التقدير
تقطع التقطع بينكم واذا تقطع التقطع بينهم حصل الوصل وهو صد المقصود
فاحتاج الى ان قال الى ان الفعل اسند الى مصدره بالتاويل المذكور
الا ان ابا حيان اعترضه فقال وظاهر انه ليس بجيد ويحتمل انه اسند
الى ضمير مصدره فاضمر فيه لانه اضدره الى صريح المصدر وهو محذوف
ولا يجوز حذف الفاعل وبعد هذا التقدير فليس بصحيح لان شرط الاسناد
مفقود فيه وهو تغاير الحكم والمحكوم عليه يعني انه لا يجوز ان يتحد الفعل
والفاعل في لفظ واحد من غير فايدة لا تقول قام القيام ولا تعد القاعدة
تقول اذا اسند الفعل الى مصدره الصريح من غير اضمار فيلزم حذف
الفاعل واما الى ضمير فيبقى تقطع التقطع وهو مثل قام القيام وذلك
لا يجوز مع انه يلزم عليه ايضا فساد المعنى كما تقدم من انه يلزم ان يحصل

لهم

لهم الوصل قال شهاب الدين وهذا الذي اورده الشيخ لا يرد لما تقدم من
قول الزمخشري على اسناد الفعل الى مصدره بعد التاويل وقد تقدم
ذلك التاويل واما القراءة الثانية ففيها ثلثة اوجه احدها انه اتسع في هذا
الظرف فاسند الفعل اليه فصار اسما كسايرا لاسما المتصرف فيها ويدل
على ذلك قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب فاستعمله مجرورا بمن وقوله
تعالى قل ان بيني وبينك فجمع بينهما شهادة بينكم وحكى سيبويه هو احر
بين العينين وقالت عنتره

كما افص الاكام عشيه ... فقريب بين المتسمين مصلم

وقالت مهلهل

كان رماحهم اشطان بير ... بعيدة بين حالتها جرور

فقد استعمل في هذه المواضع كلها مضافا اليه منصوبا فيه فكذا هنا
ومثله قوله وجلد بين الانف والعين سالم وقوله
وقوله الا قرابة بين الزنج والروم وقوله

ولم ينزل النبل المخالف بينها ... اخالاح يزني وماثوره الهند

يروي برفع بينها وفتحه على انه فاعل المخالف وانما بني لاضافته الى مبني
ومثله في ذلك امام ودون كقوله

بعدت كلا العرجين يحسب انه ... مولى المحاذر خلفها وامامها

برفع امام وقوله

الم تر اني قد حميت حقيقتي ... وباشرت حد الموت والموت دونها

برفع دون الثاني ان بين اسم غير ظرف وانما معناها الوصل اي لقد تقطع
وصلكم ثم للناس بعد ذلك عبارتان اشتركا لفظيا يستعمل للوصل
والفراق كالجون للاسود والابيض ويعزى هذا لابي عمرو وابن جني والمهدوي
والزهراوي وقال ابو عبيد وكان ابو عمر يقول متى تقطع بينكم تقطع
وصلكم فصارت هنا اسما من غير ان يكون معها ما وقال الزجاج والرفع اجود
ومعناه لقد تقطع وصلكم فقد الحقوا هولا ان بين بمعنى الوصل والوصل
في الاطلاق الحقيقة الا ان ابن عطية طعن فيه وزعم انه لم يسمع من العرب
البين بمعنى الوصل وانما انتزع ذلك من هذه الاية وانا اريد بالبين
الافتراق وذلك مجاز عن الامر البعيد والمعنى لقد تقطعت المسافة
لطولها فعبر عن ذلك بالبين فظاهر كلام ابن عطية يوذن بانه فهم انها بمعنى
الوصل حقيقة فرده بكونه لم يسمع من العرب وبهذا لم يسمع من العرب وهذا
منه غير مرضي لان ابا عمرو وابا عبيد وابن جني والزهراوي والمهدوي والزجاج

ايه يقبل قولهم وقوله انما انتزع من هذه الاية ممنوع بل ذلك معلوم من لغة ٥
العرب ولو لم يكن من نقلها الا ابو عمرو لكفى به وعبارته تؤذن بانه مجاز ووجه
المجاز كما قاله الفارسي انه لما استعمل بين مع الشيئين المتلابسين نحو بيني وبينك
شركة وبيني وبينك رحم وصداقة صارت لاستعمالها في هذه المواضع بمعنى الوصلة
وعلى خلاف الفرقة فلهذا جاز لقد تقطع وصلكم واذا تقرر هذا فالقول بكونه
مجازا اولى من القول بكونه مشتركا لانه متى تعارض الاشتراك والمجاز فالمجاز
خير منه عند الجمهور وقال ابو علي ايضا ويدل على ان هذا الموضع هو الذي ٥
استعمل ظرفا فانه لا يخلو امن ان يكون الذي لهو ظرف اتسع فيه او يكون الذي
هو مصدر فلا يجوز ان يكون هذا القسم لان التدبير يصير لقد تقطع امركم
وهذا خلاف القصد والمعنى لا ترى ان المراد وصلكم وما كنتم تتألفون بين
عليه فان قلت كيف جاز ان يكون بمعنى الوصل فاصله الافتراق والتباين
قيل انه لما استعمل مع الشيئين المتلابسين في نحو بيني وبينك شركة ذكر
نحو ما تقدم من وجه المجاز الذي اجازه ابو عبيد والزجاج وجماعة
قراءة الرفع قال ابو عبيد والزجاج وجماعة قراءة الرفع قال ابو عبيد وكذلك
نقرؤها بالرفع لانا قد وجدنا العرب تجعل بين اسما من غير ما وكذلك
قوله هذا فراق بيني وبينك قال وقد سمعنا في غير موضع من اشعارها
ثم ذكر ما ذكر ثم عن ابي عمرو بن العلا قال وقرأها الكسائي نصبا وكان
يعتبر ما حرف عبد الله لقد تقطع ما بينكم وقال الزجاج والرفع اجود ٥
والنصب جائز والمعنى لقد تقطع ما كان من الشركة بينكم الثالث ان هذا
كلام محمول على معناه اذ المعنى لقد تفرق جمعكم وتشتت وهذا لا يصلح ان
يكون تفسيرا لاعراب قوله ما كنتم يجوز ان يكون موصولة اسمية او نكرة
موصوفة او مصدرية والعائد على الوجهين الاولين محذوف تخلاف الثالث
والتقدير تقطع بينهم شركاؤكم او وصلكم فالعائد هو المفعول الاول وشركاؤكم هو
الثاني فالمفعولان محذوفان اختصارا للدلالة عليهما ان قلنا ان ما ٥
موصولة اسمية او نكرة موصوفة ويجوز ان يكون الحذف حذف اقتصار
ان قلنا انها مصدرية لان المصدرية لا تحتاج الى عائد بخلاف
غيرها فانها تفتقر الى عائد فلا بد من الالتفات اليه وحينئذ يلزم ٥
تقدير المفعول الثاني من الحذف اختصارا قوله ٥

باب كتاب امرأة سنة ٥ تزي جهم عارا علي وحسب ٥

اي يحسب جهم عارا علي قوله تعالى ان الله فالق الحب والنوى
لما قرر التوحيد وارد فه بتقرير امر النبوة وتكلم في بعض تفاريع هذا ٥

الاصل

هذا الاصل عاد الى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع وكمال قدرته ٥
وحكمته وعلمه تنبيها على ان المقصود الاصلي من جميع المباحث النقلية والعقلية
معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وافعاله قوله فالق الحب يجوز ان ٥
يكون للاضافة محضة على انه اسم فاعل بمعنى الماضي لان ذلك قد
كان ويدل عليه قراءة عبد الله فلق فعلا ماضيا ويجوز ان تكون الاضافة
غير محضة على انه بمعنى الحال او الاستقبال وذلك على حكاية الحال فيكون
الحب مجرورا اللفظ منصوبا المحل والفالق هو شق الشيء وقيده الراغب بابانة
بعضه من بعض والفلق المطمئن من الارض بين الربوتين والفالق
من قوله قل اعوذ برب الفلق ما علمه لموسى حتى فلق البحر به وقيل ٥
الصبح وقيل هي الانهار والمشار اليها بقوله وجعل خلالها انهارا والفلق
بالكسر بمعنى المفلوق كالنكث والنقض ومنه سمعت من فلق فيه
وقيل الفلق العجب وقيل ما يتعجب منه قال الراجز ٥

٥ واعجبا من هذه الفليقه ٥ هل تذهبن الغوبا الربيقه ٥

والفليق والفالق ما بين الجبلين وما بين السنامين من البعير
وفسر بعضهم فالق هنا بمعنى خالق قيل ولا يعرف هذه اللغة وهذا لا يلتفت
اليه لان هذا منقول عن ابن عباس والضحاك ايضا لا يقال ذلك ٥
على جهة التفسير للتقريب لان الفراء نقل في اللغة ان فطر وخلق
وفلق بمعنى واحد والنوى اسم جنس مفرده نواة على حد تمر وتمرة
والنوى البعد ايضا ويقال نفرت البسرة وانوت واشد نواتها ولام
النواة ياء لان عينها واو او الاكثر التغاير فصل قال ابن عباس ٥
والضحاك ومقاتل فالق الحب والنوى خالق الحنطة قال الواحدي ٥
ذهبوا بفالق مذهب فاطر وقد تقدم عن الفراء نقله ذلك لغة قال
الحسن وقتادة والسدي معناه الشق اي يشق الحبة عن السنبلة
والنواة عن النخلة فيخرج منها ورقا واغصانا وقال الزجاج يشق الحبة اليابسة والنواة
اليابسة فيخرج منها ورقا اخضر وقال مجاهد يعني الشقين اللذين ٥
فيهما اي يشق الحب عن النواة ويخرجه منه ويشق النوى عن النخل ويخرجها
منها والحب جمع الحبة وهو اسم لجمع الحبوب والبزور والحبوب من البر
والشعير وكل ما لم يوكل حبا كالتمر والمشمش والخوخ ونحوها قال ابن الخطيب
ان الشيء قبل دخوله في الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا فاذا اخرجه
المبدع الموجد من العدم الى الوجود فكانه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك
العدم وفلقه واخرج ذلك المحدث من ذلك الشق فبهذا التاويل لا يبعد

حمل الخالق على الموجد والمحدث والمبدع واذا عرفت ذلك فنقول اذا وقعت
الحبه او النواة في الارض الرطبة ثم مرّ عليه مدة اظهر الله في تلك الحبة ٥
والنواة بان يخرج منها شجرة صاعدة الى الهوا واما الشق الذي في اسفل
تلك الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الهابطة في الارض وهي المسماة ٥
بعروق الشجر وتصير تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة ٥
الصاعدة في الهوي بالشجرة الهابطة في الارض ثم ههنا عجايب
احديها ان طبيعة تلك الشجرة الصاعدة في الهوي وان كانت تقتضي الصعود
في الهوي فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة في الارض فلما تولد منهما ٥
هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون طبيعة احدى الشجرتين
مضادة لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا ان ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية
بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع وثانيها ان باطن
الارض جرم صلب كثيف لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا تغوص السكين
الحاد القوي فيه ثم انا نشاهد اطراف تلك العروق في غاية الرقة ٥
واللطافة بحيث لو دلكها الانسان باصبعه بادنى قوة لصارت كالما ٥
ثم انها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الارض الصلبة والغوص
في باطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول هذه القوة الشديدة لهذه ٥
الاجرام التي في غاية اللطافة لابد وان تكون بتقدير العزيز الحكيم
وثالثها انه يتولد من تلك شجرة وتحصل في تلك الشجرة طبايع مختلفة
فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة وفي داخل ذلك القشر جرم الخشبة
وفي داخل تلك الخشبة جسم لطيف رخو يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد
من ساق الشجرة اغصانها ويتولد من الاغصان الاوراق والازهار
والانوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا ثم قد يحصل للفاكهة اربعة انواع من
القشور كالجوز واللوز فان قشره الاعلى هو الجرم الاخضر ويحته القشر
الذي يشبه الخشب وتحته القشر الذي هو كالغشا الرقيق المحيط ٥
باللب وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشر وعلى جرم ٥
لطيف هو الدهن وهو المقصود الاصلي فتولد هذه الاجسام المختلفة في ٥
طبايعها وصفاتها والوانها واشكالها وطعومها مع تساوي تاثيرات ٥
الطبايع والفصول الاربعة والطبايع الاربع تدل على انها انما حدثت ٥
بتدبير العليم الحكيم المختار القادر لا بتدبير الطبايع والعناصر واربعها
انك قد تجد الطبايع الاربعة حاصلة في الفاكهة الواحدة فالاترج قشره ٥
حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد يابس وبزره حار يابس وكذلك

العنب قشره ومجمه بارد يابس وماوه ولحمه حار رطب فتولد هذه الطبايع ٥
المتضادة والخواص المتباينة عن الحبة الواحدة لا يكون الا بايجاد الواحد
المختار وخامسها انك تجد احوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب ٥
في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة في
الخارج ويكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش وبعضها يكون النواة ٥
لها لب كالمشمش والخوخ وبعضها لا لب له كنوى التمر وبعض الفواكه لا يكون
له من الداخل والخارج قشر بل يكون كله مطعوما كالتين فهذه احوال مختلفة
في الفواكه وايضا الحبوب مختلفة في الاشكال والصور فشكل الحمصة كانها ٥
نصف دايرة وشكل السعير كانه مخروطان اتصلا بقاعدتيهما وشكل العدس
كانه نصف دايرة وشكل الحمص على وجه اخر فهذه الاشكال المختلفة لابد ٥
وان تكون لاسرار وحكم علمها الخالق ان تركيبها لا بكل الا على ذلك الشكل
وايضا فقد تكون الثمرة الواحدة غذا الحيوان وسما لحيوان اخر فاختلاف
هذه الصفات والاحوال مع اتحاد الطبايع وتاثير الكواكب يدل على
انها انما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم وسادسها انك تجد في
الورقة الواحدة من اوراق الشجر خطا واحدا مستقيما في وسطها كانه
بالنسبة الى تلك الورقة كالصاع بالنسبة الى بدن الانسان فكما انه يتفرق
من الصاع اعصاب كثيرة يمنة ويسرة في بدن الانسان ثم لا يزال ينفصل
عن كل شعبة شعب اخر ولا يزال يستدق حتى يخرج عن الحس والابصار
بسبب لدقته وكذلك فتلك الورقة تنفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطاني
خيوط مختلفة وعن كل واحد منها خيوط اخر ادق من الاولى ولا تزال كذلك
حتى تخرج تلك الخيوط عن الحس والبصر والخالق تعالى انما فعل ذلك حتى
ان القوي الجاذبة للمركوزة في جرم تلك الورقة تقوي على جذب الاجزاء اللطيفة
الارضية في تلك المجاري الضيقة فالوقوف على عناية حكم الخالق في ايجاد
تلك الورقة الواحدة واختلاف اشكال الاوراق يوذن ان عنايته في ٥
ايجاد جملة الشجرة اكمل واذا عرفت انه تعالى انما خلق النبات لمصلحة ٥
الحيوان علمت ان عنايته في تخليق الحيوان اكمل ثم انه تعالى انما خلق الحيوان
والحيوان ليكون عدا ودوا للانسان بحسب حسده والمقصود من تخليق
الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون **قوله** يخرج بجوز فيه وجهان احدهما انها جملة مستانفة ٥
فلا محل لها والثاني انها في موضع رفع خبرا ثانيا لان وقوله ومخرج بجوز فيه
وجهان احدهما انه معطوف على فالق ولم يذكر الزمخشري غيره اي الله فالق

ومخرج احبر فيه لهذين الخبرين وعلى هذا فيكون يخرج على وجهين جميعه وعلى
كونه مستانفا فيكون معترضا على جهة البيان لما قبله من معنى الجملة والثاني
انه يكون معطوفا على يخرج وهل يجعل الفعل في تاويل اسم ليصح عطف الاسم
عليه او يجعل الاسم بتاويل الفعل ليصح عطف عليه احتمالان مبنيان على
ما تقدم في يخرج ان قلنا انه مستانف فهو فعل غير مؤول باسم فنرد الاسم
الى معنى الفعل فكان خروجا مخرجا في قوله يخرج وان قلنا انه خبر ثان لان
فهو بتاويل اسم واقع موقع خبر ثان فلذلك عطفت عليه اسم صريح ومن عطف
الاسم على الفعل لكون الفعل بتاويل اسم قول الشاعر ٥

٥ فالفيته يوما بخير عدوه ٥ وبحر عطا يستحف المعابرا ٥

وقوله

٥ يارب بيضاء من العواهج ٥ ام صبي قد حبا او دارج ٥

وقوله

٥ بات يغشيها بغضب باتر ٥ يقصد في اسوقها وجائر ٥

اي مثيرا وام صبي جاب وقاصد قول الحي اسم لما يكون موصوفا ٥
بالحياة والميت اسم للحالي عن صفة الحياة وعلى هذا فالنبات لا يكون حيا
وفي تفسير هذا الحي والميت قولان الاول حمل هذا اللفظ على الحقيقة قال
ابن عباس يخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحي نطفة ميتة ويخرج
من البيضة فرخا وحبة حنطة ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة القول الثاني
ان يحمل على المجاز قال الزجاج يخرج من النبات الخضر من الحب اليابس ويخرج
الحب اليابس من النبات الحي النامي وقال ابن عباس يخرج المومن من الكافر
كما في حق ابراهيم والكافر من المومن كما في حق ولد نوح عليه السلام والعاصي
من المطيع وبالعكس وقرا نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم الميت
مشددة الياء في الكلمتين والباقون بالتخفيف فيهما قول ذلكم الله فاني
توفكون قبل معناه ذلكم المدبر الخالق النافع الضار المحي المميت فاني توفكون
تصرفون عن الحق في اثبات القول بعبادة الاصنام وقيل المراد انكم لما
شاهدتم انه تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ثم شاهدتم
انه احرج البدن الحي من النطفة الميتة فكيف تستبعدون انه يخرج البدن
الحي من التراب الرميم مرة اخرى والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر
وايضا الضدان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من احد الضدين
الى الاخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب من الثاني الى الاول فكما لا يمتنع حصول الموت
بعد الحياة وجب ايضا حصول الحياة بعد الموت وعلى كلا التقديرين فيخرج منه
جواز القول بالبعث والنشور تمسكوا بقوله فاني توفكون على ان فعل
العبد ليس مخلوقا لله تعالى لانه لو خلق الافك فيه فكيف يليق به ان يقول مع ذلك

فاني

فاني توفكون والجواب ان القدرة بالنسبة الى الضدين فان ترجح احد الضدين على الاخر
لا لمرجح فحينئذ لا يكون هذا الرجحان من الضد بل يكون محض الاتفاق فكيف يحسن ان
يقال له فاني توفكون وان توقف ذلك المرجح على حصول مرجح اخر وهو الداعية الجازمة
الى الفعل فحصول تلك الداعية يكون من الله وعند حصولها يجب الفعل ويلزم
كما الزمتمونا قول تعالى قالق الاصباح الاية هذا نوع اخر من دلائل له
وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته والنوع الاول من دلالة النبات والحيوان
والنوع الثاني من انواع الفلك وقوله قالق الاصباح نعت لاسم الله وهو كقوله
قالق الحب يجيء تقدم والجمهور على كسر همزة الاصباح وهو المصدر يقال اصبح
يصبح اصباحا وقال الليث والزجاج ان الصبح والصباح والاصباح واحد
وهما اول النهار وكذا الغداة وقيل الاصباح ضوء الشمس بالنهار وضوء القمر بالليل
رواه ابن ابي طلحة عن ابن عباس وقيل هو اضاءة الفجر لقوله ذلك عن مجاهد ٥
والظاهر ان الاصباح في الاصل مصدر كالاقبال والادبار سمي به الصبح
وكذا الامساء قال امرؤ القيس ٥

٥ الا ايها الليل الطويل الا انجلي ٥ بصبح وما الاصباح فيك بامثل ٥

وقرا الحسن وابو رجا وعيسى بن عمر الاصباح بفتح الهمزة وهو جمع صبح ٥
نحو فلك وافلاك وبرد وابراد وينشد قول ٥

٥ افني رباحا وبني رياح ٥ تناسخ الامساء والاصباح ٥

بفتح الهمزة من الامسا والاصباح على انهما جمع مسى وصبح وبكسرهما على ٥
انهما مصدران وقرئ فالق الاصباح بنصب الاصباح وذلك على حذف
التنوين لالتقا الساكنين كقوله ٥ ولا ذاكر الله الا قليلا ٥ وقرئ والمقيمي
الصلاة ولذائقوا العذاب بالنصب حملا للنون على التنوين الا ان سيبويه
لا يجيز حذف التنوين لالتقا الساكنين الا في شعر وقد اجازه المبرد ٥
في الشعر وقراحمي والنخعي وابو حيوة فلق فعلا ماضيا وقد تقدم ان
عند الله قرا الاولى كذلك وهذا اول دليل وقوي على ان القراة عندهم
سنة متبعة الا ترى الى قوله عند الله كيف قرا فلق الحب فعلا ماضيا وقرا
فالق الاصباح اسم فاعل والثلاثة المذكورون بعسكه قال الزمخشري
فان قلت فما معنى فلق الصبح والظلمة هي التي تنفلق عن الصبح كما قال ٥

٥ يعري لنا عن بياض نهار ٥ قلت فيه وجهان احدهما ان يراد فالق ٥
ظلمة الاصباح يعني انه على حذف مضاف والثاني ان يراد فالق الاصباح
الذي هو عمود الفجر عن بياض النهار كما سفاره وقالوا انشق عمود الفجر ٥
وانصدع وسموا الفجر فلقا بمعنى مفلوق قال الطائي ٥ وان رق الفجر بيدا واقبل ابيضه

وقرئ فالق وجاعل بالنصب على المدح انتهى وانشد غيره ٥

٥ فانشق عنها عمود الفجر جافله ٥ عنو النحوص نجاف القانص اللحما ٥

فصل قال الليث الصبح والصباح مما اول النهار وهو الاصباح ايضا قال تعالى فالق الاصباح يعني الصبح وقيل اذا الاصباح مصدر سمي به الصبح كما تقدم **قوله** وجاعل الليل قرأ الكوفيون جعل فعلا ماضيا والباقون ٥ بصيغة اسم الفاعل والرسم يحتملها والليل منصوب عند الكوفيين بمقتضى قراءتهم ومجرور عند غيرهم وجه قراءتهم له فعلا مناسبة ما بعده فان ٥ بعده فعلا ماضيا نحو جعل لكم النجوم وهو الذي انشاكم الى اخر الايات ويكون سكنا اما مفعولا ثانيا على ان الجعل بمعنى التصيير واما حالا ٥ على انه بمعنى الخلق ويكون الحال مقدرة واما قراءة غيرهم فجاعل يحتمل ان يكون بمعنى المضي وهو الظاهر وبويد قراءة الكوفيين والماضي عند البصريين لا يعمل لامتناع الحملا في بعضهم في منع اعمال المعروف وبهذا قرأ الكسائي بها والكسائي في اعماله مطلقا واذا تقرر ذلك فسكنا منصوب بفعل ٥ مضمر عند البصريين وعلى مذهب الكسائي بنصبه به وزعم ابو سعيد ٥ السيرافي ان اسم الفاعل المتعدي الى اثنين يجوز ان يعمل في الثاني وان كان ماضيا قال لانه لما اضيف الى الاول تعذرت اضافته الى الثاني فتعين نصبه له وقال بعضهم لانه بالاضافة اشبه المعرف بال فعمل ٥ مطلقا فعلى هذا سكنا منصوب به ايضا واما اذا قلنا انه بمعنى الحال والاستقبال فنصبه به وسكن فعل بمعنى مفعول كالقبض بمعنى مقبوض ومعنى سكنا ٥ اي يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استينانا به واستيحاشا منه ٥ من روح او حبيب ومنه قيل للبلد سكن لانه يستانس بها الا ترى كيف سموها المونسة **قوله** والشمس والقمر حسبانا قرأ الجمهور بنصب ٥ الشمس والقمر وهي واضحة على قراءة الكوفيين اي يعطف هذين المنصوبين على المنصوبين بجعل وحسبانا فيه الوجهان في سكنا من المفعول الثاني والحال واما على قراءة الجماعة فان اعتقدنا كونه ماضيا فلابد من اضمار فعل ينصبهما اي وجعل الشمس وان قلنا انه غير ماض فمذهب سيبويه ٥ ايضا ان النصب باضمار فعل تقول هذا ضارب زيدا الان او غدا ٥ وعمرا فتنصب عمرا وبفعل مقدر لا على موضع المجرور باسم الفاعل وعلى راي غيره يكون النصب على محل المجرور ويشهدون **قوله** ٥

٥ هل انت باعث دينار لحاجتنا ٥ او عبد رب اخا عون بن مخراق ٥

بنصب عبد وهو محتمل للمذهبين وقال الزمخشري او يعطفان على محل

الليل

الليل فان قلت كيف يكون الليل محلا والاضافة حقيقية لان اسم الفاعل ٥ المضاف اليه في معنى المضي ولا يقول زيد ضارب عمرو امس قلت ما هو بمعنى الماضي وانما هو دال على فعل مستمر في الازمنة قال ابو حيان اما قوله انما هو دال على فعل مستمر في الازمنة يعني فيكون عاملا ويكون المجرور اذ اذاك بعد موضع فيعطف عليه الشمس والقمر قال وهذا ليس بصحيح اذا كان لا يتقيد بزمن خاص وانما هو للاستمرار لا يجوز له ان يعمل ولا للمجرور محل وقد نصوا على ذلك وانشدوا على ٥

٥ القيت كاسبهم في قعر مظلمة ٥ فلسين الكاسب هنا مقيد بزمان واذا تقيد بزمان فاما ان يكون ماضيا دون ان فلا يعمل عند البصريين او بال او حالا او مستقبلا فيعمل وبحثنا وعلى ما تقرر في التحويم قال وعلى تقدير تسليم ان الدين للاستمرار يعمل فلا يجوز العطف على محل مجروره بل مذهب سيبويه لان شرط العطف على الموضع مقصود وهو ان يكون للموضع محرز لا يتغير وهذا موضح في علم النحو قال شهاب الدين وقد ذكر الزمخشري في اول الفاتحة في مالك يوم الدين انه لما لم يقصد به زمان صارت اضافة محضة فلذلك وقع صفة للمعارف ممن لا رم قوله انه يتعرف بالاضافة ان لا يعمل لان العامل في نية الانفصال عن الاضافة ومتى كان في نية الانفصال كان نكرة ومتى كان نكرة فلا يقع صفة للمعرفة وهذا احسن حيث يرد عليه بقوله وقد تقدم تحقيق هذا في الفاتحة وقرأ ابو حيوة والشمس والقمر جرا عطفا على الليل وقرئ شاذا والشمس والقمر رفعا ٥ على الابتدا وكان من حقه ان يقرا حسبان رفعا على الخبر واما قراءه نصبا فالخبر محذوف حسبما تقديره مجعولا حسبانا او مخلوقان ٥ حسبانا فان قلت لا يمكن في هذه القراءة رفع حسبان حتى يلزم الفاصل بذلك لان الشمس والقمر ليسا نفس الحسبان فالجواب انهما في قراءة النصب اما مفعولان اولان وحسبانا ثان واما صاحبا حال وحسبانا حال والمفعول الثاني هو الاول والحال لابد وان يكون صادقة على ذي الحال فمهما كان الجواب لكم كان لنا والجواب ظاهر مما تقدم ٥ والحسبان فيه قولان احدهما انه جمع فقيل جمع حساب كركاب وركبان وشهاب وشهبان وهذا قول ابي عبيد والاخفش وابي الهيثم والمبرد وقال ابو البقا هو جمع حسبانة وهو غلط لان الحسبانة القطعة من النار والمبين المراد ذلك وقيل بل هو مصدر كالرجحان والنقصان والخسران واما الحساب فهو اسم لا مصدر وهذا قول ابن السكيت وقال الزمخشري

الحسبان بالضم مصدر حسب يعني بالفتح كما ان الحسبان بالكسر مصدر
حسبت يعني بالكسر ونظيره الكفران والشكران وقيل بل الحسبان ٥
والحسبان مصدران وهو قول احمد بن يحيى وانشد ابو عبيدة عن ابي زيد
في مجيء الحسبان مصدرا قوله ٥

على الله حسبانى اذا الشمس اشرقت ٥ على طعم اوخان شيا صبرها ٥

وانتصاب حسبانا على ما تقدم من المفعولية او الحالية وقال ثعلب عن ٥
الاخفش انه منصوب على اسقاط الخافض والتقدير بحريان حسبان ٥
كقوله الشمس والقمر حسبان وقوله لمن خلقت طينا اي من طين وقوله
ذلك اشارة الى ما تقدم من الخلق والجعل او جميع ما تقدم من الاخبار
في قوله فالق الحب الى حسبانا ومعنى الاية جعل الشمس والقمر بحساب
معلوم لا يجاوزانه حتى ينتهيا الى اقصى منازلهما ذلك تقدير العزيز
العليم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والعليم اشارة الى كمال علمه والمعنى
ان تقدير اجرام الافلاك بصفاتها المخصوصة وهيآتها المحدودة ٥
وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة في البطو والسرعة لا يمكن تحصيله
الا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات من الكليات والجزئيات ٥
وذلك مختص بالفاعل المختار قوله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم
لتهتدوا بها الاية وهذا نوع ثالث على كمال القدرة فقوله جعل لكم ٥
النجوم الظاهر ان جعل هنا بمعنى خلق فتكون متعدية لواحد ولكم
متعلق بجعل وكذا لتهتدوا فان قيل كيف يتعلق حرف جر مجردان
في اللفظ والمعنى فالجواب ان الثاني بدل من الاول بل استئناف ٥
باعادة العامل فان تهتدوا مجرور اذ اللام لام كي والفعل بعدها
منصوب باضمار ان عند البصريين وقد تقدم تقريره والتقدير جعل
لكم النجوم لاهتدائكم ونظيره قوله لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم قلبيوتهم
بدل لمن يكفر باعادة العامل وقال ابن عطية وقد يمكن ان يكون بمعنى
صيّر ويقدر المفعول الثاني من لتهتدوا اي جعل لكم النجوم هداية
قال ابو حيان وهو ضعيف لبنا ورحذف احد مفعولي ظن واخواتها
قال شهاب الدين لم يدع ابن عطية حذف المفعول الثاني حتى يجعله ضعيفا
انما قال انه من لتهتدوا اي فيقدر متعلق الجار الذي وقع مفعولا ثانيا ٥
كما يقدر في نظائره والتقدير جعل لكم النجوم مستقرة او كائنة لاهتدائكم
واما قوله اي جعل لكم النجوم هداية فلا يصاح المعنى وبيانه والنجوم معروفة
وهي جمع نجم والنجم في الاصل مصدر يقال نجم الكوكب نجما ونجوما اذا

ثم اطلق على الكوكب نجما وانما النجم لم يستعمل مرة للكواكب وتارة مصدرا ومنه نجم النبت اي
طلع ونجم قرن الشاة وغيرها والنجم من النبات ما لا ساق له والشجر ما له ساق والتنجيم
التفريق ومنه نجوم الكتابة تشبيها بتفرق الكواكب فصل معنى الاية خلق لكم
النجوم لتهتدوا بها الى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا ترون شمسا ولا
قمرا وهو ان السابرين في البحر والقفار يهتدي بهما في الليل الى مقصده والى العقلة
وايضا الهداية للسما كما قال ولقد زينا السما الدنيا بزينة الكواكب مصابيح ٥
وقال انا زينا السما الدنيا بزينة الكواكب ومن منافعها ايضا كونها رجوما ٥
للشياطين ثم قال قد فصلنا الايات لقوم يعلمون وفيه وجوه احدها ان هذه
النجوم مما يمكن ان يستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر فكذلك يمكن
ان يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم وكماله قدرته وعلمه والثاني ان يكون
المراد ههنا من العلم العقل فيكون كقوله تعالى في البقرة ان في خلق ٥
السموات والارض الى قوله لايات الى لاولي الالباب الثالث ان المراد من قوله
لقوم يعلمون اي لقوم يتفكرون ويتاملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول
ويتنقلون من الشاهد الى الغايب قوله تعالى وهو الذي انشاكم من
نفس واحدة الاية وهذا نوع رابع من دلايل وجود الاله تعالى وكماله قدرته ٥
وعلمه وهو الاستدلال باحوال الانسان فقوله من نفس واحدة يعني ادم عليه
السلام وهي نفس واحدة وحوى مخلوقة من ضلع من اضلاعه فصار كل الناس
من نفس واحدة فان قيل لما قال في عيسى فالجواب انه مخلوق من مريم التي
هي مخلوقة من ابيها فان قيل القرآن دل على انه مخلوق من الكلمة او من الروح
المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك فالجواب ان كلمة من تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع
ان ابتداء تكون عيسى عليه السلام كان من مريم وبدا القدر كان في صحة هذا اللفظ
قال القاضي فرق بين قوله انشاكم وبين قوله خلقكم لان انشاكم يفيد انه خلقكم
لا ابتداء لكن على وجه النمو والزيادة الى وقت الانتهاء قوله فمستقر قرا ابن
كثير وابو عمرو وبكسر القاف فيهما والباقون بفتحها واما مستودع فالكل قراوه
بفتح الدال وقد روي الاعور عن ابي العلا كسرها فمن كسر القاف جعله ٥
مستقرا اسم فاعل والمراد به الاشخاص وهو مبتدا محذوف الخبر فمنكم مستقر
اما في الاصلاب او البطون او القبور وعلى هذه القراة يتناسق ومستودع بفتح ٥
الدال وجوز ابو البقاء مستقر بكسر القاف ان يكون مكانا وبه بدا قال فيكون
مكانا مستقرا لكم انتهى يعني والتقدير ولكم مكان مستقر وهذا ليس بظاهر البتة
اذ المكان لا يوصف بكونه مستقرا بكسر القاف بل يكون مستقرا فيه واما بفتحها مستودع ٥
فيجوز ان يكون اسم مفعول وان يكون مكانا فان يكون مصدرا فيقدر الاول

فمنكم مستقر في الاصلاب ومستودع في اكمة الارحام او مستقر في الارض ظاهرا
او مستودع فيها باطنا ويقدر للثاني فمنكم مستقر ولكم مكان تستودعون فيه ويقدر
للثالث فمنكم مستقر ولكم استيداع واما من فتح التاء فيجوز فيه وجهان فقط ٥
ان يكون مكانا وان يكون مصدرا اي فلكم مكان تستقرون فيه وهو الصلب او الرحم
او الارض او لكم استقرار فيما تقدم ويتبقض ان يكون اسم مفعول لان فعله قاصر
لا يبنى منه اسم مفعول فيكون اسم مكان والمستقر هو بمنزلة المقر واذا كان كذلك
لم يجز ان يكون خبره المصدر منكم بل يكون خبرا لكم فالتقدير لكم مقر بخلاف مستودع
حيث جاز فيه الاوجه الثلاثة وتوجيه قراءة ابي عمرو في رواية الاعور عنه في مستودع
بالكسر على ان يجعل الانسان كانه مستودع رزقه واجله حتى اذا انقد كانه رده
وهو مجاز حسن ويؤيده قول الشاعر ٥

وما المال والاهلون الا ودائع ٥ ولابد يوما ان ترد الودائع ٥

والانشاء الاحداث والتربية ومنه انشاء السحاب وقال تعالى او من ينشأ في
الحلية فهذا يراد به التربية واكثر ما يستعمل الانشاء في احداث الحيوان وقد
جاء في غيره قال تعالى ويتشئ السحاب الثقال وقال الانشاء تسيير الخبر وهو ما لم
يكن له خارج وقيل هو مندرج في الطلب او بالعكس او بينهما خلاف ٥
وقيل على سبيل التقريب مقاربة اللفظ لمعناه وقال الزمخشري فان قلت
فلم يغلبون مع ذكر النجوم ويفتهون مع ذكر انشاء بني ادم قلت كان انشاء
الانس من نفس واحدة وتصريفهم على احوال مختلفة الطف وادق صنعة ٥
وتدبرا فكان ذكر اللفتة الذي هو استعمال لفطنة وتدقيق نظر مطابقا له ٥

فصل قال ابن عباس في اكثر الروايات ان المستقر هو الارحام والمستودع
الاصلاب قال كريب كتب خبرنيا الي ابن عباس يسأله عن هذه الاية فاجاب
المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل
مسمى قال سعيد بن جبير قال ابن عباس هل تزوجت قلت لا قال اما انه ما كان
من مستودع في ظهرك فسيخرجه الله عز وجل ويؤيده ايضا ان النطفة لا تبقى
في صلب الاب زمانا طويلا والجنين في رحم الام يبقى زمانا طويلا فلما كان
المكث في الرحم اكثر مما في صلب الاب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم
اولى وقيل المستقر صلب الاب والمستودع رحم الام لان النطفة حصلت في
صلب الاب لا من قبل الغير وحصلت في رحم الام بفعل الغير فاشبهت الوديعة
كان الرجل اودعها ما كان مستقرا عنده وقال الحسن المستقر حالة بعد الموت
والمستودع حالة قبل الموت لانه اشبه على الوديعة لكونها مستوفة على الذهاب
والزوال وقيل العكس وقال المجاهد مستقر على ظهر الارض ومستودع عند الله

لقوله عز وجل ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين وقيل المستودع القبر ٥
والمستقر الجنة والنار وقال ابو مسلم تقديره هو الذي انشأكم من نفس واحدة
فمنكم ذكر ومنكم انثى الا انه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة انما
تتولد في صلبه وتستقر هناك وعبر عن الانثى بالمستودع لان رحمها شبيه
بالمستودع لتلك النطفة فالمقصود من ذكر هذا التفاوت في الصفات ان
هذا الاختلاف لا بد له من سبب ومؤثر وذلك هو الفاعل المختار الحكيم ٥

قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء الاية وهذا نوع خامس من الدلايل
على كمال قدرة الله تعالى وقدرته وعلمه ورحمته واحسانه الى خلقه قوله
فاخرجنا به التفات من غيبة الى تكلم بنون العظمة والباء في به للسببية وقوله
نبات كل شيء قيل المراد كل ما يسمى نباتا في اللغة وقال الفراء رزق كل شيء اي
ما يصلح ان يكون غذاء لكل شيء فيكون مخصوصا بالمتغذي به وقال الطبري
هو جميع ما يخرج من الحيوان والنبات والمعادن لان كل ذلك يتغذى بالماء ويترتب
على ذلك صناعة اعرابية وذلك انا اذا قلنا بقوله عز الفراء كانت الاضافة
واجبة في المعنى الى اضافة شبه الصفة لموصوفها اذ يصير المعنى على ذلك ٥
فاخرجنا به كل شيء منبت فان النبات بمعنى المنبت وليس مصدرا كما في ابتكم
من الارض نباتا واذا قلنا بقول الفراء كانت الاضافة اضافة بين مستباينين
اذ يصير المعنى عند اكل شيء اورزقه ولم ينقل ابو حيان عن الفراء غير هذا ٥
القول والفراء له في هذه الاية قولان المتقدمان فانه قال رزق كل شيء ٥
قال وكذا اجاء التفسير وهو وجه الكلام وقد يجوز في العربية ان يضيف ٥
النبات الى كل شيء وانت تريد بكل شيء النبات ايضا فيكون مثل قوله حق
اليقين والحق هو اليقين فصل هذه الاية تقتضي نزول المطر من
السماء قال الجبائي ان الله تعالى ينزل الماء من السماء الى السحاب ومن السحاب
الى الارض لظاهر النص وقال بعض الفلاسفة ان البخارات الكثيرة
تجتمع في باطن الارض ثم تصعد وتنزفع الى الهواء فتعتقد الغيم منها وتقاطر
وذلك هو المطر وقيل هو المراد انزل من جانب السماء وقيل ينزل من السحاب
وسمي السحاب سماء لان العرب تسمي كل ما فوقك سماء كسماء البيت ونقل الواحدي
في البسيط عن ابن عباس بريد بالماء ههنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر
الا ومعها ملك قوله فاخرجنا به نبات كل شيء يدل على ان اخراج النبات
بواسطة الماء وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه قال الفراء هذا الكلام
يدل على انه اخرج به نبات كل شيء له نبات واذا كان كذلك فالذي لا نبات له
لا يكون كذلك في قوله فاخرجنا بعد قوله انزل فيه التفات وهو من الفصاحة

مذكور في قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وقوله فاخرجنا هذه فنمي يونس
العظة لانون الجمع كقوله انا ارسلنا نوحا انا نحن نزلنا الذكر انا انزلناه
قوله فاخرجنا منه في الهاء وجهان احدهما ان تعود على النبات وهو الظاهر
ولم يذكر الزمخشري غيره ويكون على بابها من كونها لابتداء الغاية او تكون
للتبعيض وليس بذلك والثاني ان تعود على الماء تكون من سببية وذكر
ابو البقاء الوجهين فقال فاخرجنا مسندا اي بسببه ويجوز ان تكون الهاء في منه
راجعة على النبات وهو الاشبه وعلى الاول يكون فاخرجنا بدلا من اخرجنا
الاول اي انه يكتفي في المعنى بالاخبار بهذه الجملة الثانية وان ابا البدل
الصناعي ولا يظهر فالظاهر ان فاخرجنا عطف على فاخرجنا الاول وقال
ابو حيان واجاز ابو البقاء ان يكون بدلا من فاخرجنا قلت انما جعله
بدلا بناء على عود الضمير في منه على الماء فلا يصح ان يحكى عنه انه جعله بدلا مطلقا
لان البدلية لا تتصور على جعل الهاء في منه عائدة على النبات والخضر
بمعنى الاخضر كعور واعور قال ابو اسحاق يقال اخضر يخضر وهو خضر
كاعور فهو عور واعور والخضرة احد الالوان وهي بين البياض
والسواد ولكنها الى السواد اقرب ولذلك اطلق الاسود على الاخضر
وبالعكس ومنه سواد العراق لخضرة ارضه بالشجر وقال تعالى مدهامتان
اي شديدتا السواد ريها والخاصره متابعة الخضرة الثمار قيل بلوغها
والخضيرة نخلة ينتثر بسرها اخضر وقوله عليه السلام اياكم وخضراء
الدمن فقد فسرها عليه السلام بقوله المرأة الحسناء في المنبت السوء
والدمن مطارح الزبالة وما يستقذر فقد بينت فيها ما يستحسنه الرائي
قال الليث الخضر في كتاب الله الزرع والكلا وكل نبات من الخضرة وقال
بن عباس سميذ القمح والشعير والسلت والذرة والارز والمراد بهذا
الخضر العود الذي يخرج اولا قد تكون السنبلة مركبة عليه من فوقه
قوله يخرج منه اي من الخضر والجمهور على يخرج مسندا الى ضمير
العظم نفسه وقرا ابن محيصن والاعمش يخرج بنيا للمفعول
حب قائم مقام فاعله وعلى كلتا القراءتين تكون الجملة صفة لخضرا
وهذا هو الظاهر وجوز في هاتين ان تكون مستأنفة ومتراكب رفعا ونصبا
صفة لحب بالاعتبارين والمعنى اي تكون الحبات متراكبة بعضها فوق
بعض مثل سنابل البر والشعير والارز وسائر الحبوب ويحصل فوق
السنبلة احسام دقيقة حادة كانها الابر والمقصود من تخليقها منع
الطير من التقاط تلك الحبات المتراكبة قوله ومن النخل من طلعها

قنوان

قنوان يجوز في هذه الجملة اوجه احسنها ان يكون من النخل خبرا مقدما ومن
طلعها بدل من بعض من كل باعادة العامل فهو كقوله لبيوتهم كان لكم في رسوله
الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله وقنوان مبتدا مؤخر وهذه الجملة
ابتدائية عطفت على الفعلية قبلها الثاني ان يكون قنوان فاعلا بالجار
قبله وهو من النخل ومن طلعها على ما تقدم من البدلية وذلك على راي
الاخفش الثالث ان تكون المسئلة من باب التنازع يعني ان كلا من الجارين
يطلب قنوانا على انه فاعل على راي الاخفش فان اعملت الثاني وهو مختار
نزل الضميرين اضمرت في الاول وان اعملت الاول كما هو مختار قول الكوفيين
اضمرت في الثاني قال ابو البقاء الوجه الاخران يرتفع قنوان على انه فاعل
من طلعها فيكون في من النخل ضمير يفسره قنوان وان رفعت قنوان بقوله
ومن النخل على قول من اعمل اول الفعلين جاز وكان من طلعها ضمير مرفوع
قال شهاب الدين فقد اشار بقوله على انه فاعل من طلعها الى اعمال الثاني
الرابع ان يكون قنوان مبتدا ومن طلعها الخبر وفي من النخل ضمير تقديره
وينبت من النخل ضميرا وعثر فيكون من طلعها بدلا منه قاله ابو البقاء قال
شهاب الدين وهذا كلام لا يصح لانه بعد ان حكى جعل من طلعها الخبر فكيف
يجعل بدلا قال فان قيل يجعله بدلا منه لان من النخل خبر للمبتدا فالجواب
انه قد تقدم هذا الوجه وجعله مقابلا لهذا فلا بد ان يكون هذا غيره
فانه قال قبل ذلك وفي رفعه وجهان احدهما هو مبتدا وفي خبره وجهان
احدهما هو من النخل ومن طلعها بدل باعادة الجار قال ابو حيان وهذا
اعراب فيه تخليط الخامس ان يكون مبتدا محذوف الخبر لدلالة اخرجنا
عليه تقديره ويخرج من طلع النخل قنوان هذا نص الزمخشري وهو كما قال
ابو حيان لا حاجة اليه لان الجملة مستقلة في الاخبار بدونه السادس
ان يكون من النخل متعلقا بفعل مقدر ويكون من طلعها قنوان جملة
ابتدائية في موضع المفعول يخرج وإليه ذهب بن عطية فانه قال ومن النخل
تقديره ويخرج من النخل من طلعها قنوان ابتدا اخبر مقدم والجملة في موضع
المفعول يخرج قال ابو حيان وهذا خطا لان ما يتعدى الى مفعول
واحد لا تقع الجملة الا في موضع مفعوله الا اذا كان الفعل مما يعلق وكان
في الجملة ما منع يمنع مما العمل في مفردا تها شيء من معمولاتها على ما شرح في
النحو ويخرج ليس مما يعلق وليس في الجملة ما يمنع من العمل في مفرداتها
اذ لو تصور تسلط الفعل على شيء من مفردات الجملة لكان التركيب ويخرج
من النخل من طلعها قنوانا بالنصب مفعولا به وقال ابو حيان ومن قرا

يخرج منه حب متراكب جاز ان يكون قوله ومن النخل من طلعها قنوان مخفوضا
عطفه بحو بضرب في الدار زيد وفي السوق عمرو اي انه يعطف قنوان على حب ٥
ومن النخل يعطف على منه ثم قال وجاز ان يكون مبتدا وخبرا وهو الاوجه ٥
والقنوان جمع قنو كالصنوان جمع صنو والقنوان العذق بكسر العين وهو
عنقود النخلة ويقال له الكناسة قال امرء القيس ٥

٥ وفرع نعسى المتن اسود فاحم ٥ امث كقنو النخلة المتعثكل ٥

وقال ايضا ٥

٥ ماب اعالنه وادب اصوله ٥ وعالن قنوانا من اليسر احراه ٥

والقنوان جمع تكسير قال ابو علي الكسرة التي في قنوان ليست التي كانت في قنو
لان تلك حذفت في التكسير وعاقبتها كسرة اخرى كما قدر تغيير كسر هجان جمعا
غير كسرته مفردا فكسره بجان جمعا ككسرة ظراف قال الواحدي وهذا مما
يوضحه الضمة في آخر منصوب على قول من قال ياحار يعني بالضمة ليست
التي كانت فيه في قول من قال ياحار يعني بالكسر وفيه لغات قلعة الحجاز قنوان
بكسر القاف وهي قراءة الجمهور وقرأ الاعمش والحباب عن ابي عمرو والاعرج
بضمها ورواها النسلمي عن علي بن ابي طالب وهي لغة قيس ونقل بن عطية عكس هذا
فجعل الضم لغة الحجاز فانه قال وروي عن الاعرج ضم القاف على انه جمع قنو بضم ٥
القاف قال الفراء وهي لغة قيس وامثل الحجاز والكسر اشهر في العرب واللغة ٥
الثالثة قنوان بفتح القاف وهي قراءة ابي عمرو في رواية هرون عنه وحرجها
هرون الرشيد بن حبني على انها اسم جمع لقنو لا جمعا اذ ليس في صيغ الجموع ما هو
على وزن فعلان بفتح الفاء ونظره الزمخشري بركب وبابو القنا بالسافر وتنظير
الى القنا اولي لانه لا خلاف في الباء انه اسم جمع واما ركب فثنيه خلاف لابي
الحسن مشهور ويدل على ذلك ايضا انه قد سمع في المفرد كسر القاف وضمها
فجاء الجمع عليهما واما الفتح فلم يرد في المفرد واما اللغة الرابعة قنوان بضم
القاف مع الياء دون الواو والخامسة قنيان بكسر القاف مع الياء ايضا
وهاتان لغتا تميم وربيعة واما المفرد فلا يقولونه بالياء اصلا بل بالباء سواء
كسروا القاف او ضموها فلا يقولون الا قنو او قنو ولا يقولون قنيا
ولا قنيا فخالف الجمع مفرده في المادة وهو غريب واختلف في مدلول
القنو فقيل هو الحشار وبعد ايكاد يكون غلطا وكيف يوصف بكونه دانيا
اي قريب الجناء والجمار انما هو في قلب النخلة والمشهور انه العذق كما تقدم
ذلك وقال الحكم بن عباس بن يدي العراجين التي قد نزلت من الطلع دانية
من جنتيها وروي عنه انه قال خيار النخل لاصقة قد دنا بالارض قال

الزجاج ولم يقل ومنها قنوان بعيده لان ذكر احد القسمين يدل على الثاني كقوله ٥
سرابيل تقيكم الحر ولم يقل وسرابيل تقيكم البرد وقيل ايضا ذكر الدانية اقرب وترك
البعيدة لان النعمة في القريبة اكثر قال ابو عبيد وانما ثنيت قنوان
بكسر النون ثم جاء جمعه على لفظ الاثنين مثل صنو وصنوان والاعراب على النون
في الجمع وليس لهما في كلام العرب نظير قال ٥ ومال يقنوان من اليسر احمرا
قال سيبويه بالدين اذا وقف على قنوان المثنى رفعا وعلى قنوان جمعا وقع الاشتراك
اللفظي الا تري انك اذا قلت عندي قنوان وقفا احتمل ما ذكرته من التثنية والجمع
فاذا وصلت وقع الفرق فانك تحذف الاعراب على النون حال جمعه كغربان وصردا
وتكسر النون في التثنيه ويقع الفرق ايضا بوجوه احدها انقلاب الالف
ياء نصبا وجرا في التثنيه نحو رايت قنويك وصنويك ومررت بقنويك ٥
وصنويك ومنها حذف نون التثنية اضافة وثبوت النون في الجمع نحو حبا
قنواك وصنواك وقنوانك وصنوانك ومنها في النسب فانك تحذف ٥
علامتي التثنية فتقول قنوي وصنوي ولا تحذف الالف والنون اذا
اردت الجمع بل تقول قنواني وصنواني وهذان اللفظان في الجمع تكسيرا
يشبهان الجمع تصحيحا وذلك ان كلا منهما الحق آخره علامتان في حال الجمع ٥
مزيدتان ولم تتغير منهما بناء الواحد والفرق ما تقدم وايضا فان الجمع
من قنوان وصنوان انما فهمناه من صيغة فعلان لا من الزيادتين بخلاف
الزيدين فان الجمع فهمناه منهما وقال الراغب بعد ان ذكر انه العذق ٥
والقناة يشبه القنو في كونها غصنين واما القناة التي يجري منها الماء
قيل لها ذلك لانها تشبه القناة في الخط والاستداد وقيل اصلها من
قنيت الشيء اذا احرزته لانها مدخرة للماء وقيل هو من قناه اي خالطه
قال ٥ امرء القيس ٥

٥ كبكر مقاناة البياض بصفرة ٥ غذاها نمير الماء غير محلل ٥

واما القناة الذي هو احد ذوات في الانف فيشبه في الهيئة بالقنا يقال ٥
رجل اقنى وامراة قنواء كاحمر وحمراء والطلع اول ما يخرج من النخلة ٥
الكمامة قال ابو عبيد الطلع الكفري قبل ان تنشق عن الاعريض والاعريض
يسمى طلعا يقال اطلعت النخلة اذا اخرجت طلعها تطلع اطلاعا وطلع الطلع
يطلع طلوعا فعرفوا بين الاسنادين وانشد بعضهم في مرات ما تثمر النخل
قول ٥ الشاعر ٥

٥ ان شيت ان تضبط ياخليل ٥ اسماء ما تثمره النخيل ٥
٥ فاسمعه موصوفا على ما ذكره ٥ طلع وبعده حلال يظهره ٥

٥ وبلحٌ ثم بليه بسْرٌ ٥ ورطب تخنيه ثم تمرُ ٥
٥ فهذه انواعها يا صاح ٥ مضبوطةٌ عن صاحب الصحاح ٥

قوله وجنات الجمهور على كسر التاء من جنات لانها منصوبة نسقًا على فاخرجنا نبات اي فاخرجنا بالماء النبات وجنات وهو من عطف الخاص على العام تشريفًا ٥ لهذين الجنسين على غيرهما كقوله تعالى وملئكته ورسله وجبريل وميكال وعلى هذا فقوله ومن النخل من طلعها قنوان جملة معترضة وانما جيء لهذه الجملة ٥ معترضة وابرزت في صورة المبتدا والخبر تعظيمًا للمنة به لانه من اعظم ٥ قوت العرب ولانه جامع بين التفكه والقوت ويجوز ان ينتصب جنات نسقًا على حضرا وجوز الزمخشري وجعله الاحسن ان ينتصب على الاختصاص كقوله والمقيمين الصلاة قال كفضل هذين الصنفين وكلامه يفهم ان القراة الشهيرة عنده برفع جنات والقراة بنصبها شاذة فانه اول ما ذكر توجيه الرفع كما سيأتي ثم قال وقري جنات بالرفع وجنات بالنصب فذكر الوجهين المتقدمين وقرا الاعمش ومحمد بن ابي ليلى وابو بكر في رواية عنه عن عاصم وجنات بالرفع وفيها ثلثة اوجه احدها انها مرفوعة بالابتدا والخبر واختلفت عبارة المعربين في تقديره فمنهم من قدره متقدما ومنهم من قدره متاخرا فقدره الزمخشري متاخرًا متقدما اي ومن جنات وقدره ابو البقا ومن الكرم جنات وهذا تقدير حسن لمقابلة قوله ومن النخل اي ومن النخل كذا ومن الكرم كذا وقدره النحاس ولهم جنات وقدره بن عطية ولكم جنات وظاهر قراة حور عين بعد قوله يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب ولهم حور عين ومثل هذا التفق على جوازه سيبويه والكسائي والفرا وقدره ابو حيان متاخرا فقال اي وجنات من اعناب اخرجناها قال ودل على تقديره قبل فاخرجنا كما تقول اكرمت عبد الله واخوه اي واخوه اكرمته قال شهاب الدين وهذا التقدير سبقه اليه بن الانباري فانه قال الجنات رفعت بمضمر بعدها تاويلها وجنات من اعناب اخرجناها فجري مجري قول العرب اكرمت عبد الله واخوه بريدون واخوه اكرمته قال الفرزدق ٥

٥ غداة احلت لابن اصرم طعنةٌ ٥ حصين عبيطات السدائف والخمر ٥

فرفع الخمر وهي مفعوله على معنى والخمر احللنا له الطعنة الوجه الثاني ان يرتفع عطفا على قنوان تغليبًا للجوار كقول الشاعر وزججن الحواجب والعيونا فلسق العيون على الحواجب تغليبًا للمجاورة والعيون لا تزج كما ان الجنات ٥ من الاعناب لا تكون فالمعنى هذا نص مذهب بن الانباري ايضًا فتحصل له في الاية مذهبان وفي الجملة فالجواب ضعيف وقد تقدم انه من خصائص

النعت والثالث ان يعطف على قنوان قال الزمخشري على معنى وحاصله او مخرجة من النخل قنوان وجنات من اعناب اي من نبات اعناب قال ابو حيان وهذا ٥ العطف هو على ان لا يلحظ فيه قيد من النخل فكانه قال ومن النخل قنوان دانية وجنات من اعناب حاصله كما تقول من بني تميم رجل عاقل ورجل من قريش منطلقان قال شهاب الدين وقد ذكر الطبري ايضًا هذا الوجه اعني عطفها ٥ على قنوان وضعفه بن عطية كانه لم يظهر له ما ظهر لابي القاسم من معنى المشار اليه ومنع ابو البقا عطفه على قنوان قال لان العنب لا تخرج من النخل وانكر ابو عبيد وابو حاتم هذه القراة قال ابو حاتم هذه القراة محال ٥ لان الجنات من الاعناب لا تكون من النخل قال شهاب الدين اما جواب ٥ ابي البقا فيما قاله الزمخشري واما جواب ابي عبيد وابي حاتم فيما تقدم من توجيه الرفع ومن اعناب صفة لجنات فتكون في محل رفع او نصب بحسب القراتين وتتعلق بمحذوف **قوله** والزيتون والرمان لم يقرا واحد منهما الا منصوبين ونصبهما اما عطف على جنات واما على نبات وهذا ٥ ظاهر قول الزمخشري فانه قال وقري وجنات بالنصب عطفا على نبات ٥ كل شيء اي واخرجنا به جنات من اعناب وكذلك قوله والزيتون ٥ والرمان ونص ابو البقا على ذلك فقال وجنات بالنصب عطفا على نبات ومثله الزيتون والرمان وقال بن عطية عطفًا على جنات وقيل على نبات وقد تقدم ان في المعطوف الثالث فصاعدا احتمالان احدهما عطفه على ما يليه والثاني عطفه على الاول نحو مررت بزيد وعمرو وخالد فخالد يحتمل عطفه على الاول نحو مررت بزيد وعمرو وخالد فخالد يحتمل عطفه على زيد او عمرو وتقدم ان فايدة الخلاف تظهر في نحو مررت بك وبزيد ولعمرو ٥ فان جعلته عطفا على الاول لزمت الباء والاجازت والزيتون وزنه فيعول قالبا مزيدة والنون اصلية لسقوط ذيك في الاشتقاق وثبوت ذي قالوا ارض زيتة اي كثيرة الزيتون فهو نظير قوله مبصوم ولان فعلولا مفقود او نادر ولا يتوهم ان تاوه اصلية ونونه مزيدة بدلالة الزيت فانهما مادتان متغايرتان وان كان الزيت مقتصرا منه ويقال زات طعامه اي جعل فيه زيتا وزيتر راسه اي دهنه به وازدات اي ادهن ابدلت تاء الافتعال دالا بعد الزاي كازدجر وازدان والرمان وزنه فعال ونونه اصلية فهو نظير عناب وحماض كقولهم ارض رمنة ٥ اي كثيرته قال الفرا قوله والزيتون والرمان يريد شجر الزيتون وشجر الرمان كقوله واسئل القرية يريد اهلها **فصل** ذكر سبحانه وتعالي

هنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان وقدم الزرع على
الشجر لان الشجر الزرع عندنا ومنا والاشجار فواكه والغذا مقدم وقدم النخل
على الفواكه لان الثمر يجري مجرى الغذا بالنسبة الى العنب قال الحكما بينه وبين ٥
الحيوان مشابهة في خواص كثيرة لا توجد في النبات ولهذا قال عليه الصلاة ٥
والسلام اكرموا النخلة فانها عمتكم فانها خلقت من طين ادم وذكر العنب عقيب
النخل لان العنب اشرف انواع الفواكه لانه من اول ما يظهر يصير منتفعا به ٥
الى اخر الحال فاول ما يظهر على الشجر حبوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة
وقد يمكن اتخاذ الطبايخ منه ثم يظهر بعده الحصرم وهو طعام شريف للاصحا
والمرضى وقد يتخذ من الحصرم ويتخذ منه اشربة لطيفة المذاق نافعة ٥
لاصحاب الصفرا وبعد الطبيخ منه وكانه اذا لطبايخ الحامضة ثم اذا تم العنب
فهو الذ الفواكه المؤخرة يخرج منه اربعة انواع من المتنا ولات وهي الزبيب ٥
والدبس والخمر والخل ومنافع هذه الاربعة لا تحصر الا في مجلدات والخمر
وان كان الشرع قد حرمها لانه تعالى قال في صفتها ومنافع للناس واثمها اكبر
من نفعها والاطبا يعدون من عجم حوا رشات عظيمة (ينفع) للمعدة الضعيفة الرطبة
فتبين ان العنب كانه سلطان الفواكه واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع ٥
كثير البركة لانه يمكن تناوله كما هو ويفصل عنه ايضا دهن عظيم النفع في الاكل
وساير وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب جدا لانه جسم مركب ٥
من اربعة اقسام قشر وشحمه وعجم وشحمه وعجمه وما رواه وهو قاما ٥
الاقسام الثلاثة وهي القشر والشحم والعجم ففي باردة يابسة ارضية
كثيفة قابضة عصصه قوية في هذه الصفات واما الرمان فبالضد من
هذه الصفات فانه الذ الاشربة والطفها وافربها الى الاعتدال واشدها
مناسبة للطبايع المعتدلة ففي ذلك تقوية المزاج الضعيف وهي عذا من وجه
ودوا من وجه فاذا تاملت في الرمان وجدت الاقسام الثلاثة ٥
في غاية الكثافة التامة الارضية ووجدت القسم الرابع وهو الرمان
في غاية اللطافة والاعتدال فكانه سبحانه وتعالى جمع فيه بين المتضادين
المتغايرين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اكمل واتم ونبه
تعالى بذكر هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات على
البواقي **قوله** مشتبها حال اما من الرمان لقربه وحذفت الحال
من الاول تقديره والزيتون مشتبها ومعنى التشابه اي في اللون وعدم
التشابه اي في الطعم وقيل هي حال من الاول وحذفت حال الثاني وهذا
كما تقدم في الخبر المحذوف نحو والله ورسوله احق ان يرضوه والى هذا ذهب

الزمخشري

الزمخشري فانه قال تقديره والزيتون مشتبها وغير مشتبه والرمان
كذلك كقوله ٥ كنت منه ووالدي بريا ٥ ومن اجل الطوي رماني ٥
اي ولم يقل مشتبهين لما اكتفى بوصلحس احدهما على تقدير والزيتون مشتبها
وغير متشابه والرمان كذلك قال ابو حيان فعلى قوله يكون تقدير
البيت كنت منه بريا ووالدي كذلك اي بريا والبيت لا يتعين فيه ما ذكر
لان بريا على وزن فعيل كصديق ورفيق فصح ان يخبر به عن المفرد والمثنى
والجموع فيحتمل ان يكون بريا خبر كان على اشتراك الضمير والظاهر ٥
المعطوف عليه فيه اذ يجوز ان يكون خبرا عنهما ولا يجوز ان يكون حالا عنهما
اذ لو كان لكان التركيب مشتبهين وغير مشتبهين وقال ابو البقا حال
من الرمان ومن الجميع فان عنى في المعنى فصحيح ويكون على الحذف كما تقدم
وان اراد في الصناعة فليس بشي لانه كان يلزم المطابقة والجمهور على
مشتبها وقرئ شاذا متشابها وغير متشابها كالثانية وهما بمعنى ٥
واحد قال الزمخشري كقولك اشتبه الشيئان وتشابها كاستويا ٥
وتساويا والافتعال والتفاعل يستويان كثيرا اتى وايضا فقد جمع
بينهما في هذه الاية في قوله مشتبها وغير متشابه ٥
فصل قال بعضهم متشابهة في اللون والشكل مع انها تكون مختلفة ٥
في الطعم واللذة وقد تكون مختلفة في اللون والشكل مع انها تكون
متشابهة في الطعم واللذة فان الاعناب والرمان قد تكون متشابهة
في الصورة واللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وقيل
ان اكثر الفواكه تكون ما فيها من السرور والعجم متشابهة مختلفة في الطعم ٥
والخاصية وقال قتادة مشتبها ورقها مختلفا ثمرها لان ورق ٥
الزيتون يشبه ورق الرمان وقيل انك اذا اخذت عنقود العنب وجدت
جميع حباته ناضجة حلوة طيبة الا حبات مخصوصة لم تدرك بل
بقيت على حالها من الحموضة والغصوصة وعلى هذا فبعض حبات ٥
ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابهة **قوله** الى ثمره
متعلق بانظروا وهي بمعنى الرويه وانما تعدت بالى لما تضمنه من التفكر
وقرا الاخوان ثمره بضمتين والباقون بفتحتين وقرئ شاذا بضم ٥
الاول وسكون الثاني واما قراة الاخوين فيحتمل اربعة وجوه احدها
ان تكون اسما مفردا كطنب وعنق والثاني انه جمع الجمع فثمر جمع ثمار ٥
وثمار جمع ثمره وذلك نحو اكم جمع اكام واكام جمع اكمة فهو نظير كتاب
وكتب والثالث انه جمع ثمر كما قالوا اسد واسد والرابع انه جمع ثمره

قال الفارسي والاحسن ان تكون جمع ثمره كخشبه وخشب وأكمه وأكم وتطبره
في المعتل لامه ولوب ونواة ونوق وساحة وسوح واما قراءة الجماعة فالثمر
اسم جنس مفرده ثمره كشجر وشجرة وبقر وبقرة وجزر وجزرة واما قراءة
الفشكين فهي تخفيف قراءة الاخوين وقيل بل هي جمع ثمره كبدن وبدنة وقيل
بعضهم انه يقال ثمرة بزنة سمرة وقياسها على هذا ثمر كسمر بحذف التاء اذا
قصد جمعه وقياس تكسيرها ثمار كعضد واعضاد وقد قرا ابو عمرو الذي
في سورة الكهف بالضم وسكون الميم فهذه القراءة التي هنا فصيحة كان
قياس ابي عمرو ان يقرا وما سنيا واحدا لولا ان القراء مستندها النقل
وقرا ابو عمرو والكسائي وقنب خشب بالسكون والباقون بالضم فهذه
القراءة نظير نيك وهذا الخلاف اعني في ثمره والتوجيه بعينه جار في سورة
يس واما الذي في سورة الكهف ففيه ثلاث قراآت فعاصم بثمره
بفتحتين كما تقدم في هذه السورة وفي يحمن يس فاستمر على عمل واحد
والاخوان بعزانه بضمتين في السور الثلاث فاستمرا على عمل واحد
واما نافع وابن كثير وابن عامر فقرءوا ما في الانعام ويس بفتحتين وما
في الكهف بضمة وسكون وقد ذكروا في توجيه الضمتين في الكهف ما لا يكون
ان يأتي في السورتين وذلك انهم قالوا في الكهف الثمر بالضم المال وبالفتح
المأكول قوله اذا اثمر ظرف لقوله انظروا وهو محتمل ان يكون منتحضا
للظرف وان يكون شرطا وجوابه محذوف او متقدم عند من يرى ذلك
اي اذا اثمر فانظروا اليه قوله وينعه الجمهور على فتح الياء من ينعه
وسكون النون وقرا ابن محيصن بضم الياء وهي قراءة قتادة والضحاك
وقرا ابراهيم بن ابي عبله واليماني يانعه ونسبها الزمخشري
لابن محيصن فيجوز ان يكون عنه قراءتان وينع بالفتح والضم مصدر
ينعت الثمرة اي نضجت والفتح لغة الحجاز والضم لغة بعض نجد ويقال
ايضا ينع بضم الياء والنون وينوع بضم ثم واو بعد ضمتين وقيل ينع بالفتح
جمع يانع كتاجر وتجر وصاحب وصحب ويقال ينعت الثمرة وأينعت
ثلاثيا ورباعيا بمعنى وقال الحجاج اري رؤسا قد اينعت وحان
قطافها ويانع اسم فاعل وقيل اينعت الثمرة وينعت احمرت قاله الفرا
ومنه الحديث في الملاعنة ابي ولدته احمر مثل البنعة وهي خرزة حمرا
قيل هي العقيق او نوع منه ويقال ينعت تينع بفتح العين في الماضي
وكسرها في المستقبل هذا قول ابي عبيد وانشد حولها الزيتون قد ينعا

وقال

وقال الليث بعكس هذا ان يكسر ما في الماضي ويفتحها في المستقبل وابنعت
هي تينع وتونع ابناعا وينعا بفتح الياء وينعا بضم الياء والنعت يانع وموتع

فصل امر بالنظر في اول احوال الثمره وقوله وينعه امر بالنظر في
حالتها وكمالها والمقصود منه ان هذه الثمار تتولد في اول حدوثها على
صفات مخصوصه وعند كمالها تنتقل الى احوال مضاده للاحوال السابقة
مثلا ما كانت موصوفة بالخضرة فتصير سودا او حمرا او صفرا وكانت موصوفة
بالعفوصة او الحموضة فصارت موصوفة بالحلاوة وربما كانت في اول الامر
باردة بحسب الطبيعة فتصير في اخر الامر حارة بحسب الطبيعة فحصول هذه
التبدلات والتغيرات لابد له من سبب ليس هو تاثير الطبايع والفصول والانجم
والافلاك لان نسبة هذه الاحوال باسرها الى جميع هذه الاجسام السابقة
متساوية متشابهة ولما النسب المتشابه لا يمكن ان يكون سببا لحدوث
الحوادث المختلفة ولما بطل اسناد حدوث هذه الحوادث الى الطبايع والانجم
والافلاك وجب اسنادها الى القادر الحكيم العليم المدبر لهذا العالم على وفق
الرحمة والمصلحة والحكمة فناسب ختام هذه الاية بقوله ان في ذلك لايات
لقوم يؤمنون للدلالة ما تقدم على وحدانيته واتحاده المصنوعات المختلفة
مع انها نابتة من ارض واحد وتسقى بماء واحد ومدة الاية الدلائل انما
تنفع المومنين دون غيرهم كقوله هدى للمتقين قال القاضي المراد لمن يطلب
الايمان بالله لانه اية لمن آمن ومن لم يومن فان قيل لم وقع الاختلاف
بين الخلق في هذه المسئلة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة
فالجواب ان قوله الدلالة لا تفيد ولا تنفع الا اذا قدر الله للعبد
حصول الايمان فكانه قيل هذه الدلالة على قدرتها وظهورها دلالة لو
سبق قضاء الله وحكمه بالايمان لانتفع بها فاما من سبق قضاء الله له بالكفر
لم ينتفع بهذه الدلالة البتة فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه
على ما ذكرنا **فصل** قال القرطبي هذا البيع الذي يقع عليه جواز
بيع الثمره وهو ان يطيب لاكل الفاكهة وتامن العاهه وهو عند طلوع
الثريا بما اجرى الله الكريم سبحانه من العادة واحكمه من القدره والعلم
روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طلعت الثريا
صباحا رفعت العاهة عن اهل البلد والنجم الثريا بالاخلاف وظلوعها صباحا
لاثنتي عشرة ليلة تمضي من شهر ايار وهو شهر مايه وفي البخاري واخبرني
خارجة بن زيد بن ثابت ان زيد بن ثابت لم يكن يبيع ثمار ارضه حتى تطلع
الثريا فيتبين الاصفر من الاحمر وقد استدل بهذه الاثار وما كان مثلها

كنهيه عليه السلام عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها وعن بيع الثمار حتى تذهب
العاهة على اسقاط الجوائح من الثمار قال عثمان رضي الله عنه بن سراقة فسألت
بن عمر متى ذلك فقال طلوع الثريا وقال الشافعي رضي الله عنه لم يثبت عندي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بوضع الجوائح ولو ثبت عندي لم اعده
والاصل المجتمع عليه ان كل من ابتاع ما يجوز بيعه وقبضه ثم اصيبه منه
قال ولو كنت قائلا بوضع الجوائح لوضعتها في القليل والكثير وهو قول
الثوري والكوفي وذهب مالك رضي الله عنه واكثر اهل المدينة الى
وضعها لحديث جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بوضع الجوائح
اخرجه مسلم وبه قضى عمر بن عبد العزيز وهو قول احمد بن حنبل وسائر
اصحاب الحديث **قوله** تعالى وجعلوا لله شركاء الجن الاية لما
ذكر البراهين الخمسة من دلائل العالم الاعلى والاسفل على ثبوت الالهية
وكمال القدرة والحكمة ذكر بعد ذلك ان من الناس من اثبت لله شركاء
وهذه المسئلة تقدم ذكرها الا ان المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره
لان منشئي الشرك طوائف منها عبدة الاصنام يقولون ان الاصنام
شركاء لله في العبودية والتكوين ومنها من يقول مدبر هذا العالم هو
الكوكب وهو لاء فريقان منهم من يقول انها واجبة الوجود ومنهم من يقول
انها ممكنة الوجود لذواتها محدثة وخالقها هو الله تعالى الا انه تعالى
فوض تدبير هذا العالم الاسفل اليها وهو لاء هم الذين ناظرهم الخليل
صلى الله عليه وسلم بقوله لا احب الافلين ومنها الذين قالوا للعالم
الهان احدهما يفعل الخير خلق النور والناس والدواب والانعام
والثاني ابليس يفعل الشر وهو ابليس خلق الظلمة والسباع والحيات
والعقارب وهم المذكورون ههنا قال ابن عباس والكلبي نزلت في الزنادقة
اثبتوا الشركة لابليس في الخلق قال ابن عباس والذي يقوي هذا قوله
وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وانما وصف بكونه من الجن لان لفظ
الجن مشتق من الاستتار والملئكة الروحانيون لا يرون بالعيون فصارت
كانها مستترة عن العيون فلهذا اطلق لفظ الجن عليها قال ابن الخطيب هذا
مذهب المجوس وانما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة لان المجوس يلقبون
بالزنادقة لان الكتاب الذي زعم وردست انه نزل عليه من عند الله
مسمى بالزند والمنسوب اليه يسمى زندي ثم اعرب فقيل زنديق
ثم جمع فقيل زنادقة واعلم ان المجوس قالوا كما في هذا العالم من الخير
فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشر فهو من اهرمن وهو المسمى بابليس

ثم اختلفوا فقال اكثرهم هو محدث والمصر في كيفية حدوثه اقوال عجيبة وقال
بعضهم انه قديم ازلي واتفقوا على انه شريك لله في تدبير هذا العالم فخبره
من الله وشره من ابليس فهذا شرح قول ابن عباس رضي الله عنه فان قيل
القوم اثبتوا لله شريكا واحدا وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم اثبتوا شركاء
فالجواب انهم يقولون عسكر الله هم الملئكة وعسكر ابليس هم الشياطين
والملئكة فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة مقدسة يلهمون الارواح
البشرية للخيرات والشياطين فيهم ايضا كثرة عظيمة تلقي
الوساوس الخبيثة الى الارواح البشرية والله تعالى مع عسكره من الشياطين
فلهذا حكى الله عنهم انهم شركاء من الجن **قوله** شركاء الجن الجمهور على نصب
الجن وفيه خمسة اوجه احدها وهو الظاهر ان الجن هو المفعول الاول والثاني
هو شركاء قدم وهو متعلق بشركاء والجعل هنا بمعنى التصيير وفائدة التقديم
كما قال الزمخشري استعظام ان يتخذ لله شريك من كان ملكا او جنيا او
انسيا فكيف لذلك قدم اسم الله على الشركاء انتهى ويعني بكونهم جعلوا الجن
شركاء لله هو اعتقادهم انهم يخلقون المضار والحيات والسباع وقيل هم طائفة
من الملئكة يسمون الجن كان بعض العرب يعبدها الثاني ان يكون شركاء
مفعولا اول ولله متعلق بمحذوف على انه المفعول الثاني والجن بدل
من شركاء كما اجاز ذلك الزمخشري وابن عطية والحوفي وابو البقاء ومكي
بن ابي طالب الا ان مكيا لما ذكر هذا الوجه جعل اللام من لله متعلقة بجعل
فانه قال الجن مفعول اول لجعل وشركاء مفعول ثان مقدم واللام
في لله متعلقة بجعل اي جعل لله شركاء وان شئت جعلت شركاء مفعولا
اول والجن بدلا من شركاء ولله بكذا في موضع المفعول الثاني واللام متعلقة
بجعل قال شهاب الدين بعد ان جعل لله مفعولا ثانيا كيف يتصور ان يجعل
اللام متعلقة بالجعل هذا ما لا يجوز لانه لما صار مفعولا ثانيا تعين
تعلقه بمحذوف على ما تقدم تقرر قال ابو حيان وما اجازه يعني
الزمخشري ومن معه لا يجوز لانه لا يصح للبدل اي يحل محل المبدل منه
فيكون اللام منتظما لو قلت وجعلوا لله الجن لم يصح وشرط البدل
ان يكون على نية تكرار العامل على اشهر القولين او معمولا للعامل في المبدل
منه على قول وهذا لا يصح هنا البتة لما ذكرنا قال شهاب الدين هذا
القول المنسوب للزمخشري ومن ذكر معه سبقهم اليه الفراء وابو اسحاق
فانهما اجازا ان يكونا مفعولين قدم ثانيهما على الاول واجاز ان يكون الجن
بدلا من الشركاء ومفسر للشركاء هذا نص عبارتهم وهو معنى صحيح اعني كون البدل

معنى فلا معنى لرد هذا القول وايضا فقد رده علي الزمخشري عند قوله تعالى الا امرتني به ان اعبدوا الله بانه لا يلزم في كل بدل ان يكون محل المبدل منه قال الاثري الي تجويز النحويين زيد مررت به ابي عبد الله ولو قلت زيد مررت بابي عبد الله لم تجز الا على رأي الاخفش وقد سبق هذا في الماءدة فقد قرروا انه لا يلزم حلول البدل محل المبدل منه فكيف يرد به هنا الثالث ان يكون شركا هو المفعول الاول والجن هو المفعول الثاني قاله الحوفي وهذا لا يصح لما عرف ان الاول في هذا الباب مبتدا اي الاصل والثاني خبر في الاصل وتقرر انه اذا اجتمع معرفة ونكرة جعلت المعرفة مبتدا والنكرة خبرا من غير عكس الا في ضرورة تقدم التنبيه على الوارد منها الرابع ان يكون شركا الجن مفعولين على ما تقدم بيانه ولله متعلق بمحذوف على انه حال من شركا لانه لو تاخر عنها لجاز ان يكون صفة لها قاله ابو البقاء وهذا لا يصح لانه جعل المعنى جعلوهم شركا في حال كونهم لله اي مملوكين وهذه حال لازمة لا تنفك ولا يجوز ان يقال انها غير منتقلة لانها موكدة اذ لا تاكيد فيها ملقا وايضا فان فيه تنحية للعامل ٥ في معمول وقطعه عنه فان شركا يطلب فيه هذا الجار ليعمل فيه والمعنى ٥ منصب على ذلك الخامس ان يكون الجن منصوبا بفعل مضمر جوابا لسؤال ٥ مقدر كان سائلا سال بعد قوله تعالى وجعلوا لله شركا من جعلوا لله شركا فقيل الجن اي جعلوا الجن نقله ابو حيان عن شيخه ابو جعفر بن ٥ الزبير وجعله احسن مما تقدم قال ويؤيد ذلك قراءة ابي حيوة وزيد بن ابي طالب قطيب الجن رفعا على تقدير هم الجن جوابا لمن قال جعلوا لله شركا فيكون هم الجن ويكون ذلك على سبيل الاستعظام لما فعلوه والاستنقاص بمن جعلوه شريكا لله تعالى وقال مكي واجاز الكسائي رفع الجن على معنى هم الجن فلم يردوها عنه قراءة وكانه لم يطلع على ان غيره قراها كذلك وقراءة ٥ شعيب بن ابي حمزه وزيد بن قطيب وابو حيوة في رواية عنهما ايضا شركا الجن بخفض الجن قال الزمخشري وقرئ بالجر على الاضافة التي للتبيين فالمعنى اشركوهم في عبادتهم لانهم اطاعوهم كما اطاعوا الله قال ابو حيان ولا يتضح معنى هذه القراءة اذا التقدير وجعلوا شركا الجن لله قال شهاب الدين معناها واضح بما فسره الزمخشري في قولهم والمعنى اشركوهم في عبادتهم اي احزه ولذلك سماها اضافة تبيين اي انه بين الشركا كانه قيل الشركا كالمطيعين ٥ للجن **قوله** وخلقهم الجمهور على خلقهم بفتح اللام فعلا ماضيا وفي هذه الجملة احتمالان احدهما انها حالية فقد مضمرة عند قوم وغير مضمرة عند احرين والثاني انها مستانفة لا محل لها والضمير في خلقهم فيه وجهان احدهما

انه

انه يعود على الجاعلين اي جعلوا له شركا مع انه خلقهم واوجدهم منفردا بذلك من غير مشارك له في خلقهم فكيف يشركون به غيره ممن لا تاثير له في خلقهم والثاني انه يعود على الجن اي والحال انه خلق الشركا فكيف يجعلون مخلوقه شركا له وقرا الحسن بن يعمر وخلقهم بسكون اللام قال ابو حيان وكذا في مصحف عبد الله قال شهاب الدين قوله وكذا في مصحف عبد الله فيه نظر من حيث ان الشكل الاصطلاحي اعني ما يدل على الحركات الثلاث وما يدل على السكون كالجزمة كانت مصاحف السلف منها مجردة والضبط الموجود بين ايدينا اليوم حادث يقال ان اول من احدثه يحيى بن يعمر فكيف ينسب ذلك لمصحف عبد الله بن مسعود وفي هذه القراءة تاويلان احدهما ان يكون خلقهم مصدرا بمعنى ٥ اختلاقهم قال الزمخشري اي اختلافهم للافك بعيني وجعلوا لله خلقهم ٥ حيث نسبوا قبايحهم الى الله في قولهم والله امرنا بها انتهى فيكون لله هو المفعول الثاني قدم على الاول والتاويل الثاني ان يكون خلقهم مصدرا بمعنى مخلوقهم وهو ما يحتقون من الاصنام كقوله تعالى اتعبدون ٥ ما تنحتون شركا لله **قوله** تعالى وحرفوا قرا الجمهور بتخفيف الراء ونافع بتشديدها وقرا ابن عباس بالحاء المهملة والنا وتخفيف الراء وابن عمر كذلك ايضا الا انه شدد الراء والتخفيف في قراءة الجماعة بمعنى الاختلاق قال الفراء يقال خلق الافك وخرقه وافتراه وافتعله وحرصه بمعنى كذبه والتشديد للتكثير لان القائلين بذلك خلق كثير وجم غفير وقيل هما لغتان والتخفيف هو الاصل وحكى الزمخشري انه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم يقول له بعضهم قد خرقتها والله وقال الزمخشري ويجوز ان يكون من خرق الثوب اذا شقه اي اشتقوا له بنين وبنات ٥ واما قراءة الحاء المهملة فمعناها التزوير اي زوروا له اولادا لانا ٥ المزور محرف ومغير الحق الى الباطل **قوله** بغير علم فيه وجهان احدهما انه نعت لمصدر محذوف اي حرفوا له خرقا بغير علم قاله ٥ ابو البقاء وهو ضعيف المعنى والثاني وهو الاحسن ان يكون منصوبا على الحال من فاعل حرفوا اي افتعلوا الكذب مصاحبين للجهل وهو عدم العلم كقول اليهود عزير بن الله وقول النصارى المسيح بن الله وقول كفار قريش العرب الملئكة بنات الله ثم نزه سبحانه وتعالى نفسه فقال سبحانه وتعالى عما يصفون والمراد تنزيهه عن كل ٥ ما لا يليق به واعلم انه تعالى حكى عن الكفار انهم اثبتوا له بنين وبنات اما

اما الذين اثبتوا النبيين فهم النصارى وقوم من اليهود واما الذين اثبتوا ۵
البنات فهم العرب الذين يقولون الملئكة بنات الله وقوله بغير علم كالتنبيه
على ما هو الدليل القاطع على فساد هذا القول لان الاله يجب ان يكون ۵
واجب الوجود لذاته فوله اما ان يكون واجب الوجود لذاته او لا فان كان
واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قائما بذاته لا تعلق له في وجوده
بالاحر ومن كان كذلك لم يكن ولدا البته لان الولد مشعر بالفرعية والحاجة
وان كان ممكن الوجود لم يصح ان يكون وجوده بايجاد واجب الوجود لذاته ۵
فيكون عبدا له لا ولدا البته لان ثبت ان من عرف ان الاله ما هو منه امتنع
منه ان يثبت له البنات والبنين وايضا فان الولد يحتاج اليه ليقوم ۵
مقامه بعد فنائه وهذا انما يعقل في حق من يفنى اما من تقدس عن ذلك ۵
لم يعقل الولد في حقه ايضا فان الولد مشعر بكونه متولدا من جزء من
اجزاء الوالد وذلك انما يعقل في حق المركب من الاجزاء واما في حق الاحد
الفرد الواجب لذاته فمحال فمن علم ما حقيقة الله استحال ان يقول له ولد
مكان قوله تعالى وخرقوا له بنين وبنات بغير علم اشارة الى هذه ۵
الدقيقة **قوله** تعالى بديع السموات والارض الاية لما بين
فسادا قوال المشركين سوغ في اقامة الدلائل على فساد قول من يثبت
له الولد فقال بديع السموات والارض والابداع عبارة عن تكوين ۵
الشئ من غير سبق مثال وتقدم الكلام عليه في البقرة وقرا الجمهور
برفع العين وفيها ثلاثة اوجه اظهرها انه خبر مبتدا محذوف اي هو بديع
فيكون الوقف على قوله والارض فهي جملة مستقلة بنفسها الثاني انه ۵
فاعل بقوله تعالى اي تعالى بديع السموات والارض ويكون هذه الجملة ۵
الفعلية معطوفة على الفعل المقدر قبلها وهو الناصب لسبحان فان
سبحان كما تقدم من المصادر اللازم اضمار ناصبها الثالث انه
مبتدا وخبره ما بعده من قوله اني يكون له ولد وقرا المنصور بديع ۵
بالجر قال الزمخشري ردا على قوله وحيلوا الله او على سبحانه كذا ۵
قاله ولم يبين على اي وجه من وجوه الاعراب هو وكذا ابو حيان نحاه
عنه ومر عليه ويريد بالرد كونه تابعا اما لله او للضمير المجرور
في سبحانه وتبعيته له على كونه بدلا من ذه او من الها في سبحانه ويجوز ۵
ان يكون نعتا لله على ان يكون اضافة بديع اضافة محضة ۵
كما سبق واما تبعيته لهما فيتعين ان يكون بدلا ويمتنع ان
يكون نعتا وان اعتقدنا تغريه بالاضافة لتعارض اخر وهو ان

الضمير

الضمير لا ينعت الا ضمير الغائب على راي الكسائي فعلى رايه قد يجوز
ذلك وقرا ابو صالح السلمي بديع نصبا ونصبه على المدح وهي تؤيد ۵
قراة الجر وقراة ناصح الرفع المتقدمة تحتمل ان يكون اصلها الاتباع بالجر
على البدل ثم قطع التابع رفعا ونصبا ويجوز ان يكون بمعنى مبدع وقد ۵
سبق معناه او يكون صفة مشبهة اضيفت لمرفوعها كقولك فلان بديع
الشعر اي بديع شعره وعلى هذين القولين فاضافته لفظية لانه من ۵
باب اضافة اسم الفاعل المنصوب وفي الثاني من باب اضافة الصفة ۵
المشبهة لمرفوعها ويجوز ان يكون بمعنى عديم النظير والمثل لهما كانه قيل
البديع في السموات والارض فالاضافة على هذا اضافة محضة ۵
قوله اني يكون له ولد اني بمعنى كيف او من اين وفيها وجهان ۵
احدهما انها خبر كان الناقصة وله في محل نصب على الحال وولد اسمها
ويجوز ان يكون منصوبة على التشبيه بالحال والظرف كقوله كيف ۵
تكفرون بالله والعامل فيها قال ابو البقا فيكون وعلى هذا على راي
من يجيز في كان ان تعمل في الاحوال والظروف وشبهها وله خبر يكون
وولد اسمها ويجوز في يكون ان تكون تامة وهو احسن اي كيف يوجد
له ولد واسباب الولدية منتفية **قوله** ولم تكن له صاحبة
هذه الواو للحال والجملة بعدها في محل نصب على الحال من مضمون الجملة
المتقدمة اي كيف يوجد له ولد والحال انه لم تكن له زوجة وقد ۵
علم ان الولد انما يكون من بين ذكر وانثى وهو منزه عن ذلك والجمهور
على تكن بالتاء من فوق وقرا النخعي بالياء من تحت وفيه اربعة اوجه ۵
احدها ان الفعل مسند الى ضمير صاحبة ايضا كالقراة المشهورة وانما
حاز التذكير للفصل كقوله ۵ لقد ولد الاخيطل امر سوء ۵ وقوله
۵ ان امرا غره منكن واحدة ۵ بعدي ومتعدك في الدنيا لمغرور ۵
وقال ابن عطية وتذكير كان واخواتها مع تانيث اسمها اسهل من ذلك في
سائر الافعال قال ابو حيان ولا اعرف هذا عن النحويين ولم يفرقوا ۵
بين كان وغيرها وهذا كلام صحيح ويويده ان الفارسي وان كان
يقول بحرفيه بعضها كليس فانه لا يجيز حذف التاء منها لو قلت ليس هند
قائما عنده لم يجز الثاني ان في يكون ضميرا يعود على الله تعالى وله خبر
متقدم وصاحبه مبتدا مؤخر والجملة خبر يكون الثالث ان يكون له
وحده هو الخبر وصاحبه فاعل به لاعتماده على ما قبله وهذا اولى مما قبله
لان الجار اقرب الى المفرد والاصل في الاخبار الافراد الرابع ان في يكون

ضمير الامر والشان وله خبر مقدم وصاحبة مبتدا موخر والجملة خبر يكون
مفسرة لضمير الشان ولا يجوز في هذا ان يكون له هو الخبر وحده وصاحبة
فاعل به لاعتماده وهذا اولى مما قبله لان الجار اقرب الى المفرد والاصل في الاخبار
الافراد كما جاز في الوجه قبله والفرق ان ضمير الشان لا يفسر الا بجملة صريحة
وقد تقدم ان هذا النوع من قبيل المفردات ونكن يجوز ان تكون الناقصة ٥
او التامة حسب ما تقدم فيما قبلها وقوله وخلق كل شي هذه جملة اخبارية
مستانفة ويجوز ان يكون حالا وهي حال لازمة **فصل** اعلم ان المقصود
من الاية بيان ابطال القول من قال بإثبات الولد لله تعالى فبقال الظهر اما ٥
ان تريد وا يكونه ولدا الله تعالى انه ابدعه من غير تقدم نطفة وولد
واما ان تريد وا يكونه ولد الله تعالى كما هو المعهود من كون الانسان
ولدا لابويه واما ان تريد وا يكونه ولدا الله معهوما ثالثا مغايرا ٥
لهذين المعهودين اما الاول فباطل لانه تعالى وان كان محدث الحوادث
في هذا العالم الاسفل بناء على اسباب معلومة الا ان النصارى ٥
يسلمون ان العالم محدث واذا كان كذلك لزمهم الاعتراف بان الله تعالى
خالق السموات والارض من غير سابقة واذا كان كذلك وجب ان يكون
احداثه للسموات والارض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا ٥
لاحداث عيسى عليه السلام كونه ولدا لزم من كونه مبدعا للسموات
والارض ان يكون ولدا لهما وذلك محال فلزم من كونه مبدعا لعيسى
ان لا يكون ولدا له وهذا هو المراد من قوله بديع السموات والارض
وانما ذكر السموات والارض فقط ولم يذكر ما فيهما لان حدوث ما في ٥
السموات والارض ليس على سبيل الابداع اما حدوث ذات السموات
والارض فقد كان على سبيل الابداع فحصل الالزام بذكر السموات ٥
والارض لا بذكر ما فيهما واذا اردوا ما فيهما من الولادة الامر المعهود
في الحيوانات فهذا ايضا باطل من وجوه اولها ان الولادة لا تصح الا من
له زوجة وشهوة وينفصل عنه جزء من باطن تلك الجثة الصاحبة وهذه
الاحوال انما تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون والشهوة واللذة وكل ذلك محال في العالم وهذا هو ٥
المراد من قوله اني يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وثانيها ان تحصيل
الولد بهذا الطريق انما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد
والتكوين دفعة واحدة فيحتاج الى تحصيله بالطريق المعتاد واما
الخالق لكل الممكنات القادر على كل المحدثات فاذا اراد احداث شي قال

له كن فيكون ومن كان هذا صفته يمتنع احداث شخص بطريق الولادة ٥
وبهذا هو المراد من قوله وخلق كل شي وثالثها ان الولد اما ان يكون قديما
او محدثا لا جائز ان يكون قديما لان القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته
والواجب لذاته غني عن غيره فيمتنع كونه ولدا لغيره فبقي ان يكون الولد
محدثا واذا كان الولد محدثا فنقول انه تعالى عالم بجميع المعلومات ٥
فاما ان يعلم ان له في تحصيل الولد كمالا ونفعا او يعلم انه ليس الامر كذلك
فان كان الاول فلا وقت يفرض ان الله تعالى خلق هذا الولد فيه ٥
الا والداعي الى ايجاده حاصل قبله فيلزم حصول الولد قبل ذلك ٥
وهذا يوجب كون الولد ازليا وهو محال واعلم انه ليس له في تحصيل
الولد كمال ونفع فيجب ان لا يحدثه البتة وهذا هو المراد من قوله ٥
وهو بكل شي عليم واما الاحتمال الثالث فذلك باطل لانه غير متصور
ولا معهود للعقل فالقول باثبات الولادة بناء على ذلك محض الجهل وهو
باطل لانه غير متصور ولا مفهوم للعقل فالقول باثبات الولادة ٥
بناء على ذلك محض الجهل وهو باطل **قوله** تعالى ذلكم اي ذلكم
الموصوف بتلك الصفات المتقدمة لله فالاسم الاشارة مبتدا والله
خبره وكذا ربكم وكذا الجملة من قوله لا اله الا هو وكذا خالق قال
الزمخشري وهو مبتدا وما بعده اخبار مترادفة وهذا عند من
يجيز تعدد الحال الخبر مطلقا ويجوز ان يكون الله وصفه وهو الخبر وما ٥
بعده ابدال كذا قال ابو البقاء وفيه نظر من حيث ان بعضها مشتق
والبدل يقل من المشتقات وقد يقال ان هذه وان كانت مشتقة
ولكنها بالنسبة الى الله تعالى من حيث اختصاصها به صارت كالجوامد
ويجوز ان يكون الله هو البدل وما بعده اخبارا ايضا ومن منع تعدد
الخبر قدر قبل كل خبر مبتدا او جعلها كلها بمنزلة اسم واحد كانه قيل
ذلكم الموصوف هو الجامع بين هذه الصفات **فصل** اعلم انه تعالى
لما اقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحكيم وبين فساد ٥
قول من ذهب الى الاشتراك وفصل مذاهبهم وبين فساد كل واحد
منها ثم حكى مذهب من اثبت لله تعالى البنين والبنات وبين ٥
فساد القول بها بالدليل القاطع فعند هذا اثبت ان اله العالم فرد احد
صمد منزه عن الشريك والنظير ومنزه عن الاولاد والبنين فعند
هذا صرح بالنتيجة فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل ما سواه
فاعبدوه ولا تعبدوا غيره وهو المصلح لمهمات جميع العباد وهو الذي يسمع

وعالم ويعلم حاجتهم وهو الوكيل لكل احد على حصول مهماته **فصل** اعلم
انه تعالى بين في هذه السورة بالدلايل الكثيرة افتقار الخلق الى خالق وموجد
ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء والاضداد ٥
والانداد بل نقل فول من اثبت الشريك من الجن ثم ابطله ثم اتى بالتوحيد
المحض بعده فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه واقامة
الدليل على وجود الخالق وتزييف من اثبت لله شريكا كيف يوجب الجزم بالتوحيد
المحض وللعلماء في اثبات التوحيد طرق احدها قال المتقدمون ٥
الصانع الواحد في كونه الها للعالم ومدبرا له والقول بالزايد على الواحد
متناف لان الزايد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته ولم يكن ٥
اثبات عدد اولى من اثبات عدد اخر فلو جزما اثبات الهة ثانية لها
وهو محال او اثبات عدد معين مع انه ليس ذلك العدد اولى من غيره
الاعداد وهو ايضا محال واذا بطل القسمان تعين القول بالتوحيد ٥
الثاني ان الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف في
تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون فاعلا
مختارا وموجدا لشئ من حوادث هذا العالم او لا يكون والاول باطل
لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله احدهما
صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للاخر عن تحصيل مقدوره وذلك ٥
يوجب كون كل واحد منهما سببا لعجز الاخر وهو محال وان كان الثاني
لا يفعل فعلا ولا يوجد شيا كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية
الثالث ان الاله الواحد لا بد وان يكون كاملا في صفات الالهية ٥
فلو فرضنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في
جميع صفات الكمال فلا بد وان يكون متميزا بامر ما اذ لو لم يحصل
الامتياز بامر من الامور لم يحصل التعدد والاثنينية واذا حصل
الامتياز بامر ما فذلك الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او لا
يكون فان كان من صفات الكمال مع انه حصل الامتياز لم يكن جميع صفات
الكمال مشتركة وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال فالموصوف به يكون ٥
موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال وذلك نقصان يثبت بهذا الوجه
الثلاثة ان الاله الواحد كاف في تدبير الالهية والعالم وان الزايد يجب نفيه
فصل تمسك العلماء بقوله تعالى خالق كل شئ على انه تعالى هو الخالق
لاعمال العباد قالوا لان اعمال العباد اشيا والله خالق لكل شئ بحكم هذه
الاية فوجب كونه خالقا لها قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما لكنه

حصل مع هذه الاية وجوه تدل على ان اعمال العباد خارجة عن هذا العموم احدها
انه تعالى قال خالق كل شئ فاعبدوه ولو دخل اعمال العباد تحته انا خلقنا اعمالكم ٥
فاعبدوها ايانا انتم مرة اخرى وذلك فاسد وثانيها انه تعالى انما قال خالق
كل شئ في معرض المدح والثناء على نفسه فلو دخل تحته اعمال العباد لخرج عن كونها
مدحا لانه لا يليق به سبحانه ان يمتدح بخلق الزنا واللواطة والسرقة ٥
والكفر وثالثها انه تعالى قال بعد هذه الاية قد جاءكم بصائر من ربكم فمن
ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا صريح بكون العبد مستقلا بالفعل
والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان مخلوقا لله
تعالى لما كان العبد مستقلا به لانه اذا اوجد الله امتنع من العبد رفعه
واذا لم يوجده الله امتنع من العبد تحصيله واذا دلت الاية على كون العبد
مستقلا بالفعل والترك وامتنع ان يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ٥
ثبت ان قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها يوجب تخصيص ذلك
العموم والجواب ان الدليل العقلي قد شاهد على صحة ما مر هذه
الاية لان الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع ٥
القدرة مع الداعي يوجب الفعل وذلك يقتضي كونه تعالى خالقا لافعال
فصل قوله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه يدل على ان كونه خالقا ٥
لكل الاشيا سبب للامر بالعبادة لانه رتب الامر بالعبادة على كونه خالقا
لكل الاشيا سبب للامر بالعبادة لانه رتب الامر بالعبادة على كونه ٥
خالقا للاشيا بفا التعقيب وترتيب الحكم بالفا مشعر بالسببية والله اعلم
فصل احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شئ على نفي الصفات ٥
وعلى كون القرآن مخلوقا اما نفي الصفات فانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم
قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان او محدثان
والاول باطل لان عموم قوله خالق كل شئ يقتضي كونه تعالى خالقا لكل الاشيا
خصصنا هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة انه يمتنع ان يكون خالقا
لنفسه فيبقى على عمومه فيما عداه وان قلنا بحدوث علم الله ٥
تعالى وقدرته فهو باطل بالاجماع ولانه يلزم افتقار ايجاد ذلك العلم
والقدرة الى سبق علم اخر وقدرة اخرى وذلك محال واما تمسكهم بهذه ٥
الاية على كون القرآن مخلوقا قالوا لان القرآن شئ وكل شئ فهو مخلوق
لله تعالى فحكم هذا العموم اقتضى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص
في ذات الله تعالى لان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص وجوابه
انا نخصص هذا العموم بالدلايل الدالة على ان كلام الله تعالى قديم والله اعلم

قوله تعالى لا تدركه الابصار الاية قال سعيد بن جبير رضي الله عنه لم تحط به الابصار وقال عطاء لم تدركه ابصار المخلوقين وعن الاحاطة به وقال ابن عباس ومقاتل لا تدركه الابصار في الدنيا ويراه المؤمنون في الاخرة وقوله وهو يدرك الابصار اي لا يخفى عليه شيء ولا يعزبه وهو اللطيف الخبير قال ابن عباس اللطيف بأوليائه الخبير بهم وقال الازهري اللطيف الرفيق بعباده وقيل اللطيف الموصل الشيء بالرفق والدين وقيل اللطيف الذي يأتي العباد ما يلطف لهم ليلا يحملوا والكثافة ضد اللطافة والمراد منه الدقة وذلك في حق الله تعالى ممتنع فوجب المصير الى التأويل وهو من وجوه احدها لطف صنعه في تركيب ابدان الحيوانات من الاجزاء الدقيقة والاعشية الرقيقة والمنافذ الصيقة التي لا يعلمها احد الا الله وثانيها لطيف بعباده حيث اثنى عليهم عند الطاعة وبأمرهم بالتوبة عند المعصية ولا ينقطع عنهم مواده رحمته سواء كانوا مطيعين او عصاة وثالثها لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاعتهم وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم والمعنى انه لطيف بعباده مع كونه عالما بما منهم عليه من ارتكاب المعاصي والقبائح وقال الزمخشري اللطيف معناه انه لطيف عن ان تدركه الابصار الخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار ولا يلطف شيء عن ادراكه

فصل احتج اهل السنة بهذه الاية على انه يجوز رؤية الله تعالى وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيامة من وجوه الاول انه تعالى تمدح بقوله لا تدركه الابصار وذلك مما ساعد الخصم عليه وعليه بنوا استدلاله على نفي الرؤية فنقول لو لم يكن تعالى جايز الرؤية لما حصل التمدح بقوله لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا يصح رؤيته والعلوم والقدر والارادات والروائح والطعوم لا يصح رؤية شيء منها ولا مدح في شيء منها في كونها لا تصح رؤيتها فثبت ان قوله لا تدركه الابصار يفيد المدح وثبت انه انما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية وهذا يدل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جايز الرؤية وتحقيقه ان الشيء اذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم لذلك الشيء اما اذا كان في نفسه جايز الرؤية ثم انه قدر على حجب الابصار عن رؤيته وعن ادراكه كانت هذه القدرة دالة على المدح والعظمة فثبت ان هذه الاية دالة على انه تعالى يجوز رؤيته بحسب ذاته واذا ثبت هذا اوجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيامة ولان القايل قايلان قايل قال بجواز الرؤية مع ان المؤمنين يرونه وقايل قال لا يرونه ولا يجوز رؤيته فاما على القول بانه تعالى يجوز رؤيته مع انه لا يراه احد من المؤمنين

فهذا

فهذا قول لم يقل به احد من الامة فكان باطلا الثاني ان يقول المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان المبصر لا يدرك شيئا البتة في موضع من المواضع بل المدرك لكل هو المبصر فوجب القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار المراد منه مواد راك المبصرين ومعنى لا تدركه البصره يوافق نفاه على انه تعالى ليس بمبصر لاشيا فكان تعالى هو من جملة المبصرين فقوله تعالى وهو يدرك الابصار يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جايز الرؤية في ذاته وكان تعالى مرئيا نفسه وكل ذلك من قال انه تعالى جايز الرؤية في نفسه وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيامة فان احتضر ناهذا الاستدلال قلنا قوله تعالى وهو يدرك الابصار المراد منه اما نفس ليبصر او المبصر وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى مبصرا الابصار نفسه او كونه مبصرا لذات نفسه واذا ثبت هذا وجب ان يراه يوم القيامة ضرورة انه لا قايل بالفرق الثالث ان لفظ الابصار صيغة جمع دخل عليها الالف واللام فهي تفيد الاستغراق فقوله تدركه الابصار يفيد ان جميع الابصار تدركه واذا كان كذلك كان قوله لا تدركه الابصار يفيد انه لا يراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب واذا عرف هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض افراد المجموع الاخر اي ان الرجل اذا قال ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم واذا قيل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما آمن به كل الناس افاد انه آمن به بعض الناس فكذلك قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا تدركه كل الابصار فوجب ان يفيد انه تدركه الابصار اقصى ما في الباب ان يقال لهذا نمسك بدليل الخطاب فنقول ذهب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادراك لاحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع سريحا بمجموع عبثا وصون كلام الله عن العبث واجب الرابع نقل ان ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى بحاسة سادسة خلقها يوم القيامة واحتج عليه بهذه الاية وقال دلت هذه الاية على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشيء يدل على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يكون ادراك الله تعالى بغير البصر جايزا في الجملة ولما ثبت ان سائر الحواس الموجودة الان لا تصلح لذلك وجب انه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه واستدل المعتزلة بهذه الاية على نفي الرؤية من وجهين

الاول قالوا الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل لو قال ما ادركته
ببصري وما رأيته او جال رأيته وما أدركته ببصري فان كلامه يكون متناقضا
فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية واذا ثبت هذا فنقول قوله لا تدركه
الابصار يقتضي انه لا يراه شئ من الابصار في شئ من الاحوال ويدل على صحة
هذا العموم وجهان الاول انه يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الاحوال
عنه فيقال لا تدركه ابصار فلان والا في الحالة الفلانية والاستثناء يخرج
من الكلام ما لولاه لدخل فثبت ان عموم هذه الاية يفيد عموم النفي عن
عن كل الاشخاص وفي جميع الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى
الله تعالى في شئ من الاحوال الثاني ان عائشة رضي الله تعالى عنها لما
انكرت قول ابن عباس رضي ان محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج
تمسكت بهذه الاية ولو لم تكن هذه الاية تفيد العموم بالنسبة الى كل الاشخاص
وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال وكانت من اعلم الناس بلغة العرب
الوجه الثاني ان قوله تعالى ولا يدركه الابصار مدح وثناء فوجب ان يكون قوله
لا تدركه الابصار مدحا وثناء والا لزم ان يقال ما ليس بمدح مدح وثناء فرفع
في خلال ما هو مدح وثناء وذلك يوجب الركاكة وهي غير لائقة بكلام
الله تعالى واذا ثبت هذا فنقول كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن من باب
المعدل كان ثبوته نقصانا في حق الله تعالى والنقصان على الله محال واعلم
ان العموم انما يفيد واذلك تماما لا يكون من باب التعليل لانه تعالى تمدح بنفي
الظلم عن نفسه في قوله وما الله يريد ظلما للعالمين وما ربك بظلام للعبيد
مع انه تعالى قادر على الظلم عندهم وذكروا هذا التقييد رفعا لهذا النقص
النقص عن كلامهم فهذا تقرير كلامهم في هذا الباب والجواب عن الاول
من وجوه احدها لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية لان نفس
لفظ الادراك في اصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال تعالى قال
اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال حتى اذا ادركه الغرق
اي لحقه ويقال ادرك فلان فلانا وادرك الغلام الحلم اي بلغ وادركت
الثمرة اي نضجت فثبت ان الادراك هو الوصول الى الشئ كما اذا عرف هذا
هذا فنقول المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده
وجوانبه ونهايته صار كان ذلك الابصار احاط به فسمي هذه الرؤية ادراكا
اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية ادراكا فالحاصل
ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة وهي التي تسمى ادراكا فنفي
الادراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية ونفي النوع لا يفيد نفي الجنس

فلم يلزم

فلم يلزم من نفي الادراك على الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى وهذا وجه حسن
في الاعتراض على كلامهم فان قالوا فان سلمنا ان الادراك مغاير للرؤية فقد
افسدتم على انفسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم بها في هذه الاية على اثبات الرؤية
قلنا هذا يفيد ان الادراك اخص من الرؤية واثبات الاخص يوجب اثبات الاعم
اما نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فثبت ان البيان الذي ذكرناه يبطل كلامكم ولا
يبطل كلامنا وثانيها ان نقول هب ان الادراك يفيد عموم النفي عن كل
الاشخاص وفي كل الاحوال فلا نسلم انه يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وفي
كل نفي العموم الا ان نفي العموم غير وعموم النفي غير وقد دللنا على ان هذا
اللفظ لا يفيد الا نفي العموم وبينا ان نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص به
واما قولهم ان عائشة تمسكت بهذه الاية في نفي الرؤية فنقول معرفة
مفردات اللغة انما تكتسب عن علماء اللغة فاما كيفية الاستدلال بالدليل
فلا يرجع فيه الى التقليد وبالجملة فالدليل العقلي دل على ان نفوله لا تدركه
الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح المعقول ان نفي العموم مغاير لعموم
النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت الاية على عموم النفي فسقط كلامهم
وثالثها ان نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق
ايضا واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار وهي في هذه الحدائق وما يبقى
على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى واذا
تدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان عند حصول
هذه التغييرات لا تدرك الله تعالى ورابعها سلمنا ان الابصار لا تدرك الله
تعالى فلم لا يجوز ادراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس
كما قال صوارين عمرو وعلى هذا التقدير فلا يبقى بالتمسك بهذه الاية
فايده وخامسها ثبت ان بهذه الاية عامة الا ان الايات الدالة على
اثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام وحينئذ ينتقل
الكلام الى ان بيان ان تلك الايات هل تدل على حصول رؤية الله تعالى
ام لا وسادسها ان نقول بموجب الاية فنقول سلمنا ان الابصار
لا يدرك الله تعالى فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون الله تعالى واما الوجه
الثاني فقد بينا انه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته
بحيث تمتنع رؤيته ثم انه تعالى يحجب الابصار عن رؤيته فسقط كلامهم
بالكلية ثم نقول ان النفي يمتنع ان يكون سببا لحصول المدح والثناء لان النفي
المحض والعدم الصرف لا يكون سببا موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروري
بل اذا كان النفي دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء فان

فان ذلك المدح يوجب النفي بوجب المدح مثاله ان قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يفيد المدح نظرا الى ان هذا النفي فان الجماد لا تاخذه سنة ولا نوم الا ان هذا النفي في حق الباري تعالى يدل على كونه عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذا قوله وهو يطعم ولا يطعم يدل على كونه ٥ قايما بنفسه غنيا في ذاته لان الجماد ايضا لا ياكل ولا يطعم واذا ثبت هذا فقوله لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح والثناء وذلك هو الذي قلنا انه تعالى قادر على حجب الابصار ومنعها عن ادراكه ورويته فانقلب الكلام على المعتزلة وسقط احد الاظهر استدلالهم واعلم ان القاضي ذكر وجوها اخر تدل على نفي الرويه وهي خارجة عن التمسك بهذه الاية فاولها ان الحاسة اذا كانت سليمة وكانت الشرايط المعتبرة حاصلة وهي ان لا ٥ يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل فانه يجب حصول الرويه اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الرويه جاز ان يكون يحضرتنا بوقات وطبلات ولا نسمعها ولا ٥ نراها وذلك يوجب السفسطه واذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله تعالى ممتنع فلو صحت رويته لوجب ان يكون المقتضي لحصول تلك الرويه هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رويته وهذا ان المعنيان حاصلان في هذا الوقت فلو كان بحيث تصح رويته لوجب ان تحصل رويته وثانيها ان كلما كان قريبا كان مقابلا او في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك فوجب ان تمتنع رويته وثالثها قال القاضي ويقال لهم كيف يراه اهل الجنه دون اهل النار اما ان يقرب منهم فيكون حاله معهم دون اهل النار وهذا يوجب انه جسم يجوز عليه القرب والبعد ٥ والحجاب ورابعها قال اهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الخلاء وغيره وهو باطل او يرونه في حال دون حال وهو ايضا باطل لانه تعالى ان ذلك ٥ يوجب انه سبحانه وتعالى مرة يقرب واخرى يبعد وايضا فرويته اعظم اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا مشتهين لتلك الرويه ابدا فاذا لم يروه في بعض الاوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات اهل الجنة وهذه الوجوه في غاية الضعف اما الاول فيقال هب ان الاحباس والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحصول المرئي وحصول سايز الشرايط واجبه فلم قلتم انه يلزم منه وجوب حصول الرويه اذا كان المرئي بحيث تصح رويته الم يقولوا ان ذاته سبحانه وتعالى مخالفة لسايز الذوات ولا يلزم من ثبوت حكم في شي ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه واما الثاني

فيقال

فيقال له النزاع وقع في ان الموجود الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة هل يجوز رويته ام لا فاما ان تدعوا ان العلم بامتناع رويه هذا الموجود الموصوف بهذه الصفه علم بديهي او يقولوا علم استدلالي والاول باطل لانه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلا وايضا فيتقدير ان يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الدليل واكتفوا بذكر هذه البديهة وان كان الثاني فنقول فولكم المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل فلا فايدة في هذا الكلام الا اعادة الدعوى واما الثالث فيقال له لم لا يجوز ان يقال ان اهل الجنه يرونه واهل النار لا يرونه لا لاجل القرب والبعد بل لانه تعالى يخلق الرويه في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل النار ٥ فلو رجعت في ابطال هذا الكلام الى ان تجويزه يفضي الى تجويز ان يكون يحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها كان هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد سبق جوابها واما الرابع فيقال لم لا يجوز ان يقال ان المومنين ٥ يرون الله تعالى في حال دون حال وقوله هذا يقتضي انه تعالى يقرب مرة ويبعد اخرى فنقول هذا عود الى ان الابصار لا تحصل الا عند الشرايط المذكورة وقد سبق جوابه وقوله الرويه اعظم اللذات ٥ فيقال له انها وان كانت كذلك الا انه لا يبعد ان يقال انهم يشتهونها في حال دون حال كسايز لذات الجنه ومنافعها طيبة لذيذة ثم انها تحصل في حال دون حال فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها والله اعلم واما الادلة الدالة على ان المومنين يرون الله تعالى فاولها قوله تعالى وجوه يومييذ ناضرة الى ربها ناظرة وقال تعالى كلا انهم عن ربهم يومييذ لمحجوبون قال مالك لو لم ير المومنون ربهم يوم القيامة لم يعير الله الكفار بالحجاب وقال تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما ٥ وملكا كبيرا بفتح الميم وكسر اللام على احد القرائات ولما طلب موسى ٥ صلوات الله عليه الرويه من الله دل على جواز رويه الله وايضا علق الرويه على استقرار الجبل حيث قال فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار ٥ الجبل جايز والمعلق على الجايز جايز والوجوه الاربعة المتقدمة في هذه الاية وسياتي الكلام على هذه الايات وما شبهها في الدلالة في مواضعها ان شا الله تعالى واما الاخبار فكثيره منها قوله عليه الصلاة والسلام سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقال عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم عيانا وقرا عليه السلام قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال الحسنى هي الجنه والزيادة النظر الى وجه الله تعالى واختلف

الصحابة في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج ولم يكفر ٥
بعضهم بعضا لهذا السبب ولا نسبه الى البدعة والضلالة ومما يدل على ٥
انهم كانوا مجمعين على انه لا امتناع عقلا في رويته تعالى [illegible] وهو
يدرك الابصار اي لا يخفى عليه شئ الا يراه ويعلمه وانما ذكر الابصار ٥
لتخصيص الكلام قال الزجاج هذا الكلام دليل على ان الخلق لا يدركون الابصار
اي لا يعرفون كيفية اختلاف البصر واما الشئ الذي صار به الانسان ٥
يبصر من عينيه دون سائر ان يبصر من سائر اعضايه وقوله وهو اللطيف
الخبير تقدم الكلام عليه اول الاية والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

تم الجزء المبارك بحمد الله وعونه
وحسن توفيقه تاليف الشيخ الامام العالم
العلامة عمر بن علي بن عادل النعماني نسبا
الحنبلي مذهبا غفر الله له ولوالديه ولمن
قرا فيه ودعا له بالمغفرة على يد كاتبه
العبد الفقير الحقير المعترف بالعجز والتقصير
احوج الخلق الى عفو ربه القدير
محمد بن محمد بن رجب بن نجم الدين
الشهير بالعزي بلدا
غفر الله له ولمن يقول
امرار امرار امر
امير

وصلى الله على اشرف المرسلين وخاتم النبيين محمد وآله وصحبه وسلم
تسليما ابدا ورضي الله عن كل الصحابة اجمعين

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Kısmı. Yeni Cami
Yeri 76
Eski [illegible] No. 297.1