T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 112

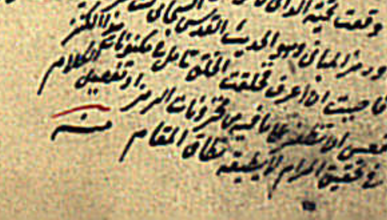
RAĞIP P.
Ka. Nu.
152
153

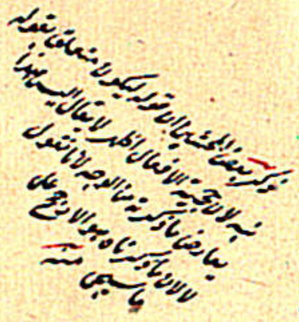
هذه تعليقة للمولى الفاضل مصطفى بن محمد الشهير
ببستان افندى المتوفى سنة سبع وسبعين
وتسعمائة وهى على سورة الانعام خاصة
هكذا فى اسامى الكتب
لكاتب چلبى

١٥٤

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله اخبر بانه حقيق بالحمد الخ اشار بجعله مقابلا للاستحقاق الفعلي المستدعي للاستحقاق
الوصفي الى انه اخبار بالاستحقاق الذاتي يعني انه سبحانه اخبر اولا بانه حقيق بالحمد باعتبار ذاته المقدس
من غير اعتبار صفاته ولو وجوب الوجود فمعنى الاستحقاق الذاتي هذا الاستتباع الوجوب سائر الصفات
ولا الاستحقاق باعتبار جميع الصفات لان كلا منها استحقاق باعتبار الصفات لا باعتبار الذات في حده
كما لا يخفى ثم ان كونه محمودا له وبه وعليه وهو الذات معتبرا وحده وعدم امكان ذلك فيما سواه تعالى
وكفاية التغاير الاعتباري في ذلك مع دفع الاعتراضات الموردة عليه حققناه في فاتحة الكتاب
فسبحانه ما محمود في مرتبة التنزيهية المستغنية ان الله هو الغني الحميد انه حميد مجيد ليس في الوجود
شئ مثله واليه يرجع الامر كله ولا يجتمع الذات لجميع الصفات حيث انه مجمع لها بخلاف الصفات لما يتصف
كالواجب والعالم والقادر لانه لواتى ببعض الاوصاف لا وصم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون اوصف
وان اتى بجميعها يوهم اختصاصه بالصفات دون الذات وقوله حقيق في الاستحقاق الذاتي والمستحق في الاستحقاق
الفعلي يشعر بنكتة لطيفة وهي ان صيغة الاستفعال في الاصل للطلب فكان في مراتب الصفات والافعال
طلب ظهور المحمودية واراده بخلاف مرتبة الذات وايضا يحمل الطلب فيه على الكمال فمرتبة الصفات
والافعال تكمل المحمودية وتظهر غاية الظهور بخلاف مرتبة الذات ولذا قال به في الاستحقاق الفعلي
كما اشار اليه بقوله على هذه فان الاخبار عنه لتقرره في الازمان وظهوره بحيث قلما يحتاج الى البيان لا تجاوز
في الافادة عن حد التنبيه بخلاف الاستحقاق الذاتي فلذلك اختار فيه الاخبار ثم ان كونه حقيقا بالحمد تفيده
اللام الجارة فانه من المعاني المستعملة هي فيها صرح به النحاة ويجوز ان تكون للاختصاص الذي هو من معانيها
بالاتفاق وتفيد معنى الاستحقاق بناء على ان الاختصاص ههنا لا يمكن ان لا يكون بحسب التحقق اذ وقع الحمد
على السنة المشركين لغيرونع ولا يتصور باي وجه كان الا بالاستحقاق وهو ظاهر واما ما يقال من ان الكبرى ان جميع
المحامد لو يستلزم كونه حقيقا به فلا نسلم فانه لم يثبه على الاستحقاقه له باعتبار الانعام ببعض نعمه الجسام
كما هو الظاهر تنبيها على تحقق الاستحقاق بين حمداولم يحمد وقيام ارشاد للعباد الى المثابرة على الشكر والعبادة
على الدوام والقيام بمواجب الطاعات في الليالي والايام ويمكن ان يراد بالسموات والارض والظلمات
والنور جميع المخلوقات من الجواهر والاعراض فيكون اشارة الى الاستحقاق على صفاته الذاتية والفعلية





على قياس ما اشير اليه بقوله نع الحمد لله على ما ذكره المصنف في الفاتحة هذا وانما جعل الجملة اخبارية لتكون
حجة لان من الظاهر ان الانشاء لا يمكن ان يكون حجة الا بملاحظة الاخبار فالحجة هي الاخبار فلذلك قال ليكون حجة
ولم يقل ليظهر كونها حجة هذا هو الوجه واما كونها اصلا فمعارض بكونها علما في الانشاء الا يرى انه لا يمكن انشاء
الحمد الا بصيغة الاخبار فكم من اصل نابت في الارض مستور وفرعه في السماء ظاهر مشهور وما قيل
ليصح عطف قوله ثم الذين كفروا الاية عليها فقيه انه يجوز عطفها على خلق السموات على ما صرح به فيصح المعنى
وايضا من جعلها انشاء ان يجوز جعل المعطوف انشاء والاستبعاد والتعجب كما سيجئ فيصح العطف عليها قال
بعضهم حمل الكلام على ظاهره اعني الاخبار مع احتماله الانشاء وبان يكون المراد به ثناء اثنى الله نع به على نفسه
كمال قال الامام لان الاخبار اول على الاستحقاق من انشاء فرومنه واعترض عليه بان كون المقصود
ثناء من الله نع على نفسه لا يوجب كون الجملة انشائية البتة كما توهم وانت خبير بان هذا الاعتراض
في غاية السقوط لان الايجاب الذي عليه مدار الاعتراض ليس بصريح كلام ذلك البعض ولا بلازمه
ولا توهمه احد ثم انه يجعل هذه الجملة بناء على ما اقتضاه المقام حجة رد على من جعل التقدير قولوا
الحمد لله وعلى من جعل المعنى احمدوا الله وقيل في بيان وجه الرد انه لا ضرورة تدعو الى التقدير
الا في الفاتحة لمكان اياك نعبد على انها منتفية عنها ايضا بكون امثاله مقولة على السنة العباد وتعليمه منه
اياهم كيف تحمدونه وبهذا ظهر وجه عدم كون المعنى على الامر ولا يذهب عليك ان قوله اذ لا ضرورة تدعو
الى التقدير يشعر بان لولا التقدير بالتساوي الامرلا مع كونه حجة بناء على انه مقتضى الحال ابطل ايراد الانشائيات
برمتها سواء قدرت او ذكرت وايضا لا يخفى ان اغراضهم بيان محتملات الكلام بوجه يناسب ما سوا المرام فاذا
اريد الحمد من جانب الانام خصوصا في مقابلة النعم الجسام فمحتملات الكلام اما قولوا او احمدوا او كونه مقولا
على السنة العباد وهذه من التقديرات الشايعة والتوجيهات الذائعة بين القوم التي لا يتحملون في امثالها
فلا ضير فيه اذا لم يأب عنه المقام وانما يأباه فيما نحن فيه لان مقتضاه ههنا الاحتجاج على عبدة الاصنام
فلا يناسب الانشاء اصلا كما ترى فلا ضرورة تدعو الى طلب الضرورة عليهم فالحجة عليهم ما قلنا واشار
المصنف اليها فلا ضرورة تدعو الى الخروج عن المذكور كما خرج الفاضل المزبور وقال ذلك الفاضل ايضا
وايضا قصة العطف تأباه وفيه ما مر من حديث جواز العطف على الوجهين قوله ونبه الخ
هذا التنبيه يفيده التوصيف اذ هو في امثال هذا المقام للترصيف لما قبله من الكلام فيدل على ان ذلك
الوصف سواء كان محمودا عليه فدل بذكر الاجسام على جميع الاعيان العظام وبذكر الاعراض العظام على قاطبة
العوارض للاجسام واعتبر كونها نعما ودالا مجردكونها من صفات الكمال والافعال مع ان العموم ادخل

في الاستحقاق للحمد والزام المشرك بما مالا يخفى وعدم وجوب كون المحمود عليه نعمة لتكون الحجة اقرب
الى فهمهم الكليل بذكر خلقة الجايل عندهم ولذلك ترى اكثر الاحتجاجات في القران العظيم بل في سائر
الكتب الالهية من هذا القبيل على ما نطق به التنزيل ثم اعلم انه لما اشتهر بينهم ان الحمد هو الثناء
على الجميل الاختياري او مطلقا وكل ما يشعر بالتعظيم حمد وتقرر ان لام الحمد للجنس والمعنى تخصيص الجنس
وتحقق ان التغاير الاعتباري كاف في الحكم على شئ باوصاف متغايرة ظهر وتبين ان الاقوله الحمد لله حمد
في نفسه لحكم المقدمة الاولى سواء كان المحمود عليه هو الصفة المذكورة كما هو الظاهر او الذات الجميل لحكم المقدمة
الثالثة او جميع الصفات الجميلة على ما هو المذكور عند الناس والا فيه اشارة الى محامد لا تحصى في ازمنة
غاقدة الاحصا لحكم المقدمة الثانية سواء كان المحمود عليه المذكور او غيره كما هو الظاهر وان قوله خلق السموات الخ
حمد اخر في نفسه بل كل من هذه الاربعة الاوصاف حمد على حدة لحكم المقدمة الاولى ومحمود به وعليه لحكم المقدمة
الثالثة وكونه محمودا عليه للاول لا ينافي ذلك فتامل قوله لتكون حجة على الذين هم بربهم يعدلون في الاية
الكريمة حج بما تشتمل على اختصاص الاستحقاق الذاتي والوصفي والفعلي بمحامد حجه به تعالى فالاولى ان يقول اخبر
باختصاص استحقاقه بالحمد لكن اكتفى بما دل عليه من تعريف المسند في قوله ونبه على انه المستحق له وانما لم يعكس
لظهور الاختصاص في الاستحقاق الذاتي اذ لا كمال بالذات الا للذات المقدس تع وانما لم يقل على الذين يعدلون
ليعم الاحتمالين اللذين ذكرهما فيما بعد من تعلق الباء بيعدلون من العدل او بكفروا ويعدلون من العدول او العدل
اما القوله تع في اخر السورة حين نهى نبيه عليه الصلوة والسلام عن اتباع اهوا هذه الطائفة والاتباع اهواء
الذين كذبوا بايانا والذين لا يومنون بالاخرة وهم بربهم يعدلون اولان نظر الاحتجاج انما هو على شركهم
بخالقهم وربهم لتفظيع شانهم وتحقيق الاستبعاد فللنص عليه اتى به مع قطع النظر عن متعلق الباء وتعلقها
ولذلك التفظيع ايضا لم يقل على الذين كفروا مع ان مع العدل والعدول منهم مثلا زمان فاما ان واحد
بحيث لا يضر بالمقصود ولا بنا في المقصود ذينك الاحتمالين وبالجملة هو تقرير لمقصود الكلام على مقتضى المقام
لا تفسير النظم الشريف بالتمام وذلك ظاهر لمن اجاد النظر من ذوي الافهام واما قيل على تعلق الباء بيعدلون
وكونه من العدل لاقتضاء سياق كلامه ان المستحق بتعريف المسند الدال على التخصيص فليس بذاك قوله
ومن مثلهم اقتبس من الكتاب الجليل لجمع الحكم مع الدليل وهو قوله تع الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن وفسره جمهور المفسرين والمصنف منهم بالعدد والطبقات وليس في القران اية تدل على
ان الارض سبع الا هذه الاية وكفى بها دليلا في الكواشي ما يدل على كل سماء مسيرة خمس مائة عام وكذلك
غلظ كل سماء والارضون مثل السموات ابن عباس رضي في كل ارض ادم كادمكم ونوح كنوحكم وابراهيم

كابرهيمكم

كابرهيمكم وعيسى كعيسى قال معناه وان بلغ كل ارض خلقا الله تع لهم سادة يقومون عليهم مقام ادم ونوح وابرهيم وعيسى
فينا وجاء ايضا في الاحاديث النبوية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال هل تدرون ما هذه قالوا هذه ارض قال
هل تدرون ما تحتها قالوا الله ورسوله اعلم قال ارض اخرى وما بينهما مسيرة خمس مائة عام حتى عد سبع ارضين
بين كل ارضين مسيرة خمس مائة عام اخرجه الترمذي وابن مردويه وابن الشيخ عن ابي هريرة رض وقيل المراد
سبع اقاليم على حسب سبع سموات وسبعة كواكب فيها وهي السيارة فان لكل واحد من هذه الكواكب خواص تظهر
اثارها في كل اقليم فتخصيص سبعة بهذا الاعتبار قوله لان طبقاتها مختلفة قال في سورة البقرة
لانها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة بالحقيقة وقال في سورة الانبياء وفي تفسير قوله تع كانتا رتقا اي كانتا
شيئا واحدا وحقيقة متحدة ففتقناها بالتنويع والتمييز فظهر ان مراده بالاختلاف الذاتي هناك سوا الاختلاف
النوعي المسمى بالاختلاف بالحقيقة يويده ما روي ان السما الاولى من زمردة خضرا وفي رواية من برجدة
والثانية من فضة بيضا وفي رواية مرايا قوته حمرا وفي اخرى من الرخام الابيض والثالثة من ياقوته حمرا
وفي رواية صفرا وفي اخرى من الحديد والرابعة من درة بيضا وفي رواية من فضة بيضا وفي اخرى
من الخار صيني الصفرا والخامسة من ذوبة حمرا وفي رواية من فضة بيضا والسادسة من ياقوته صفرا
وفي رواية من درة بيضا وفي اخرى من ذوب احمر والسابعة من نور ازهر يتلالا وفي رواية من ياقوت احمر
وروي كل واحدة منها اسم وسكان واما حمله على التفاصل بالذات بالا لا يلتفت الى ان الارض سبع طبقات
كما زعمه بعض المحشين فبعيد جدا الا ان المصنف بنى كلامه على ما وفق ما دل عليه الحديث الذي ذكرناه من قبل
ففسر مثلهن بهذا التفسير ولم يلتفت الى غيره ولهذا قال سبعا لان طبقاتها مختلفة ولم يقل لانها طبقات
فان قلت كيف يقول المصنف باختلاف الحقيقة مع انه من الاشاعرة القائلين بتركب الجسم من الجواهر
الفردة المتماثلة في الحقيقة قلت المفهوم من كلام المصنف في سورة الاعراف والانبياء ان الاجسام
في الاصل متحدة بالحقيقة بوشئ واحد ثم ان احد الخالقين قسمها ونوعها بقدرته المطلقة فصارت بعده
مختلفة بالحقيقة فلا ينافي اختلاف الحقيقة بهذا المعنى تماثل الجواهر في حدودها فالجواهر الفردة متماثلة
والاجسام المركبة منها المخالفة بالحقيقة متجانسة لا متماثلة بل انواع متخالفة بتنويع الله تع اياها واما كيفية
تنويعها سوادا كان ببعض صور نوعيه كما قال المصنف في سورة الاعراف ثم قسمه بصور نوعية متضادة
الاثار والافعال او بغير ذلك فهي ليست من مبالغ علومنا اذ لا اطلاع على الحقايق قال الله تع عز من قائل
ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا هل تدرون كيف
جعل النار بردا وكيف جعل العصا حية وكيف جعل الضرب بالعصا سببا لانبجاس اثنتي عشرة عينا

وقوله من حيث ان الاسماء مختلفة ومتماثلة وانما وقع
الجواهر متجانسة ومتقاربة لانها متماثلة وانما وقع
قبل على الاشعري وجه الصواب ان يقال
متماثلة على مذهبه والمصنف
الفردة اراد والله اعلم
متماثلة

وكيف يصح الحصر وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى وصل تدرون تفوسكم وما اوتيتم من العلم الا قليلا فلا علينا
معاشر اصل السنة الا اتباع الكتاب والسنة جاء في الحديث المشهور اول ما خلق الله جوهرة فنظر اليها بنظر
الهيبة فذابت وارتعدت من خوف ربها فصارت ماء ثم نظر اليها بنظر الرحمة فجمد نصفها فخلق منه العرش
ثم تلاطم الماء واذا فصعدت ادخنة وارتفع بعضها مترا كما على بعض فكان السماء بدء فخلق منها السموات والارض
ثم بعد ذلك مد الزبد على وجه الماء ودحاه فصار ارضا بقدرته ثم نظر اليها بعين الرحمة فجمدت وفيه
روايات اخر فاكيفنا بهذا القدر وبالجملة الاحاديث متفقة في ان اصل العالم شيء واحد وان اختلفت الروايات
في كيفية التكثير لا يقال القول بالصور النوعية كما ذكره المص في تفسير سورة الاعراف بنا في القول بتركب الجسم
من الجواهر الفردة لانا نقول الصور النوعية التي ذكرها المص لا يلزم ان تكون صور الفلاسفة بل سوى مخالف مذهبه
فيجوز ان تكون تلك النفس الاجسام والمبغي ثم قسمها بان جعلها انواعا وصورا نوعية بقدرته نع كما قال
في الحديث فصار ارضا بقدرته ويجوز ان تكون اعراضا وفصولا محصصة للاجسام فان قلت كيف
يكون العرض جزأ من الجسم والعرض متجدد عندهم يعني الاشاعرة فيلزم منه تجدد الكل كما لا يخفى قلت
لا يلزم من تجدد العرض من حيث هو عرض تجدده اذا كان جزأ من الجسم لجواز كون بقائه مشروطا بانضمام الجواهر
كما ذكره الآمدي في تركب الجسم من الاعراض كما سو مذهب النظام والنجار ومن حذا حذوهما حاصل قالوا عليهم
انضمام غير المتحيز الى غير المتحيز لا يفيد التحيز والحال ان الجسم متحيز فكيف يصح تركبه منهما فانه يجوز
كون تحيز العرض مشروطا بالانضمام ذكره شارح المواقف وارتضاه وما تحن فيه اقوى منه واولي
لانا انضمام غير الباقي الى الباقي تحبيك هذا فلا نلتفت الى ما قيل المصنف قد خالف كبراء الاشاعرة
بل المتكلمين جميعا في كتابه هذا فلم يقل بتجدد الاعراض وبتماثل الجواهر لعدم تمام دليلهما ولا تحيص للمصنف
الا هذا فان هذا الكلام لم يتضح منه المرام قوله متفاوتة الاثار والحركات يجوز ان يكون من تتمة قوله
مختلفة بالحقيقة فاما مقام الدليل عليه على اصل الفلسفي والطبيعي من تشابه اثر الفاعل الواحد وهذا القدر
كاف في تمام الدليل ولا حاجة الى ذكر ما قالوا من انه اشارة الى ما قيل ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض
مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الاثر وسوجل بمصالح العالم واذا تعددت اختلفت الاتصالات
الكوكبية فحصل بها الفصول الاربعة وسائر الاحوال المختلفة فتنتظم مصالح العالم واما الارض فهي
قابلة والقابل الواحد كاف في القبول على ان قولهم والارض مجرى القابل وقولهم يحصل بمصالح العالم
الخ حشو زائد لا طائل تحته ولا مناسبة له لما نحن فيه ويجوز ان يكون اشارة الى وجه اخر لجمع السموات
يعني انما جمعها باعتبار تفاوت الاثار والحركات بخلاف الارض او يقال يعني ان تفاوت الاثار والحركات

لما حدا بهم

لما حدا بهم وساقهم الى الجزم بتعدد السموات دون الارض سبق الكلام على مسلمهم ومقبولهم وما هم بيد ولا
اليه بعقولهم بنا على كفاية في اصل المقصود فمن حمل كلام المص مطلقا على هذا الوجه وقال حاصله
ان اختلاف الاثار والحركات دل على تعدد السماء لالة عقلية والارض وان كانت متعددة لكن لا دليل عليه
من جهة العقل فلذلك جمعها بخلاف الارض فلم يحسن في تحرير الكلام قوله وقد مها الشرف وعلو
مكانها وتقدم وجودها الشرف العلو يستعمل في المكان والمعاني والاعيان وعلو المكان والرتبة اخص منه
والشرف الاعم ثابت للافلاك من كونها مقر المقربين ولا يعصى عليها اصلا ومصاعد ارواح النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وقبلة للدعاء ترفع اليها الايدي وكونها في جهة العرش والجنة واما كونها محلا للجنة
فقد ثبت خلافه بقوله تع عرضها السموات والارض وعن ابن عباس رض كسبع سموات وسبع ارضين
لو وصل بعضها ببعض وقولهم اللوح من جملتها مردود ظاهر لكن كفى لها كونها في جهة الجنة واللوح وقربا
منها وكونها لطيفة مخلوقة من لطيف وكونها كبيرة نورانية ومظاهر الانوار وكون الارض منازل
الانبياء ليس لكونها مكانهم اللائق بعلو شانهم لوقوع العصيان والكفران عليها بل لمصلحة تبليغ التوحيد
وارشاد العبيد انما هذه الحيوة الدنيا متاع وان الاخرة هي دار القرار ومن قال بل لغرض ضرورة التبليغ
فما اوردي ما غرضه فقد خالف مذهب اهل السنة بالسناد الغرض الى الله تعالى عن تلك النسبة لكن بقي
الكلام في كونهم مدفونين فيها ولم يرفعوا الى السماء وبعد حصول مصلحة التبليغ كما رفع ادريس وعيسى
عليهما السلام وهذا شرف لهما فنقول لنا لوقوع العصيان والكفران عليها اشرنا الى جوابه بقولنا نعم انه الشرف
لكن يعارضه السرف وقيل انه ليس شرفا بل لاجل الامة على ان بعض الشرف لا يمنع التاخر عن الاكرف
وحديث المفاخرة الواقعة بينهما مشهور وهو يدل على ان الارض شرفا ايضا حيث خلق منها ادم ومثله
خصوصا صاحب العالم وكلاما هذا تتمة يقتضي تفصيلها مقاما غير مقامنا هذا وبعضهم جعل كونها بمنزلة
الفاعل للارض كما سو ظاهر وجها اخر للتقديم وظن انه غير ما ذكره المصنف وليس كذلك بل سو من وجوه
الشرف ايضا او داخل في تقدم وجودها فافهم ومنهم من فسر المكان بالمرتبة ثم علل كونها من الارض بمنزلة
الفاعل من القابل وفيه انه حينئذ يدخل في الشرف المطلق كما يدخل اذا حمل على المكان الحقيقي فلا حاجة
الى العدول عن الحقيقة على انه اذا حمل على الحقيقة واخرج من الشرف بان يراد بالشرف ما يكون بحسب
الاوصاف والمكان الحقيقي خارج عنها كما لا يخفى وجه لتقابل العين والمعنى ظاهرا واما ما قيل عليه
من انه لم يصب في المعلل لكونها اعادة واخطا في التعليل لكونه وجها للتقديم لا لعلو المرتبة فهو خطا لا تلتفت
لاتحصيص بعد التعميم كما عرفت لا اعادة وفرق بينهما وكونه وجها للتقديم لا ينافي جعله وجها للعلو مرتبة

اذ علو مرتبة الفاعل من مرتبة القابل لا يخفى على العارف والجاهل هذا ويحتمل ان يكون علو المكان جهة الشرف
فيكون عطفا في مقام التعليل والذي يجعلون جهة الشرف شيئا فوق ذات السماء ويجعلونها مدار الامور المدبرات
فيقدقون بالغيب من مكان بعيد اذ للمخصص عندنا هو الله تع لا غير وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
من عباده فمدار بنا الكلام على بناء الاوهام قوله وعلو مكانها اى كونها خيرا غالبا او كونها في جهة العلو
بخلاف الارض وقوله وتقدم وجودها اختار ما روي قتادة والسدي متمسكين بقوله تع والارض بعد
ذلك دحاها وحمل كلمة ثم في قوله تع سو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء وانما جاء بثم اما
الترتبي وهو يوافق ما ذكر في كشف الاسرار من ان السموات خلقت قبل الارض كما جاء في التورية وشهد به
القران العظيم فاما التورية فان اول اية فيها ما هذا مفعول به عربيا وهو بر اشتة برا الاله السموات والارض
فقدم السماء في الذكر عند وصف اول الخلق كما قدمها في الذكر عند قوله فقال لها وللارض وذلك في الكتاب بايا
عبارة عن اول الكون ثم قال في ثاني آية في التورية والارض كانت غامرة مسبحره وظلام على وجه الغمر وريح
الله تهب على وجه الماء ثم ذكر في الثالثة وقال الله نور فكان نور وراى الله النور جيدا فافرز الله بين النور
والظلمة وسمى الله النور نهارا والظلمة ليلا وكان غروب وكان يقور يوما واحدا ثم ذكر بعد هذه الاية ان الله
خلق السماء اولا في وسط الماء فقال فيها وقال الله يكون رقيع بوسط الماء ويكون فاصلا بين ماء وماء اى بين
ماء واصل الى ماء وفسروا الرقيع بالجلد كما يكون الجليد من الماء ثم قال بعد هذه الاية وصنع الله الرقيع
فافرز بين الماء الذي من تحت الرقيع والماء الذي من فوق الرقيع وكان ذلك ثم قال بعده وسمى الله
الرقيع سماء وكان غروب وكان يقور يوما ثانيا ثم ذكر بعد هذه الاية خلق الارض اعني بعد اليوم بين الاولين
فقال وقال الله يجمع الماء من تحت السماء الى مكان واحد ويظهر اليبسة وكان ذلك وسمى الله اليبسة ارضا
ومجمع الماء سماه بحرا ورى الله ذلك جيدا وقال الله تخرج الارض عشبا وبقلا مثمرا من كل صنف وكان
ذلك وكان غروب وكان يقور يوما ثالثا فهذا نص ما نقلته بلفظه منثابعا وما في حم السجدة يستلزم
ايضا تقدم خلق السماء لكن بيانه ههنا يودي الى الاطناب كبناه هناك فليطلب منه ذلك وقد تجعل
ثم لترتيب الاخبار عما وجه تعديد النعم وروي عن ابن عباس ومجاهد بالعكس متمسكين بثم واجيب
عما في النازعات بتقدم جرم الارض على خلق السماء وتاخر دحوها وورده المص بدلالة الاية على تاخر
خلق السماء عما في الارض جميعا المتاخر عن دحوها وكون خلق بمعنى قدر لا يدفع الاشكال بما في حم السجدة
فتدبر وانظر الى ما ذكره المصنف فيها والامر بعد ذلك كما في ثم لا يقال كونها لترتيب الاخبار يدفعه كونها ظرفا للدحو
فكيف يكون مثل ثم لانا نقول يتعلق هو حينئذ بمقدر مثل اقول بعد ذلك وقد يأول باستيناف دحوها

والارض

والارض منصوب بمضمر مدلول من قوله أأنتم اشد خلقا مثل تفرقوا الارض وتدبروا امرها والاشارة بذلك
الى تدبر امر السماء وتذكر حالها الى خلقها لكنه خلاف الظاهر كما ذكره المصنف في سورة البقرة فهذه اختلافات
اجتهادية فلا عتب عليهم وقد عرفت الحق فيه وبهذا تبين قصور ما قيل في تعليل قول المص وتقدم وجوده
لان المراد بالارض هذه المشاهدة الممدوحة التي اخرجها وارساها ومنهم من خطأ المص في قوله وتقدم وجوده
بانه على خلاف ما ورد في الاخبار الصحيحة على ما مر بيانه في تفسير سورة البقرة وسوقدا قتدى على اثر المص
هناك فتدبر قوله ان الخلق فيه بمعنى التقدير وانما قوله تع وخلق كل شئ فقدره تقديرا فقد ذكر المصنف
دفع الاشكال به في تفسير سورة الفرقان فلينظر ثمة قوله والجعل فيه بمعنى التصيير فانه عند من تدرب
في لغة العرب يقتضي نسبة بين شيئين البتة سواء كانت حصول شئ من شئ او معه او فيه او له او صيرورة شيئ
شيئا بتقييم التعدية الى مفعولين صير الطين وجعلنا نوطكم سابانا اجعل الالهة الها واحدا وفي غير ها لا يستقيم
ذلك فمن بعض المواضع يذكر الا معا احد معاصيرها والاخر غير صريح الا يجعلوه في غيابة الجب لا تجعلوا مع الله
الها اخر وتجعلون له اندادا وجعل فيها رواسي وجعل منها زوجها وفي بعضها يذكر الواحد فقط لكن بملاحظة
النسبة شهد بذلك اطراد استعماله في موضع تمكن النسبة فيه كما في ما نحن فيه والخلق ليس كذلك اى لا مفهوم
النسبة هذا اصل وضعها وقد يستعمل كل منهما مكان الاخر وقد يطلقان لمجرد الايجاد من غير اعتبار شئ
منهما وهذا الحقيق ما ذكره الزمخشري واما المص فقال وبين جعل الذي له مفعول واحد نظرا الى انه المحتاج
الى الفرق في هذا المحل لا انه خالف الزمخشري كما توهم قال قلت بم احتيج الى الفرق بين ما يتعدى الى
مفعولين وبين ما يتعدى الى مفعول واحد اعني خلق قلت انما الكلام في معنى اللام في اصل وضعها مع قطع
النظر عن متعلقاتها حتى الفاعل والتعدية وعدمها ووجودها فرع تحقق المرتبة فمن لم يميز بين ظلمات
المراتب لم يستضئ بانوار المطالب ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور لا يقال خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها اليس فيه معنى التصيير لانا نقول على تقدير كون من صلة الخلق فهو في معنى الجعل
ومن لم يتنبه لذلك جعل في خلق تضمينا وفرق بينهما بانه في جعل مطرد وقيد قول المص معنى التصيير
بقوله على الاطراد تفصيا عن الاشكال واما الجواب بان الفارق بينهما اختصاص الخلق بمعنى التقدير دون
الجعل والتضمين مشترك بينهما فمعزل عن كلام المص فتامل قوله ولذلك عبر عن احداث النور والظلمة
بالجعل لانهما عرضان قائمان بالغير على ما ترى او يقال ان النور من النار والظلمة من الاجرام المتكاثفة
كذا قالوا لكن الامر في انوار الجنان وعرش الرحمن وانوار سبحات السبحان وانوار الاعيان يشكل الا يقال
انما من النيران الا الا يقال المراد بهذا النور المشاهد لكل واحد لان الكلام فيه وانما قلنا او يقال

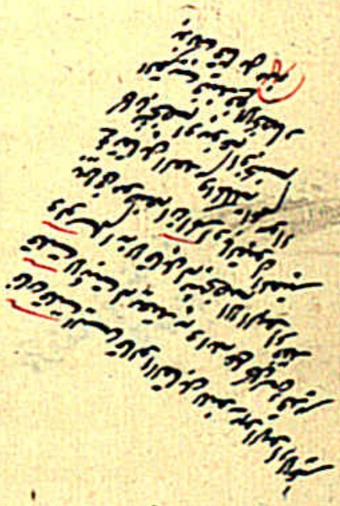
لان كون النور من النار ليس بمسلم عند المص على ما قبل **قوله** تنبيها على انهما لا يفعلان لا تفهما
كما زعمت الثنوية اى بهذا الزعم وقع منهم لان كلهم زعموا ذلك لان المجوس منهم ذهبوا الى يزدان
واهرمن والزعم للزرعانية والمانوية حيث قالوا فاعل الخير النور وفاعل الشر الظلمة وهما قديمان
بانفسهما ولذلك قال فى شرح المواقف كانهم اراد وا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور
حي عالم قادر سميع بصير وفى انكار الافكار معتقدهم ان النور والظلمة جسمان قديمان حساسان لا سميعان
بصيران ولا يبعد منهم ان يطلقوا هذه الاسماء على ما يشاركه من الظلمة والنور بل ابعد من ذلك اقرب
منهم فلا حاجة لا توجيه قولهم عما ذكر فى شرح المواقف ولا الى ما قيل لعلهم بعد ما اشتهروا فاعلا
للشر سموها بالنور والظلمة على طريق التمثيل بالمناسبة فمعنى قولهم النور حي عالم ان الفاعل للخير كذلك لانه
كما نرى ابهام للمسمى بلا ضرورة بعد ما ثبت انهم صم بكم عمى فهم لا يعقلون ولذا قال فى شرح المواقف
كانهم اراد وا معنى اخر ولم يثبت لهم الجهل بما ادعوه وما فى الابكار ظاهر فى ما قلنا فافهم ثم قيل
عليه لا يخفى ان الرد عليهم يحصل بنفس كونها محدثين لم يقع مع قطع النظر عما اعتبر فى مفهوم الجعل قلت
واعجباه اين وضع الكلام ان المص لم ينقل ذلك ردا على مذهبهم بل قال ردا على قولهم قديمان بانفسهما
وبونا بائنا بينهما يعنى نبه بضمين قوله جعل على الرد لقولهم ضد الكارد قولهم صانع قديم ان بصريح قوله جعل
اى احدث كما افصح عنه قوله عن احداث النور والظلمة وانت جبير بان الحدوث لا ينفع عن كونها عرضيا وقيل
ايضا حصول الشئ عن شئ لا يدل على عرضية كما عرفى وجعل منها زوجا ولا يخفى عليك ان هذا التنبيه بناء
على ان جعل بمقابلة خلق وبملاحظة مشتقيهما وفى الاية الناقضة فى زعم المعترض ذكر جعل منها مع خلقكم
من نفس واحدة ومما بمعنى واحد لا مقابلة بينهما بدليل قوله فى سورة النساء وخلق منها زوجها او ان من
التبعيض فى قوله منها دل على ان التضمين بمنزلة بالجزئية بخلاف ما نحن فيه وبالجملة ان التضمين
يحتمل معانى كثيرة كما عرفت وامر التعيين مفوض الى معونة المقام وقرينة الحال وليس المراد
منه واحد من امثاله دلالة قطعية رافعة للاحتمال **قوله** وجمع الظلمات الخ اعلم ان الاصل فى اسم
الجنس على ما تقرر فى موضعه ان لا يثنى ولا يجمع الا لنكتة مثل الاشارة الى الاثنينية اجناسا كثيرة
ولهذا لم يذكر وجه افراد النور لكونه على الاصل الذى لا يطلب له النكتة واما الزمخشرى فكان نظره الى جمع
الظلمات اولا وافراد النور ثانيا فتفطن اولا على نكتة الجمع فسأل عن سببه ثم راعاتها فى النور حيث
قال فان قلت لم افرد النور فاجاب عنه بقوله قلت للقصد الى الجنس كقوله والملك على ارجائها
والنفى فى سياق النكرة للجمع ببيانه فى الجواب الثانى وهو قوله ولان الظلمات كثيرة لانه ما من جنس

من اجناس الاجرام الا وله ظل وظله هو الظلمة بخلاف النور فانه من جنس واحد وهو النار والنور
بين الجوابين ان مبنى الثانى على ان النور واحد ومبنى الاول على اصالة القصد الى الجنس سواء كان
واحدا او كثيرا وكثرة الظلمات مشتركة بينهما وهذا الاكتفاء مما لا يجاز بمرتبة فلا حاجة الا ان يقال
فى اتمام الجواب لم يقصد الى الجنس فى الظلمة ليحسن التقابل بل هو وجه اخر للجمع والافراد فتأمل
والله ولى الرشاد ثم انه وجد فى بعض النسخ وافراد النور للقصد الى الجنس كما ذكره الزمخشرى
فاستغنى عن نكتة الترك لكن الاولى انسب لاداب المص كما لا يخفى هذه انسب لاداب الزمخشرى **قوله**
والاجرام الحاملة لها الخ عطف تفسير للاسباب على نمط التنوير بزيادة كثرتها لظهور زيادة كثرة
تلك الاجرام فينتظم الجواب على كلا القولين فى اصل النور من انه من النار او من غيرها وقد سبق ان كونه
من النار لا غير ليس بمسلم عند المص يعنى انا فى كثرة اسباب الظلمة زيادة على كثرة اسباب النور فكانا
القصد الى الكثرة فى الظلمات مناسبا للمقام بخلاف النور او كثرته ان كانت ليست بمعتد بها وسبب
كثرة اسبابها سوا ان ظل كل جسم كثيف ظلمة واما النور فله سبب واحد هو النار والكواكب اجرام نورية
نارية والشهب منفصلة من نار الكواكب كما ذكره الزمخشرى او الشهب منفصلة من كرة النار على ما ذكره
الحكماء او اسباب معدودة من النار والكواكب على ما قيل وغيرها ايضا فى بعض الاقاويل وبالجملة السبب
النور على تقدير تعدده ما اقل قليل بالنسبة الى اسباب الظلمة **قوله** اولان المراد بالظلمة الضلال
يشير بكلمة او وبنا خيره الى ان الوجه الاول اظهر وقوله يتم وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم
وجهركم ويعلم ما تكسبون من حيث ان قوله وهو الله فى السموات وفى الارض يحكى قوله منها خلق السموات
والارض وقوله يعلم سركم وجهركم الاية يعنى من خير او شر على ما فصله المص فيما بعد يحكى قوله وجعل الظلمات
والنور الضلال والهدى ينبئ عن مناسبة لهذا الوجه فتأمل **قوله** والهدى واحد لان المراد بالهدى
اما الايمان واما الدين وعلى كلا التقديرين فهو واحد اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الدين مجموع احكام
الشرعية والمجموع واحد وان صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ان الذين
فرقوا دينهم وكانوا شيعا واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا والى غير ذلك من الايات الدالة عليه
قوله والظلال متعدد اما على التقدير الاول فلكثرة الاعتقادات الزائغة خلاف الايمان الواحد
وهو ظاهر واما على التقدير الثانى فلانتفاء المجموع بانتفاء احد الاجزاء فتعدد الانتفاء يتعدد الضلال
قوله لتقدم الاعدام على الملكات ان اريد به العدم والوجود الاعم من العدم والملكة المصطلح عليه
عند اهل المعقول فالامر ظاهر لان عدم المخلوق متقدم على وجوده وليس يلزم من كون الظلمة معدما

ذكر الانتفاء ثانيا لتغاير متعلق الاختلاف

للنور تقابل العدم والملكة بالمعنى المشهور المصطلح عليه ان يعتبر هذا المعنى في وجه التقديم بل يكفي فيه
اعتبار تقدم جنس العدم لا بمعنى كون العدم جنسا للعدم المضاف غير مسلم لجواز كونه عرضيا عاما لانا نقول
المراد من الجنس ههنا ما يصدق على شيء وغيره وحينئذ فكذلك وان اريد المصطلح عليه اريد تقدم جنس
الاعدام ايضا اذ ما تقدم جنسه يستحق التقديم بالشبهة ويدل عليه تعريف الجمع بلام الجنس اذ لا قرينة
لاستغراق بل القرينة العقلية على خلافه فيحمل على الجمعية او يقدر المضاف ولا تعسف فيه لظهور
المراد ومن لم يتنبه لذلك اعترض عليه بان الجزئية غير مفيدة والكلية ممنوعة لتاخر الاعدام الطارية
عنها واسهب في المقال بالجواب والسوال ثم ترك ما ذكره المص وقال فالصواب ان يقال وجه تقديم
الظلمات على حسن التقابل مع قوله خلق السموات والارض وهذا ما ذكره البعض وعما تركه المصنف
وكونها متقدمة في الخلقة على النور على ما ورد في الاخبار الالهية ان الله تع خلق الخلق في ظلمة ثم رش
عليهم من نوره يعني بخلق النيرات وجه حسن اخر للتقديم يعرفه من عرف هذا الحديث الشريف ولا يشكل
بان الظلمة تقتضي موضوعا قابلا للنور ولا قابل له قبل خلق النيرات لان الخلق كلهم قبل خلق النيرات بل وان
النيرات ايضا موضوع خلقت مع الظلمة محلا لها قابلا للنور قبل رش النور ثم بعد الرش كان بعضه منيرا
وبعضه مستنيرا اذ لا دليل على امتناعه ولا اشكال فيه اصلا خصوصا لفظة في في قوله ان الله خلق الخلق
في ظلمة للملابسة لا غير لان الظلمة ليست بمكان لما فيها حتى يلزم تقدمها عليه وبهذا موافق لما نقلناه
فيما سبق من نصوص التورية فمعنى خلق النيرات حينئذ جعلها نيرات هذا ومن نطق عن الهوى حصر الموضوع
في الهوا فلا تتبع اهواهم عما جاك من الحق ولا منافاة بين هذا الحديث وبين ما روي من انه خلق العالم
في العما اذ لا يلزم من كون الكل في العما عدم كون غير الظلمة فيها كما لا يخفى قوله ولم يعلم ان عدم
الملكة ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل بمعنى انما يلزم كونها عرضا ان لو كان مخلوقا مجعولا لنفسه
موجودا خارجيا وليس كذلك اذ مع الجعل كما عرفت اعم من الخلق وايجاد الشيء لنفسه ومن معانيه
احداث شيء لشيء او في شيء وسلب شيء عن شيء وهذه المعاني يمكن تعلقها بالعدم المضاف وانما لا يمكن
بصرف العدم سواء كان العدم المضاف وانما لا يمكن بصرف العدم عدم الملكة الاصطلاحية او غيره
كالعمى وعدم السواد عن الجسم الاسود وبالجملة ان العدم المحدث يجوز ان يكون بفعل الفاعل كالوجود
الحادث على ما ذكره المص في الطوالع ولا يلزم من تعلق الجعل بهذا المعنى ان يكون الشيء المثبت لشيء ثابتا
في نفسه موجودا خارجيا على ما لا يخفى ومنهم من زعم ان العدم المضاف الى غير الملكة كعدم السواد
مثلا قسم من العدم الصرف ولا يذهب عليك انه بين البطلان بحيث لا يحتاج الى البيان ثم قال

بيانا



بيانا لحال ذلك العدم وليس له تحقق وثبوت شبيه بالوجود الخارجي وحققه بانه اذا انتفى البصر مثلا
عما زيد ثبت له صفة عدمية تسمى بالعمى بخلاف ما اذا انتفى عنه السواد فان الحاصل انتفاء السواد رأسا
وبتبعيته يحصل انتفاؤه عنه لا بالعكس لا صفة عدمية حاصلة له كما في الاول وانت خبير بانه لا شك
ان عدم السواد في نفسه يحصل الجاعل وهو عدم مضاف لا الى الملكة وعدم عن محله ايضا يتعلق به الجعل
اذ هو عدم حادث ولا يتوقف هذا على عدمه في نفسه لان السواد اذا فرض باقيا لم يمتنع سلبه عن محله
كسلب الثوب عن زيد مثلا وذلك لا يقتضي الجعل انما هو النسبة بين شيئين سواء كانت ثبوت شيء لشيء
او سلب شيء عن شيء او غيرهما كما عرفت وما ذكره من التحقق والثبوت ليس بلازم له ولا تفاوت
بين الانتفائين وانما هو بين المنتفيين ولا يلزم منه شيء وليس معنى صحة تعلق الجعل بالعدم جعله ثانيا في نفسه
حتى يلزم اعتبار هذا الثبوت واما الثبوت النفس الامري مطلقا فهو متحقق في الامور النفس الامرية
مطلقا سواء كان عدم الملكة او غيره غاية ما في الباب ان لبعض الاعدام المضافة لوازم من كونها صفات
عدمية مسماة بالاسامي المختلفة كالعمى والظلمة والجهل والكون والعري والصدا وبعضها ليس
كذلك كعدم السواد والبياض مثلا وانما لزم ذلك لبعض خصوصية عرضت لها لكونها سلبا عن موضوع قابل
حتى انها حينئذ تقتضي وجود الموضوع لكونها سلبا عدوليا ولذا لا يوصف المعدوم بالاعمى مثلا وظاهر
ان هذا لا يصلح لان يكون فارقا بين عدم الملكة وبين سائر الاعدام المضافة في جواز تعلق الجعل بها بالمعنى
المذكور حتى يفرق به بينهما في هذا الفصل وبعد الكتيا والتي بقي ما يرد عليه من انا ذكره من التفصيل الذي سماه
تحقيقا يستلزم كون انتفاء السواد مثلا عن الجسم لا بصنع الصانع تع وكذا انتفاء السواد مثلا في نفسه
اذ هو عدم صرف لا يتعلق به الجعل على ما زعمه سابقا عن المدافعة ولا يخفى فساده فافهم والله اعلم
قوله عطف على قوله الحمد لله ومن جعله انشاء جعل المعطوف لانشاء او الاستيعاد والتعجب على
ما صرحوا به قوله ويكون بيانا بهم بتنبيها الخ يريد انه اظهر في مقام الاضمار لذلك دل عليه قوله سابقا
لتكونهم وتعيشهم فانه من التربية وهو تبليغ الشيء الى الكمال شيئا فشيئا وصف به للمبالغة او نعت مدار به
ثم سمي به المالك لحفظه ما ملكه وتربيته ولا يطلق على غير ع تع لا مقيدا بخوارب الدار الا الجمع لامن البس بخوارب
الارباب كذا قالوا وقول الفقهاء ولا يسمر الا اذا تعدى الارباب اقوى منه للاستشهاد في هذا الباب لان اضافة
رب الى الارباب قد استاصل عرق اللبس كما لا يخفى فنوع المبنى مقيد فيحتمل بناء الجواز عليه بخلاف قولهم
تعدى الارباب واما قول يوسف عليه السلام ارباب متفرقون فيحتمل ايضا ان يجري على زعم الخاطبين
فلا يصح شاهدا على ما نحن فيه قوله او على قوله خلق فيكون حمدا على كمال جوده وشمول انعامه

على من لا يحمده ويشكره او يقال باعتبار معنى التعظيم المستفاد من انكار مضمونه فكانه قيل الحمد لله الذي جل جنابه عن ان يعدل به شئ فيكون جلال جنابه محمودا عليه وان لم يكن اختيار يا على قول او على التوجيه المشهور في سائر صفاته تع على قول وبعبارة اخرى الحمد لله المنعم المستبعد معه الكفران لا يقال اليس هذا مختصا بالانعام والاول اعم لكمال القدرة لانا نقول كمال القدرة يفهم من الانعام بهذه النعم الجسام ايضا ويدل عليه قوله المستبعد معه الكفران واذا عرفت هذا ظهر وجه صحة العطف على الصلة المشتملة على المحمود عليه المسوق له الكلام واندفع ما اورد عليه بان العطف على الصلة ليس بصحيح اذ لا معنى لان يقال الحمد لله الذي عدل لوابه شيئا واجاب عنه الفاضل التفتازاني بان عطفه عليها ليس على قصد انه صلة برأسه بل على قصد ان المجموع صلة واحدة كانه قيل الحمد لله الذي كان منه تلك النعم العظام ثم من الكفرة الكفران وهذا كما ترى جواب دافع للاعتراض لقوله ليس على قصد انه صلة برأسه فقط لكن لما زاد عليه قوله المجموع صلة واحدة وقال في توجيه الكلام تلك النعم العظام ثم من الكفرة الكفران قيل عليه فيه بحث اما اولا فلانه لا وجه لضم ما لا دخل فيه في استحقاق الحمد الى ما له ذلك ثم جعل المجموع صلة في مقام يقتضي كون الصلة محمودا عليها واما ثانيا فلان معنى كلامه على ان المعتبر في هذا الوجه كون الامر في حيز الصلة نفيا والواقع منهم الكفران وهو مخالف للكتابين من وجهين احدهما كون الخلق نعمة وثانيهما كونهما يعدلون من العدول لا من العدل بمعنى التسوية بل الصواب في الجواب ان عطفه عليه ليس لقصد انه صلة برأسه ولا انه جزء الصلة بل على انه من رواد فها عطف عليها بيانا لما لهم مع ذلك الصنيع العجيب من فعلهم الشنيع ونحن نقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان قوله لا وجه لضم ما لا دخل له في استحقاق الحمد الى ما له ذلك مبناه الفضول عما اسلفناه مما يشير الى وجهه وبيان دخله قال الطيبي معنى الكلام بيان فضله تع وكمال حلمه ورحمته فالمعنى ما احلمه وما ارحمه لما صدرت منه تلك النعم وتقابل الكفرة بالكفران ولا يصب عليهم العذاب صبا وفيه بشارة بغاية حلمه ونهاية رحمته فزادت لوجه ذلك الكلام حسنا ولطافة فلا وجه للاعتراض واما ثانيا فلان قوله في مقام يقتضي كون الصلة محمودا عليها يرد عليه ان مقتضى المقام كون الصلة مشتملة على المحمود عليه لا كونها بجميع اجزائها محمودا عليها وصنيع الظاهر على ان صهنا مزيدة على مقتضى المقام لو قوع الكلام على ما الشرانية محمودا عليه بالتمام واما ثالثا فلان قوله فلان مبنى كلامه على ان المعتبر الخ مبناه على سوء الفهم لان مراده بقوله كان منه تلك النعم العظام ثم من الكفرة الكفران بيان صحة العطف وعدم منافاة كونه محمودا عليه بوجه اجمالي من التقرير لا التخصيص بالنعم ولا التعميم وكون الخلق نعمة مذكور في الكتابين والكفران اعم يكون بالعدل والعدول نعم لو قال

الحمد لله

الشريف

قوله او على التوجيه المشهور وهو ما صح به الزمخشري في حد ذاته الكشاف من ان الصفات كلها بعد ان كانت كافية فيها بمنزلة افعال اخبارية يستقل كل منها باسناد على حدة فيها بمنزلة الحمد على الصفات الثبوتية غاية ما في الباب انه يعتبر كون الحمد على هذه الصفات السلبية مذهبه ان يعتبر كون الحمد على هذه الصفات السلبية وعندنا لا حاجة اليه على هذا التوجيه ولا على ذلك لان كل واحد منها على حدة وكذلك الامر في الصفات الثبوتية ايضا والاختيار في مفهوم الحمد ليس الا الثناء على المحمود بالجميل سواء كان فعلا او وصفا اوفى مقابلة نعمة او لا كما ذكره السيد وغيره لا التوجيه لا ما ذكره وهو ما صح به الزمخشري في حد ذاته من ان الصفات كلها بعد ان كانت كافية فيها بمنزلة افعال اخبارية يستقل كل منها باسناد على حدة فيها بمنزلة الحمد على الصفات الثبوتية غاية ما في الباب انه يعتبر كون الحمد على هذه الصفات السلبية مذهبه ان يعتبر كون الحمد على هذه الصفات السلبية وعندنا لا حاجة اليه على هذا التوجيه ولا على ذلك لان كل واحد منها على حدة وكذلك الامر في الصفات الثبوتية ايضا والاختيار في مفهوم الحمد ليس الا الثناء على المحمود بالجميل سواء كان فعلا او وصفا اوفى مقابلة نعمة او لا كما ذكره السيد وغيره لا التوجيه لا ما ذكره وهو ما صح به الزمخشري في حد ذاته من ان الصفات كلها بعد ان كانت كافية فيها بمنزلة افعال اخبارية يستقل كل منها باسناد على حدة فيها بمنزلة الحمد على الصفات الثبوتية غاية ما في الباب انه يعتبر كون الحمد على هذه الصفات السلبية مذهبه ان يعتبر كون الحمد على هذه الصفات السلبية وعندنا لا حاجة اليه على هذا التوجيه ولا على ذلك لان كل واحد منها على حدة وكذلك الامر في الصفات الثبوتية ايضا والاختيار في مفهوم الحمد ليس الا الثناء على المحمود بالجميل سواء

الحمد لله الذي كان منه تلك الفضائل والفواضل لكان الاراد اظهر واللفظ ايضا اخصر واما ما ربا فلان قول الفاضل التفتازاني المجموع صلة واحدة معناه انه مجموع رواد فها لا من قبيل المعطوف الذي في حكم المعطوف عليه من جميع الوجوه يدل عليه قوله ليس صلة برأسه يعني تبع لها لا يجوز انفكاكه عنها فلما لم يجز الانفكاك كان كالجزء منها فهو جزء اعتباري يشتق به الجملة لاطلاق اسم الواحد عليها ومثل هذا شائع ذائع ولم يقل من رواد فها لان بعض الروادف ربما يجوز جواز انفكاكها بناء على انه ليس بمفهومها ما يمنع جواز الانفكاك بخلاف معنى الوحدة هذا وقد عرفت انه لا مانع من كونه جزءا حقيقة كما اعترف به هذا الفاضل الذي هو من حسنة غافل حيث قال بعد ما قال ويمكن ان يأول بان المعنى الحمد لله المنعم المستبعد معه الكفران فيجوز ان يكون لا جزء الصلة الخ فكانه ليس له موقع ظاهر عنده ومعناه ظاهر عند كل احد على ما ذكرنا قوله على خلق حالا يقدر عليه احد سواه لم يعتبر في هذا الوجه كون هذا الخلق من النعم مع انه اشار فيما سبق الى انه يعتبر مطلقا بقوله وبنبه على انه المستحق له على هذه النعم الجسام لانه فيما سبق بين معنى الكلام بحسب منطوقه ومقتضى ظاهره وشك ان ظاهر خلق السموات والارض ليس بنعمة بل من لازمة لما يتساق اليه الذهن مما سبق من الاخبار بانه حقيق بالحمد فاذا اعتبر قوله خلق السموات والارض مستقلا مع ما عطف عليه فقط لا يدل على النعمة بل بمفهومه فان قلت ان قوله بربهم يقتضي ذلك لان معنى الرب يقتضي النعمة ولا سيما العطف على الصلة يقتضي العائد في المعطوف عليه وقيامه مقام العائد انما يصح باعتبار النعمة كما ترى قلت الرب حينئذ بمعنى المالك الذي فيه معنى القادر فيصح قيامه مقام الضمير ولذلك اشار اليه بقوله يعدلون به باتيان الضمير مقام رب مع انه ليس في كلام المصنف ما ينافي اعتبار النعمة لعموم ما لا يقدر ومنهم من ضعف اقامة المظهر مقام العائد بانه قليل لا ينبغي ان يحمل كتاب الله عليه مع ظهور الوجه الصحيح وهو الوجه الاول ونحن نقول القلة لا تمنع الحسن اذا حسنا موقعه باشتماله على نكتة لطيفة كما في الآية الكريمة وذلك في القرآن كثير وليس هو كقولهم ابو سعيد الذي روي عن الخدري اذ ليس فيه نكتة لطيفة مثل ما في الآية الشريفة نعم لو وقع في مقام مشتمل على نكتة لطيفة لكان له لطف فقلة الحسان لا تقدح في الحاسن قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث وايضا قد عرفت انه ليس جزءا حقيقيا بل هو من الروادف فلا يحتاج الى العائد فهذه بعد ثم ان الحق ان لزوم العائد في المعطوف اذا كان جزءا حقيقيا ايضا ليس بكلي بل من المواضع ما لا جزء فيه ذلك فضلا عن اللزوم كما اذا قلت في صدد تعريف زيد مثلا لمن يعرف بعلي شخص اليك وذهاب عمرو بعده لكن لا يعرف ان ذلك الشخص من هو وكان قد جاء اليك اشخاص اخر زيد الذي جاءني

منه

ثم ذهب عمرو فالمازوم العائد منها اذا اعتبر جزءا حقيقيا كما سبق فمن مقتضيات مقصود الكلام لان لوازم
العطف على الصلة فتامل قوله ومع ثم استبعاد عدولهم بعد هذا البيان الواقع في الكشاف استبعاد
ان يعدلوا به فلاشعاره بان ذلك على الوجه الثاني مع ان الظاهر انه على الوجهين ابدا له المعنى بالعدول فعلى
استبعاد عدولهم يستقيم الوجهين معا نظرا الى ان العدول اعم في التحقق من العدل كما في ترك الشكر على النعم
والزمخشري ذهب الى طريق الاكتفاء بنا على الظهور اذ غرضهم بيان الاستقال ثم في استبعاد ما بعده فبعد
ما بين ما بعده مفصلا استغنى عنه منها هذا اذا جعل الباء في ان يعدلوا به صلة للعدل كما هو الظاهر واما اذا جعل
للملابسة ويعدلوا من العدول الذي هو التباعد العبارتان في المعنى وبعضهم قال معنى عدولهم عن مقتضى
البرهان لا عن الله فرق بينه وبين عبارة الكشاف فلا يرد انه لا وجه لتخصيص كونها للاستبعاد بالوجه
الاول ولا يذهب عليك انه لا فرق بين التقديرين في دفع السؤال الا بحسب الظاهر ومن لم يشعر
بما ذكرنا من تحقيق عبارة الكتابين وتفسيرها اورد على المعنى بان كلامه يشعر بكون ذلك على الوجه الاول
دون الثاني وعلى الزمخشري بانه يشعر بعكسه واعجب منه من اورد على الزمخشري ثم الاستبعاد مجاز
عن التراخي ولم يحمل عليه لاقتضاء المقام الاستبعاد التام ولذلك قال ابو حيان ثم ههنا للتراخي
في الزمان ترجيحا للحقيقة على المجاز دون الحمل على الحقيقة كما فعله ابو حيان وايضا حمله على الحقيقة
اعني التراخي في الزمان وان كفى فيه ثبوت الاستحقاق للحمد في الازل ولا يافيه استمراره الى الابد كما لو لم
لا فايدة فيه يعتد بها سواء كانت الجملة معطوفة على جملة الحمد لله او على جملة خلق السموات كما لا يخفى
هذا ومن لم يفهم مراد ابي حيان قال واقعا عليه بيان مراده المعنى انه لم يرد انه موضوع للاستبعاد بل اراد
انه مستعمل فيه بطريق المجاز بمعونة المقام وانت خبير بانه لم يدفع شيئا مما قاله ابو حيان ثم ان كون الاستبعاد
لانيا في كونه للتشريك مع الصلة التي عطف عليها كما توهمه البعض لانه للعطف فلا يتخلف عنه التشريك
كما بين في موضعه وقيل هي التراخي الرتبي ولا يخفى عليك ان شرط التراخي الرتبي هو كون المتاخر اعلى
مرتبة من المتقدم وليس الامر ههنا كذلك او مجرد كون المتاخر مبتاعدا عند العقل عن المتقدم
هو الاستبعاد لا التراخي في الرتبة اللهم الا ان يقال المراد به ههنا التراخي باعتبار الاخبار ولا شك
ان الاخبار بثبوت الحمد لله وبخلق السموات والارض عنه تع افضل وادنى افادة من الاخبار بالعدول
والعدول حيث ان مضمون الاول اظهر لعدم منكره وتقرره في الاذهان بخلاف مضمون الثاني

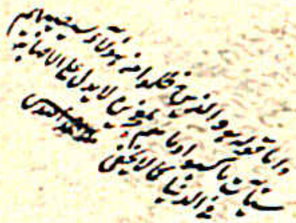
وهو ظاهر

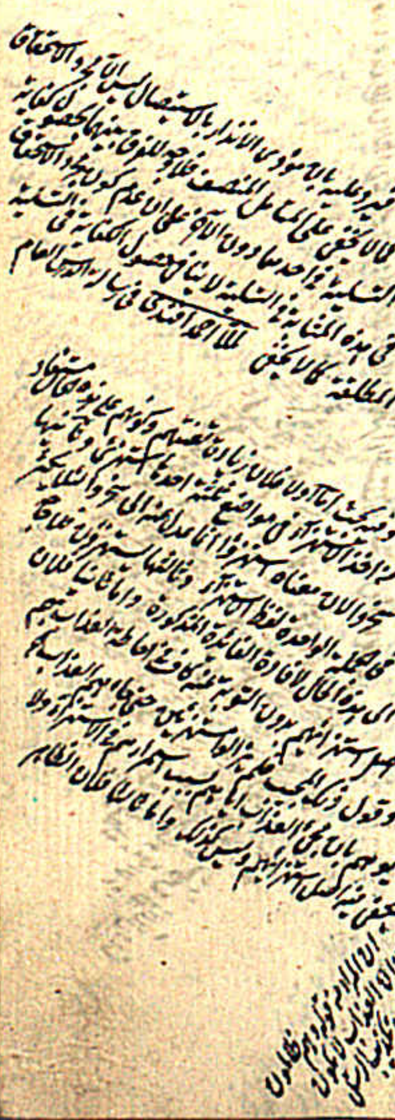
تبدل منوعه وهو الذي تسميه الفلاسفة الصورة النوعية التي هي المبدا للاحكام والآثار المخصوصة
بالنوع الى منوع الانسان فيلزم منه تبدل القوى والاخلاق الذي هو بعيد وما يكون كالبشر فيعدهم
والله سبحانه قادر اذا مثل الملك رجلا على ان يجعله في جميع احكامه واخلاقه كالبشر بلا فرق خصوصا
اذا كان المراد اللبس من غير تبديل لمنوعه لان مبدئية المنوع للاخلاق انما هو باذنه سبحانه من غير تبديل
لشخصه ايضا ويريه للناظر انه بشر واذ يريكموهم اذ التقليم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم
ليقضي الله امرا كان مفعولا وكيفية التمثيل مما لا يحيط به علما فلا يلزم منه انقلاب الحقيقة واستحالة
الانقلاب في الحقائق مبنية على اصول الفلاسفة وقد اشرنا الى امكانه بالقياس الى قدرة الله سبحانه
والكلام فيه طويل واما الرابع فظاهر معناه انه لا يسئل عما يفعل وان التفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
فان هذه من حكمه عظمى من اثبات القدرة المطلقة لم يقع فانه وقع ما قيل ان الثالث انما يتم اذا تبدل
حقيقة الملك لحقيقة البشر وهو مع كونه من انقلاب الحقائق خلاف ما يفهم من كتب التفاسير فان
المفهوم منها تبدل صورته بصورة البشر لا تبدل حقيقته لحقيقته وظهر انه لا منافاة بين ما ذكرنا وبين
ما ذكر في الكتب فافهم واندفع ايضا ما قيل ان الرابع ايضا لا يدل على المقصود واعلم ان اصل الحكمة فيه
هو ما اخبر به القرآن وهو تمام الكلمة في قوله لم ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين
الا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين قوله
وانما راهم روي ان الرسول عليه الصلوة والسلام ما راى جبريل عليه السلام في صورته الا مرتين
مرة في سدرة المنتهى واخرى في اجياد له سبعمائة جناح يدل عليه اي على تعدد الرؤية قوله لم ولقد راه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى فكلمة اخرى تدل على اخرى وحكي انه عليه الصلوة والسلام لما راه عليه السلام
غشي عليه قوله من الانبياء الظاهر ان من للتبعيض لان الافراد الذين راوه كذلك بعض من الانبياء
وكون كل منهم صاحب قوة قدسية لا يستلزم وقوع الرؤية من جميعهم ولا قدرتهم عليها لجواز التفاوت
بحسب القوة القدسية اولا لان القدرة بالاقدار لا بالاستلزام فمن غفل عن هذا قال الظاهر من
اللبيان دون التبعيض لان الظاهر ان لكل منهم قوة قدسية نعم يجوز كونه للبيان وان لم يثبت رؤية
جميع الانبياء اذ لا يلزم منه كون جميع الانبياء هم الافراد ولا جميع الافراد هم الرائين فتامل قوله
واللبس عليهم جواب محذوف قيل من تتمة الجواب المذكور ولازمه فلا حاجة الى الحذف ولا محذور
ايضا في كونه جوابا اخر حينئذ ولعله نظر الى انه لا لزوم بينهما الا بحسب العادة والا نه يتم قادرا على دفع
اللبس بوجه آخر فللاشارة اليه اجاز الحذف او اراد الاشارة الى ان اللبس لازم الرجلية بالذات

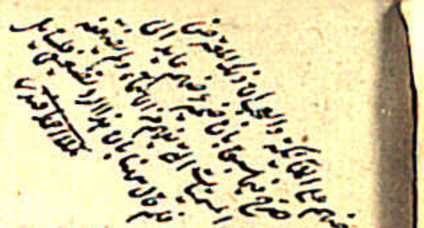
جياد واجياد بالكسر جمع جيد بفتح فكسر

لا الملكية فالمعنى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولو جعلناه رجلا لبسنا عليهم ما يلبسون
بدون ملاحظة الرجلية لما صح فكون لازم الجواب معطوفا عليه جوابا اخر انما يجوز ان لو لم يكن للجواب
المعطوف عليه لازم مدخل في كون لازمه جوابا وههنا الامر ليس كذلك فالحذف لازم فافهم قوله
لخلطنا عليهم ما يخلطون على انفسهم لانك ان لبسنا في زمان الجعل فما يلبسون فيحتمل ان يكون كذلك
والمعنى لبسنا عليهم حين ما يلبسون على انفسهم حتى فالاستقبال في يلبسون تقديري والمعنى ان يلبسوا
وهو قولهم ما هذا الا بشر مثلكم غير واقع حين الاخبار ولا بعده ولان الشرط وهو جعله ملكا غير واقع
بل هو مقدر في المستقبل على تقدير وقوع الجعل فوقوعه يكون في زمان الجعل ولا ينافيه وجوده بعده
فبهذا الاعتبار قال الفاضل التفتازاني ان يلبسون الاستقبال تقديري موقت بحين جعل الرسول ملكا
وهو المفهوم من الكشاف ومنهم من جعل الاستقبال التقديري بعد زمان الجعل بعد ما قال لبسنا
ويلبسون كلاهما في زمان الجعل وبناه على مقدمة غير مسلمة وهي قوله لان لبسهم بعد جعله ملكا
زمانا اذ لا معنى لنفي الحال اللغوي وتخصيص لبسهم بالاستقبال بالنظر لازمان الجعل والحاصل
ان لهم لبسين احدهما واقع الساعة التي وقع الاخبار فيها وهو ليس حالا حقيقة والاخر غير واقع
لا في الساعة فيكون حالا حقيقيا ولا في المستقبل حتى يكون استقبالا حقيقيا بل وقوعه مقدر على تقدير
وقوع الشرط والشرط غير واقع فهو كذلك فالاستقبال حتى لا يكون الا تقديريا ولا ينافي ذلك كونه
حالا في نفسه لكنه غير مقصود ههنا حتى يقدر فيكون حالا تقديريا ويحتمل انه في زمان ارسال محمد
صلى الله عليه وسلم فيكون حالا تقديريا وما على الاول موصولة مفعول لبسنا واسناده الى الله تبع اما لانه
خالقه خلافا للمعتزلة فترمته الزمخشري الى الحدثان او لخلق دواعيه وهو الحدثان ولم تقل للزومه
من جعله رجلا كما قاله البعض اذ لا لزوم حقيقة بين الله وعلى وبين ما تدعو اليه اذ لا جبر فلو قلناه
لاشعره وان اريد اللزوم العادي يرجع الى كونه مخلوقا لله تبع وهو الوجه الاول فتأمل واما اسناده
اليهم في قوله يلبسون فلانه بكسبهم كما لا يخفى وعلى الثاني مصدرية او موصولة منصوبة على المصدرية على
التشبيه اى خلطنا عليهم في زمننا لجعل وهو قولهم ما هذا الا بشر مثل خلطهم على انفسهم او مثل الخلط
الذي يخلطونه على انفسهم الان وهو تكذيبهم لمحمد صلى الله عليه وسلم وكلام المص جمع بين المعنيين وقوله
فيقولون الخ بيان لكل من لبسنا ولبسهم على الاول وللبسنا فقط على الثاني ومن قال وللبسهم فقط
على الثاني فقد سها قدر قوله وقرئ لبسنا بلام واحدة الكتفاء بذكره في لجعلناه قوله
تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد قوله ولقد استهزئ برسل من قبلك لتحصل منه التسلية

والتاسي







والتاسي لمن سبق من الرسل قالت الخنساء ولولا كثرة الباكين حولي على اخوانهم لقتلت نفسي وما يبكون
مثل اخي ولكن اسلي النفس عنهم بالتأسي فكذلك اعقبه بقوله فحاق بالذين سخروا الخ تهديد لقومه
وزيادة في التسلية ايضا بناء على انه اصاب بالذين سخروا من محمد عليه الصلوة والسلام ايضا ما كانوا به
يستهزؤن كما بين في تفسير قوله تعالى والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما كسبوا وما هم بمعجزين وكقوله
الله سبحانه مشؤم بقتلهم وسبيهم وفحطهم وجلائهم وغير ذلك وليس بقدح فيه رفع الاستبصال نكرمة
لنبيه عليه الصلوة والسلام ففيه تسلية له بالنصرة عليهم وغلبة المؤمنين كقوله ولقد سبقت كلمتنا
لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون كأنه قال لا تبال بهم فانه سيصيبهم
من جنس العذاب والقهر ما يكفيك ويسليك فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم كما اصاب من قبلهم
الاستبصال ان كان المراد بالحيق الاستبصال ويجوز غيره ذلك ولا انتفاء في حصول التسلية بذلك ولا التفات
لما قيل ليس فيه تسلية اصلا لانه انما يتم لو حاق بالذين سخروا محمدا عليه الصلوة والسلام ايضا الا ان
يقال مجرد الاستحقاق للحيق كاف ولا يقدح التخلف لنكرمة لنبيه عليه الصلوة والسلام على انه قد وقع
الاستبصال الانذار بالاستبصال لهذه الامة بقوله سبحانه فان اعرضوا فقل انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد
وثمود وعلى بعض التفاسير وان اولهم الحق ولا يخفى كفايته في التسلية غايته انه لم يقع لما ان اكثرهم كانوا
مؤمنين بخلاف مجرد الاستحقاق له فانه ليس من التسلية بهذه المثابة فتأمل قوله بالذين
سخروا منهم السخرية والاستهزاء بمعنى لكن الاول قد تعدى بمن والباء والثاني بالباء فقط فالجار متعلق
بسخروا او الضمير راجع الى الرسل قال الله سبحانه حكاية عن نوح عليه السلام ان تسخروا منا فانا نسخر منكم
وقال ابو البقاء الى المستهزئين وقال الطوفي الى امم الرسل ومن للبيان والظرف حال ورد الاول
بانه يصير المعنى فحاق بالذين سخروا الكائنين من المستهزئين ولا حاجة الى هذه الحال لانتهاء ما سخروا
وتقول المراد بالحال انهم استهزؤا واوعدوا عليه فلم يزالوا مستهزئين حتى جاءهم العذاب وهم على هذه
الحال بيانا للزيادة تفتنهم فهو كقوله سبحانه ولقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فاخذهم العذاب وهم
ظالمون وفيه ايضا اشارة الى ان ضرره لا يتعداهم حيث ان الحال قيد مثل قوله تع وان يهلكون
الا انفسهم وكون من للبيان لا ينافيه ورد الثاني بانه يلزم ارجاعه الى غير مذكور واجيب بانه
في قوة المذكور ولا يخفى ان هذا الرد تضعيفي لا تزييفي حيث يكون مجابا بذلك او كل احد يعرف
جواز رجوع الضمير الى ما فهم مما قبله قوله فحاق بهم الذي كانوا به يستهزؤن به فحاق بمعنى
احاط وما موصولة عبارة عما جاء به الانبياء ولا شك ان استهزاءهم البالغ في ما يبلغهم استهزاء به

وبه متعلق بيستهزؤن وقدم للتخصيص للمبالغة والمعنى ما كانوا بخصوص به استهزاءهم كما نهم لا يستهزؤن
شيئا غيره حيث كان سائر الاستهزاءات عنده كانه ليس باستهزاء فعيه تشديد في الوعيد لانه غاية
في الاستخفاف والاحتقار فكانهم بعده ونه شيئا حقيرا بحيث لا يتوهم لاجله العذاب فضلا عن الملاك
فكان يأتيهم من حيث لم يحتسبوا وهذا اشد على النفس واقطع والجمع كافر واعلى قوله سبحانه
وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون اورعاية للفاصلة وقوله حيث اسلكوا الاجلة اشارة الى ان
الاحاطة كناية عن الاهلاك كما في احاط بهم العدو وكذا قالوا الكن حينئذ لا يستقيم المعنى لانه يكون بهذا فاهلك
بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزؤن وهو ليس بصحيح بل الحق ان احاطة ما سخروا به كناية عن الاهلاك
لان الاحاطة وجدانا كناية عنه وعلى هذا يجب ان يحمل كلام المص فافهم والاسناد الى السبب لان النظر
من كلامه رجوع ضمير لاجلة الى الذين يستهزؤن بالكما قاله الزمخشري فانه قال اهلكوا من اجل الاستهزاء
فالاسناد حينئذ الى متعلق السبب وكلام المص اقرب ان جعل ما موصولة وكلامه ان جعلت مصدرية
لكن كلامه صريح في كونها موصولة حيث قال فاحاط بهم الشيء الذي كانوا يستهزؤن به وهو الحق
وكلامه ان مذهبه هو الاسناد الى السبب ايضا واما قوله من اجل الاستهزاء فلحصل الكلام اشارة
الى ان الهلاك بسبب ما يستهزؤنه وهو الحق انما منشؤه هو الاستهزاء ولذا قال من اجل دون فاجل
كما قاله المص واما ترك الاشارة من المص فلظهور المشار اليه ولو جعل ما عبارة عما توعدونا به ان لم
يوءولا يكون الاسناد حقيقيا هكذا قيل ورد بهذا بان هذا القائل قد اعترف بان الحيق كناية عن الاهلاك
ومعلوم ان المهلك هو الله سبحانه فالاسناد الى الغير مجاز ضرورة نعم لو قال ولم يجعل الاحاطة كناية
عن الاهلاك يكون الاسناد حقيقيا لكان صحيحا كما تذكره الان فتعقول هذا القول شيخنا قدس سره
في تفسيره ولعله اخذه من بعض التفاسير وجدناه فيها ومراده ان حاق بمعنى احاط فاذا جعل ما عبارة
عما توعدونا به كان المعنى فاحاط بهم العذاب الذي كانوا يستهزؤن به فيكون الاسناد حقيقيا لا محالة
وقوله فيه والمراد الاهلاك معناه الا احاطة العذاب بهم كناية عن اهلاكهم لان الحيق وحده كناية
عنه كما عرفت فلا منافاة بين قوليه والكلام في حاق مرادنه من الحيق او الحق او الحق طويل وفيه
كثرة الاقاويل وكتب التفاسير هي المتكفلة بالتفاصيل قوله او فنزل بهم وبال استهزائهم فحاق
بمعنى نزل قاله الربيع بن انس وما مصدرية والمضاف محذوف والضمير عائد الى الرسول الذي
تضمنه الجمع اي وبال استهزائهم الرسول ويجوز عود الى الاخفش وابن السراج عوده على ما المصدرية
لانها اسم عندهما قيل ليت شعري ما وجه تخصيص التفسير بالنزول بكون ما مصدرية والتفسير

سببا لوجود النظر والامر بالنظر سببا للامر بالسير ولا شك ان وجود الشئ امر والامر به امر اخر فليتوجه
عليه ما اورده بعض المفسرين من انه تناقض حيث جعل السير سببا للنظر اولا وعكس الامر ثانيا
والتصعب وجه افادة الفاء كون السير لاجل النظر واستعان فيه بمعونة المقام حيث قال لما افاد
ان السير سبب مؤد الى النظر فهم منه بمعونة المقام انه مطلوب لاجله ولا صعوبة فيه لان المتكلم لما فرغ
الامر بالنظر على الامر بالسير علم ان مراده تفرع ما فرعه عند السامع اعني وجوده مسببا عن وجود المفرع
عليه والسر فيه ان ذكر الشئ مع تفريع شئ عليه بمثابة تقييد ذلك الشئ به ولا شك ان ذكر الشئ
يتوجه الى القيد فيستفيد منه كون السير لاجل النظر من له نظرة ودربة في معرفة اللسان فضلا
عمن يعرف المعاني والبيان قوله ولا كذلك ههنا اى في سيروا ثم انظروا وقوله ولذلك اي
ولانتفاء ما ذكر فيه قيل معناه الخ يعني ان الامر الاول للاباحة والثاني للايجاب بخلاف ما اذا كان
بالفاء فان كلا منهما للايجاب اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقف النظر الواجب عليه فان الموقوف
عليه الواجب واجب قال صاحب الكشاف ونبه على ذلك بثم لتباعد ما بين الواجب والمباح
فقوم تكلفوا في فهم كلامه الصحيح ولم يبلغوا الى شئ من مرامه البليغ فاعلم ان الاعتبارات الخطابية
التي عليها مدار المزايا المدركة بالذوق تتخالف باختلاف العنوانات التي تقصد اليها المتكلم حسبما
اقتضاه حال السامع عند القاء الكلام في سمعه والسامع يفهمه من نظم كلامه اذا نصب فيه شيأ
من اعلامه والا فبمعونة مقامه فلما قال عز من قائل قل سيروا في الارض فانظروا افهم السامع من
تفريع النظر على السير ان المقصود تفرعه عنه فكان قد جعله موقوفا عليه وقد اوجبه فكان
السير موجبا لاجله فاذا قيل ثم انظروا ولم يات باداة التفريع وما هو علم فيه يفهم منه ان المتكلم
لم يقصد الى تفريعه ولم يعتبر كونه موقوفا عليه بل قصد الى حصوله عقيبه حسبما اقتضاه حال السامع
وهو اذا كان السامع يخرج بمثابرة مقدمة النظر وهو السير في علم المتكلم غير شده الى تيسيره
بالامر به على وجه الاباحة يعني لا كلف عليكم في اثبات ما قلته لكم بشئ عسير وامر شاق ولا اوجب
عليكم ما لم تألفوا به بل امركم بما لا حاجة فيه الى الايجاب حيث تفعلونه لحاجتكم من التجارة وغيرها
فافهموا ذلك فاعملوا النظر وبالجملة اذا سرتم في الارض لبعض حوائجكم فسيروا فيها وانظروا
يعني اذا سرتم فاجمعوا بينهما ولذلك لزم كون ثم للتباعد بين الامرين بالوجوب والاباحة
لا بين الواجبين لانه لا يناسب المقام لان الارشاد المذكور لا يتم الا به ومراد صاحب الكشاف
بايراد التجارة وغيرها من المنافع انما هو مجرد ايضاح ان السير لا لاجل النظر لان عدم اعتبار الشئ

يتضح بصحة فرض الاخر مكانه زيادة اتضاح فحينئذ تبين سقوط ما قيل ان اقحام امر اجنبي وهو بيان الاباحة
السير للتجارة بين الاخبار عن حال المستهزئين وما نابسبه ويتصل به من الامر بالاعتبار بامثالهم مما نخل
بالبلاغة اخلالا ظاهرا وظهر ايضا فساد ما قيل يجوز ان يكونا واجبين وثم لتفاوت ما بينهما كما في قولنا
توضأ ثم صل ولا يدفعه الجواب بان السير مما حيث هو سير مباح الا ان يقيد بقيد يفيد وجوبه فاذا قرن
بفاء السببية امكن حمله على الواجب لان السير للنظر واجب كالنظر وان كان السير للتجارة مباحا كالتجارة
واما اذا قرن بثم فلا وجه لحمله على الواجب اذ ليس في اللفظ ما يشعر به وما بين السير والوضوء من الفرقة
لا يخفى على اهل الذوق لان المفترض اذا قال يجوز استفادة الوجوب من الاية الاخرى الفائية سقط
الجواب لان ثم وان لم يدل على الوجوب لكن لا ينافيه على انه لا يكون جوابا عن ايراد ثم ههنا واتيانه الفاء
ثم فافهم ولا فرق بين السير والوضوء لان الوضوء انما يجب لاجل الصلوة ايضا فما بحسب تقيد
فمر المباحات واى ذوق فارق بينهما وكتب الفروع مشحونة بتبيان سبب وجوبه واندفع ايضا ما اعترض
عليه به من ان توقف النظر على السير يوجب وجوبه سواء كان في الكلام ما يدل عليه او لا فان الباعث
على حمله على السير الغير الواجب وايضا السير للتجارة يكون سببا موديا الى النظر مع عدم وجوبه فلا دلالة
للفاء السببية على وجوب السير والتحقيق ان السير الى ديار الهالكين يجب عليهم لاجل النظر والاعتبار
فاذا ساروا ثم اعتبروا سقط عن ذمتهم سواء كان ذلك السير للتجارة او للنظر او غير ذلك وكل ذلك
اذا تحققته تحققت انه ناش من عدم الفرق بين الاعتبارات والحالات المختلفة لها والعبارات المشعرة
بها ولم يخدع في هذا المقام من وقف على هذا المرام الا المصنفين الفاضلين فعلله سبحانه ذريهما ما ادق
نظرهما فاطنبنا فيها لنجعلها لكم تذكرة وتبصرة اذن واعية ثم ما قيل ان السير ههنا لاجل النظر ايضا
وكلمة ثم لبيان التفاوت بين المطلوب ومقدمته والمرتب على الشئ نظرا الى اوله وبلم تنظروا الى تمام حصوله
فهو كلام صحيح في نفسه لكن لا يفيد شيأ مما نحن فيه من طلب حالة مقتضية ومرجحة لكل من الفاء وثم بل
يفيد ان كلا منهما على السوية وليس المراد هذا قوله وهو سؤال تبكيت وهو تقريع وتعنيف
والزام من بكته بالحجة غلبه غلبة والزمه والكل مجموع في الاية الكريمة بل هو نبحت ايضا وهو التثليب
بحيث ينقطع كلام الخصم ولا يقدر ان يتكلم ولذا امره بالجواب اشارة الى انهم ثاقلوا فيه مع تبينه
لكونهم مجوجين وعلمهم بانقطاع كلامهم عند ذلك قوله تقرير لهم اي الجأهم الى الاقرار
بانه لله لانه من الظهور بمرأى لا يقدر احد ان يتعامى عنه او تقرير للجواب لاجلهم فكان قوله قولهم
لعدم الخلاف كقوله سبحانه قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم وبذلك يحس امر الامر

بالسؤال والجواب وقيل لما سألهم كانهم قالوا لمن هو فقال سبحانه قل لله ذكره الجرجاني وبهذا مع كونه عن مقتضى المقام بمراحل بعيد حيث انهم لم يشكوا في انه لله **قوله** وتنبيه على انه المتعين للجواب بالاتفاق بدل عليه قوله سبحانه قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل افلا تذكرون قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله قل افلا تتقون قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل فانى تسحرون واما قوله تع ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فلا يدل بمنطوقه الا على خلق نفس السموات والارض لا على خلق ما فيهما فلم يطل ان يقول السموات خالقة لما فيها مع كونها مخلوقة لله نعم المراد العموم وهو ظاهر لكن ما تلوناه من الايات اقطع لتقولات الخصم واظهر في المطابقة للظاهرية للاية لان عبارة السؤال المرتها في السموات والجواب قل لله **قوله** كتب على نفسه الرحمة الظاهر انه بهما هو الذات لا غير وليس مثل قوله تع ويحذركم الله نفسه لانه قد يفسر بالعقاب او العلم كقوله سبحانه واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه ثم انه اذا اريد به الذات هل يجوز اطلاقه عليه سبحانه مطلقا ام لا فالمفهوم من ظاهر كلام البعض في تفسير قوله تع تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك انه يجوز اذا كان بمعنى الذات حيث قال بعد ما فسره به الزمخشري وغيره من المفسرين ومما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان معناه تعلم ما اخفي من معلومي ولا اعلم ما تخفي من معلومك واطلاق النفس للمشاكلة وقيل المراد بالنفس الذات وذكر السيد المحققين في شرح المفتاح ان النفس لا تطلق عليه سبحانه وتع الا للمشاكلة وان اريد به الذات فاعترض عليه بهذه الاية الكريمة وبما ينبئ التحذير المذكور بعدها وقوله تع ويحذركم الله نفسه والى الله المصير قلت فالحق والحق اقول ان كل ما هو له تع يجوز اثباته له تع وكل ما هو عليه تع لا يجوز اطلاقه عليه وبهذا يندفع الاعتراض لا المعنى فوقف قوم عند هذا وذهب قوم الى انه يجب تنزيهه سبحانه وتع عما يشعر بالنقص سواء كان بالاشتراك او بالمجاز المشهور او التعارف من الجمهور وغير ذلك حتى لم يكتفوا فيه بحر وعلى هذا لم يتوقفوا على اذن الشرع فجعلوا الاطلاقات توقيفية تحاشيا عما هو مثل الحمى حول الحمى لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم المحارم حمى الله تع فمن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وقال الله تع تلك حدود الله فلا تقربوها نهى عن القرب فضلا عن الوقوع فلزم عليهم ان يتتبعوا موارد الاطلاقات ومظانها فحيث وجدوا ما يشعر بالنقص باحد الوجوه المذكورة التمسوا له توجيها وجيها فوجد والحمد لله سبحانه وتوفيقه ما التمسوه مواقعا لما قصدوا به تعظيمه وتوقيره سبحانه ولم يجدوا منها بتوفيقه تع ما لا يقبل توجيها اصلا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ومنها لفظ النفس فانها في اللغة والاستعمال للروح والقلب

والجسد والدم وغير ذلك فيجب تنزيه الله سبحانه عن اطلاقها عليه بغير توجيه بقدر واطلاقه في كلام الشارع لئلا يخالف مذهبهم ومن وجوه المشاكلة حيث ورد بعض الاطلاقات على نهجها فحيث وجدت مشاكلة في اللفظ يحمل عليها وفيما يوجد بقدر ما به التعارف فان المتعارف المشهور كالمعهود عند الجمهور فهو كالمذكور في الظهور والبدور كما في صيغة الله تقدر المشاكلة بما هو المتعارف المعهود عند النصارى من صيغتهم بالمعهودية للتظهير وتحقيق دينهم ونصرانيتهم كما بين في موضعه فمنها ينبغي ان يقدر المشاكلة بما هو المتعارف من لفظ النفس المعهود بمعنى الذات عند كل احد مثل جاء زيد نفسه وذهب عمرو بنفسه الا غير ذلك على الا مفعول لفظ الرحمة بهما تنفس العباد فيكون ح كانه قيل كتب لتنفيس عباده الرحمة على نفسه فبأي مكان توجيه بالايليق لمن هو من اهل السنة والجماعة الذين هم الراسخون في العلم التوجيه الى ما لا وجه له والتوقف عند ما يشعر اشعارا ما بنقص تأ فلعله من تسويلات النفس وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي **قوله** الزمها تفضلا واحسانا رد على المعتزلة حيث يقولون بالوجوب العقلي على الله تع **قوله** ما بيم الدارين اذ لا تخصص والعموم بعد المغيا لانيا في خصوص بعض العصاة بالغضب والعقاب ومع هذا فرحمته اوسع واكثر من غضبه وقد جاءت الاخبار فيه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما فرغ الله تع من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي ووجه بان المراد سبق الكثرة لا سبق الزمان وبويده رواية غلبت مكان سبقت قال الله تع عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء وهذا استعطاف منه تع للمتولين عنه الى الاقبال اليه تع واخبار بانه رحيم بالعباد ولا يعجل في العقوبات ويقبل التوبة ويعفو عن السيات فلا تتولوا عنه وانتم تسمعون وهذا استعطاف منه تع قد اصاب محزه لانه سبق منه الوعيد الشديد واعقبه بالسؤال والجواب على وجه التفريع والتعنيف بحيث بهتوا ولم يجدوا ملجأ وضاقت عليهم الارض بما رحبت سبقت رحمته ح وانباء عن مضمون قوله لا تقنطوا من رحمة الله وكانه قال الم تروا انه تع بهداكم الى معرفته والعلم بتوحيده بنصب الادلة وانزال الكتب ومنها الامهال على الكفر فقوله والامهال عطف على قوله الهداية ثم ان فيه وجها اخر وهو انه تجهيل لهم وتوبيخ عليهم واظهار لخزيهم عن الانصاف والمعنى انه بعد ما اوعدهم بذا وكذا قال ما اجهلكم وما اظلمكم بعد علمكم بانه الخالق الحق والمالك المطلق تخوفه به وهو السيد الكريم الذي كتب على نفسه الرحمة وخلقكم لرحمته ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا

وان تشكروا يرضه لكم ولذلك ثار غضبه بعد ذلك كما هو عادة الكرام في مقابلة اللئام فقال ليجمعنكم بالقسم والتاكيد للتشديد يعني ليجمعنكم وليجزينكم جزاء ما فعلتم وفيه اشارة الى انه تع لا يظلم الناس شيأ ولكن الناس انفسهم يظلمون حيث انه تع كتب على نفسه الرحمة وانتم من عند انفسكم استوجبتم العذاب والنقمة على ما قال تع قل هو من عند انفسكم وقال تع حكاية فلما تلوموني ولوموا انفسكم كما بين في محله قوله استيناف اى نحوى على ما هو الظاهر والجملة قسمية للوعيد منقطعة عما قبلها لا محل لها من الاعراب قوله اى ليجمعنكم الخ اراد بيان وجه ارتباطه بما قبله يعني انه لما بين انه يرحمهم بالامهال ورفع عذاب الاستيصال قال ليجمعنكم الى يوم القيمة فيجازيكم على شركم ليتبين انه تع يمهلهم ولا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على نقير وقطمير ويحتمل ان يقال انه استيناف بياني جوابا عن سؤال كانه قيل ومتى تلك الرحمة فقيل هي يوم القيمة ليجمعنكم اليه ففي يومئذ للمؤمنين والذين لا يؤمنون قد خسروا انفسهم فلهم العذاب المهين هذا هو الوجه في توجيه الاستيناف البياني واما ما قيل في توجيهه تعلقا عن اللباب كانه قيل ومالك الرحمة فقيل هي ان يجمعكم الى يوم القيمة وذلك لانه لو لا خوف العذاب لحصل الهرج والمرج فتقدير العقاب في العقبى من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فقوله ليجمعنكم الخ كالتفسير لقوله كتب على نفسه الرحمة فقيه ان الدهرية والمشركين المنكرين بالبعث لا يخافون عذاب الاخرة ولا يهرج منهم ولا يمرج وكفى في دفع الهرج والمرج دفع الناس بعضهم بعضا ويكفي فيه الرغبة في الرياسة الدنيوية كقوله سبحانه وتع ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين قوله مبعوثين الى يوم القيمة اى عدى الجمع بالى لتضمينه معنى البعث بمعنى الارسال فيقع حالا بلا تاويل قال مرامات مرسل الى يوم القيمة وجعله البعض حالا مقدرة وقد تضمن معنى الانتهاء قال ابو حيان ان الى لانتهاء الغاية والمعنى ليحشرنكم منتهين الى يوم القيمة وهذا بظاهره سهو منه لان الانتهاء الذى هو معنى الى لا يفيد شيأ في هذه التعدية الا ان المراد كون ما بعدها منتهيا اليه ويقتضي بحكم المناسبة تضمين الفعل هذا المعنى فقوله منتهين تفسير التضمين لا تصريح بمعنى الى وتضمن معنى الضم ايضا ويجوز بملاحظة معنى الاسراع من انبعث اليه اى اسرع لقوله يوم يخرجون من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون او بملاحظة معنى الافاضة قال قبل الاسراع والافاضة انما هو الى المحشر لا الى اليوم قلنا الامر سهل لان السرعة صفة الحركة تنتهي الى حيث تنتهي الحركة فكما ان الحركة تنتهي الى المكان والزمان

كذلك السرعة تنتهي اليهما بالضرورة لان الحركة والمكان والزمان امور متطابقة يشيعه في موضعه اولا يرى ان سرعة الحركة في الكيف الى اى شئ تنتهي من الى المكان او الى الزمان فتامل تفهم ولانه كانه هو وهو من التاويلات المشهورة والسناد المسند الى احد الملابسين الى الاخر شائع ذائع او المراد واقعتها وما قيل بهما فهو كقولهم شهد يوم لبس بذاك لان شهد بمعنى حضر والحضور يقارن الزمان كما يقارن المكان يقال حضر زيد يوم الجمعة بلا تاويل واذا كان بمعنى ابصر فكما لا يصح ابصار اليوم حقيقة لا يصح ابصار الواقعة حقيقة فيحتاج الى التاويل ايضا فلا حاجة الى التاويل اليوم بها وان اريد بالاسراع معنى التعجيل لم يحتج الى التاويل فتامل قوله والى بمعنى في ذكره جماعة واستشهدوا بقوله فلا تتركني بالوعيد كاتني الى الناس مطلي به القار اجرب وتاوله بعضهم بان ضمن معنى مضافا وقال ابن عصفور هو على تضمين مبتغض ومكره كقوله سبحانه وكره اليكم الكفر والفسوق ثم قال ولو صح مجيئ الى بمعنى في لجاز زيد الى الكوفة كزاغ مغني اللبيب قيل عليه هذا عجيب لانه استشهد بمحل النزاع وانت خبير بانه استشهاد بالمشهور المتفق عليه المرضي عند الخصم ونحن نجيب عنه بانه اذا قيل اطرف الغلاني فليس معناه انه انسلخ عن معناه الاصلي بالكلية بحيث لا يصح اعتباره بوجه من الوجوه بل انما يستعمل حرف بمعنى الاخر اذا كان لمحله مناسبة لمعناه الاصلي في الجملة لاجلها يجوز التجوز به والا لكان حقيقة ولا يصح ان يقال هو بمعناه بل يكون مع ذلك المعنى معناه مثلا في قوله تع ولاصلبنكم في جذوع النخل يقال في بمعنى على لان الصلب بالاستعلاء لكن من حيث انه يجوز اعتبار الظرفية فيه بملاحظة معنى الاستقرار يستعمل في محل على فيقال في بمعنى على فقولنا زيد الى الكوفة انما لا يجوز اذا لم يعتبر فيه معنى يشم منه رائحة الانتهاء بل يقصد الى مجرد الظرفية كما هو الاكثر واما اذا قصد الى الظرفية حتى يكون المحل لها ويقتضي استعمال في لكن عند المتكلم اعتبار اينهى عن الانتهاء واستعمل فيه الى وترك اصل مقتضى المقام وهو اصل المقام فجاز ح زيد الى الكوفة مثلا اذا لم يكن زيد في الكوفة فتردد السامع فيه هل جاء اليها واستقر فيها منتهيا سيره اليها وكان اصل مراده معرفة استقراره فيها القيت اليه كلا ما يبتغي عن استقراره فيها بانتهاء سيره اليها فتقول زيد الى الكوفة تريد زيد استقر في الكوفة بعد انتهاء سيره اليها وهذا حالك في صحة ففي الاية المذكورة الامر كذلك فتدبر وقيل هي زايدة اى ليجمعنكم يوم القيمة كما في تهوى اليهم بفتح الواو على قراءة وردبانه لا ضرورة اليه ههنا لكن اذا جعل يوم ظرفا للجمع فعسى ان يكون اليه ضرورة قوله وقيل بدل من الرحمة بدل البعض يعني ان الرحمة تعم الدارين كما عرفت والبعث والانعام فيه بعض منه ولا يلزم عموم الرحمة لكل احد في تحقق هذا المعنى

وان كان ذلك متحققا في نفسه لقوله تع ورحمتي وسعت كل شئ وقيل ما مر ذكره فتلامس اللباب بهو الوجه
فيه لكن في قول المص وانعامه عليكم نوع تبوة عن هذا فان المتبادر منه كون البعث رحمة للمؤمنين فلا
تكون الرحمة في كتب على نفسه الرحمة عاما للفريقين وقد عرفت حال المنقول بهناك واما النبوة المذكورة
فهي انما تلزم اذا كان المراد بالانعام ما هو في الاخرة واما اذا كان ما في الدنيا على ما صرح به في المنقول
المذكور كما مر فلا فان قيل فلا يقال ح انعامه عليكم وبعثه اياكم بتقديم انعامه عليكم قلنا لانه حينئذ
يكون قوله وانعامه عليكم ناظرا الى الامهال الذي ترشح من توقف الجزاء على البعث فاخره في الذكر
هذا اذا كان الجملة مع قسمها بدلا كما قاله الزجاج وفسر قوله ليجمعنكم بانه امهلكم وامدكم في العمر والرزق
مع كفركم فهو تفسير للرحمة كما قال كتب على نفسه الرحمة انه من عمل منكم كما سيأتي وتقل عن الكلبي
وابي البقاء مثله واما كونها بدلا او جوابا للقسم هو قول كتب على نفسه بجعله منزلا منزلة القسم حيث
انه بمعنى اوجب فيبنيها تكلف لان كونها بدلا لا يقتضي كونها منصوب المحل وكونها جواب القسم
يوجب ان لا يكون لها محل من الاعراب كذا قيل وتحن نقول في توجيهه انه اذا كان كتب قسما
وليجمعنكم جوابا له كان المعنى اقسم ليجمعنكم ولا شك في استقامة هذا المعنى ثم اذا جعل بدلا من الرحمة
والرحمة مبدلا منه لزم ان يكون هو ايضا في حكم جواب القسم ضرورة قيام البدل مقام المبدل منه
فيكون المعنى كتب على نفسه ليرحمنكم فالرحمة وان كان منصوبا لفظا مفعولا للكتب الذي
هو فعل اخباري لفظا لكنه لا محل لها من الاعراب معنى فكونها جوابا للكتب الذي هو انشاء قسم
معنى فالوجهان جائزان اذا جاز الاعتباران ولما كان المبدل منه في حكم الساقط كان اصل
الكلام على قسم وجوابه واعلم انه قد فهم من قوله وانعامه عليكم ان الخطاب للمؤمنين فاعترض
بانه يلزم منه تفكيك الضمير وانت خبير بان قولنا انعم عليهم يصح بمجرد وقوع الانعام فيهم
ولا يلزم وقوعه على كل احد على انه يجوز تخصيص ضمير قوله بعثه اياكم بالمؤمنين لحصول المط
على هذا التقدير ايضا فيكون كلاهما خاصين وصدا اذا كان المراد بالانعام ما في الاخرة كما مر

قوله بتضييع راس مالهم قيل هذا يوهم انه جعل خسروا من الخسران بمعنى عدم الربح
وذا لا يصح لانه لازمه بل المراد انهم نقصوا انفسهم بتضييع الفطرة وفيه ان خسر بمعنى نقص
من باب ضرب فكيف يصح هذا المعنى بهنا على ان قوله تع ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم
واهليهم يوم القيمة الا ذلك هو الخسران المبين يدل على ذلك والمعنى خسروا الانفسهم
او بتضمن الاهلاك ثم انه اراد به دفع ما اورد على ظاهره من ان الفاء افاد ان الخسران لا سبب

لعدم

لعدم الايمان والامر معكوس وقد دفع بان سبق القضاء بالخسران سبب لعدم الايمان ورد بان السبب
حينئذ يكون القضاء به لا نفسه وهو مردود بان مراده ذلك بعد اسناد السببية الى الخسران مجاز
وحقيقته اسناده الى مضافه وهو القضاء السابق كما ذكره الزمخشري بقوله معناه الذين خسروا
في علم الله لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون والقول بانهم لا يجدي فانه اذا حقق يكون السبب هو العلم
به مدفوع بان المراد بما ذكروه تصحيح الاسناد لا غير سواء كان حقيقة او لا ثم ان سببية العلم ليست
بظاهرة بل الظاهر ان العلم تابع للمعلوم ولكن لما لم يجز تخلف المعلوم عنه كان كالسبب او هو بسبب
من جهة العلم لان من علم خسرانهم في علم الله علم وحكم بانهم لا يؤمنون البتة لامتناع الجهل منه تعالى
ولا يلزم منه الجبر لان المعلوم كفرهم باختيارهم والعلم تابع له والتفصيل طويل مذكور في محله
وقد حققناه في رسالتنا المعولة في القضاء والقدر واثبتنا ما له ودفعنا ما عليه وهذا المعنى مشترك
بيننا وبين المعتزلة كما ذكره صاحب الكشف وما توهم انه على اصلهم لا على اصلنا فقد ضل عن الحق
وكلام المص اظهر واحسن واحكم والله اعلم واحكم ولقد احسن ايضا بجعل سبب الخسران تضييع
راس المال تلميحا الى قوله سبحانه اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وبهنا
وجه اخر وهو كون المراد بالخسران هو الخسران يوم القيمة لقوله تع ان الخاسرين الذين خسروا
انفسهم واهليهم يوم القيمة الا ذلك هو الخسران المبين لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل ذلك
يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون والمعنى الذين اختاروا خسران انفسهم يوم القيمة لا يؤمنون
في الدنيا فيكون هذا الاختيار سببا لعدم الايمان وهذا كما قيل في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اذا اردتم القيام وهو توجيه شايع في الافعال الاختيارية وهذا التوجيه امس بالمقام لفظا ومعنى
اما الاول فحيث ذكر عقيب ذكر يوم القيمة فينساق الذهن اليه من غير بعد واما الثاني فلان
الكلام سيق للتحريف والتحذير من خزي يومئذ ولذا قال ليجمعنكم الخ اي احذروا عن الخسران في ذلك
اليوم الذي لا ريب في وقوعه فلا تتوهموا التخلف عنه فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والا
فكيف قوله سبحانه كتب على نفسه الرحمة الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون والمعنى انه الزم
الرحمة ولا شك انما هي الربح الرابح وراس المال الذي يستربح به هذا الربح هو الفطرة الاصلية
فمن ضيعها فلا يؤمن فهو محروم عن تلك الرحمة وهذا معنى جيد وكذا الحال في توجيه سائر المفسرين
اي يكفي فيه هذا القدر فتأمل جيدا قوله وهو الفطرة الاصلية والعقل السليم نص عليه قوله تع
واقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم

قوله واقم من اقام العود يعني استقم كما امرت ولا تضل عن سبيل الله ولا تضيع تلك الفطرة ولا تجوز
تبديل خلق الله ولا تبدل نعمة الله كفرا بعدم استعمال العقل واهماله واتباع ما يعارضه من الوهم
والاستهواء وعليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا وقد يولد على الفطرة
وفي رواية على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه لا يقال الاية تدل على ان الفطرة
هي الدين الحنفي لا على ما ذكره المعتزلي من الفطرة الاصلية والعقل السليم لانا نقول لا شك ان الدين
ليس بمحظور عليه الناس فالمراد ما يوصل له ومؤد اليه فافهم ويجوز ان نقول الاختيار
الكلي الذي خلقه الله تع في عباده راس مالهم والاختيارات الجزئية التي فوضها الله تع اليهم
استعماله فان استعمله العبد في الكفر فقد خسر في تجارته وضيع راس ماله وفيه تحقيق بحار في بحار
فهو من عقول النحول او دعناه في رسالة القضاء والقدر قوله نصب على الذم او على
البدل من ضمير المخاطب في ليجمعنكم بدل البعض وهو مفيد لا ينبغي ان يشك في صحته وجواز الاخفش
بدل الكل في مثله ورده المبرد بانه لا يجوز مررت بك زيد وقيل وهذا عجيب لانه استشهد بمحل النزاع
وقد فات جوابه وقيل رد ابن عطية رده بان ما في الاية بدل البعض فيفيد انا انهم هم المخصوصون
بالخطاب وحصوا على جهة الوعيد وليت شعري كيف يتوجه رد ابن عطية على المبرد في رده على
الاخفش جواز بدل الكل ولم يثبت ابن عطية جوازه كما رايت والحق ان تجويز الاخفش بدل الكل
في الاية الكريمة بناء على ان المراد بضمير الخطاب هو ما اريد بالذين خسروا بعينه اذ هو معنى بدل الكل
لا ما يعم المؤمنين وغيرهم ولذلك لم يرد عليه المبرد مثل هذا الوجه ولم يقل انه بدل البعض كما قال
ابن عطية بل رد عليه بانه يجوز بدل الكل عن ضمير المخاطب بالمظهر مطلقا سواء كان في هذه الاية او في
غيرها اذ لا يجوز قولك مررت بك زيد لانه غير مفيد ولا بد من ان يكون البدل مفيدا ولو بدل البعض
ونحن نقول ينبغي ان يكون امتناع هذا البدل مختصا بالا يقصد فيه بالبدل معنى زائد على المبدل منه كما في
مثال المبرد فان البدل فيه انما هو علم المخاطب والعلم لا يدل الا على الذات كان ضمير الخطاب كذلك
فلا يفيد انضمام احدهما الى الاخر شيئا فاما اذا قصد به معنى لم يكن قد حصل من ذكر المبدل منه فالصحيح
جوازه فاي شيء يمنع جواز التكلم بكلام مفيد كما في هذه الاية فان البدل فيها وان كان من ضمير المخاطب
لكنه من قبيل الوصف فالضمير يدل على الذات والبدل على الوصف الزايد عليها وهو الخسران
لانفسهم فلذلك جوزه الاخفش فافهم جيدا فان قلت المبدل منه في حكم الساقط فيكون المعنى حق
ليجمعن الذين خسروا منكم وهو خلاف المراد قلت المبدل منه عام فخصصه البدل بالصفة والغاية

والشرط

والشرط كما تقرر في علم الاصول فيكون المعنى ما ذكرته وهو المراد عند من جعله بدلا لكن التخصيص قد يكون
باعتبار امر خارج عن الحكم السابق لا باعتبار الحكم السابق فلا ينافي تخ عموم الحكم السابق كما في التخصيص بعد
التعميم للتحقير او للتعظيم وههنا كذلك اشرنا اليه بقولنا وخصوا على جهة الوعيد وليس سقوط المبدل
منه من كل الوجوه على ما بين في موضعه فتخصص منه ان المعنى ليجمعنكم على وجه العموم ليجمعن الذين خسروا
للعذاب اي ليجمعنكم بعضكم للعذاب وبعضكم للرحمة والثواب قوله او رفع على الخبر الخ لم يرد
به وبقوله نصب على الذم بيان وجه بناء الخبر بل بيان محله من الاعراب نصب هو او رفع وبما هما فقال
نصب على الذم اي بفعل الذم يعني اذم كما هو الظاهر واريد كما ذكره الزمخشري او رفع على انه خبر او على الابتداء
فتبين اعرابه وعامله معا واما الذم فنحو وجه بناء الكلام على الوجوه المذكورة كلها لم يبينه لظهوره فلا
يتوهم كونه حالة رفعه فصيحا حالة نصبه تخ كونها للذم وليس كذلك وقيل في دفعه اراد او رفع على
الذم ثم بين وجه ارتفاعه بقوله على الخبر يرشدك اليه قوله في سورة الهمزة الذي جمع مالا بدل من
كل او ذم منصوب او مرفوع ولا يقدح فيه قوله او على الابتداء لعدم وجوب اعتبار ما يعتبر في المعطوف
عليه من القيود في المعطوف وفيه بعد ظ لان المراد بقوله نصب على الذم بيان وجه بناء الكلام كما
في قوله او رفع على ما ذكره بقي الكلام خاليا عن بيان عامل النصب وان كان ظاهرا بالتصرف العقلي
وان كان بيان عامله كما هو الظ وقوله او رفع على الذم بيان وجه بناء الكلام فوقع التفكك بين اجزاء
الكلام واختل امر الانتظام وما ظنه مرشدا فليته مرشد لان قوله بهناك او ذم منصوب او مرفوع
ظاهره انه بيان لوجه بناء الخبر حيث لم يبين وجه رفعه ويحتمل ان يكون معناه او ذم منصوب باذم
او مرفوع بيذم على صيغة المجهول فالفرق بين الكلامين ظ ومع الغناء والاستقيم الارشاد وقوله
ولا يقدح فيه الخ يشعر بانه اذا رفع بالابتداء لم يعتبر فيه الذم وليس كذلك كما عرفته فتدبر ثم ان
تقدير الذم باريد قيل عليه هو ليس بظاهر وانت خبير بان هذا من قبيل بيان الاعتبار بشان شيء
حيث دل عليه القرينة من انه مدح او ذم فاذا قيل اريد الذين خسروا علم انه هو الارادة بالذم بقرينة
الذين خسروا وقس عليه حال المدح وقيل في الاعراب ايضا انه مجرور على انه نعت للمكذبين او بدل
منهم وهذا بعيد حيث انه بعيد فان قلت لم قدم المصنف النصب على الذم على الرفع على الخبر وقدمه
ايضا على الابتداء مع وضوح الابتداء لظهور الابتداء قلت بناء على ان وجه بناء الكلام الذي هو الذم المقدر
في النصب لان ناصبه اذم ودونه الرفع على الخبر لان المحذوف فيه لا يتطرق بالذم ودونه الابتداء
لانه يحتاج في ارتباطه بقوله لا ريب فيه الى تقدير سوال وكلام مستقل وهو فلم يرتب المرتابون لا فيه

فيجاب بقوله ان ارتيابهم انما هو لخسران انفسهم بخلاف الرفع على الخبر حيث ان المحذوف مع
كلمة انتم فقط وهو جزء واحد من الكلام لا كلام مستقل قوله اى وانتم الذين هكذا وجدناه
والظاهر انه بغير واو واللهم الا ان يقال اتى به ليشير الى انه على هذا التقدير مرتبط بما قبله غير منقطع
عنه لا كما يشعر به المبتداء والخبر فان الواو ولو كان ابتدائيا ينبئ عن العطف ولذلك لا يقع الا فيما
سبق عليه كلام كما بين في موضعه وقيل اراد ان بين تقدير النصب والرفع على الخبر بعاقبال
اى اريد او انتم الذين فسقط غير ماثبت من قلم الناسخ وبعده ظ والمعنى لا ريب فيه وانتم ترتابون
لخسرانكم وقد رأيتم ليرتبط مع قوله ليجمعنكم وخسروا انفسهم مراعاة الموصول لان الموصولات
غيب والرواجع اليها كذلك وقول علي رض انا الذي سمتني امي حيدره عديم النظير ومخالف
للقياس حتى قال المازني لولا الاشتهار وروده وكثرته لرددته نعم اذا قصد زيادة الاعتناء بشان ما
عاد اليه الضمير لاعتبارات خطابية يجلس ذلك كما في قول مفتاح البلاغة انا الذي سمتني امي حيدره
وهذا باطل غاية في ذلك الباب كما لا يخفى على اول الالباب بخلاف انا الذي سمته امي حيدره
او امه حيدره فتامل فقول المازني لرددته ردد ته فافهم وفي الاية الكريمة ايضا لو قصد التقريع
بخسرانهم على ارؤسهم واخزاؤهم باحضار اعيانهم في موضع الخطاب وموقع العتاب والتوبيخ
بضرب صنيعهم على وجوههم وغير ذلك من الاعتبارات الخطابية لكان له وجه فتامل وقيل الذين
خسروا انفسكم مراعاة للخطاب لجاز اراد الجواز بناء على ما ذكرنا لانه لمجرد مراعاة الخطاب لانه
خلاف الاصل ومخالف للقياس المشهور كما عرفت فان قيل كيف يجوز خسروا ونظم الاية خسروا
قلنا معناه تصور الخطاب في خسروا الذي يحظره قوله انتم قوله والخبر مبتدا خبره فهم لا
يؤمنون قوله للدلالة على ان عدم ايمانهم سبب عن خسرانهم اعلم ان نفس الخسران سبب
لنفس عدم الايمان دائما او لاستمرار دوام الخسران شرط لسببية الكفر الدايم ولا فرق بين سببية
الكفر الدايم وبين ما لدوام الكفر لان ما هو سبب لدوام الشئ يصدق عليه انه سبب لذلك الشئ
الدايم ولذلك فرع عدم الايمان الدايم المشار اليه بصيغة المضارع على نفس الخسران فبهذا
الاعتبار قال المص اوى بهم الى الاصرار على الكفر تفسيرا مطابقا لنظم الاية الكريمة اذ وقع فيه
نفس الخسران سببا لاستمرار عدم الايمان ولم يتعرض الى الكفر الدايم تنبيها على ان هذه السببية راجعة
عند التحقيق الى سببية دوام السبب لدوام المسبب وتلميحا الى قوله تع يسمع ايات الله تتلى عليه
ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فلا خفاء في كلامه اصلا ولا تنافي بين قوله الى الاصرار وبين قوله عدم

ايمانهم

ايمانهم سبب عن خسرانهم فلا اشكال عليه كما توهم على ان الخسر والكفر من الاشياء التي تصدق مفهوماتها
على دوامها كما تصدق على انفسها فان دوام الخسر خسر ودوام الكفر كفر فيصدق في قوله عدم ايمانهم سبب
عن خسرانهم مطلقا فالاصرار على الكفر كفر مسبب عن كفر هو دوامه فلا توهم للاشكال اصلا ثم ان كلامه هذا
يشمل الوجوه الثلاثة المذكورة اعني النصب والرفع على الخبر او الابتداء وكما لا يخفى واما عطفه على قوله والخبر
فهم لا يؤمنون فيشعر بانه بيان معناه على الوجه الاخير من جهة ان دخول الفاء في الخبر هو المحتاج الى البيان
ومن ثم قيل الكلام انه اراد ان الفاء للسببية على الوجه الاخير فعلى الاولين للتعليل لخسران بعدم الايمان
وانت خبير بان التخصيص مما لا وجه له وجواز كونها للتعليل على الاولين دونه لا يوجبه وحديث العطف
مما لا يعتد به عند جواز الابتداء والعطف على المجموع والمجموع قريب والعطف عليه اولى وان كان بعضه
بعيدا والعطف غير ظاهر ثم ان قوله الا عدم ايمانهم مسبب عن خسرانهم يحتمل المعنيين السببية والتفريع
لان التفريع يدل على السببية ايضا وعلى كلا التقديرين ينتظم التعليل ايضا لان التعليل ههنا انما هو
بالمسبب من حيث انه مسبب والمعنى اريد الذين خسروا انفسهم لانهم لا يؤمنون حتى بسبب خسرهم فافهم
جيدا قوله عطف على الله يريد عطف مفرد على مفرد ولذا لم يقل وله ما سكن عطف يعني له عطف
على الله وما يسكن على ما في السموات والارض المحذوف هناك كقوله له الملك وله الحمد وحمل كلامه على معنى
ان جملة وله ما سكن عطف على جملة لله ما في السموات خلاف الظاهر وانما العطف كما لزمخشري دون الاستيناف
كما اختاره ابو حيان ترجيحا لكونه احتجاجا ثانيا لدخوله حتى في حيز قل ان لله ما استقر في الازمنة كما ان
له ما جرى عليه الامكنة وان كان بينهما لزوم على اقوى الاقوال وهو كون المراد بما في السموات والارض
جهات العلو والسفل وما فيهما لان التخصيص ابلغ في مقام التقرير والبسط وقيل مبنى الاستلزام
على ان يكون المراد من السموات والارض جهات العلو والسفل والا فان كان المراد الاجرام والعبرة
لم يكن ما في السموات والارض شاملا لانفس السموات والارض فيكون ما سكن في الليل والنهار اشمل اشتمالا
وهذا ليس بصواب لانه لا يفيد العدم ايضا لان ما ذكره لله ما في جهات العلو والسفل وهو
غير شامل لجهات العلو والسفل انفسهما فيكون ما سكن في الليل والنهار اشمل منه فالصواب ما ذكرناه
فتدبر وقدم المكان لانه اظهر والى الفهم اقرب وفي الدين اقر قوله من السكون ومعناه
الاستقرار وانما اختاره لانه ابعد من التكلف كما ترى ولذلك اقتصر الزمخشري عليه واقتصر
ابو حيان على كونه من السكون وقال الظاهر ان السكون ضد الحركة واقتصر عليه لانه ما من متحرك
الا يسكن ولا ينعكس فقوله الظاهر ان السكون ضد الحركة مسلم لكن لا يلزم منه كون السكون ههنا ظاهرا

والواجب عليه بيان ذلك لان الظاهر منها هو المعنى الاستقرار الذي تقتضيه لفظة في وغاية ما يقال في توجيه كلامه انه اراد به المقابلة بما ذكر في ترجيح جانب السكنى وذلك انه لما اقتضى ذكر الليل والنهار كونه من السكون واقتضت لفظة في كونه من السكنى فتعارضا رجح جانب السكنى بانه ح يدل على عدوم مالكينة مع بخلاف السكون حيث لا يشمل المتحرك فاراد دفعه بان الظاهر ان السكون ضد الحركة فهو من قبيل الاكتفاء فلا يخرج منه المتحرك فيشمل الجميع كما يشمل السكنى ولما كان امر التعارض ظاهرا اراد طي مسافة الكلام بذكر ما يهمه في تمام المرام لا يقال قوله ما سن متحرك الا يسكن يقتضي ان لا يحتاج الى جعله من باب الاكتفاء لعدوم ح جميع الاشياء لانا نقول هب انه يعم الجميع لكن لا يصدق على المتحرك حين يتحرك فلذلك جعل من ذلك القبيل وذكر صاحب الكشف وجها في ترجيح معنى السكنى وهو الاستقرار بانه هو المناسب لمعنى الاستقرار المذكور اولا يعني قوله ما في السموات لكن هذا انما يظهر وجها اذا عطف عليه بقصد جعله تتمة له ليحصل التناسب التام في المعنى بين اجزاء الكلام واما اذا قصد به كونه احتجاجا ثانيا او استينافا فلا اما الثاني فالامر فيه اظهر من ان يخفى واما الاول فلان الغرض ح يكون تكثير الحجج وهو يقتضي المخالفة في المعنى حيث لا يمكن ارجاع بعضها الى بعض لتحصل القوة في اثبات المطلب قوله وتعديته بفي كما في قوله تع الى يحتمل ان يكون قوله بفي خبرا ح يفيد انه لا يعدى بنفسه وقولهم سكنت الدار ما حذف فيه الجار بناء على انه لازم وهو المفهوم من كلام الرضي وما ذكره في الاساس من قوله سكنوا الدار وسكنوا في الدار وان اوهم انه متعد بنفسه لكن يجوز ان يكون مراده بيان الاستعمال توفيقا بينه وبين ما ذكره الرضي من انه قد يحذف في اذا كان ما بعده من الامكنة وينتصب ما بعدها على الظرفية وفي غير الامكنة يلزمه في ذكره في دخلت وسكنت ونزلت ورد ما قاله الجرجاني من انه مفعول به واثبت انه لازم ويحتمل ان يكون بفي متعلقا بقوله وتعديته والخبر قوله كما في قوله تع وح يشعر بانه قد يعدى بنفسه او بغير في وهو ظاهر فمن ظن انه قد يعدى بنفسه لم يجعل قوله بفي خبرا لانه يفيد الحصر فلا يصح حينئذ بل جعل الخبر قوله كما في قوله فاشعر كلامه ما هو الحق عنده من تعديته بنفسه ايضا فيفيد انه ليس فساد ما قيل ليس فيه اشعار بتعديته بنفسه كما توهم نعم يتعدى ايضا بنفسه وقوله نعم يتعدى الى اخره يتولد منه الاعتراض على المص حيث افاد كلامه الحصر اذا وجه بوجه لا اشعار فيه وقد عرفت دفعه وما هو الحق فيه وقيل ولو قال ويتعدى بفي بدل قوله وتعديته بفي لكان اصوب فانه قد يتعدى بنفسه وبالي ايضا لقوله تع ليسكن اليها زوجها ولعل المراد ذلك فتقول القائل يشعر بتعديته بنفسه ايضا مبني على ذلك ونحن نقول قد عرفت حال قوله لكان اصوب

مما افاده وقوله وبالي ايضا بط لان ليسكن اليها من السكون لا من السكنى والكلام في هذا لا في ذاك وقوله مبني على ذلك قد بعد ما بهذا البناء وقلعنا هذا البنى بما ضربناك ثم ان قوله زوجها في الاية مقدم على قوله ليسكن اليها فنظم الاية هكذا وجعل منها زوجها ليسكن اليها فمن اخره الخطاء او سهوا

قوله والمعنى ما اشتملا عليه اراد بيان معنى ظرفية الزمان للاستقرار لان ظاهره يقتضي المكان وقيل لا يبعد ان يكون المراد السكنى في سكن في الملوين ولا يخفى انه لا يغني عن تاويل الاشتمال ايضا في قوله في الليل والنهار غاية كون الاشتمال على المسكن ولا يجدي قوله اي ما سكن فيهما او تحرك فالمعطوف محذوف نظير قوله سرابيل تقيكم الحر اي والبرد والظاهر تحرك كما قدروا في نظيره والبرد وكما فعله ابو حيان ههنا حيث قال وما تحرك الا ان المص لما وقف على اصل المراد من الاية وهو تعميم خلقه وملكه اخذ المعنى على وجه يشعره كانه قال وله ما في الليل والنهار سكن او تحرك باداة التقسيم او بشيء الى انهما يمتنعان الجمع والملوب بخلاف وغاية الحر والبرد حيث ان ما يقي الحر يقي البرد وعكسه لكن لم يتعلل ابي ما فيهما سكن او تحرك رعاية لجانب النظم واحالة لذلك على قوة الفهم ومن لم يقو فهمه على وجهه اعترض عليه بان الاولى تقدير العطف بالواو دون او وقد وقع في بعض النسخ بالواو قوله فاكتفى باحد الضدين عن الاخر واما الاكتفاء بالسكون لتقدمه عليها فلا يفوت التعميم المقتضى للمقام المتوهم فوته على تقدير جعله من السكون لكن يرد عليه انه لا يناسب تصوير الكلام بصورة الاكتفاء في مقام البسط والتفصيل واظهار كمال الملك والتصرف في جميع الاشياء الظاهر قصده من تفصيل قطري المكان وصنفي الزمان ولا بد فيه مجردا لفهام العموم كما قال من ليس له حظ من ذوقيات العلوم فان قلت اليس قوله تع تقيكم الحر في مقام بسط النعم ولذلك قال عقيبه كذلك يتم نعمته عليكم قلت بلى ولكن هناك بسط نعما كثيرة وان شئت فاقرا القران العظيم من قوله وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة الى الا يتم بضع وعشرا ية كلها تعديد النعم بخلاف هذه الاية فانها ليست بهذه المثابة فاذا كثر تعداد النعم وبسط فيه كل البسط حسن الاكتفاء بالبعض خصوصا في اواخره كما هو هناك ايما الى انه قد كثرت نعمه العظيمة وجمت منته الجسيمة بحيث وقع العي على العادين ولا حاجة الى ما فوق ذلك المذكور وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ومن ثمة قال بعده كذلك يتم نعمته عليكم فاين هذا من ذاك خصوصا كون البرد محذورا عندهم لم يثبت بل المحذور هو الحر فالوقاية من البرد غير معتد به على ما ذكروه في موضعه ثم اشار بقوله او من السكون وبتاخيره الى انه تكلف

لا تنظر معه على المقصود بكماله وقيل اذا كانت الاية استينافا كما اختاره ابو حيان فلا حاجة
الى اختيار الحذف وانت خبير ان قوله تع وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع كيف ما اخذ
عطفا او استينافا فانما سيق للمدح واظهار كمال القدرة والتصرف والسمع والعلم فلا محالة
يقتضي المقام ذلك التفصيل وبسط الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام وان زعم ان للمدح يكفي
البعض فلا احتياج ايضا يكفي البعض ثم ان الكون منه السكون وجها وجيها وهو ان كل شئ ساكنا
او متحركا نسبته الى الزمان نسبة الساكن الى المكان من حيث ان الزمان امر واحد ممتد محيط بما فيه
وانما يجري هو عليه كجريان الريح الهابة على شئ ساكن فلو كان هذا حركة للزمان لامتنع السكون
عليه فكل الزمانيات ساكن فيه بصنفيه وهما الليل والنهار فالمعنى وله الزمانيات كما له المكانيات
وبالجملة ذكر السكون ليس للتقييد بل ليتعلق به الظرف وقال بعضهم قوله ما سكن يعم جميع
المخلوقات اذ ليس شئ منها غير متصف بالسكون حتى المتحرك حال حركته على ما حقق في موضعه
من ان تفاوت الحركات بالسرعة والبطؤ بقلة السكنات المتخللة وكثرتها انتهى فزعم ان تخلل
السكنات خلال الحركات يستلزم اتصاف المتحرك بالسكون حال حركته وان هذا بل تخلل
السكون بانقطاع حركة وابتداء اخرى غايته انه لا يحس لان السكون اما عدم الحركة او ملزومه
فكيف يصدق عليه انه سكن في ذلك المحال حتى يدخل تحت قوله تع وله ما سكن على سبيل الحقيقة
والحق ان السرعة والبطؤ كيفيتان عارضتان للحركة لا بعرف كنههما كسائر الحقائق الحقيقية
والفرق بين الحركة السريعة والبطيئة انما هو بحسب الكيف لا بحسب الكم حتى يكون بكثرة التخللات
وقلتها وانما هما كالقوة الضعف والثقل والخفة في الاجسام والمحذورات اللازمة من كون
الفرق بالتخلل مذكورة بتفاصيلها في محله الكافل ببيانه ويجوز ان يكون السكون كناية عن الاستمرار
لان المستمر يلزمه السكون غالبا في بعض العوالم والمعنى وله اي على ما استمر فيها اي في جميع
الازمان وهو السميع العليم ثم ان وجه تقديم الليل على النهار كوجه تقديم الظلمات على النور قوله
فلا يخفى عليه شئ تعقيبه بقوله ويجوز ان يكون وعيدا دل على انه مجرد اخبار من الرسول صلى الله عليه
وسلم او من الله تع بانه لا يخفى عليه شئ مما جرى عليه المكان وجرى عليه المكان بعد الاخبار
بان له خلقا وملكا وكذا ان كان وعيدا من كلام الله او من كلام الرسول وانما في حيز قل سواء كان
تتمة للجواب من جهتهم اولا وبعضهم خصص كونه مجرد اخبار بالرسول من غير مخصص ولم يجوز على تقدير
كونه وعيدا وانما في حيز قل كونه من تتمة الجواب من جهتهم فكانه ظن انهم لا يقولون به وليس كذلك

لقوله

لقوله سبحانه ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم فان قلت يجب
انهم يقولون به لكن لا على وجه الوعيد قلت لا ضير فيه لان المعنى قل كائنا بنيابة عنهم لله وهو السميع
العليم كما يقولون به غير انه يكون قصدك لا الوعيد لا تقصدهم وانما حاصل جواب السؤال المشترك
بينه وبينهم وانما التخالف في النسبة وهو لا ينافي كونه جوابا فهو من قبيل الزام الخصم بالمقدمة المسلمة
عندك وعنده واثبات المطلوب من حيث لا يحتسب وهو في غاية الحسن قوله لا لاتخاذ الولي
يريد ان اصل الفعل ثابت وانما النزاع في المفعول الاول فقدم ليفيد ثبوت اصل الفعل منه لا يتع
بناء على ما افاده التقديم من التخصيص واولى الهمزة ليفيد توجه الانكار الى وقوعه عليه ولا ينافيه
كون التقديم من ضروريات الايلاء لان كون التعجب مثلا تابعا للانسان ومن ضروريته لا ينافي كون
الضحك مستندا الى التعجب فهنا التخصيص انما يفيده التقديم لانه يدل على الاهتمام الذي وجب التخصيص
واما نفس الايلاء فلا مناسبة بينه وبين التخصيص لانه لا يدل على الاهتمام بل يدل على توجه الانكار
الذي هو مدلول له الى ما دخل عليه فقط وبالجملة ان كون التقديم تابعا للايلاء انما هو في التحقق لا في
الافادة وايضا تبعية التقديم انما هو باستدعاء الايلاء له لا بعكسه فيجوز اعتبار التقديم مقصودا
والايلاء موخرا كما اشرنا اليه بتقديم قولنا فقدم ليفيد على قولنا واولى الهمزة ولذلك ايضا قال
المص قدم واولى بتقديم قدم اشارة الى ان التقديم مقصود اصالة ومقدم اعتبارا كما هو كذلك
في اعتبار دخول سائر الحروف على ما دخلت عليه بناء على ان ليس للحروف دلالة على معانيها في
انفسها بل في غيرها فلا محالة تصور الغير يكون مقدما عليه فههنا ايضا تصور الغير مقدم فافهم
فاندفع ما قيل لا دخل في ذلك لتقدم المفعول لانه لازم لدخول همزة الاستفهام فكان ثابتا تبعا
له وبعض ههنا كلام لا طائل تحته ولا يشفي العليل مع انه ادعى به دفع ما قيل وذلك ان ملخص
الجواب بعد تطويله بايراده في البين مبنى الاختلاف المشهور بين الزمخشري والسكاكي المذكور
في مفتاحه في قوله تع آالله اذن لكم مع انه لا حاجة اليه في هذا الجواب هو انه لا ينافي كون التقديم من
ضروريات الايلاء افادة التقديم التخصيص لان كلام الشيخين مبني على اعتبار التقديم ههنا ليفيد
ما ذكر من الامرين فانه المناسب للمقام وحاصله الاعتبار وادر على الاختيار فاختار الشيخان ههنا
ما يناسب المقام وحاصل ما ذكره القائل انه اذا دلت الهمزة تبعه التقدم بالضرورة اذ لا يتحقق الايلاء
بدونه فلا يبقى حينئذ لاختيار مجال فيكون هذا التقديم من الافعال الاضطرارية فلا يصح عليه بالامر
حتى يقال اعتبر ليفيد فانظر كيف يكون احد الحاصلين جوابا للاخر هيهات يكون قائل ويجوز كون غير منقوط

على الحال من ولیا واتخذ متعد بالواحد ویجوز کونه استثناء بمعنی لا اتخذ ولیا غیر الله لکنه قد یوهم
معنی اخر وهو توجه الانکار الی الاستثناء بناء علی الابتداء وهذا غیر جائز لانه حینئذ لو اتخذ هو وغیره
اولیاء لم یکن منکرا ولیس کذلک وایضا یوجب تقدیم المستثنی علی المستثنی منه وهو وان کان
جائزا کقوله وما لی الا ال احد شیعة وما لی الا مشعب الحق مشعب لکنه قلیل فالحمل علیه علیل
قوله والمراد بالولی ای بهما او بالولی المعبود علی ان اللام للعهد وهو المعبود ویجوز ارادة
به الناصر کقوله ذلک بان الله مولی الذین امنوا وان الکافرین لا مولی لهم وان جاز کثیرا مقابلا له
مالکم من دونه من ولی ولا نصیر وکفی بالله ولیا وکفی بالله نصیرا وحینئذ یکون انکار الاتخاذه معبودا
بطریق برهانی لان اول مرتبة المعبودیة النصرة بخلاف ما اذا اردید المعبود لان النصرة لازم
عام للمعبود فلا یدل انکاره علی انکارها لانتفاء الاخص اعم قال الامام معناه الاصلی القریب
من ولی یلی قرب قوله لانه رد لمن دعاه الی الشرک ولانه لامنع من اتخاذ المومنین اولیاء
روی انهم قالوا للنبی صلی الله علیه وسلم ان اباک کانوا علی مذهبنا وانما ترک مذهبهم للحاجة
فارجع الی مذهب ابیک تغنیک بالمال فنزلت وقوله تع وهو یطعم ولا یطعم یدل علی هذا لان الکل
الا یکون الا هو فی مقابلة قولهم تغنیک بالمال ولو لاه لاحتمل الکلام ان یکون مثل قوله تع وما لی لا اعبد
الذی فطرنی والیه ترجعون من حیث الاخراج لا علی مقتضی الظاهر لما محاضرا لنمع لیکونا اقرب الی
القبول لکن قوله تع فلا نظر فی الامر بالجواب عن السوال هذا مبنی علی ما قیل من انه علی هذا التقدیر
لا یکون رد المن دعاه الی الشرک وانت خبیر بانه علی هذا التقدیر ایضا یصح جوابا له بابلغ وجه
وکون المراد بالامر بالجواب علی هذا الوجه له وجه وجیه وکذا قوله وما لی لا اعبد الخ رد للمنکرین
ولا منافاة بین الرد وتصریح الانکار وبینه بالانکار بطریق التعجب والاستبعاد بل هو ابلغ من الاول
فافهم قوله مبدعها الفطر الشق مطلقا وقیده الراغب بالشق طولا والواحدی بالشق
عند ابتدائه والفطر الابداع والایجاد علی غیر مثال فطرة الله التی فطر الناس علیها قوله وجروا علی
الصفة فیه تخریجان احدهما هذا وبه قال الزمخشری والطوفی وابن عطیة ولا یضر الفصل بین الصفة
والموصوف بغیر اجنبی اذ الفاصل ههنا عاملة فی عامل الموصوف الثانی والیه نحا ابو البقاء انه
بدل من اسم الله وکانه فر من الفصل المذکور وری الفصل بین البدل والمبدل منه اسهل لان
البدل بتکریر العامل نیة فهو اقرب الا الفصل ذکره ابو حیان لکن عندنا له وجه اخر وجیه وهو
ان المبدل منه فی حکم الساقط والبدل هو المقصود فمنا القصد الی الاحتجاج علی بعد ما دعوه الیه

بذکر ما لیس بقدر ما دعوه الیه بل ما دعوه عنه وهو الفاطریة المذکورة فالبدل یناسب مقصود
الکلام فی هذا المقام فالمعنی ح اغیر فاطر السموات والارض اتخذ ولیا والحال ان الغیر لا یقدر علیه
بخلاف النفع لانه وان افاده لکن لیس بالقصد الاولی فافهم هذا الا ان تنظر التوصیف اظهر واقوی
لان فیه القصد اولا الی الذات المستجمعة لجمیع الصفات بقوله اغیر الله وثانیا الی بعض صفاتها
فکانه تصریح ما علم التزاما فعلم الذات حقیق لان یقصد بالذات ثم یعبر عنه الی ذکر الصفات فحینئذ
یحصل الاحتجاج المقصود مکررا وموکدا اجمالا وتفصیلا فتامل قوله فانه بمعنی الماضی ولذلک
قری فطر قراءة الزهری والقرات بعضها بید بعضا فهو رد لما قیل ترجیحا بتجیح ابی البقاء من ان فاطر
اسم فاعل والمعنی لیس علی المضی حتی تکون اضافته محضة فیصح الوصف لان کلام الله تع قدیم متقدم
علی خلق السموات فیکون المراد به الاستقبال والمضی اتی بالتابید بقراءة فطر ولم یلتفت الی توجیهه
لظهوره وتلقی القراءة بالقبول وهو انه فی کلام الله تع القدیم وقع صیغ المضی مثل خلق السموات
والارض باعتبار انه خبر فی المستقبل عن الماضی بالنظر الینا لا بالنظر الیه سبحانه لانه لا یجری علیه زمانا
او باعتبار اخبار نابه کما امر النبی صلی الله علیه وسلم فاخبر او باعتبار تحققه فی المستقبل عبر بالماضی
هذا کله اذا کان المراد بالفاطر الفاطر بالفعل واما اذا اردید به ما من شانه ذلک یکون بمعنی الاستمرار
الدائمی فتکون الاضافة ایضا محضة فان قیل اذا وقع صیغ المضی فی الکلام کما ذکرتم یجب المصیر
الی التاویل لکن اذا لم یقع بتلک الصیغ فمن این یصار الی التاویل مع صحة المعنی الاصلی کما فیما نحن فیه
قلنا ففیما نحن فیه ایضا وقع لفظ المضی فی القراءة المرویة کما ذکره المص ولذلک خصها بالذکر ولم
یلتفت الی ذکر وجه التاویل مع ظهوره کما ذکرنا لانها الاصل المرجوع الیه فی هذا الباب واما جعل
کون النبی علیه الصلوة والسلام ماموربه دلیلا علیه فلیس بذاک لانه یجوز کونه کقوله تع قل
یا عبادی الذین وسطه وقع مکررا فی القران العظیم وفسر معناه فی موضعه قوله وقری بالرفع
والنصب علی المدح مر وجهه فلا نعیده مرة اخری وقرا ابن ابی عبلة برفعه خبر مبتدا محذوف
وخرجه ابن عطیة علی انه مبتدا فیحتاج الا خبر خفی الدلالة علیه وهو ان یقال فاطر السموات والارض
ولیی وهو خلاف الظاهر کالا یخفی بخلاف تقدیر المبتدا فانه ضمیر الاول ای هو فاطر وقری بنصبه
وخرجه ابو البقاء علی وجهین احدهما انه بدل من ولیا قال والمعنی اجعل فاطر السموات والارض
غیر الله وفیه نظر فانه جعل المفعول الاول وهو غیر الله مفعولا ثانیا وجعل البدل من المفعول
الثانی مفعولا اول فالتقدیر المذکور عکس الترتیب الاصلی فیفضهم غیره الی قوله لا اجعل غیر الله

فاطر السموات وفيه ايضا انه جعل الانكار متوجها الى اصل الفعل وهو عكس الترتيب بل حق التعبير في التقدير اغير الله اجعل فاطر السموات الخ انه صفة وليا حال ويجوز ذلك لان التنوين مراد يعني ان الاضافة غير محضة فهي في نية الانفصال كقوله تع عارض ممطرنا يريد انه بمعنى الاستقبال ولا شك في صحته كما عرفت فلا يرد عليه ما قيل ان اضافة معنوية لكونه لمعنى الماضي فانتفى المطابقة قيل هذا الوجه لا يكاد يصح اذ يصير المعنى اتخذ غير الله وليا فاطر السموات الخ فيصف ذلك الولي بانه فاطر السموات توضيحه ان قوله وليا هو غير الله وغير الله من الاولياء لا يوصف بهذا الوصف عند احد من المشركين حتى ينكر عليهم وجوابه ان معناه هو انه يلزم من اتخاذ الغير وليا كون ذلك فاطرا خالقا لان غير الخالق لا يصلح ان يتخذ معبودا فالاستدعاء الى مذهبهم كما ذكر في الحديث او دل عليه الانكار الاستفهامي او الاستدعاء التقديري بحسب مدلول الكلام اقتضى باعتبار لازمه اتصاف الولي المتخذ بالفاطر كما اذا جعل بدلا واسقط المبدل منه فقيل اغير الله اتخذ فاطر السموات كما سو المعنى مع الجه عليه ذلك فدفع بهذا ايضا واما على قراءة فطر فهي جملة في محل النصب على الحال من الجلالة ويجوز على راي ابي البقاء كونها صفة كوليا ولا يجوز وصف الجلالة بها لان الجملة نكرة والجملة تقرير لمضمون ما سبق من انكار اتخاذ غير الله وليا وبمنزلة التعليل له قوله وتخصيص الطعام يشير الى ان المراد بقوله يرزق معناه اللغوي اعني ما ينتفع به مطلقا لانه مقتضى المقام والقران على اللغة لا الاصطلاحي وهو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله فكانه قيل فاذا كان المراد ذلك واقتضاه المقام فلم خصص الطعام اي بالذكر اذ لا تخصيص في المعنى فانه بمعنى الرزق العام فاجاب بانه لشدة الحاجة اليه فيكون اهم كما خص الربوا بالاكل في قوله تع لا تاكلوا الربوا والذين ياكلون الربوا واما كونه اعظم المقاصد الدنيوية واعمها فهو وجه اخر غير ما ذكره المص كما فعله البعض تغيير لكلامه ويجوز ان يكون المراد بالطعام هو المعنى الخاص وهو معناه ووجهه ما ذكر قوله ولا يطعم بفتح الياء قراه سعيد بن جبير ومجاهد بن جبر والاعمش وابو حيوة وعمرو بن عبيد وابو عمرو بن العلاء في رواية عنه اي لا ياكل على معناه الظ ويمكن كونه بمعنى لا ينتفع بشئ لانه غني عن كل شئ قوله على ان الضمير لغير الله اي في قراءة الكسر قراه يعقوب في رواية ابن المامون والكلام وان كان مع عبدة الاصنام وهي لا يطعم كانها لا يطعم لكنه نظر الى عموم غير الله وغلب اولوا العقول فان منهم من يطعم فان قيل المسيح وغيره من اولي العلم يطعم بالكسر فلا يصح هذا التوجيه

قلنا المطعم هو الله تع في الحقيقة وان جعل الاسناد مجازيا كما في قولنا الاتي والحيوان قد يطعم فالمعنى على التوزيع اي غير الله بعضهم يطعم فلا يليق بالالوهية وبعضهم لا يطعم فلا يليق به ايضا واعلم ان لهذه الشبهة واردة على القراة المشهورة لان الاصنام لا تطعم فلا يصح قوله ولا يطعم وانما قيل ولا يخفى عليك ان سلب الشئ عما شانه لغيره ولا حاجة لنا اليه ههنا لان اصل المراد من نفي كونه مطعما بالفتح انما هو نفي الاحتياج بخلاف قراة الكسر حيث اثبت لغير الله كونه مطعما بالفتح فورد عليه ما لم يرد على المشهورة او ورد ذلك على طريقتهم في اطعام الاصنام حيث يصبون عليها الالبان اي يطعم على زعمكم وهو كاف في الزامهم لا يقال بل غلب اولوا الطيوة لان كون الشئ مطعما لا يتوقف الا عليها لانا نقول هذا بناء على ان الاصنام في صورة ذوي العقول والافهام او نقول المعنى على الفرض وهو انهم ان ياكلوا يطعموا ولا يقدرون ان يطعموا فان المطعم في الحقيقة هو الله تع لقوله تع الذي هو يطعمني ويسقين قوله والمعنى اي على هذه القراة وقوله ما هو نازل عن رتبة الحيوانية يعني انه لما لم يصلح للالوهية من كان مطعما بالفتح كالمسيح فلا مع كونه في مرتبة الانسانية فكيف يصلح لها ما هو ادون من مرتبة الحيوانية وهو الاصنام وهذا التوجيه ابلغ مما قيل لما لم يصلح للالوهية من كان في مرتبة الحيوانية وهي ان يكون مطعما بالفتح كالمسيح لم يصلح ما هو ادون منها وهو الاصنام بطريق الاولى او ان اصنامهم لا تطعم بالكسر والحيوان قد يطعم فيكون من هذه الجهة ايضا نازلة عن رتبة الحيوانية قيل فالاطعام على الاول حقيقي وعلى الثاني مجازي ولا يخفى ان بعض الحيوان قد يطعم بعضا بالمعنى الحقيقي للاطعام ايضا فلا وجه للتخصيص نعم اسناد الاطعام الى غير الله مجازي عندنا قوله وبنائها للفاعل قراة ابن ابي عبلة وثمان العماني والاشهب والضمير المستتر عائد على هذا بن الوجيس لله وقد يجعل الثاني لغيره وهذا وان كان فيه تكلف ما بانتشار الضمير لكنه اظهر من كون يطعم بمعنى يستطعم وعند ظهور المراد لا باس بانتشار المعاد قوله كقوله يقبض ويبسط وهذا يقال بالطبع لخلقه انت تعطي وتمنع ولو مثله بقوله تع يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لرد عليه فيه ترتيب اللف والنشر بين الاثنين كما قصده الزمخشري بقوله هو يعطي ويمنع ويغني ويفقر لكن نظر الى المعنى فاورد جزء اللفظ والغاية لتكون تابعة اولا ان قوله وهو يطعم بالكسر لا تردد فيه واما ولا يطعم بالكسر فهو موضع التردد ولذلك احتاج الى التمثيل فما قدم فيه ثبوت محل التردد اولى بالمثال وهو قوله يقبض ويبسط وقرى وهو يطعم بالفتح ولا يطعم بالكسر الا بالكل هو ولا يعطي غيره وكره ابو البقاء هذه خمس قراات وبعضهم جعلها سبعا واسند قراة يطعم

ولا يطعم بالكسر فيهما الا الاشهب فقط وعد قراءة ابن ابي عبلة وثمان العاني قراءة على حدة
وهي انما هي اي قراءة الاشهب بعينها ولو نظر الى تعدد القارئ لما جمع بين ابي عبلة وثمان العماني
فالصواب ما في هذا الكتاب وفي بعضها وهو مخالف فيه الفعلان من صناعة البديع لجنسين
التشكيل وهو كون الشكل فارقا بين الكلمتين الذي سماه اسامة بن منقذ لجنس التحريف ووجه
التسمية تركي على القولين لكن التشكيل اولى من التحريف خصوصا في القرآن العظيم واعلم ان الرد
على المشركين في هذه الايات الكريمة وارد على طريقة ابرهيم عليه السلام بحسب الاشارات لا العبارات
وهي قوله فانهم عدو لي الا رب العالمين الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين
واذا مرضت فهو يشفين والذي يميتني ثم يحيين والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين
انظر الى قوله قل لله كيف يشير الى الربوبية والخلق وسائر ما يذكر ولا الى ذلك اجمالا كما ذكر
وقوله كتب على نفسه الرحمة الى الهداية في قوله فهو يهدين وقوله فاطر السموات والارض وهو يطعم
ولا يطعم يشير الى الخلق والى قوله وهو يطعمني ويسقين تفصيلا والى قوله واذا مرضت فهو يشفين
حيث ان الشفاء من المنافع ويشير اليه ايضا قوله كتب على نفسه الرحمة وقوله ليجمعنكم الى آخره
يشير الى قوله والذي يميتني ثم يحيين وقوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم من يصرف
عنه يومئذ فقد رحمه الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقده اشارات مع زيادات
في العبارات والمزايا ليست على المتدرب من الخفايا **قوله** لان النبي سابق امته تعليل لكونه
اول من اسلم لا للامر به كما توهمه البعض فوقع في ما وقع او معناه لان النبي يلزم ان يكون سابق
امته فحينئذ يصح كونه تعليلا للامر وبقوله امته اشار الى دفع سؤال ربما يتوهم على ظاهر النظم الشريف
من انه عليه الصلوة والسلام ما امر بان يكون اول كل من اسلم كما افاده عموم لفظة من واللام للاستغراق
يدل عليه قوله في تفسير وبذلك امرت وانا اول المسلمين لان اسلام كل نبي مقدم على اسلام امته
ولان من كان نبيا انما يدعو الى دين نفسه كقول شعيب عليه السلام وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم
عنه فلزم العموم واما اذا جعل للعهد الى نبينا يلزم جعله صغرى لكونها شخصية لا يصح كونها كبرى
فيكون المعنى لان نبينا سابق امته وكل سابق فهو اول فيكون مصادرة فلا يصح الا بتنبيها لا يقال
بعض الانبياء لا يكون سابقا من امته كيوشع وعيسى عليهما السلام حين ينزل لانا نقول الامة
حينئذ انما هي للنبي السابق وهذا النبي ايضا من امته وذلك ظ او نقول ان يوشع انما بعث لاعلام
ما تركوا وجلوا من احكام شريعتهم والامر بالعمل بما فهو ايضا سابق في مابعث له وكذا عيسى

وسائر

وسائر الانبياء الذين بعثوا لاجراء احكام شريعة من قبلهم من الرسل كما بيناه في موضعه وقيل للجنس
لقول موسى عليه السلام سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين وانت خبير بان المصدرة بلام الجنس
تكون قضية مهملة لا يتتبع بها القياس البتة وقول موسى عليه السلام لا يدل الا على انه ليس السبق متحققا
بنبينا في نفس الامر وهو لا ينافي ارادة العهد الى نبينا عليه الصلوة والسلام حتى يكون دليلا على كونه
للجنس وان اريد مجرد ايراد المحمول للجنس لا ايراد الدليل فلا وجه لحصره في الجنس فتامل كيف
وذكر الشق لا يستلزم نفي ما عداه فاذا قلنا ان نبينا سابق امته لا يلزم عدم كون موسى كذلك
وهو ظ فلا يفيد ما ذكره شيئا فدونك ما افدناه وان اراد به الاستغراق فلا يصح تعليل بقول
موسى عليه السلام ايضا اذ لا دلالة للحكم الجزئي على الكلي وهو ظ ثم هذا طريقة التحريض كما يامر الملك
عسكره بالقتال ثم يقول انا اول من يقاتل كما قاله شعيب عليه السلام هذا اذا كان المراد بالاسلام التوحيد
كما هو المناسب لمقام رد المشركين ولقوله ولا تكونن من المشركين وقوله اغير الله اتخذ وليا
لانه لم يصدر عن النبي عليه الصلوة والسلام انفكاك عنه حتى يؤمر به وقال ابن عطية المعنى اول من
اسلم من هذه الامة وبهذه الشريعة ولا شك انما ليست بموجودة سابقا الى ان امر بها ولا يلزم
منه انه امتنع عن الحق فامر به حتى يرد عليه ما اورده ابو حيان من ان فيه نظرا لانه لم يصدر منه
امتناع عن الحق وعدم انقياده اليه لكن يرد عليه انه خلاف الظ للامر من المناسبة المذكورة
والمجاز المذكور في طريقة التحريض مشهور ووقوعه منثور ونظم ولو قيل المعنى اول من وحد من هذه
الامة لكان اقرب الى الظهور فافهم **قوله** وقيل لي ولا تكونن الظ من قوله وقيل انه
ما ذكره الزمخشري والواو في الاية من الحكاية الا انه اتى بالواو في المقول وهو قوله ولا تكونن
تفسير الاتصال المنهي بالامر كانه قيل لي كن اول من اسلم ولا تكونن من المشركين او خالا للنهي مع
الامر تحت قول واحد اذ قد يشعر تقدير وقيل لي ان يكون فيه قولان قول للامر وقول للنهي لان
في الكلام فالواو الداخل بها المضارع ليست من الحكاية وهو ظ ولا من المحكي بحسب التقدير على منه
بحسب تفسير الكلام وتصوير المرام والفرق انه اذا كان منه بحسب التقدير كان ما في نظم الاية الشريفة
من الحكي وقول المص ولا تكونن حكاية له بخلاف اذا لم يكن بحسب التقدير بل بحسب التفسير لان قول
المص ولا تكونن لا يكون حكاية لما في النظم الشريف بل تفسير الكلام الذي انزل على النبي عليه السلام
وخوطب به وانباء بانه خوطب بهذا المقول وهو كن اول من اسلم ولا تكونن من المشركين
لا بان يقال كن اول من اسلم لا تكونن من المشركين فالواو في الاية من الحكاية وهو ما في قول المصنف

وقيل وقوله ولاتكونن لايكون حكاية له بل اشارة الى ماذكرناه فتامل فانه دقيق فلا يتجه ما قيل انه خلاف
عما ذكره الزمخشري بل هو بعينه هو مع زيادة تصرف في التفسير لافي التقدير وبعضهم حمله على حذف
المعطوف مع العاطف وهو بعيد لايصار اليه اذا لم يحتج الى تغيير ماذكره الزمخشري الى وجه بعيد
وذكر فيه وجه اخر وهو عطفه على مقول معنى امرت فانه بمعنى قيل لي كن اول من اسلم فلا حاجة الى التقدير
قيل لي اي امرت بالمسارعة الى الاسلام ونهيت عن الشرك قال بعض ارباب الحواشي ذكره ابو حيان
وأما نحن فلم نجده في ما وصل الينا من تفسيره ولا ينبغي جعل الواو فيه من الحكاية كما فعله البعض مع جعله
وجها نان لانه يكون المعنى حج وقيل لي لاتكونن فهو احد محتملي ماذكره الزمخشري فلينظر في كلامه
مع زيادة تكلف فيه قدمنه من غير وجه فلا نناسب عده وجها اخر غير الوجه الذي لاتغاير بينهما الا
في هذا المتكلف به ولذا كف تركه من تركه ثم انه انما يوكد الامر كما اكد النهي لانه متعلق بالمسارعة دون
نفس الاسلام والنهي متعلق بنفس الشرك فتامل جيدا وقد غفل عنه من قال ومعناه امرت بالاسلام
ونهيت عن الشرك قوله ويجوز عطفه على قل رد عليه بان سلامة النظم يابى عن فصل الخطابات
التبليغية بعضها عن بعض لخطابات ليس منها ولا يذهب عليك ان اخر رده ينفصح عن رده لانا نقوله
ولاتكونن لازم لقوله قل اني امرت ان اكون اول من اسلم فالامر به هو النهي عن الشرك فهو منه
نقوله ليس منها اني بالدفع من حيث لايحسب ويجوز عطفه على اني امرت داخلا في حيز قل والخطاب
لكل من المشركين والمخاطب هو النبي صلى الله عليه وسلم فتدبر قوله مبالغة اخرى في قطع اطماعهم
وتعريض لهم بانهم عصاة الظاهر ان الخوف ههنا على بابه وهو ليس بحاصل لعصمته فهو متعلق
بالممتنع في حقه عليه الصلوة والسلام ثم ان الاصل في ان استعماله في المشكوك وعصيانه عليه السلام
مقطوع الانتفاء فهو على سبيل الفرض للمحال لغرض وهو ههنا المبالغة في قطع اطماعهم والاصل في مدخوله
وجزائه كونهما مغايرين لكون المقصود تعليق امر بغيره في الاستقبال ولا يعدل عنه الا لنكتة
هي ابراز غير الحاصل في صورة الحاصل للامور منها التعريض وههنا كذلك فانه ابرز العصيان
في صورة الحاصل حتى جيئ بصيغة الماضي مع انه ممتنعا تعريضا بمن صدر منه العصيان ويتعلق به
الجزاء اعني العذاب لايقال قوله تع ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا ههنا يدل على انه
قد يقع منه عليه السلام الركون فبهذا الاعتبار يجوز استعمال ان ههنا على الاصل لانا نقول معناه
انا ثبتناك فلم تقرب الى الركون فضلا عن وقوعه غاية ما فيه ان امتناع الركون منه انما هو بعصمة
الله سبحانه وتوفيقه وتثبيته ابتداء وهكذا عادة الله المبنية على الحكم البالغة في عباده المخلصين

على ما انبأ عنه قوله تع في حق يوسف عليه السلام كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين
وقوله ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه المراد بالهم فيه وميل الطبع ومنازعة الشهوة
لا القصد الاختياري وقوله تع لولا ان راى برهان ربه معناه كمعنى ولولا ان ثبتناك على ما سنفصل لهناك
ان شاء الله فلا اشكال قوله والشرط معترض للاهتمام بتقديمه لينظهر تعليق الخوف من العذاب به
مقدما اشعارا الوجوب تنزيهه عنه والاهتمام به وقيل حال والمعنى اني اخاف عاصيا ربي وهو معنا نه
فائدة للفوائد التي ذكرت ليس بمناسب لمكانة عليه السلام وعلو شانه فان قيل اليس يفيد توسط
ذلك الحال بين الفعل ومفعوله الاهتمام في تقييد خوفه بذلك حتى يفهم منه تنزيهه عليه السلام عنه
مقدما قلنا نعم لكن لا يفيد فائدة التعليق وهي عدم العصيان منه عليه السلام فان تقييد الخوف
بالعصيان كما هو مقتضى كونه حالا لا يفيد عدم ما هو قيد له اذ لا يمنع كونه قيدا للخوف وقوعه وهو
ظاهر لاستتره به بخلاف التعليق لاسيما بالمقطة ان كما لا يخفى اذ لا معنى لتعليق الواقع قوله وجوابه
محذوف بهذا بناء على ما هو المختار عنده من عدم جواز تقديم جواب الشرط عليه ولو كان بحسب المعنى
قال في تفسير قوله تع وهم بها لولا ان راى برهان ربه ولا يجوز ان يجعل وهم بها جواب لولا فانها
في حكم ادوات الشرط فلا يتقدم عليها جوابها بل الجواب محذوف يدل عليه ومثله من المص كثير في
هذا الكتاب وهذا مذهب البصريين ولعل السر فيه انه لاشك ان الشرط مقدم على المشروط طبعا وانه
ملزوم مقدم والجواب لازم موخر عقلا فراعوا تقديمه عليه وضعا ليوافق الوضع الطبع والعقل
على انهم وجدوا في اكثر امثال هذه التراكيب جواب الشرط ما يلزم المذكور لا اياه نفسه كما في ما نحن
فيه مثلا فان ما يلزم من العصيان بالذات انما هو استجلاب العذاب لا الخوف بل هو يلزم من الاستجلاب
وبواسطته من العصيان وقس امثاله عليه ولا شبهة ايضا في ان ذكر الشئ يخطر بالبال المعنى الذي يلزمه
لتحقيق معنى اللزوم سواء كان لزوما ذهنيا او خارجيا اذ لا فرق بينهما في هذا الاعتبار عندهم فلا وجه
مع وجود اللوازم القريبة لجعل اللوازم البعيدة جوابا للشرط بحسب المعنى فاذا كان الامر في المعنى
كذلك ناسب تطبيق اللفظ به فقالوا الجواب محذوف مقدر والا فهو في الحقيقة متروك في الكلام
لدلالة الملفوظ عليه فاذا قلنا ان المقدم جوابه لكنا نجوز نا في كلامنا باطلاق اسم المدلول على الدال
ولا حاجة بنا اليه وحتى يترك به التوافق بين الوضع والطبع فافهم جيدا فما قيل المقدم عندهم
وان لم يكن جوابا في اللفظ لكنه جواب في المعنى ولا يقدر معه جواب اخر للاستغناء عنه بهذا المقدم
ليس بذاك واما عند الكوفيين فيجوز كون المقدم جوابا في المعنى واللفظ لكن لا يخرم ولا يصدر بالفاء

لتقدمه والمفهوم من صريح كلام المص هو انه لا يكفي فيه صحة المعنى لما ذكرنا لان قوله وهم بما لا يليق كونه جوابا على تفسيره وهو مما مر من ان المراد بالهم ميل الطبع ومنازعة الشهوة لا القصد الاختياري فقال وذلك لا بد فيه تحت التكليف ولذا جعل الجواب قوله لخالطها مع انه لم يقل في تعليله لعدم صحة المعنى لئلا يتوهم جواز تقدمه عند صحة المعنى وقال لا يتقدم عليها جوابا فعلم انه لم يرض به مطلقا والرضي ذهب الى كفايتها بناء على مسلكه المشهور من النظر الى جانب المعنى فقط حتى هدم به بعض القواعد اللفظية المقررة عند النحاة كما لا يخفى على من تتبع كتابه حق التتبع فلا يرد على المص رايهم اليسير ولا هو في ربقة تقليدهم اسير لا يقال اذا قال لك علي الف ان دخلت الدار لم يحكم بالاقرار فلو لم يكن لك علي جوابا لكان اقرار العدم التعليق حتى لانا نقول عدم الحكم بالاقرار هناك لان الجواب المحذوف هو عين المذكور او لاجل المعنى فحينئذ الاعتبار كان كانه مذكور فاعطى له حكم المذكور فان قلت لا انتظام لان يقال اني اخاف ان عصيت ربي صرت مستحقا للعذاب عذاب يوم عظيم ولو قدر الجزاء بعد مفعول اخاف صار كبيت الفرزدق قلت التقدير صحيح لكن التقرير غير صحيح وعدم الانتظام بتوهم من اعتراض الجملة ولا ضير فيه لانها غير واقعة موقعها فاذا اخرت الى موقعها بصير التقدير اني اخاف عذاب يوم عظيم ان عصيت ربي استوجبته وانما يصير كبيت الفرزدق ان لو اخر الجواب بدون الشرط وليس كذلك ههنا فان قيل ما اسلفته من ان الخوف منه عليه السلام معلق على العصيان الممتنع الوقوع امتناعا عاديا باباه ما ذكره المص من ان جواب الشرط محذوف قلنا يكفي في ما قلناه سابقا صحة التعليق المعنوي وما ذكره المص اعتبار لجانب النظم ومراعاة لحق قواعد اللفظية لا ينافي ذلك مع ان ملاحظة الجواب المحذوف وهو استوجبت العذاب الذي يدل عليه قوله اني اخاف ان عصيت في الوجه الاول يدل مقدما على ان الخوف معلق على العصيان كما لا يخفى فلا اشكال اصلا قوله اي يصرف العذاب عنه اعاد عنه على من ويجوز العكس لكنها الاول اولى لان الاصل في صرف عنه اعاد انه اذا كان الصرف بين العينين او المعنيين فهما على السواء في كونهما مصروفا ومصروفا عنهما الا ان يوجد مرجح خارجي واما اذا كان بين معنى وعين فكون المعنى مصروفا والعين مصروفا عنه اولى من عكسه لان العين اولى بالبقاء والاتيان بخلاف المعنى وقوله ع لنصرف عنه السوء اورد عليه اذا وقوله ع حكاية ربنا اصرف عذاب جهنم صريح في هذا ومرجح محل الرفع على الابتداء والخبر فعل الشرط او الجواب او كلاهما على حسب الخلاف والجملة يجوز ان تكون في محل النصب صفة للعذاب او استينافا وهو متظرف والعامل فيه

يصرف او هو النايم مقام الفاعل على حذف مضاف فتكون الجملة استينافا لا صفة لعدم العايد والمعنى من يصرف عنه عذاب يومئذ وقوله والمفعول به محذوف وهو ضمير العذاب كما هو الظاهر ويجوز كونه ضمير من على غير الاولى كما عرفت وحذف الضمير من الصفة جائز وان رده مكي فيحذف من الصفات والاخبار والاحوال والحذف عن الصلات اكثر واحرى منه فراده بالرد رد حسنة كذا ذكروه او المفعول هو من والضمير في عنه للعذاب اي اي شخص يصرف الله عنه العذاب او هو مفعول فعل مضمر يفسره الظاهر من معناه لا من لفظه والتقدير من يكرم او يثيب يصرف الله عنه وضمير عنه للشرطية ومفعول يصرف اما يومئذ او محذوف كذا قالوه ولا يخفى بعده وقوله بحذف المضاف لا حاجة اليه بل ايراد باليوم هو له مجازا لغويا كما مال اليه الزمخشري او بالاسناد المجازي بناء على ان المجاز اولى منه ولعله نظر الى ان فيه خلافا حيث ان يومئذ عند الاخفش ظرف مقطوع عن الاضافة لان التنوين عنده تنوين صرف والكسر كسر اعراب فلا يجوز وقوعه مفعولا واما عند الجمهور فتنوين عوض كما هو المشهور فيجوز وقوعه مفعولا ح وكذا الحال في ما قيل او هو النايم مقام الفاعل على حذف مضاف قوله وقد قرى باظهاره قراه ابي بن كعب وقد تكلموا في ترجيح احدى هاتين القراتين على الاخرى فقال ابو علي الفارسي قراة يصرف بفتح المبني للفاعل احسن لمناسبة قوله رحمه حيث لم يقل رحم بضم الراء واختارها ابو حاتم وابو عبيد ورجح بعضهم قراة المبني للمفعول باجماعهم على قراة قوله ليس مصروفا عنهم ورجحها محمد بن جرير بانها اقل اضمارا ومكي بتعميم في ترجيحه لقراة الاخوين اعني حمزة والكسائي نقل هذا عن ابن عطية وقد قدمت ان ترجيح احدى القراات المتواترة على الاخرى وتضعيفها لا يجوز ونقلت فيه حديثا فتذكر الا ان يكون المراد توجيهها بحسب احتمالها على كثرة وجوه الفصاحة والبلاغة ونقلها بنسبة بعضها الى بعض لا ترجيح قراة وبينهما فرق لا يخفى ثم ان في قراة الاخوين نكتة لطيفة حيث ان الكلام افاد ان انصراف العذاب رحمة من الله سواء كان الصارف هو تعالى او غيره فان فيه تنبيها على ان الغير كالشفعاء وان كان صارفا للعذاب عن العصاة لكن ذلك باذن الله تع فاسند الصرف اليه للاشعار به وفي قراة الجمهور ايضا باشعار قوله فقد رحمه بان الصرف مطلقا انما هو برحمته فيستدل به على انه تع حقيق باسناد الصرف مطلقا اليه تع دون غيره بخلاف قراة الاخوين حيث ان الاسناد الحقيقي به تع قد تحقق فيها بطريق الاستدلال فلكل وجهة هو موليها ثم ان في قراة الجمهور مزية موجهة ان قوله يصرف يدل على عموم الفاعل وقوله فقد رحمه كالمرتبط على ان الصرف مطلقا رحمة من الله تع وهذا الجمع

بينهما لاريب في حسنه فاحسن تدبره وفي عبارة الصرف اشارة الى استحقاق المصروف عنه بالمصروف
كان العذاب قد توجه اليهم فرفع عنهم قوله نجاه وانعم عليه كلامه هذا ينطوي على معاني فان الرحمة
بنا اريد بها غايتها لا معناها اللغوي اعني الرقة والتعطف بمعناهما لانهما يتعديان في حقه تع
فالمراد بها التنجية والانعام فظاهر الكلام تقديم الشئ على نفسه فاحتيج الى التاويل فعلى الاول اي
قوله نجاه ان اعتبر ان اصل التنجية هو صرف العذاب واريد بها هنا الرحمة الكاملة يكون من قبيل
من ادرك مرعى الصمان فقد ادرك المرعى ومن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله
ومن قبيل صرف المطلق الى الكامل وان اعتبر ان التنجية معنى ترتب من صرف العذاب وهو اعم
من الصرف بحسب المفهوم فبهذا الاعتبار ايضا يصح التفريع وهو غير ما ذكره الزمخشري بخلاف
الاول وان اعتبرا نهما هي نفس الصرف والمعنى نجاه وتنجية هي نفس الصرف فالتفريع باعتبار
اختلاف العنوان كما هو المشهور كقوله عليه الصلوة والسلام لن يجزي ولد عن والده الا ان يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه يعني بالاشتراء المذكور وقوله وانعم عليه ان اراد به اعطاء الثواب وادخال
الجنة كما ذكره الزمخشري كان من ذكر الملزوم وارادة اللازم لان ادخال الجنة من لوازم الرحمة
اذ هي وحدها دار الثواب اللازم لترك العذاب قال الفاضل التفتازاني نوقض ذلك
باصحاب الاعراف ونقول ان مآلهم الى الجنة لقوله تع فريق في الجنة وفريق في السعير
وان اراد به الانعام بنفس التنجية يكون عطف تفسير لنجاه وان اريد بالرحمة صفة توجب
الاحسان للمحسن اليه فيكون سببا لصرف العذاب مقدما عليه في نفس الامر
يكون المعنى من يصرف عنه فصرفه لما رحمه فالتفريع باعتبار الاخبار عنهما وبهذا الاخير لا يدل
عليه كلام المصنفين ومنهم من قال قوله وانعم عليه يريد به ما يشمل الاعراف ولذا عدل عما ذكره
الزمخشري لورود النقض به عليه وقد عرفت حاله لما عرفت حاله وفي قوله فقد رحمه اشارة
الى ان صرف العذاب محض رحمته لا لاداء حق عليه كما هو مذهب ستا روى ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال والذي نفسي بيده ما من الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله
قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته ووضع يده فوق راسه وطول بها صوته قوله
اي الصرف او الرحمة الصرف وان كان بعيدا من جهة اللفظ والرحمة وان كانت قريبة من جهته
لكن البعيد قريب من جهة المعنى لانه مذكر وذلك للبعيد والرحمة مونث لفظا فالاشارة اليه
بتاويل الرحم فلذلك قدم الصرف وبعض المفسرين حصر المشار اليه فيه ولم يذكر الرحمة لذلك

وفي عبارة

وفي عبارة الفوز اشارة الى استحقاق المصروف عنهم العذاب فظهور الفوز المدلول عليه بالمبين يزداد
بازدياد الاستحقاق قوله وان يمسسك الله بضر ظاهره خطاب للنبي عليه الصلوة والسلام تثبيتا
لقلبه وتقوية له على مناظرتهم ودفاعه عليه الصلوة والسلام مخافة الضر من قبلهم ولذا قدم الضر
على الخير لكن الخطاب العام ايضا انسب للمقام حيث يكون داخلا في حيز قل مرتبطا بقوله اني اخاف
ان عصيت الاية كما ان قوله وان يمسسك بخير مرتبط بقوله من يصرف ومنه ظهر وجه ايضا تقديم الضر
على الخير لان ما يتعلق بالمقدم مقدم والفرق بين المس واللمس قدمر والضر بالضم سوء الحال اما في
النفس لفقد العلم والفضل والعفة ونحوها واما في البدن لعدم جارحة ونقص ومرض وغيرها واما في
حالة ظاهرة من قلة مال وجاه وشبههما والفتح ضد النفع وهو اخص من الشر المقابل للخير فغلب جانب
الرحمة على ضدها فخص بالذكر او لشدة الحاجة فيه الى الكشف قال ابن عطية ناب الضر مناب الشر
وان كان الشر اعم منه فقابل الخير وهذا من الفصاحة عدول عن قانون التكلف والصنعة قال بعض
التكلف ترصيع الكلام وهو كون الشئ مقترنا بالذي يختص به بنوع من انواع الاختصاص موافقة او مقابلة
قلت وذلك ان لا يجتمع فيهما ولا تدري وانك لا تنظم فيهما ولا تضحى فيها باجتماع مع العرى وبابه الا يكون
من الظهار وفيه نظر لاشتراك الجوع والعرى في شئ خاص وهو الخلو فالجوع خلو الباطن والعرى في الكل
واشتراك الظاهر والقضي في الاحراق وروعي فيه ايضا الترتيب فقدم قرين ما قدم واخر شريك
ما اخر والباء في قوله تع بضر للتعدية وهو في الفعل المتعدي قليل جدا فهو كقولهم صككت الحجر بالحجر
وقيل قوله تع ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض من هذا القبيل وفيه نظر لان الظاهر ان الباء فيه
للسببية لا للتعدية الا ان يحمل على الاحتمال فلما كان الباء للتعدية والباء والالف يتعاقبان في التعدية
كان المعنى ان امسك الله ضرا اي جعله ماسكا فلا يتجه عليه ان المس من صفة الاجسام فكيف قال
وان يمسسك الله بضر قوله فلا قادر على كشفه بر شدك الى هذا التفسير قوله تع فهو على كل شئ
قدير لانه وقع في سياق الفذلكة للجملة تدل على ان المراد اثبات القدرة الكاملة الشاملة وحصرها
له تع لان نفي الكشف عما غيره لا يستلزم نفي القدرة فلولا ولفات المبالغة المقصودة فاراد به
ذلك اما بطريق الكناية او بان يراد بالكاشف الكاشف بالقوة والاول اولى وقيل فسره به
لان بعض الضر لا يكشف ولا يخفى عليك انه لا يلزم من حصر الكشف له تع ان يصدر عنه جميع الكشف بان
يكشف جميع الضر بل معناه انه اذا وجد وجد منه لا من غيره وقع قوله فكان قادرا على حفظه ولوازمه
اشارة الى وجه ارتباط الجزاء بالشرط واشاره على اسلوب قوله وان يردك بخير فلا راد لفضله ليفيد

التعميم ويصلح تمهيد القوله وهو القاهر فوق عباده ذكره صاحب الكشف ومعناه ان جزاء الشرط
هو قوله فهو على كل شئ قدير لكن لما ارتباطه به نوع خفاء وضحه بذلك ولذلك قدمه بدون جعله
واخلا تحت الكلية يعني يصح كونه جزاء بملاحظة ما تحته من هذه المعاني ولا تكلف فيه وقول الفاضل
التفتازاني في بيان الوجه ارتباط الجزاء بالشرط بدل على ما ذكرنا ايضا فتعلم بهذا التوجيه كلام الشيخين واحد
الا ان المص حذف قول الزمخشري واز الته نظرا الى ان از الة الحبر من الضرر فلا يناسب لهذا الجملة
وسواء الزمخشري نظر الى عموم القدرة تبشير الشاكرين وانذار الكافرين كانه قال يديمان شكرتم
ويزيله ان كفرتم لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد وقوله تع فلا راد لفضله لا ينافي
عموم هذه الاية لانه بيان وجه الارتباط وكفى فيه اندراجه تحت العموم وقد تكلفوا في توجيه كلا
كلامي الشيخين من جهة انه يمكن حمل كلام المص على الاشارة الى انه علة لعلة الجزاء والجزاء قوله
فلا يقدر غيره على دفعه حذف بهو واقيمت هي مقامه وادخل الفاء الجزائية عليها وما ذكره الزمخشري
يحمل على انه جعله علة الجزاء لا لعلة العلة بناء على انه لم يقل فلا يقدر غيره على دفعه ولا يخفى امكان
حمل كلام المص عليه ايضا حتى تقصر المسافة اذ لا حامل تحت تطويلها وقوله فلا يقدر غيره على
دفعه سيق لبيان ما لزم مما قبله ليؤول الكلام الى معنى قوله فلا راد لفضله لان الايات يفسر
بعضها بعضا والا فيكفي في ارتباط الجزاء ملاحظة كونه قادرا على حفظه وادامته كما ذكره الزمخشري
ويمكن ان يكون نفي قدرة الدفع عن الغير وجها للارتباط مستفادا من حيث انه اثبت قدرة
كاملة شاملة على ما تدل عليه عبارة قدير لان معناه على ما ذكره المص في سورة البقرة الفعال
لما يشاء فضلا عن اقتضاء المقام ولا خفاء في ان اثبات القدرة الكاملة يستلزم الحصر في واحد
برهان التمانع على ما قدمناه في العلم الكامل فقوله فلا يقدر غيره على دفعه يدخل تحت قوله
تع فهو على كل شئ قدير فان حمل كلام المص على ما علوه كان مشتملا على الحسنين حيث جعله تع وجها واحدا
مع امكان جعله هذا وجها اخر ثم ان الجزاء بعد ما كان محذوفا فقد يقدر بهذا فلا موصل له اليكم
الا هو بقرينة قرينة السابق واعترض عليه بان الكلام ان الفارغ فهو داخل على العلة ولا يخفى ان شمول
القدرة لا يدل على حصر ايصال الخير فيه تع وقد عرفت دفعه مما ذكرناه من حديث برهان
التمانع ومنهم من جعل قوله تع فهو على كل شئ قدير تاكيد اللجهة ابين يعني به فلا كاشف له الا هو
ومما يدل عليه وهو ما حذف من قوله فلا قادر عليه الا هو فالحظ انه اراد ما ذكرناه من ملاحظة
برهان التمانع بقرينة قوله عقيب قوله تع فهو على كل شئ قدير فلا يقدر غيره على مخالفته فمن وهم

انه وهم

انه وهم فقد وهم واعلم انه قيل بناء فهو على كل شئ قدير وقال في سورة يونس وان يردك بخير فلا راد
لفضله فكانه اشير الى تفسير ما لزم منه بيرهان التمانع ولهذا اخره اي لا يغالبه شئ وهو بهما معنى قوله
وهو القاهر فوق عباده اي هو الغالب على كل شئ فلا يغالبه شئ وتخصيص العباد انما هو بالذكر للاهتمام
بشانهم والمعنى على العموم كما هو الظاهر فما قيل ان ما في يونس تقييد لما في الانعام بناء على ان شمول القدرة
لا ينافي قدرة الغير فمنشوه الذهول عما حققناه فكن على بصيرة ثم انه قد تقدم على كل من الايتين ما يقتضيه
من الايات اذ ما مر الثاني وجده وبعد هذا يظهر وجه تخصيص قوله فهو على كل شئ قدير بالاول وقوله
فلا راد لفضله بالثاني وقوله وان يمسسك بخير في الاول وان يردك في الثاني فتامل قوله تصوير
لقهره وعلوه بالغلبة والقدرة الجار متعلق بالعلو يعني صور قدره تع وعلوه كانه بالعلو المحسوس
فعبر عنه بالفوقية استعارة تمثيلية والقهر الغلبة القاهرة ان المانعة للمغلوب عن خلافه يقال اخذه
قهره اي اضطرارا اي غلبه بحيث جعله مضطرا لا يقدر على مخالفته وفوق منصوب على الظرفية وعامله
اسم الفاعل او على الحال من ضميره اي مستعليا ذكره ابو البقاء او مرفوع خبر بعد خبر او بدل من الخبر
وقيل انها زايدة فالتقدير وهو القاهر عباده ومثله قوله تع فاضربوا فوق الاعناق وردبانه لا تزاد كما بين في موضعه وبهذا الرد مشكل لان كونه المعنى ما ذكره بهذا القائل ظاهر بلا حائل ولا شك
ان الزيادة وعدمها من الاحكام المعنوية فالقول بان الاسماء لا تزاد ينبغي ان يستثنى به لانه يكون
رد الله فحقه ان فوق ههنا بمعنى على بشهادة المعنى المكتوب فتكون زيادته كزيادة الحرف بلا فرق واعلم
ان استعمال فوق ههنا لا من حيث تع بل حيثنا وكذا سائر الاسماء اذ كل اسم له حد ولا حد له تع من حيث
كل ما تصوره العقل فهو غيره لانه لا يحصره المحدثات ولا تعلق له بالذات ويجوز ان يقال داخل
العالم بمعنى القدرة وخارج العالم بمعنى التقديس فتدبر جاريا بناء على صحة المعنى واما الحقيقة فوراء
الاقوال ودونها التصورات التي لا تنال وكذا القبلية والبعدية قبلية الابداع لا قبلية الذات
وبعدية البقاء والابدية لا بعدية الذات كذا الفوقية فوقية العظمة لا فوقية الذات ولا المكان
ولا الجهات فتكون الفوق اشرف الجهات واليق بكمال الصمدية بمعنى الشرف خوطبنا به ولهذا
تعلقت القلوب بالسماء ورفعت الايدي اليها بالدعاء ودلت عليها اشارات الحرساء
واليها كان معراج سيد الانبياء وعليه قوله تع يد الله فوق ايديهم وفوق كل ذي علم عليم قوله
في امره وتدبيره في المواقف الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتقان بالاتقان على
ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى الحكم من الاحكام كالنذير بمعنى المنذر من الانذار وهو اتقان التدبير

واحسان التقدير والتحقيق ان الاول حكمة علمية والثاني حكمة عملية فلا تنافي بين التعريفين وقول
المص في امره اشارة الى الحكمة العلمية وقوله وتدبيره الى الحكمة العملية فمن قال وما ذكره المصنف
بالثاني اليم فلم يشعر باشارته ولم يظفر على اشعاراته فما هو من الحكمة بخبير قوله بالعباد وخفاياها
احوالهم كجلاياها اشارة الى ما قيل الخبير ابلغ من العليم لاختصاصه بالاسرار الخفية ولذا سمي الاكار
خبيرا لعلمه بخبايا الارض ومنه الاختبار للامتحان ولهذا جاء في القرآن العظيم حين قرن بالعليم بعده
ان الله عليم خبير وكذا بعد الحكيم حيث جاء لان فيه معنى العلم وجاء قبل البصير حيث قورن به لان
البصير اخص منه لانه كان بعباده جبيرا بصيرا ففي قوله وخفاياها احوالهم اشارة الى وجه الترتيب
قوله والشيء يقع على كل موجود ر وما ذكره الزمخشري وارتضاه من اطلاق الشيء على المعدوم
كما هو مذهب المعتزلة وقد سبق منا القول فيه في سورة البقرة من انه يختص بالموجود لانه مصدر
شاء اطلق بمعنى شيء تارة فيتناول الباري تع كما قال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وبمعنى مثل اخرى
اي مثل وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تع ان الله على كل شيء قدير الله
خالق كل شيء فمما على عمومها بلا مشنوية ويرد عليه ان تخصيص المشية بالوجود بلا مخصص ولو سلم
يلزم منه ان يكون المعدوم الممكن الذي يراد وجوده سواء كان قبل الوجود او بعده شيأ وهذا
مخالف لقوله في تفسير ولم تك شيأ وفيه دليل على ان المعدوم ليس بشيء فالصواب ان يقال لما تقرر
الاشتقاق من المشية فالاية الكريمة وهي ولم تك شيأ خصصها بالموجود ونفى اطلاقه على المعدوم
المشيء وجوده فهو المشيء وجوده حال وجوده باعتبار ان عدم متعلق الشيء كعدمه لانتفاء المقصود
به واما في الايتين المذكورتين الفائتين فاطلاق الشيء على المعدوم على سبيل المجاز المشهور باعتبار
ما يؤول اليه عند ما قوله اي الله اكبر شهادة اعلم ان ابا بعض ما يضاف اليه فاذا كانت اشتقاقية
اقتضى الظاهر ان يكون مسمى باسم ما اضيف اليه قال ابو البقاء وهذا يوجب ان يسمى الله تع شيأ
فعلى هذا يكون الجلالة خبر مبتدا اي ذلك الشيء هو الله ويجوز ان يكون الجلالة مبتدا وخبره محذوف
والتقدير الله اكبر شهادة وهذا ما ذكره المص ومطابقته للسؤال ظ واما على الاول فقيل انه ليس
بمطابق لعدم صلاحية اكبر للابتدائية الا اذا حمل على حذف موصوف له هو المبتدا ولا يخفى
عليك كانه خفي عليه اشارة كلامه حيث قال اي ذلك الشيء هو الله تع فذلك الشيء اشارة الى
الشيء الاكبر الذي هو مضمون جملة اي شيء اكبر لان النسبة الخبرية والتقييد به متلازمان كما مر
في موضعه والمعنى اي شيء الشيء الذي هو اكبر شهادة اي من ذلك الشيء فاجيب ان ذلك الشيء

بسم الله

هو الله تع فلا حاجة الى حذف موصوف له وقوله شهادة نصب على التمييز وقال ابن العطية ويصح
على المفعول بالا يجعل اكبر على التشبيه بالصفة المشبهة وقيل هذا ساقط جدا اذ قد نقض النحويون بان معنى
شبهها باسم الفاعل في كونها تؤنث وتثنى وتجمع وافعل هذا لا يؤنث ولا يثنى ولا يجمع فلم يشبه
اسم الفاعل لكن يمكن ان يوجه كلامه بانه بناء على قاعدة حمل النظير فلما وجد اكبر ههنا اي في حقه تعالى
صفة حقيقية لا اضافية بناء على ثبوتها له تع في حد ذاته بحيث لا يتوقف على تقدير مفضل عليه اذ له
الكبرياء المطلق بخلاف سائر الاشياء فكان بالنسبة اليه تع كانه ليس للتفضيل بل كانه لفظ موضوع
اولا لهذا المعنى الذي قصد منه بحيث لا يتصور فيه اصل الفعل مع زيادة عليه مثلا بلاحظ معنى زيادة
الفضل مع قطع النظر عن المزيد عليه فشبه الصفة المشبهة الخ سوعلى وزنها في المعنى كانه يشبهها
في العزى فهذا تشبيه تنظير فلا يلزم فيه اعتبار الاحكام المذكورة وامثاله غير الله فلا يصح هذا الاعتبار
لانه ح ادعاء محض والتنظير الادعائي لا يجدي فلذلك خفي عليهم هذه الدقيقة فان قيل فعلى اي معنى
ينصب المفعول به وهو لازم قلنا بتضمين معنى الاداء والكشف لان الظاهر ان المراد بالاكبرية ههنا
كونه اقوى واظهر واصدق في ادائها واكشف عن المشهود به قوله ثم ابتدا شهيد بيني وبينكم
اي هو شهيد يعني به جواب قول قريش ما يشهد لك كما ان قوله الله اكبر شهادة جواب قوله
اي شيء اكبر فقد اخذ كل جوابه بصريح الكلام ولذا قدم هذا الوجه وهو التسلق من اثبات التوحيد الى
اثبات النبوة بان هذا الشاهد الذي لا اصدق منه شهيد لي قوله ويجوز ان يكون الله شهيد
هو الجواب اي عن قوله اي شيء اكبر شهادة بالنظر الى المقصود اذ معناه من هو اكبر شهادة لو شهد
فانه شهيد لي اي اكبر شيء شهادة شهيد لي وليس معنى الاستفهام ههنا الاستعلام فان كون الله تع اكبر
شهادة معلوم باتفاق الخصم وانما هو توبيخ له واخطار للمعلوم بباله فيكون في قوة الله اكبر شهادة
فلا يحتاج الى الجواب به فقوله عقيبه الله شهيد تمامه يفيد ان اكبر شيء شهادة شهيد لي وهو الجواب
المطلوب ولا لهذا التفصيل يشير المص بقوله لانه تع اذا كان الشهيد كان اكبر شيء شهادة اي بالفعل
اي كان الله الذي هو اكبر شيء شهادة قد شهد له فجملة قوله اي شيء اكبر شهادة الله شهيد استفهام انكاري
على جواب قول قريش من يشهد لك ولا يتجه عليه ما قيل كلامه يدل على ان القصد ليس اليه مع
ان مقصود المقام ذلك ولا ما قيل ليس معنى قوله اي شيء اكبر شهادة من هو اكبر من شهودي
حتى يقال اذا كان الله الشهيد كان اكبر شيء شهادة اي بالفعل وظن بعضهم من ظاهر كلام الزمخشري
انه من الاسلوب الحكيم يعرفه من نظر فيه وهو وان كان مما لا حاجة اليه يمكن ان يوجه بوجه تمكن على

استخراجه من تامل في ما ذكرناه ووجهه انه ظهر مما تقدم ان قوله الله شهيد اذا جعل جوابا بمقابلة قول قريش من يشهد لك لا يكون من الاسلوب الحكيم في شئ اصلا للمطابقة الظاهرة بين السوال والجواب ح وكذا اذا اخذ جوابا لقوله ايّ شئ اكبر شهادة باعتبار ما قصد منها من المعاني اللازمة لها كما مر شرحه واما اذا اخذ جوابا بظاهره لقوله اي شئ اكبر بظاهره ايضا كما هو ظاهر كلام الشيخين حيث قالا الله شهيد هو الجواب فالظاهر انه ح من قبيل ما يشبه الاسلوب الحكيم كما ذكره التفتازاني من انه كانه قيل معلوم ان الله هو الاكبر شهادة لكن الكلام الانسب بالمقام هو الاخبار بان الله شهيد لي ينتج مع قولنا الله اكبر شهادة ان الاكبر شهادة شهيد لي فيخرج الجواب ح عن سؤال قريش وانما قال يشبه ولم يقل من قبيل الاسلوب كما قاله صاحب الكشف بناء على ان السائل والمجيب ههنا واحد فهو من قبيل اسلوب الاسلوب الحكيم ولا باس في اطلاقه عليه فافهم فتفطن لما البعض بالكلية من قبيل بعض الظن ثم ان هذا كله على عود الضمير في قوله كان اكبر شهادة على الله واما اذا عاد الى الشهيد فيكون معناه انه متى اذا كان الشهيد اي شهيد كان شهيده اكبر شئ شهادة بالمقدمة المعلومة وهو على الخط وينعكس ليجئ وحده قوله الله شهيد الى قوله اكبر شئ شهادة شهيد وهذا كما ترى اقرب الى فهم من فهم ما في ضميره ثم انه كرر البين ولم يقل بيننا ايماء الى معنى الفصل بينه وبينهم المترتب على الشهادة المعدلة المقبولة بنص الحق وهو خير الفاصلين الا ترى الى قوله تع الله يجمع بيننا كيف جمع بينهم لمكان الجمع واما قوله تع فاصبروا حتى يحكم الله بيننا فلمكان الصبر الذي يقتضي اجتماع بينهم الى حين والى ان عدالة الشاهد بحيث بينه وبينهم على السواء لا له وعليهم ولا لهم وعليه لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا وقيل توكيد او جوز ابو البقاء كون بيني منقطعا بمحذوف على انه صفة شهيد فيكون في محل رفع وهو خلاف الظاهر لكن يكون اظهر دلالة على ما ذكرناه من معنى التسوية كما لا يخفى قوله واوحي الى هذا القران بيان لكيفية الشهادة ودليل عليها فانه مع غاية اعجازه دل على رسالته وشهادته فعلية وقولية معا وقرأ ابو نهيك والحدري وعكرمة واوحي السميقع واوحي بنائه على الفاعل وهذا القران منصوبا مفعول به ويؤيد هذه القراة بظاهرها كون الاية مسوقة للدلالة على شهادته تع على ما لا يخفى لكن الاولى اولى بالتعظيم وفيه اشارة الى ان القران نفسه مع قطع النظر من ملاحظة موجبه هو الذي يهدي للتي هي اقوم وباعجازه يدل على انه من عند الله فلا يحتاج الى ذكر الفاعل واكتفى بذكر الانذار عن ذكر البشارة اشارة الى انه اهم لان المقام للتخويف فان قيل فعلى تقدير كون الخطاب لكفار مكة كما ذكره المص لا تصح البشارة فكيف يصح قوله عما ذكر

البشارة الذي يدل على صحتها قلنا لو سلم فالبشارة صحيحة بشرط الايمان كقوله ان تكونوا صالحين فانه كان للاولاد غفورا على انا نقوله ومن بلغ جعل الانذار شاملا لغير كفار مكة على الوجه الظاهر الراجح فلا يمنع كون الخطاب بانذاركم مخصوصا لاهل مكة كون الانذار اعم وصحة اعتبار البشارة في الكلام وقيل الخطاب لكفار اهل مكة بقرينة المقام وليس فيهم ما يصلح ان يبشر ولذلك خص الانذار بالذكر وردوه البعض بما ذكرنا من ان البشارة بشرط الايمان صحيحة وانت خبير بان عدم صلاحيتهم للتبشير من غير اعتبار شرط الايمان يلغي لكونه وجها للتخصيص الانذار بالذكر فلا ورود لهذا الرد اصلا وقيل لا حاجة الى جعله من قبيل الاكتفاء نظرا الى ان المقام للتخويف فلا حاجة الى اعتبار البشارة في اصل الكلام وانت تعلم ان المراد من التخويف دعوتهم الى الايمان ولا يخفى ان الانذار مع التبشير ادخل فيها فيه من الاطماع وتليين عريكتهم وقرع الاسماع ما ليس في الانذار وحده ولذلك ترى عادة حضرة القران الكريم تعقيب الانذارات ببشير من يعمل الصالحات لينذر باسا شديدا من لدنه ويبشر المومنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا ماكثين فيه ابدا قوله عطف على ضمير انذر في طيبين هذا هو الظاهر وقد يجعل عطفا على المستكن لوجود الفاصل اي ولينذر من بلغه القران وح لا يختص الخطاب بشئ من اهل مكة والموجودين هكذا قيل ردا على من قال الخطاب لكفار مكة وليس فيهم من يصلح لان يبشر كما مر وانت تعلم انه على هذا التقدير يكون من فاعلا لفعل مقدر بقرينة الملفوظ وهو لينذر لا لانذر حتى يكون مفعوله مفعوله فيجب كون الخطاب لانذركم خاصا لاهل مكة ومفعول لينذر عاما ولا ملازمة بينهما فلا منافاة ح تفاوتهما على انه لو قدر مفعول لينذر ضمير الخطاب المذكور لكان الفرق بينهما بالعموم والخصوص تحكما ظاهرا ثم انه كيف يرد بالوجه الغير الظاهر على من بنى كلامه على الوجه الظاهر وقد يجعل ضمير بلغ لمن اي ولانذر الذي بلغ الحلم قوله اهل مكة وقوله ايها الموجود ولا يابى التعاير المعطوف والمعطوف عليه ليصح العطف قوله او من الثقلين يعني الانس والجن لانهما قطان الارض كما انهما ثقلان ما وفي الحديث خلفت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي وشبههما بهما في ان الدين يستصلح بهما ويعمر كما عمرت الدنيا بالثقلين والثقل بالتحريك متاع المسافر المحمول على الدابة وحشمه اي خدمه ويقال لكل خطير نفيس ثقل ويجوز كون المراد بما في الحديث المذكور هذا المعنى كما ذكره القاموس واما كونهما مثقلين بالتكليف يقال اثقله الحمل فهو مثقل واثقل تدع مثقلة الى حملها واثقلت المراة فهي مثقل اي ثقل حملها في بطنها قال الاخفش اي صارت ذا ثقل كما تقول اتمرنا اي صرنا ذوي تمر فالثقل اسم للمثقل بالفتح او الكسر قيل وما لم زائدة اراءتهم واقدارهم من قولهم امراة يقال

بالفتح اى زران ذات مأكم ولعل كان الراى الصائب والقدر الغالب مراجيث انهما لايمكن مدافعتها
يشبه بالشئ الثقيل الذى لايحمل ولاينقل من محل وقيل ولعل الثقل هنا بمعنى الشئ النفيس المصون
والاول اقرب قال المفسر فى تفسير سورة الرحمن سميا بذلك لثقلهما على الارض او لرزانة رأيهما
وقدرهما او لانهما مثقلان بالتكليف وقيل قوله لثقلهما على الارض صحته موقوفة على مجئ الثقل
بمعنى الثقيل ولايخفى ان الثقل بمعنى الثقيل كالدخيل فى الوزان كما فى قوله تع ولاتتخذوا ايمانكم
دخلا بينكم فلا بعد فيه وتوسل قال التوقف المذكور ممنوع لان المفهوم من كتب اللغة انه يستعمل فيما
فيه ثقل سواء كان بمعنى الثقيل اولا ولاشك انهما فيه ثقل على الارض فصح بلا توقف قطعا
ثم انه قال بعضهم التردد المذكور للتردد فى كون نبوته عليه الصلوة والسلام مختصة بالانس
كما يفهم من ظاهر قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس اى رسول الله اليكم جميعا او عامة لهم وللجن
كما دل عليه سورة الجن وهذا كما ترى بط قطعا لان المفسر قد صرح فى اواخر سورة الاحقاف
فى تفسير قوله تع واذ صرفنا اليك نفرا من الجن بانهم كلفوا بهذا الدين واوعدوا على مخالفته وهو
ظاهر لمن نظر فيه فتكليف يمكن حمل تردده على التردد وايضا عن الكلبى كانت الرسل قبل ان يبعث
محمد صلى الله عليه وسلم يبعثون الى الانس ورسول الله صلى الله عليه وسلم الى الجن والانس
قالوا وعليه اى على ان نبينا عليه الصلوة والسلام مبعوث اليهما قام الاجماع وانما الخلاف فى
ان الجن هل بعث اليهم رسل منهم وهل بعث قبل نبينا رسل من الانس الى الجن واخرا الاحقاف
دل على بعثهم قبل نبينا لقولهم انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى قال المفسر فيه انهم كانوا يهودا
فعلى هذا يكون معنى الحديث الاخبار عن وقوع تخصيص الارسال بالانس لا عن كليته فلا ينافى
ارسال بعض اليهما وما ذكر من الايتين فالظاهر ان الحكم فيهما راجع الى القيد وهو كافة وجميعا فلا
يتوهم منه ما فهمه وان فهمه من لفظ الناس فهو القول بالمفهوم والمفسر وان كان من القائلين به الا
انه لامجال له ههنا لما صرح به من عموم رسالته عليه الصلوة والسلام حسبما ذكرنا ثم العجب العجاب
منه انه لما رددناه بما اوردناه اجاب عنه بقوله تع يامعشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم وظن
ان هذه الاية قد ردت بعث نبينا الى الثقلين فانى هذا لانها انما تدل على ان بعض الرسل يكون
من الجن ولا يلزم منه كون نبينا مختصا بالانس مع انه قد رد دلالتها على ما ذكر ايضا على ما صرحوا
بذلك فلما اعيد عليه الرد وقيل له ان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغنى عنكم
فئتكم شيأ ولو كثرت وان الله مع المؤمنين سمعنا انه زاد على ما خطاه ما ليس زاده الا ما ليس

غير

غير خشو فكتب فى ما عنده من النسخ التردد ليس للتردد وفحوى كلامه عن احد الا فاوة بلا تردد وبهذا تبين
والى المفهوم ما ذكره وهو انه لو لم يكن هذا التردد لكان هذا المعنى مقررا بلا تردد وبلا احتمال المعنى الاخر وهو
ممنوع **قوله** وهو دليل يعنى على الوجه الثانى فالدليل هو الاية وتذكير الضمير تع بتاويل الكلام او شبهه او هو
راجع الى التفسير المفهوم من الكلام اى هو على الوجهين او الى الوجهين على سبيل البدل **قوله**
ومن بعدهم لاشك ان المعدوم من حيث هو لايخاطب ولكن يخاطب مجازا بتنزيله منزلة الموجود او غير
ذلك لكن المخاطب به اذا كان من احوال الموجود كالاحكام المكلف بها فيختص بالموجود واه كان
معدوما فاحكام القرآن من الوجوب والاباحة والحل والحرمة لايعم الا الموجودين وهو ظاهر ولذلك
قال يعم الموجودين ومنى ومن بعدهم ومن وجد بعدهم والا لايكون حاصرا لان من المعدومين ما هو
معدوم وقت نزوله فلا وجه لتخصيص المعدوم بمن بعدهم واما الخطابات الشرعية المذكورة فيه
من الاوامر والنواهى فيتناول الموجود والمعدوم بمعنى التوجه والتوجه الى المعدوم باعتبار تقييد المطلوب
بوقت وجوده كقولك صم يوم الجمعة فانه مقيد بوجود المخاطب فى يوم الجمعة وطلب الرجل تعلم
ولده قبل وجوده من هذا القبيل وما وجد بين المثالين من الفرق لامحذور فيه لان تصور المعدوم
كاف فى الطلب فهو كالموجود ووجود المخاطب فى مثال صم يوم الجمعة كالعدم بالنظر الى يوم الجمعة
فهو كالموجود ومن قيد الولد فى المثال بقوله الذى اخبره صادق بانه سيولد فقد اتى بما لاطائل تحته
اصلا او بطريق الخطاب للحاضرين قصدا وللغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ومعناه شاملا فى قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط المخاطب من اتصف بالايمان فى جميع الازمان حالا
او مستقبلا فالخطاب يتوجه اليهم جميعا بتصورهم بتلك الصفة الى الموجودين حالا والى المعدومين
حالا بتقدير وجودهم مستقبلا فى ضمن تلك الصفة او بتنزيل المعدوم منزلة الموجود وكل ذلك راجع
الى ان التصور والوجود العلمى كاف فى توجه الخطاب واذا تحققت ذلك تبين ان ما قيل من ان
الطلب من المعدوم وان كان بلفظ الاتيان فى حال الموجود محل اشكال قول لاعن تحقيق وقد يقال
الخطابات مختصة باهل عصر النبى عليه السلام وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس وبعضهم
قال الامر والنهى فى معنى الخبر وكلا القولين من ضيق العطن كما اوردوه فى موضعه واذا اعتبرنا جانب
الحق تع فكلامه متعلقة ومتوجهة الى الكل فى الازل بوجود ما فى علمه الازلى كقوله تع كن كلمة واحدة
فى الازل متعلقة بالايزال وليس يلزم كون معناه تعلق الكلام النفسى فقط كما قيل على ما حققه
صاحب المواقف وارتضاه شارحه الشريف وافق ذلك المقال لكن ههنا للتفصيل مجال فليراجع

ولو سلم فلا فرق بين الخطاب النفسي والقولي فيما ذكرناه **قوله** وانه لا يواخذ بما لم يبلغه يعني ان
قوله بلغ وقع قيدا للانذار لانه لو لم يكن قيدا له لقيل لانذركم به ومن بعدكم ليعم من بلغه ومن لم يبلغه فلما كان
قيدا للعموم كان احترازا من التعميم فكان الانذار مختصا بمن بلغ ولا مواخذة بدون الانذار لقوله تع وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فظهر دلالته على انه لا يواخذ بما لم يبلغه ظهورا بينا والقوم اضطربوا في مرام
كلامه فمنهم من قال لا دلالة له على ما ذكر اصلا ومنهم من قال له دلالة عليه بناء على مذهبه من القول بالمفهوم
ومنهم من رده بان مفهوم انتفاء الانذار عمن لم يبلغه وذلك لا يستلزم انتفاء المواخذة وقد عرفت
الحق والباطل فقل جاء الحق وزهق الباطل **قوله** اسكم الجمهور على القراءة بهمزتين محققتين وقرأ
الحرميون وابو عمرو ورويس بتسهيل الثانية وفصل بينهما بالف ابو جعفر مع التسهيل في الثانية
كذا في الدرة وحرز الاماني ورمي بالاصمعي هذه الاخيرة عن ابي عمرو ونافع وقال بعضهم المروي عن
ابي عمرو هو المد بين الهمزتين اي لا يختص الرواية بالاخيرة ولم يختلف عن قالون في ذلك ولا وجه للاعتراض
ببعض الروايات على ما بنى كلامه على بعض من غير ترجيح كما فعله البعض وقرئ بهمزة واحدة بحذف
همزة الاستفهام لدلالة القراءة الشهيرة عليها ويحتمل الخبر ثم ان هذه الجملة اما داخلة في حيز قل فتكون
منصوبة المحل او لا فلا محل لها واخرى صفة لالهة لان ما لا يعقل يعامل بجمعه معاملة الواحد كقوله ما رب
اخرى والاسماء الحسنى **قوله** تقرير لهم مع انكار واستبعاد اي تثبيت لهم مع تعجب من شانهم
القطع تنظيعا وتوبيخا ويجوز الحمل على الحمل على الاقرار بمعنى ان فعلهم في الشناعة بحيث لا يستطيعون
على الاقرار به عارا منهم وحيائية يحتاج الى التقرير بهذه التاكيدات وهذا تنظيع وتوبيخ ايضا فالالتفات
اليه قبل لا يجوز الحمل على الحمل على الاقرار لعدم الحاجة اليه قيل فيه اشارة الى صحة الجمع بين معاني همزة
الاستفهام وانت خبير بان التقرير والانكار والاستبعاد امور متلازمة تنظر الى قصد المتكلم وفروع
لمعنى واحد وهو الاستفهام ومثل هذا جائز انما اعتبر وليس هذا من قبيل الجمع بين معاني المشترك
ولا من خواص همزة الاستفهام حتى يقال ما قال علماؤنا اذا امعنت النظر فيه وجدت الهمزة قد
استعملت في معنى واحد وهو الانكار الاستبعادي او الاستبعاد الانكاري او حمل الانكار على الاستبعاد
والاستبعاد على الانكاري لازم والا لما اجتمعا والتقرير لازم منه فان انكار احد النقيضين تقرير
للاخر ولكن هو المقصود من الكلام ولذا قال تقرير لهم مع انكار ولو قال تقرير لهم بانكار واستبعاد
لكان ما ذكرناه اظهر لكن نظرا الى ان شناعة صنيعهم التنظيع بحيث يجب ان يكون الانكار عليه ضمنيا
لا المقصود بالذات وان كان سيالا في الحقيقة **قوله** بما يشهد ولا تشهادكم وقوله اي بل اشهد

ان لا اله الا هو اضراب ويجوز ان لا يكون فيه اضراب اي يكون الكلام بلا بل امرا بالشهادة الحقة تعليلا للنفي
المذكور لكنه بالاضراب استغنى عن التعليل وبهذا التعليل ايضا يستفاد منه من حيث المعنى مع البلغ وجه ولعله
لذلك اختاره لا لمجرد كونه حاصل المعنى كما قيل لان مجرد حاصل المعنى حاصل بلا تقدير بل فلاي حاجة قدر هاهنا
نفيان نفي الالوهية عن غير الله تع ونفي عدم الالوهية عنه تع فافاد الاول تقييد الاله بالوحدة وافاد
الثاني كلمة انما يعني انه لا يتجاوزه الالوهية ولا هو اياها وقال بعض النفي الاول مستفاد من كلمة الحصر
فلعل مراده بها لفظ واحد فانها كلمة الحصر معنى فافهم هذا هو اصل الكلام لكن لما كان النفي الثاني غير مهم
ههنا لاعتراف الخصم به قال المص لا اله الا هو تحقيقا للنفي الاول واشارة الى ان الثاني ليس بمهم في اصل
ردهم وانما ورد الاية الكريمة بالنفيين مبالغة في التفرد وتلويحا الى ان من لا يفارق الالوهية يجب
ان يشاركه شئ فيها ثم الظاهر كون ما لكافة لقوله تع انما الله اله واحد واتصالها بان كناية وقد يجعل موصولة
على انه مبتدا وآله خبره والموصول في محل النصب اسما لان واحد خبرها والتقدير ان الذي هو اله واحد
ذكره ابو البقاء وقال هو اليق بالمقام مما قبله قال في الدر المصون ولا ادري ما وجه ذلك ولعل
وجه ان معناه كل ما هو موصوف بالالوهية لا بد ان يكون واحدا وانما قلنا معناه هذا لان ما عام
والله بمعنى المعبود والحمل على المشتق يفيد علية ما اخذ الاشتقاق للمحمول فالالوهية تقتضي الوحدة البتة
ولذلك قال يوسف عليه السلام لصاحبي السجن ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار وقال الله
تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم
لا يعلمون فجعل هذا تفرد الله سبحانه بالالوهية يكون مشتبا بالدليل بجعل هذه الكلية كبرى لصغرى مسلمة
عند الخصم مثلا تقول هو اله بلا شبهة ولا خلاف وكل ما هو اله فهو واحد بالدليل المذكور في الايتين
المذكورتين فلزم ان لا يكون هو تع واحدا فيكون اقوى واليق بالمقام لانه مقام اثبات التوحيد وابطال
الشريك واذا كان المراد هذا لا يلزم المخالفة بينه وبين قوله انما الله اله واحد لتخالف المرادين واما
حديث الاتصال فهو موقوف على كونه في الامام هكذا متصلا وعلى ان الامام رسمه في الموصول ان يكتب
مفصولا فان رسم المصحف الامام قد يخالف سائر الرسوم وان ثبت فلا ينافي كونه اليق بحسب
المعنى هذا واما الاول فهو المتبادر ودليل التوحيد قد مر قبيله فلا حاجة الى اعادته وقيل قوله
انما هو اله واحد تبليغ لا شهادة كيف وقد عطف عليه وانني مما تشركون ولا معنى لاعتبار الشهادة
فيه وانت خبير بانه يرجح يكون معطوفا على اشهد **قوله** يعني الاصنام فما موصولة وهو ظاهر وموافق
لقوله تع الا تشركون بي شيئا وقوله تع واشهدوا اني بري مما تشركون مراد وغير ذلك ويحتمل المصدرية

اي مر اشراكهم وانظر ما ابدع هذا الترتيب امرا ولا بان يخبرهم بانه لا يوافقهم في الشهادة بالجملة الفعلية الدالة
على الاستمرار التجددي المناسب لحال البشر من الحدوث والتبدل آنا فآنا بنفي لا اشهد بما تشهدون به في آن ما
ولما لم يلزم من ذلك افراد الله تع بالالوهية امر به ثانيا بالجمع مع انتفاء الموافقة اثبات الوحدانية له تعالى
وبالجملة الاسمية المخبر بها عن الاستمرار الدوامي المناسب بثبوت الوحدة له تع بالتاكيد المعنوي ثم اخبر ثانيا
بالتبري من اشراكهم تاكيدا لما قبله موكدا بان فوق الاسمية كما هو مقتضى المقام التوكيدي وتمام الكلام التوحيدي
وما يعقلها الا العالمون ويجوز ان يكون تاسيسا لان عدم الموافقة في الشهادة واثبات الوحدة بالالهية
له تع لا ينافي جواز نوع عبادة لها الخ لا تستلزم التسوية فيكون المراد بالتوحيد نفي التسوية ولذلك
اجابوا بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى يعنون به ما نحن مشركين وانما اتخذناهم شفعاء كونهم
هؤلاء شفعاؤنا عند الله فلما قال وانني بريء مما تشركون فهم منه تركه الاصنام فاذا تركت ذوات الاصنام
لزم ترك جميع ما يتعلق بها من الاغراض والاحكام وفيه اشارة الى ان اتخاذهم معبودا لاي غرض كان
شرك وتسوية في اصل العبادة ولذلك قالوا وهم فيها يختصمون تالله ان كنا لفي ضلال مبين
اذ نسويكم برب العالمين والنهي انما هو عن هذا التسوية وكذا اذا كان المعنى من اشراكم بهم هذا
المعنى الذي ذكرناه من اضافة الاشراك الى ضميرهم اي انني بريء مما شركتم الذي اتخذتموه للغرض عندكم
وزعمتم انه لا يضركم في توحيدكم فانا قطع دابر التشريك بتشريك هذا القول بما قبله فقطع دابر القوم
الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين قوله يعرفون رسول الله فيه التفات من الخطاب الى
الغيبة بخلاف ما اذا قيل يعرفون القرآن او التوحيد او كتابهم او جميع ما ذكرنا قوله
بحليته المذكورة في التوريه ولا يجيل اعترض عليه بانه اما ان يكون ما يتعلق بتفاصيل حليته عليه الصلوة والسلام
باقيا في الكتابين وقت نزول هذه الآية الكريمة او لا بل كان محرفا والاول غلط لان اخفاء هذه التفاصيل
الثابتة في كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب صح وكذا الثاني لانهم لم يكونوا حاضرين حلية عليه السلام
كما يعرفون حلية ابنائهم وليت شعري اين ذكر المص انهم يجهلون ما وجد وامن حليته عليه السلام حتى
يقال اخفاؤه صح على ان قوله يجعلونه قراطيس يبدونها ويخفون كثيرا دليل على وقوع الاخفاء بل معنى
قوله هو انهم يرون حليته عليه الصلوة والسلام ويتيقنون بها كما يعرفون ابناءهم ثم لا يؤمنون تعنتا
وعنادا وقالوا لا يلزم من المشاركة في الحلية او غيرها ان يكون هو ذاك بل هو رجل اخر سيجيء بعد زمان
كقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فهل اخفوا هؤلاء الجاحدون ايات موسى لما جائهم
مبصرة ام جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقد وجدناه في التوريه الآن فاجابوا بذلك

واوردنا

واورد ناعليهم من التوريه ست ايات من دلائل نبوته عليه الصلوة والسلام واخر الامر قلت لهم
فما تقولون في قوله تع حكاية عن يعقوب عليه السلام لا يتور شوط مبهوده او محو قوه مبين رغلو
عدكي لواشيله ولو بقحث عم ومعناه لا يزول الحكم والسلطنة من بين رجليه اي رجلي يهوداح يجيء عظيم
تجتمع عليه الامم وزوال السلطنة عنهم اغاكان ببعثه عليه الصلوة والسلام فبهت الذي كفر فعند
ذلك فلق الاصباح واطفى المصباح وهم لم يتبعوا عن سبات العناد ولم يسترشدوا على سبيل السداد
ومن يضلل الله فما له من هاد لا يقال لو كان لوجد في زماننا لانا نقول لا نسلم ذلك ثم لا نسلم العدم فتامل
وذكر الامام في معنى الاية وجها اخر وهو حمل المعرفة على ما بالتظر والاستدلال بخوارق العادات مع
ذكره عليه الصلوة والسلام في الكتابين بانه سيخرج في اخر الزمان وهذا تفسير احسن ويجوز كون الضمير
في يعرفونه للقران او التوحيد قوله لتضييعهم ما به يكتسب الايمان اشار بتقديم الجار الى الحصار
العلة للايمان ليلزم من عدم ما عدمه واوما بعبارة الكتب الى انها ما هي وقد مر تفسير الاية مع
وجوه الاعراب غير انه لا يجوز ههنا في الذين غير الرفع على الابتداء لعمومه غير المذكور على ما ذكره المصنف
وقد جعله بعضهم مخصوصا بهم ففيه وجوه الاعراب كلها هكذا قالوا واستشكلوا الذم مع الاستشهاد
في اية واحدة يعني ان قوله الذين اتيناهم الكتاب الخ استشهاد منهم وقوله الذين خسروا الخ ذم لهم فكيف
هذا ومن هنا قال بعضهم انه للذم لا للاستشهاد وقال بعضهم انه للاستشهاد وان كان في بعض الكلام
ذم بوجه ما وصححه ابن عطية ولا اشكال اصلا اذ الاستشهاد لا يستلزم الايمان المنافي للذم بل
يستلزم المعرفة الغير المستلزمة للايمان كما بين في محله فلا منافاة بل يلزمه المبالغة في الذم اذ لا
يعذر بالجهل ولذا قال بعده ومن اظلم منه قوله ومن اظلم ممن افترى على الله هذا لاثبات الاظلمية
بحسب المتعارف يقال لا افقه من زيد في البلد والمراد انه افقه بلده لا مساوي له وان لم ينتف
المساواة بحسب الصيغة كما بين في موضعه فالاستفهام للانكار وقيل للاستعظام فان من استعظم امرا
يقول لا اعظم منه وهو لا ينكر وجود ما هو اعظم منه بل يريد بلوغه الى حد كان مظنة ان يقال في حقه
هذا بادي الشباه في بادي النظر ولا وجه لحمله على الانكار اذ لا اخفاء في ان من جمع بين الافتراء والتكذيب
كان اظلم ممن تفرد بواحد منهما وتقول قوله للاستعظام له وجه وجيه واما قوله لا وجه لحمله على
الانكار فلا وجه له لانهم جمعوا بين الامرين وانما جيء باو لما سيذكره المص فهو كقوله تع فمن اظلم ممن
كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه ولو سلم فالانكار ادعائي مبالغة في ظلمهم وهم اخفاءه او
بالقياس الى الذين عادتهم الافتراء بالنسبة الى افترائهم والمعنى ومن اظلم ممن افترى على الله الكذب

في الذين يفترون بالنسبة الى افترائهم اى لا اظلم منه فيهم بهذه النسبة وكذا المعنى في قوله او كذب فلا يناني الاظلمية بالنسبة الى جمعها او حمل على مفهوم الصيغة فلا يناني المساوى لكن الزيادة على ما يفصح عنه قول المص بعيد بهذا ان كلا منهما وحده بالغ غاية الافراط فلا يزيد احد بالظلم على من جمعهما قوله كقولهم الملائكة بنات الله والاشب بهما ذكر قولهم ايضا ليس في التوراة والانجيل ذكر محمد صلى الله عليه وسلم كالانجيل قوله كان كذبوا بالقرآن والمعجزات وتوهمك قال بايانه تعميما ولم يقتصر على كذب لانا من كذب كلام الله تع انما كذبه منكرا لكونه كلام الله تع فلا يلتزم تكذيبه فتامل قوله وسموها سحرا معانى السحر كثيرة والمناسب بهنا اعتبار رقة المأخذ والخدعة والصرف فانه يطلق على هذا المعانى واطلاقهم على الايات لانهم لم يعرفوا اصلا فدق عليهم ما خذها فتوهموا انهم خدعوا بها وصرف بها قلوب كثير منهم ولو قال وسموها شعوذا وسحرا لكان احسن القول واشمل قوله وانما ذكر باو وهم قد جمعوا بين الامرين بتنبيها او تنبيها على تناقض الامرين حيث ان الافتراء اقتداء بالاجنبي له وتكذيب الايات عدم الاقتداء بالحجة ووجود كل منهما يستلزم عدم الاخر وبهذا ايضا حسن الاتيان المص ذهب الى ما هو المتبادر والى ما يهم التنبيه عليه بخلاف التناقض المذكور لانه امر بين لازم بحيث لا يذهب الوهم الى خلافه فما ذكره ابلغ واولى بالذكر قوله الضمير للسان لتاكيد مضمون الجملة ووقع موقع التعليل لمفهوم من اظلم اى لا اظلم منهم وليس لهم فلاح اذ لا فلاح للظالم فكيف لهم بر شدك اليه قوله فضلا مما احد اظلم منه مصدر منصوب بفعل محذوف اى دع او اترك وسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفى الادنى على نفى الاعلى فيقع بعد نفى صريح او ضمنى وهو من قولك فضل عن المال كذا اذا ذهب اكثره وبقى اقله ولما اشتمل على معنى الذهاب والبعاد والقلة والكثرة فلهذه جهات توجيهات مختلفة فمن نظر الى المعنى الاول يقول تقدير الكلام بهنا فضل اى بقى عدم افلاح الظالمين من افلاح من لا احد اظلم منه اى افلاحه منتف بالكلية والباقى هو ذلك العدم وحيث يفوت شيآن معتبران فى اصل الاستعمال كون الباقى من جنس الذاهب وكونه اقل منه اذ ليس انتفاء الادنى من جنس الاعلى ولا معنى كونه اقل منه ومن نظر الى المعنى الثانى يقول تقديره فضل عدم افلاح الظالمين عن عدم افلاح من لا احد اظلم منه على معنى ان الانتفاء الاول لكونه اقل استبعادا واقليل بالنسبة الى الانتفاء الثانى لكونه ابعد وحيث يفوت معنى الذهاب والبعاد ويحتاج الى تقدير النفى بعد فضلا وتقدير المضاف ايضا اى فضلا عن عدم افلاح من لا احد اظلم منه والى تكلف فى تعلق كلمة عن بان يجعل باعتبار معنى القلة يتضمن القلة معنى التباعد او باعتبار الاستعمال الاصلى دون المعنى المراد فمن قصد ان لا يفوت شئ من تلك المعانى المعتبرة فى اصله يعتبر ورود النفى على الادنى بعد توسط فضلا بينه وبين الاعلى فكانه قيل يفلح الظالمون

فضلا

فضلا عن افلاح من لا اظلم منه على فضل اى بقى الافلاح الاول الذى هو من جنس الثانى وذهب الثانى ثم اورد النفى على البقية واذا انتفى بقية الشئ كان ما عدا بالاقدم منها فى الانتفاء وكان حاصل المعنى تبعت البقية فى الانتفاء لما عدا ما فتظهر المبالغة المقصودة وفيه توجيه اخر جامع لتلك المعانى المذكورة وهو كون المعنى فضل افلاح الظالم عن عدم افلاح الاظلم يعنى ذهب عدم افلاح الاظلم الى اقصى مراتب الوجوب وبقى عنه عدم افلاح الظالم مراقولهم ذهب القوم الى الكمان الغلانى وبقى زيد فى داره ففيه معنى انتفاء الاكثر وذهابه وبقاء الاقل فان عدم فلاح الظالم اقل وجوبا من عدم فلاح الاظلم ولا حاجة الى ايراد النفى على الادنى بعد توسط فضلا فما تقدير النفى بعده فهو مما يعطيه ظاهر ما قبله من اجراء الكلام وكذا سائر تقديرنا عند تقديرنا فتامل قيل وفيه نظر لان الاظلم داخل فى الظالم فحكمه معلوم من حاق النظم لا من طريق الاولوية وانت خبير بانه من طريق المقابلة فانه لما قال اولا ومن اظلم ثم ذكر صيغة المطلق وهو لفظ الظالمين فهم ان قصده الى المقابلة كما يفهم ذلك بقرينة انه من المعلوم ان جزاءهما لما على السواء ولو سلم فالمعلوم من حاق النظم عموم عدم الافلاح لمن ينطلق عليه اسم الظالم سواء كان ادنى او اعلى فلا يلزم منه العلم بحكم الاظلم لان حكمهما ليس بواحد بل لزم منه ان يكون ذلك فى الاعلى اولى بمقدمة خارجة عنه لانه اذا لم يفلح مطلق الظالم فاولى ان لا يفلح الفرد الكامل والقصد الى افادة هذه الاولوية من صيغة الكلام من مقتضيات هذا المقام قوله منصوب بمضمر اى ظرف له منصوب على الظرفية به وهو يكون كينت وكيت مما لا يوصف فيترك ليبقى على الابهام الذى هو اوفق فى التخويف على ما ذكره الزمخشرى يعنى ان بعد اتيان العامل يكون التقدير كذا لا انه كان كذا ثم حذف للابهام ولذلك قال فيترك دون حذف فعلى هذا ينبغى ان يقول ليكون مكان يبقى كما لا يخفى الا ان يقال المتروك شبيه بالمحذوف فالمذكور يشبه بالباقى وقال ابو البقاء معمول لاذكر على انه مفعول به وقيل لا تنظر كيف كذبوا الا تى ذكره وفيه بعد ظ وقيل بمضمر قبل قوله ثم لم تكن فتنتهم اى وبشواد هشة لا تحيط بها العبارة ثم لم تكن فتنتهم وقيل مفعول به لمحذوف تقديره وليحذروا يوم نحشرهم وقال الطبرى هو معطوف على ظرف محذوف والعامل فيه العامل فى ذلك الظرف والتقدير انه لا يفلح الظالمون اليوم فى الدنيا وبوم نحشرهم وروى هو ايضا عن محمد بن جرير وقول المص منصوب لا يشمل ما لا تهويل فى تقديره كتقدير اذكر وليحذروا لانا التخويف فيه مستفاد من ليحذروا المقدر لا من التقدير وفرق بينهما فان قيل قول المص منصوب بمضمر تهويلا للامر يتناول التهويل بالمضمر بل هو اظ فلنا الحكم على المشتق يفيد علية المأخذ

شركاؤنا الذين كنتم تدعون من دوننا فزيلنا بينهم القول أي فرقنا وباعدنا وهو مجاز واما قوله تع وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون فقد يجاب في هذا بتجانف المواطن والاوقات لتعدد المواقيت يومئذ فوقتا يرونهم ووقتا لا يرونهم او بتأويل المشابهة الغير المحكم بوجه يوافق المحكم وكل ذلك ذكروه في مواضعه والى الاول اشار بقوله بحال بينهم ع والى الثاني بقوله ويحتمل ان يشاهدوهم الخ فلا يرد عليه ان قوله وما نرى معكم شفعاءكم نص في غيبتهم فلا وجه لقوله ويحتمل ان يشاهدوهم وقوله ليفقدوها ثلاثي من الفقدان لاخاسي من التفقد حتى يرد عليه ان الحال ع يتكشف عندهم ويعلمون انه لا منفعة لهم في آلهتهم بل مضرة فلا احتمال للتفقد ولو سلم فيجوز ان يتفقد وما قبل هذا الخطاب والكشف الحال فبعد تفقدهم ينادونهم اين شركاؤكم الذين تفقدتم فضل وجدتموهم ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم حيث ظنوا انهم سيجدونها فينتفعون بها فلما استيأسوا منها بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ولو اسند توجعا في قلوبهم ويجوز ان التفقد منهم لغرض جبلتهم كالغريق في الماء ويجوز ان يكون التفقد لاظهار كمال خبثهم وخسرانهم وتحقيرهم ليكونوا من الاسفلين كتفقدهم من اضلهم من الجن والانس قالا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين للطلب المنفعة منهم ان يشاهدوهم وذكروا في بعض المواضع كون السؤال عن نفعها فالمضاف محذوف وهم حاضرون كقوله هل ينصرونكم او ينتصرون قوله اي كفرهم الفتنة في الاصل الاختبار والامتحان كقوله تع ونبلوكم بالشر والخير فتنة وجعلنا بعضكم لبعض فتنة اتصبرون وكان ربك بصيرا وقد فتن الذهب من باب ضرب ودخل وفتنة ايضا اذا ادخلته النار لتنظر ما جودته ودينار مفتون وبمعنى العذاب فتنا ثم كثر استعماله بمعنى الاثم والكفر والقتال والصرف عن الشيء والازالة والاحراق قال الله تع ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اي حرقوهم ومنه قيل للحرة فتنة كأن حجارتها محرقة وبمعنى العيش فتان اي لونان وفتن من الدهر ضرب منه قال والدهر فتنان فحلو ومر وفتن الرجل وافتتن فهو مفتون اذا اصابه فتنة فذهب ماله او عقله وفي الاثر الاول ابغض خلق الله رجل مفتش عالما عارفا بالفتن عميا جاهلا في غيب المدة سماه الشبابة من الناس عالما ولم يغن في العلم يوما سالما والمدة بضم الميم وسكون الدال المهملة الدعة والسكون اراد انه مقتدى بما اصاب من سليم الجملة وتمشى امره وبين اظهرهم ويجب عليه ان يتيقظ لما هو مدخر له اذا زالت هذه الحال وفرت الامور قدارها من الافتضاح الشائن والعوار فسمى الحالة المسخوطة فتنة والمرضية بهدنة والفاتر المضل عن الحق كل ذلك مما نص عليه ائمة اللغة ففي الاية الكريمة الجامعة يجوز اعتبار معنى الاختبار حيث اجابوا به السؤال المخبر وهو الله تع

فمدلول كلامه عليه الاضمار للتهويل وحمله على ما قلت خلاف المتبادر ثم الظاهر ان الضمير في يحشرهم عائد على الذين افتروا على الله الكذب او كذبوا بآياته واظهار قوله للذين اشركوا في مقام لهم ع للتنبيه على مبنى التوبيخ الذي هو الاشراك ويحتمل ان يعود على الناس كلهم ثم يفرد بالتوبيخ بالمشركين كقوله تع ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون وقيل عائد على المشركين واصنامهم لقوله تع احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله ثم عطف للتراخي بين ميقات يوم القيمة في المواقف فان فيه مواقف بين كل موقف وموقف تراخ على حسب طول ذلك اليوم وعلى حسب اعمال الناس للاحاديث المشهورة في هذا الباب قوله الى جعلتموها بالشر الا انه لاشركة بينهم وبينه تع في الحقيقة وايقاع اسم الشريك عليهم لمجرد تسميتهم لقوله تع ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وقوله شركاء لله بشر الا ان اضافة شركاء الى الضمير لادنى ملابسة ففيه ايضا اشارة الى عدم الشركة بينهم وبينه تع كما لا في جعلتموها اشارة الى كون الاضافة للملابسة واما ما في بعض المواضع من قوله تع اين شركائي الذين كنتم تزعمون وابن شركائي فللتهكم قوله وقرأ الجمهور نحشرهم بنون العظمة وكذا ثم نقول وقرأ يعقوب وحميد بياء الغيبة فيهما وهو لله تع والجمهور على ضم الشين من نحشرهم وابو بحيرة بكسرها وهما لغتان في المضارع قوله اي تزعمونهم شركاء او شفعاء قيل لو ذكر هذا الاخير بدل شركاء لكان اولى يعني لقولهم هؤلاء شفعاؤنا ولا يخفى ان قولهم هذا قول بالتشريك لان عبادة الشفعاء شرك بلا شبهة فقوله شركاء اولى ودلالة ما قبله عليه اظهر من ان تخفى فقولنا او شفعاء للتنصيص بانهم يطلبون الشفاعة للالزام عليهم بانهم لا يقدرون على شيء منها قوله تع اينما كنتم تعبدون من دون الله هل ينصرونكم او ينتصرون والزعم قيل القول الاميل الى الباطل وقيل القول الباطل والكذب في اكثر الكلام ولذلك قالوا الزعم مطية الكذب قال ابن عباس رض كل زعم في القرآن بمعنى الكذب وانما خص القرآن لانه يطلق على مجرد الذكر والقول قيل ومن ذلك قول سيبويه في كنايته وزعم الخليل اي قال ولكن اكثر استعماله في الشيء الغريب الذي تبقى عهدته على قائله قوله فحذف المفعولان لانفهامهما من المقام ومن سياق الكلام قوله ولعله بحال بينهم حتى يسأل عن محالها اعلم ان الدلالة ظاهر بعض الآيات القرآنية على انهم لا يرون شركاءهم كقوله تع ويوم ينادي بهم اين شركائي قالوا آذناك ما منا من شهيد وضل عنهم ما كانوا يدعون من قبل ويحوظ ودلالة بعضها على انهم يرونهم ويخاصمونهم كقوله تع واذا رأى الذين اشركوا شركاءهم قالوا ربنا هؤلاء

شركاؤنا

او كانوا مخبرين عن ربهم ليستقبل منهم هذا بناء على ان عندهم احتمال قبوله من جهة انهم كانوا يزعمون انهم يعذرون بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى مع كونهم مشركين للخالق في الايجاد ولم يعرفوا ان التشريك في العبادة في حكم في حكمته تع ولذلك كذبهم الله في جوابهم وجعلهم مشركين مطلقا ويجوز اعتبار معنى الكفر باعتبار المبنى المذكور لجوابهم فانه عين كفرهم او بارادة العاقبة كما ذكره المص او بحذف المضاف وباعتبار ان فيه الزهب لتخليصهم من غشه وهو معنى الصرف والازالة يجوزان يراد معذرتهم لتوهمهم تخليصهم بما قاله قتادة وباعتبار انه كذب او قصد وابه الخلاص يجوز كون المراد جوابهم قاله محمد بن كعب وبهذا الاعتبار ايضا ذكرها المص ايضا وباعتبار انهم كانوا اعجبوا واغتروا بحب اصنامهم يجوز كونه بمعنى اعجابهم واغترارهم اى عاقبتهما لم تكن الا التبرؤ منها او اعجابهم واغترارهم بجوابهم كما في الدنيا واليه اشار الزمخشري بقوله وافتخروا به وباعتبار انهم صرفوا عن الصدق الى الكذب يراد به الصرف وباعتبار قصدهم ازالة السؤال ودفعه يجوز ان يراد به الدفع وقس على ذلك فان فيه اعتبارات دقيقة سوى ما ذكر ولك ان تقول المراد جوابهم كما هو اللفظ وكل ما ذكر نكتة لطيفة للتعبير عنه بالفتنة فاذا تاملت تجد لكل صحة الاعتبار من معنى المصيبة وذهاب العقل والاحراق حتى معنى القتال فالمراد من قاتل مع عدو قوي يثبت بكل ما يجده من غير تأمل واقعا او غير واقع فجوابهم كذلك غير نافع لهم اصلا او باعتبار انهم قاتلوا عليه في الدنيا كما ذكره الزمخشري فسبحان من تكلم بكلمة واحدة ذات نهاية حاويات على كلمات تجاوزت من الكثرة بهذه الغاية فمن قصر ها على البعض القليل بل على قليل البعض فقد قصر ولعل كلام الشيخين انما هو نقل رواية وقعت من السلف لا شرح ورواية وبهذا يتبين ان ما من قال في قوله وقيل جوابهم بهذا قريب ما ذكر قبله ووجهه الاول يكون وجها له ايضا فالاولى ان يذكر القولان او لا ثم الوجهان فيكون كل منهما لكل منهما لم يدر الرواية ثم ان الحصر المستفاد من الاستثناء ظاهر على توجيهه بالمعذرة وبالجواب واما على توجيهه بعاقبة الكفر فلانه مقيد بالجواب بقرينة السوال واقتضاء الحال والمعنى ثم لم تكن عاقبة كفرهم في الجواب الا ان قالوا الا الاشراك ولا حاجة الى تخصيص عاقبة الكفر بهذا القول ليكون المعنى ثم لم تكن فتنتهم من هذا الجنس الا هذا كما قيل لانه اصابه في التقييد واساءة في القيد

قوله وقرا ابن كثير وابن عامر وحفص قال في حرز الاماني قرا الاخوان اى حمزة والكسائي ويعقوب لم يكن بالتذكير والباقون بالتانيث قرا الابنان اى كثير وابن عامر وحفص فتنتهم بالرفع والباقون بالنصب وفيه مخالفة لاتحتى لان قول المص يستلزم كون قراءة ابي جعفر وخلف بالتذكير والنصب وما في حرز الاماني يقتضي كونها بالتانيث والنصب ثم قيل قراءة الاخوين افصح اذ تع بلا تاويل وهو ظاهر

ومن حيث انه وقع الاعراب اسما دون ما دونه وهو الا قالوا الا نريد المضمر وهو اعرف المعارف واما قراءة ابن كثير ومن معه فقد جعل فيها الاعرف خبرا وغيره اسما وقراءة الباقين تحتاج الى تاويل في تانيث الفعل واما ما ذكره المص او بالا ان قالوا في قوة مقالتهم قاله ابن العادل والحق ان قوله جعل فيها الاعرف خبرا غير مسلم لان فتنتهم اعرف من ان قالوا لهما لانه لما جرى السوال بأين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ووعاه صاحب السامع على وجه وصفهم بالتشريك والزعم لم يخطر بباله ليس لهذا السوال جواب الا بطريق الفتنة والخدعة والكذب او المعذرة فيكون الفتنة حينئذ متصورا حاضرا عنده فيكون معروفا من هذا الوجه فعند ذلك يفاجئ اليه السوال عن حالها بانها ما ذا فيقال هذا والمعتبر في القضية كون الموضوع معروفا عند السامع ومتصورا عند المتكلم حتى يمكن الحمل ويفيد سواء كان اعرف بحسب اصل المعنى اولا وما ذكرناه يختلف باختلاف المقام واحوال السامع ولا بعد فيه وان شئت فاعتبر في نحو كان هذا زيد وزيد هذا كيف يختلف حال هذا وهذا بحسب اختلاف الحال واما قوله فما كان جواب قومه وما كان حجتهم الا ان قالوا فله مقام اخر يبين في موضعه وقرئ شاذا ثم لم يكن فتنتهم بتذكير يكن ورفع فتنتهم ووجه شذوذه ما يعرف مما ذكر قوله والتانيث للخبر لان تانيثه كتانيث الاسم للاتحاد الذاتي بينهما اما ترى ابا علي في تفسيره في قوله تع فله عشر امثالها كيف قال لمقابلة الحسنات بالامثال لكونها في قوتها فسقطت التاء من عدده وقال الشاعر الرمك غدرا ما فعلتم بشمعل وقد خاب من كانت سريرته الغدر فكانت مسندا الى الغدر لما اخبر عنه بمؤنث واعترض على المثال بان من يذكر باعتبار لفظه ويؤنث باعتبار ما هو عبارة عنه من غير نظر الى الخبر واجيب عنه بان هذا من جملة النظر الى ما هو عبارة عنه وفيه نظر لانه فرق بين اعتبار ما هو عبارة عنه وبين النظر الى الخبر وان التبس على القاصرين نظرهم في محل اجتماعهما مثل من كانت امك فان فيه اجتماع طريقي التانيث كانت وليس احدهما عين الاخر ولا مستلزما له حيثما كان كقوله تع ومنهم من يستمع اليك وقوله تع وان جندنا لهم الغالبون قالوا فيه جمع لهم الغالبون لان معنى الجند جمع وجندنا هنا مذموم لان لفظه واحد لا يقال المناقشة في المثال لا تجدي لانا نقول نعم لا تجدي اذا كان المراد بالمناقشة الطعن في المثل اذ لا يلزم منه ذلك واما اذا اريد بها ابطال صحة التمثيل او ابطال صحة الاستشهاد اذا كان التمثيل للاستشهاد فكان كلاما يجدي وهو ظ الا ان ههنا ثبوت المثل ظ لا حاجة الى الاستشهاد في حقه بهذا المثال والمراد مجرد التمثيل وهو يحصل باحد الاحتمالين عند جواز كليهما مع انه يجوز الاستشهاد به ايضا اذا كان المستشهد به اثباتا وقد يوجه امر التانيث بانا قالوا هو الفتنة في المعنى قوله

يكذبون ويحلفون عليه هذا مذهب الجمهور من جواز الكذب من اهل القيمة وقد ثبت ذلك بالادلة
عقلية ونقلية وقوله مع علمهم اشارة الى دليل المانعين وهم الجبائي والقاضي واتباعهما قالوا اهل
القيمة يطلعون على حقايق الامور وعلى انه لا منفعة لهم في الكذب ومن كان كذلك لا يجوز ان يكذب
وقوله كما يعقولون تاييد له ويؤيده ايضا قوله تع يريدون ان يخرجوا من النار وهم بخارجين منها
وقوله وقيل معناه عطف على يكذبون اشارة الى جواب النافين عن الاية اذا نقض عليهم بها بان
معناه ما كنا مشركين في اعتقادنا وذلك ليس بكذب لما ذكرنا من ان زعمهم انهم شفعاء وهم تقربهم
عند الله زلفى زعما منهم ان الشرك وهو التشريك في الايجاد لقوله تع بل اكثرهم لا يعلمون الحق فهم
معرضون والحق هو ان العبادة لا تجوز الا للخالق وهو بين عقلا اذ التعبد من مثل المثل لا يجوزه
العقل وكذلك في اكثر النصوص الزام الله عليهم الحق بالخلق وعدمه كقوله تع افمن يخلق كمن لا يخلق
ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له فالعبادة للمثل تستلزم عند العقل
كونه خالقا فيكون لذلك الشريك الفاعا في الايجاد من حيث لا يشعرون فحد امنع عدم علمهم الحق وقوله
وهو لا يوافق رد لجوابهم هذا الى قوله تع انظر كيف كذبوا يدل على انهم قد كذبوا فتوجيههم لا يوافقه
وقوله وحمله على كذبهم في الدنيا الخ اشارة الى تاويلهم بان المراد كذبهم في الدنيا والرد عليه بانه تعسف
يخل بالنظم اي باخذ بغير طريق لاخلاله بحق النظم فان اول الكلام وهو يوم يحشرهم واخره وهو وضل
عنهم للاخرة فصرف الوسط عنه يوجب في النظم استكراها وفي شره ارتباكا قيل وايضا الامر بالنظر
تدبر لما تقدم كانه بصيره اياه فيجب ان يراد كذبهم في الاخرة ولا يخفى عليك انه لو اقتضيه الارتباك
لما عنه ما ذكره لانه حينئذ يكون تذكيرا واراءة ما تقدم من احوالهم واقوالهم واكاذيبهم في الدنيا مع
ان الامر بالنظر في الدنيا والناظر ايضا فيها فلا بد فيما ذكره شيئا من شبه المتكرس اصلا بقي فيه الكلام
وهو ان قوله لا يوافق قوله انظر كيف كذبوا ممنوع لانهم بجهلهم واخلالهم بالنظر وانصاف انفسهم
اعتقدوا ذلك والا فبطلانه بين فان ما لم يكن له سلطانا وعندهم ايضا لقوله تع ان عندكم من سلطان
بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون لا بل ويكون على خلافه سلطان بين وبرهان نير فالتكلم به كذب
وفرية بلا مرية ومن انصف من نفسه لا يقدر على ذلك الاعتقاد الباطل فعلى هذا يكون قولهم
في القيمة والله ربنا ما كنا مشركين كذبا وحلفا عليه كما انه في الدنيا كذلك فان ركب متن العياد
فقد عمى عليه المشى فبناء على هذا يجوز ان يقال انظر كيف كذبوا يومئذ فحصل الموافقة على الوجه
المذكور هذا ولعلهم انهم يومئذ ينتبهون عن يوم الغفلة لقوله تع فكشفنا عنك غطاءك فبصرك

اليوم

اليوم حديد فيتزلزلون عن متن العيا فيفهموا لما لم يفهموا في الدنيا فقولهم هذا كذب صريح فهم يحلفون على
الكذب وهم يعلمون وقوله ونظيره ذلك اثبات لدعاه بدليل لا يقبل مذهبا عن مدلوله ولو بعيدا وهو قول
الله تع في المنافقين الم تر الى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم ما هم منكم ولا منهم ويحلفون على الكذب وهم
يعلمون وهذا اظهر في الدنيا قالوا للمسلمين والله انا لمنكم ثم قال يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم فشبه حلفهم على الكذب في يوم البعث بحلفهم عليه في عصر البعث وهذا اقوى من عدم الموافقة ولعل
هذا اوجه ما وقع في بعض النسخ ويظهر ذلك بدل ونظيره ذلك واما ما قيل في تاويل المراد بحلفهم له حكاية حلفهم
في الدنيا يوم تشهد عليهم السنتهم فتعسف ظاهر وتحمل صنيع الم الا قوله ويحسبون انهم على شئ يردوه لان هذا
الحسبان لا يعقل الا بوقوع حلفهم كما انه كذلك في الدنيا اتخذوا ايمانهم جنة قوله وقراءة حمزة والكسائي
من السبعة وخلف من العشرة والنصب على المدح قول ابن عطية وقال ابو البقاء على اضمار اعني ويجوز
كونه مرادفا المدح ايضا على ما مر منا تحقيقه والخفض على النعت او البدل او عطف بيان وقراءة عكرمة وسلام
بن مسكين والله ربنا والله ما كنا مشركين بغير ان على ان الامة قسما مضمرا ويجوز ان يكون بلا اضمار قائما مقام القسم
او هو توطئة لنفي اشراكهم وموكدله وفائدة التنصيص بانهم من الموحدين بالالوهية والربوبية والاستعاذة
لانفسهم عن الشرك من اول الوهلة وسداهم في هذا المقام لان اجل همتهم بل كلما يؤل الى هذا المعنى وهو ظاهر
واما تدهم كون نفي الاشراك بنفي الالوهية عنه تع وتقدس فغير مثل هذا المقام ببعيد جدا بحيث لا يخطر
ببال المتكلم فضلا عن خطوره وفعه سيما انهم قد موا اقسامهم بقوله والله ربنا على نفي اشراكهم وكفى به
واقعا فافهم قوله كيف كذبوا كيف منصوب على حد نصبها في قوله تع كيف تكفرون بالله على ما
بين فيه فكيف وما بعدها في محل نصب بانظر لانها معلقة لما عن العمل والاستفهام للانكار والتعجب والتراخي
بينها وبين انظر كيفية كذبهم في مثل هذه الحالة وهم بين يدي علام الغيوب ناكسوا رؤسهم عند ربهم حيص
فارقوا ابصارنا وسمعنا تو هموا ان يتخلصوا عن اثمهم الذي تدينوا به في الجملة وهو الشرك بالله تدينوا به هم ولا
غيرهم اصلا وهو الكذب الصريح القبيح عند المحقين والمبطلين وذلك من اعجب الاعاجيب لا لهذا محل
معقول غير الدهشة والحيرة السالبة للعقول لا يقال ما تقول اذا قيل ما كنا مشركين عندنا نفسنا لانا نقول
قد سبق منا ما يكفي في بيانه ويتجلى الصبح عن افق تبيانه مع ان قولهم عند انفسنا كلام عندي لا حقيقة له
عند الانصاف لا ان اعتقادهم بذلك في الدنيا لعدم انصافهم لعدم خوفهم وهم نيام على فرش الغفلة
مستغشين ثياب الذهلة اذ الامر قد بدده عند العقل والحس مع الدلائل والمعجزات والبدايات والتنبيهات
الخ كل منها لاحب يهتدي بمناره وعلم يستضاء بناره فاذا ماتوا وانتبهوا وحشروا عند الملك الجبار

فاظنك بهم حين قيل لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وقالوا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون هل يبقى لهم شك في هذا الامر البين كلا بل هم اليوم مستسلمون فان قلت فاذا حمل على الحيرة والدهشة فلا عجب قلت بل العجب ان الحق هذه العقوبة والفضيحة بهم وقع بسبب اعراضهم عن الحق المبين والطريق المتين والسبيل المستبين بترك التدبير والتفكر في حق اليقين كقوله تع اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة وقوله تع اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى الا لاذكى من الظاهر المكشوف ان ترك التدبر والتفكر في الامور الدينية وهي اهم المهمات الدنيوية والاخروية اعجوبة من العقلاء والقرآن العجيب الشان من امثال هذا التعجب ملآن وقوله تعالى كذبوا وان كان معناه مستقبلا لانه في يوم الحشر فهو في تحققه ابرز في صورة الماضي او نقول لاشك انه لازمان بالنسبة الى الله تع اذ لا يجري عليه الدهر ففي كلامه تع يجوز وقوع اي صيغة موقع الاخرى لكن وقوع الماضي مكان المستقبل كثير بناء على ان كل شئ ماض في علمه الازلي وكذا الحال في قوله تع وضل فتامل

قوله من الشركاء فما موصولة اسمية اي وضل عنهم الذي كانوا يفترونه اي غاب او انتفى نفعه او مصدرية حرفية اي ذهب عنهم افتراؤهم حيث انكروا اشراكهم اولم ينتفعوا به وهو نسق على كذبوا داخلا في حيز النظر او استيناف اخبار فلا يندرج في حيز المنظور اليه وانما اخبار المقر كونا ما موصولة لقوله تع اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون قالوا ضلوا عنا واذا ضل ما به يرجون الهدى فكيف بالهدى فان قلت قبل كونها مصدرية يوافقه قوله تع ضل سعيهم فلا يعارض به دليل المص قلت السعي المذكور في الحيوة الدنيا كما في الاية وافتراؤهم هو انكارهم الاشراك في الحشر فلا يصلح تفسيرا له وما سواه من الاحتمال خلاف الظاهر فافهم قوله ومنهم من يستمع اليك يقتضي ان يسمع لا يقبل بل يعارض ومن يجمع للافراد للفظ والجمع لمعناه كما مر فهي بمنزلة الذي والذين فتناجاءت مع يستمع على الافراد وفي يونس مع يستمعون على الجمع ولذلك جمع على قلوبهم وفي اذانهم وغيرهما واما خص الاسماع بالافراد وقلوبهم واذانهم بالجمع لان الاسماع يجوز وقوعه من واحد فصاعدا وان روي وقوعه من الجماعة ههنا واما الاكنة والوقر فجمعهم باسرهم جميعا ثم ما بعد بها تبعيضا او لتحقير جاعلهم والاعراض عن ذكرهم بصيغة العظمة ابتداء ثم بعد حصول هذا المقصود جمعهم ليدل على كثرتهم في نفس الامر واما في يونس فالصقد فيه الى ان شانهم مع ظهور قبحه ما ذهب اليه منهم واحد او اثنان بل شانوا اليه بكثرتهم فلذلك اتى بالجمع فقط ثم سلك في الاية الثالثة هذا المسلك تفننا في اساليب البلاغة ويستمع يتعدى بنفسه الى مفعول اذا كان من جنس الاصوات وهو ههنا محذوف اي القرآن واليك

لتضيفين

لتضيفين الاضعاف ويجوز تنزيله بمنزلة اللازم بمعنى يفعل الاستماع فان قيل اليس هذا الوجه احسن من حذف المفعول قلنا المقصود ذمهم على استماع القرآن للمعارضة لا على نفس الاستماع على ان الاضافة مقصودة في اصل الكلام لا يحصل من دونها المرام فكون رعاية جانب المضاف اولى قال المفسرون حين يتلو القرآن اشارة اليه هذا لكن يحتمل قول المفسر من يستمع اليك حين يتلو القرآن حيث وصل الظرف بالاية الكريمة كما فعله الزمخشري ولم يفسر مفعول يستمع انه اخبار التنزيل منزلة اللازم ومقدر في الكلام سوى الظرف لظهور هذا المعنى لان تضيين معنى الاصغاء كما اقتضته لفظة الى يابى عنه فتامل قوله والذي جعلها اي الكعبة بيته فالضمير راجع الى ما في الذهن بدلالة بيته او الى عين الكعبة لانها مرائي منهم وقتئذ قوله مثل ما حدثكم كان النضر بحدثهم باخبار المتقدمين وقد سمع اخبار صيص في ديار العجم من اكبارهم مثل قصة رستم واسفنديار وقال لهما اساطير الاولين لعدم الاعتداد بما هكذا قيل لكنه غير ظاهر لانه ابو قبيلة فلا ينبغي ان يتكلم ويخبر الا بما به اعتداد وما هو صدق فيجب ان يكون تشبيههم بحديثه في كونه بحيث يجوز ان يتكلم به البشر لا في كونه اساطير وفيه نظر قوله جمع كتاب وهو ما يستر الشئ مما قولهم كتت الشئ واكتنته كتانا قال الراغب وخص كتت بما يستر من بيت او ثوب او غير ذلك من الاجسام قال الله تع كانهن بيض مكنون واكتنت بما يستر في النفس قال الله اكتنتم في انفسكم ويشهد لما قاله ايضا قوله تع في كتاب مكنون وقوله تع ما تكن صدورهم وكنان بجمع على اكنة في القلة والكثرة لتضعيفه لان قاعدة اللغة هي ان فعالا بالفتح او بالكسر يجمع في القلة على افعلة كاحرة واقذلة وفي الكثرة على فُعل كحُمر وقذل الا ان يكون مضاعفا كبنان وكنان او معتل اللام كحبأ وفناء فيلزم جمعه على افعلة ولا يجوز على افعل الا قليلا كقولهم عيبا وجج في جمع عيابة وحجاج قوله كراهة ان يفقهوه فيكون في محل النصب على انه مفعول لاجله على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واعرابه باعرابه وقد يجعل بجعل الاكنة كناية عن المنع او بجعل الاكنة كناية عنه اولان فيها معنى المنع والستر على حذف لا والجار اي لان لا يفقهوه مثل قوله تع يبين الله لكم ان تضلوا وذكر المص ايضا في سورة بني اسرائيل كونه مفعولا به لما دل عليه الكلام اي منعناهم ان يفقهوه ولم يلتفت اليه ههنا ترجيحا لما هنا على ما هناك ووجه الترجيح هو ان هذا الجعل منه تع عقوبة لهم وجزاء لما ضيعوا ما به يكتسب الايمان والاذكان جبرا وظلما لاعدلا الا اذا فسر بوجوه مجازية كما ذهب اليه الزمخشري في سورة البقرة فيناسب المقام كراهة ان يفقهوه ليشير اليه مثل قوله تع ولو اراد وا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين لانهم لما شانوا شان الشقاوة الكبرى صرفت عنهم تلك السعادة العظمى وكره انبعاثهم اليها عقوبة عليهم واستدراجا لهم قوله يمنع على الاستماع

ان بعد حتى اذا وقع اذ اكيون لا بعض الفاء وانما افادت ههنا ان ما قبلها بلغ نهاية ويرشد بقوله فان جعل
اصدق الحديث الخ الى ان الغاية ماذا يناسب ان تكون واورد عليه ان الانسب جعله غاية لجعله تعالى
على قلوبهم اكنة وفي اذانهم وقرا الى وبلغ بهم ذلك المنع من فهم القرآن الى انهم قالوا ان هذا الا اساطير
الاولين وانت خبير ان قوله تكذيبهم الايات هو مضمون قوله تع وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وحتى
متصل به لفظا ومعنى فكيف يكون ما ذكره انسب وفيه ايضا مع الاكنة والوقر فانه لازم منه ولذلك
جعلا بالفاء في الكشف بقوله تع انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وان تدعهم الى
الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا وبهما ان الايتان بيتا وبان في المعنى قوله الى انهم جاؤك يجادلونك
لم يقل الا ان يقولوا ان هذا الا اساطير الاولين في وقت مجيئهم مجادلين مع ان الغاية هي هذا القول
اشارة الى ان تكذيبهم صار باعثا على مجيئهم مجادلين فهذا ايضا له مدخل في الغاية يشير اليه حذف اذا
في قولهم الى انهم جاؤك لكن القول المذكور غاية الغايات فتسقط ما قيل انه الوجه معترضا على المص
وتلخص ما ذكرنا ايضا ان مراده بقوله الى انهم يجادلونك الاكتفاء باول القول عن اخره او تقدير
الخ يجي يقول الذين في موقعه بعد الفراغ عن بيان موقع حتى والجملة بعد ما لينساق كلامه مع قوله
وجوابه الى ان يقول الذين الاية فكيف يوهم هذا ان يجادلونك هو جواب الشرط دون قوله
يقول الذين كفروا كما قالوا مع انه قد قال ويجادلونك حال فقوله يقول الذين ح جمع بين الاخبار والحكاية
ولطف موقعه مما لا يخفى على ذوي الدراية ومنهم من اجاب عنه بقوله اللهم الا ان يجعل على تلخيص المعنى
فان ذلك القول على المجادلة ولا يخفى انه تسليم ان المص جعله جواب الشرط فسبحان الله وهو يناوي
على خلافه ثم قال ذلك المجيب ولعل السر في ايراد ان بدل اذا التنصيص على معنى الشرطية في اذا وبهذا الكلام
السقيم الله اعلم من سقامة النسخة لانه ليس في كلام المص من ايراد ان اثر ولا اثر فليس في القائل سقام
الا عرآء العريكة عن السلامة فتنبه بالعراء وهو سقيم قوله وحتى هي التي بعدها الجمل يعني هي ابتدائية بمعنى
انه يستأنف بعدها الجمل قوله خرافات الاولين عن علي بن عيسى اصل الخرافة ما اخترف من الفواكه
من الشجر ثم جعل اسما لما يتلهى به من الاحاديث واما قوله عليه الصلوة والسلام خرافة حق فهو اسم
رجل من عذرة استهوته الجن وكان يحدث بما راى وكذبوه وقالوا حديث خرافة فقال عليه
الصلوة والسلام ذلك يعني ان ما يحدث به حق وفي المستصفى انه رجل من خزاعة استهوته الجن
فرجع الى قومه وانه يحدثهم بالاباطيل فكانت العرب تقول اذا سمعت بما لا اصل له قال خرافة ثم كثر
حتى قيل للاباطيل خرافات ونقل عن الزمخشري المسموع من العرب الخرافات بالتشديد وبجمع

على ما هو حقه كما صرح به في الكشف اذ لولاه فهو غير مسموع لان المقصود من سماع اللفظ فهم المعنى وفوات
المقصود من الشئ في قوة فوات ذلك الشئ ولما كان القرآن معجزا من حيث اللفظ والمعنى اثبت المكنة
عن فهم المعنى وادراك اللفظ كذا ذكره المص في بني اسرائيل وقولنا معجزا من حيث اللفظ ثم بعده وادراك
اللفظ دون السماع دفع ما قيل انهم ما عجزوا عن ادراك اللفظ المسموع وانما عجزوا عن ادراك اللفظ المطبوع
الحامل للخواص والمزايا ووجه الدفع ان الاعجاز من جهة اللفظ انما هو بالخواص والمزايا فادراكه بعد السماع
انما هو بهذه الكيفيات واذ لم يفهموا فلم يدركوا على انه لا يلزم من اثبات ما يمنع عن سماع اللفظ لهم ان لا
يسمعوا اللفظ لانه كناية عن عدم فهمهم اعجازه من حيث اللفظ وعدم انتفاعهم به قوله وقد مر
تحقيق ذلك في ختم الله على قلوبهم الذي تلخص ما ذكره هناك ان ههنا وجهين احدهما الاستعارة المكنية
والتخييلية بان يشبه قلوبهم لعدم نفوذ الحق فيها بالشئ المغطى ويثبت لها ما هو من لوازمه وهو الاكنة
واذانهم يشبه ايضا على هذا القياس ويثبت لها الوقر الذي هو من لوازم الاسماع الصم ويجوز ان يشبه
نبو قلوبهم وعتو مساعهم عن قبول الحق وسماعه بالاكنة والوقر ثم الحق المشبه به بالمشبه فتكون
تصريحية قرينة للمكنية لا تخييلية والثاني الاستعارة التمثيلية بان يشبه هيئة القلوب بهيئة الشاهد
مخلوقة للانتفاع بما من المنع عن ذلك بطريق التغطية ثم يستعمل في المشبه اللفظ الدال على المشبه به بجامع
عدم الانتفاع بما خلق له وقس عليه حال وفي اذانهم وقرا هذا وكلك ان تقول لا يمتنع ان يخلق الله تعالى
نوع اكنة ووقر غير محسوس لنا واما ما ذكروه فلا حاجة اليه بنا ان ذلك على الله يسير وهو على كل شئ
قدير وقرأ طلحة بن مصرف بكسر الواو وقرا والفرق ان المفتوح هو الثقل في الاذن والمكسور الحمل
للحمار والبغل ونحوهما كالوسق للبعير قال الله تع فالحاملات وقرا وقراءة الجمهور واضحة واما ما قرأ طلحة
فكانه جعل اذانهم وقرت من الصمم كما تقر الدابة بالحمل والحاصل ان المادة تدل على الثقل والرزانة
ومنه الوقار للتؤدة والسكينة قيل في الاية فصل بين حرف العطف وما عطف عليه بالجار مع كون
العاطف على حرف واحد وهي مسئلة خلاف كما بين في موضعه والحق انها ليست من القبيل المذكور
بل هو من قبيل ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة اي من عطف احد جزئي الشئ على احد جزئي شئ
والاخر على الاخر ولا خلاف فيه فتدبر قوله لفرط عنادهم اورد عليه ان الله تع قال ان نشأ ننزل
عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين فكيف ههنا وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها واجيب
بان المنفاه كل اية معتادة وهي الغير الملجئة لانه المتبادر والملجئة غير واقعة وانتفاؤها معلوم فلا يرد
اليه وهم قوله اي بلغ تكذيبهم الايات اشار الى ان معنى الغاية لازم لحتى ترجيحا له على قول بعضهم

ايضا على خلاف ظاهر وقوله غاية التكذيب فيه تورية فتامل قوله حال مجيئهم دون ما مجيئهم اشارة الى انه
ليس بذى الحال حقيقة بل هو فاعل جاؤا والمجادلة بمجيئهم لكن قيد للمجيئ واذ مجيئهم على هيئتهم هذه لا مطلقا
فقوله حال لمجيئهم فى قوة قوله قيد لمجيئهم وهذا معنى قولهم الحال قيد لعامله وقد قال انه حال عن فاعل
جاؤ وبيان الهيئة صدور المجئ فقد تسامح فى البيان فلم يفرق بين ذى الحال وبين المقيد بالحال فليس له
خبر عن حال واورد عليه ان المجادلة لما كانت نفس قولهم ان هذا الا اساطير الاولين كما يدل عليه جعله تفسيرا
له كان جعل يجادلون حالا ويقولون جوابا مفضيا الى جعل الكلام لغوا ثم اجيب بان يقال الا ان يؤول
المجادلة بقصدها وتقول المجادلة شدة المخاصمة وهى قد تكون بهذا القول وقد تكون بغيره وهى
ليست بنفس القول وهو ظ قطعا وتفسيرها به انما هو باعتبار اللزوم فانما ههنا انما وقعت هذا القول
فالمغولين الا فى كلامه قوله ويجوز ان تكون الجارة قيل يلزم منه انتهاء تكذيبهم فى هذا الوقت
وهو بط قلنا انتهاء تكذيبهم الى اعلى مراتب التكذيب فى ذلك الوقت وهو المراد به لا يستلزم انتهاء
وقوعه اصلا حتى يلزم ما ذكر فتدبر قوله ويجادلونك جواب فيه اشكال اذ اذا جئ اسم شرط فلا يصح له
جواب اصلا ثم انه لا وجه لتخصيص الاول بكون الجواب يقولون والثانى بكونه يجادلون وان صح اقتضاء
الجواب بتقدير يوم قبل اذا حتى يندفع الاشكال الاول فالثانى بقى غير مندفع اللهم الا ان يحمل على سهو القلم
من الناسخ كانه اراد ان يكتب حال كما ذكره صاحب الكشاف فطفق قلمه الى جواب لان الظ فى امثال هذه
التفاسير انه يقتفى اثره او اراد ان يكتب او فسها قلمه عن الالف فبقى الواو او هى بمعنى او عطفا
على قوله يقول والواو للتوزيع كثير من غير نكير قوله والاساطير الاباطيل جمع باطل على غير قياس
فالاساطير هى الاحاديث الباطلة والاكاذيب الفاسدة مما لا حقيقة له ولذا قال خرافات الاولين
قوله جمع اسطورة بالضم كاحدوثة واحاديث واعاجيب واعجوحة واراجيح قوله او اسطارة
بالكسر قوله او اسطار جمع سطر بفتحتين كسبب واسباب فاساطير جمع الجمع قوله واصله السطر بالسكون
قوله بمعنى الخط ينبغى ان يكون متعلقا بالسطر والسطر لانها بمعناه فى اللغة وتجئ فى الاصل مصدرا من باب
نصر وجمع الساكن سطور واسطر وماثلهم من قوله واصله السطر عقيب قوله جمع سطر من انه قول
بان السطر بالسكون يجمع على اسطار فهو من الاساطير اذ لا يلزم من كونه اصلا له ان يجمع مثله اصلا وهو
ظاهر وقال ابو زيد هو جمع لا واحد له كعبابيد وشماطيط ومار وى عن الزجاج من انه جمع جمع الجمع
فاساطير جمع اسطار واسطار جمع اسطر واسطر جمع سطر مردود بان افعالا ليس جمع افعل بل هما وزنا
جمع قلة فاساطير الاولين احاديثهم التى كانوا يكتبونها وفى قوله تع يقول الذين كفروا اظهار فى مقام

الاضمار تسجيلا للكفر الكفار قوله عن القران وهو المذكور بقوله ان هذا او الرسول وهو المعهود المعلوم
ففيه التفات من الخطاب فى قوله تع حتى اذا جاؤك الى الغيبة او اتباعه والايمان به المذكور فى قوله لا يؤمنوا
بها لان المقصود بالايمان بها هو الايمان به واتباعه او الايمان بها وفى قوله ينهون وينأون التجنيس التصريف
وهو عبارة عن انفراد كلمة عن الاخرى بحرف كقوله بما كنتم تفرحون وبما كنتم تمرحون وقوله وهم يحسبون
انهم يحسنون وقوله عليه الصلوة والسلام الخيل معقود فى نواصيها الخير وغير ذلك وقرأ الحسن البصرى
وينون بالفا وحركة الهمزة على النون وحذفها وهو تخفيف قياسى والنأى البعد قال الشاعر الاجذا
هند وارض بها هند وهند اتى من دونها النأى والبعد عطف الشئ على نفسه للمغايرة اللفظية يقال
نأى زيد نأيا ويعدى بالهمزة فيقال انأيته لا مالتضعيف وكذا كل ما كان عينه همزة ونقل الواحدى
ان انأيته بمعنى نأيت عنه وحكى الليث نأيت الشئ اى ابعدته والحاصل ان هذه المادة تدل على البعد
والمعنى الموضع البعيد قوله كابى طالب فالضمير عبارة عنه وجمعه لتعظيم الفعل فكانه افعال
متعددة صدرت عن متعدد فان الكثرة تلزمها العظمة كذا وجهه الفاضل التفتازانى وردبانه يرده
ما فى بعض تصانيفه من ان جمع ضمير المفرد للتعظيم لم يوجد فى كلام موثوق به الا ضمير المتكلم وان ما
جملة فعله النائى فلا يليق تعظيمه ونقل فعله ليوعد عليه فكيف يستعظم هذا ولا يذهب عليك
ان التعظيم ههنا بمعنى التكثير والتكبير اى عد الشئ القليل كثيرا والصغير كبيرا وهذا العد بها عد نأيه
كثيرا كبيرا لكونه كبيرا مكان كثير من المشركين والتعظيم الذى لم يوجد انما هو بمعنى التشريف والتكريم روى
انهم اجتمعوا الى ابى طالب واراد وا رسول الله صلى الله عليه وسلم سوأ فقال والله لن تصلوا اليه
بجمعكم حتى اوسد فى التراب دفينا فاصدع بامرك ما عليك غضاضة وابشر بذاك وقر منه عيونا
ودعوتنى وزعمت انك ناصحى ولقد صدقت وكنت ثم امينا وعرضت دينا لا محالة انه من خير اديان
البرية دينا لولا الملامة او حذارى سبة لوجدتنى سمحا بذاك مبينا فنزلت وكلك ان تقول الا كلام
المصنف بشعر بعدم الحصر حيث اتى باداة التشبيه فالجمع حق على حقيقته قال قيل اليس يابى هذا الوجه
الايات السوابق واللواحق قلنا هذا الوجه مع انه يوافقه ظاهر قوله وان يهلكوا الا انفسهم ليس فيه
اباء اصلا وذلك لانه لما ذكر قبله تكذيب المشركين مطلقا وخص من بينهم من يقول اساطير الاولين خص
ههنا من امر الناس بالبر وهو عدم التعرض للرسول عليه الصلوة والسلام ونسى نفسه فلم يؤمر
ولا يخفى ما فيه من تقبيح شانهم والاستبعاد فعلهم كقوله تع اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وهو
مما سبق الى ابهامه بعد وتقبيح حالهم وتشنيع شانهم فاتى الاباء ولا ما ذكرنا اشار بقوله فلا يؤمنون به فتامل

قوله اى لو تراهم اعلم ان لو هذه تدخل على الجملتين مضمون الاولى منهما علة لمضمون الاخرى ولا شك ان انتفاء العلة علة لانتفاء المعلول فاعتبر فى مفهومها الانتفاء وهذا معنى قولهم ان لو لانتفاء الثانى لانتفاء الاول سواء كان مقصودا للمتكلم فى افادة المعنى المراد او لا كما يجئ فى موضعه ويسمى الاول شرطا والثانى جوابا ثم ان الامر ظاهر فيما يتعين فيه المضمون كما فى هذه الاية الكريمة فان الرؤية الاولى علة للرؤية الثانية فانتفاؤها علة لانتفائها ولا يحتمل غيره واما فيما يتردد مضمونها بين المعنيين بان يكون بين الشيئين تلازم فى نفس الامر بحيث يصح جعل كل منهما محكوما لموضوع الجملة الداخلة عليها لو قالها بطريقه الا يحتمل ايهما كان تحققه علة بالذات لتحقق مضمون الجواب محكوما لموضوع تلك الجملة لانها قرينة فاذا اعتبر النفى يلزم اعتباره داخلا عليه ولذلك الاصل الاصيل حمل الزمخشرى ذلك العلامة قوله تع لو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم على امتناع الاستمرار دون استمرار الامتناع كما فعله السكاكى وتوضيحه ان مضمون هذه الجملة يحتمل المعنيين بناء على ان استمرار النبى عليه الصلوة والسلام على اطاعتهم كما انه علة للعنت كذلك اطاعته المستمرة علة له فاشتبه الامر فوجب علينا التوقف فاذا افتشنا عن معنى العلية فى قولنا الاطاعة المستمرة علة للعنت وجدنا العلية صفة للقيد اى الاستمرار اولا وبالذات وبعروضه للمقيد وجدنا ما صفة له فان نفس الاطاعة من حيث هى ليست علة للعنت والا لما وجد بدونها كما فى الاطاعة القليلة المستحيلة لقولهم فعلم ان العنت انما يلزم من الاستمرار حيث وجد وحيث انتفى انتفى فوجب الا يكون لمعنى لو يطيعكم فى كثير لو يستمر اطاعته ليكون المحمول هو الاستمرار بناء على الاصل المذكور فاذا دخل عليه النفى دخل على الاستمرار لا محالة اذ مضمون الجملة انما هو هو وان كان كل من المعنيين لتلازم بينهما صحيحا مطابقا للواقع لكن هذا الظهر للاعتبار واجد بالاختيار وهذا لا ينافى ما تقرر بينهم واشتهر من ان الجملة الاسمية تدل بصورتها المقام على دوام الثبوت فاذا دخل عليها حرف النفى دلت على دوام الانتفاء لا على انتفاء الدوام فكذلك المضارع الحالى عن حرف الامتناع يدل على استمرار الثبوت فاذا دخل عليه حرف الامتناع دل على الاستمرار الامتناع لان الدوام الذى اعتبر هناك كما ترى هو الدوام الرابط الذى يعتبر بين الموضوع والمحمول راجع الى جهة القضية يفيد فى الموجبة دوام ثبوت المحمول للموضوع وفى السالبة دوام سلبه عنه ولا نزاع فيه قطعا واما الدوام الذى وقع محمولا كما فى الاية الكريمة فليس حاله كذلك فان الاستمرار لما اعتبر محمولا كان المعنى فى الايجاب دوام ثبوت الاستمرار فاذا دخل النفى افاد على غير قياس ما اشتهر دوام امتناع الاستمرار كما فى سائر القضايا فانتفع بين الدوامين وارتفع الدفاع مما البتا

فتامل

وان قال هذه لا تنافى ما ذكرته اولا
ذكرت ان موضعها ذاك
وههنا معنى آخر موضعها هذا فاذكره

فكل مقال مقام وهو الهادى الى السبيل الرام والى بعض ما حققنا واشار الشريف فى شرح المفتاح بكلمة طاوية لا بسطناها لك مخافة قبض الفهم منك حيث قال لان عنتهم انما يلزم من استمراره عليه الصلوة والسلام على طاعتهم واما اطاعته اياهم فى بعض ما يرونه قبيحا استمالة لهم يعنى فضلا عن عنتهم انظر كيف يشير الى علة العنت بقوله انما يلزم والى ان الاطاعة من حيث هى ليست بعلة بقوله واما اطاعته اياهم الخ فكذا حقق المقام ولا تلتفت الى خرافات الاوهام قوله حيال يوقفون على النار من وقفت الدابة وقفا وهو قد يتعدى كرجعته رجعا وقوله حتى يحاينوها اى يبصروها يشير الى انه يتضمن معنى العرض وانهم يوقفون عندها وقوله او يطلعون عليها يوفى الى انهم على جسر فوق النار والنار تحتهم فلو منه ايضا ويطلعون افعال من طلع الجبل اى علاه واعتباره لاقتضاء الايقاف على النار اياهم كما عتبار الادخال فى قوله او يدخلونها فيصيرون مقدارا عذابها اى فى الشدة فهو من الوقوف بمعنى الادراك ولا يبعد ان يكون اصل هذا المعنى المعنى الاول من حيث ان ادراك الشئ يستدعى سكون المدرك عنده لما ان الكثير يستدعى حركته نحوه وجعل الراغب اصل الكل معنى المنع وجعل الوقف حقيقة فيه وهو لفظ مشترك بينه وبين سوار من عاج ومنه حمار موقف بارساغه مثل الوقف من البياض وهو بهذا المعنى قد يتعدى بنفسه وقفته على كذا اى عرفته اياه واعتبار معنى الادخال لاقتضاء هذا التعريف اياه ولما كان هذا الاعتبار غير ظاهر من قوله او يدخلونها بينه بقوله فيصيرون مقدارا عذابها بخلاف الاولين وهو ظ وقد قرأ ابى السميقع وزيد بن على وقفوا على النار على البناء للفاعل من وقف عليه وقوفا اى بالمعانى المذكورة كلها لكنه لازم ثم انه اعترض على قوله لرأيت امر الشيعة بانه ينبغى ان يقدر الجواب مضارعا اشارة الى الاستحضار كما فى ترى فانه لم يقل لو رأيت لذلك المعنى وجوابه انه قصد اولا الى الاستحضار فلما استحضر حكم بالتحقيق كانه امضاه واشار الى انه قد تحقق بعد الرؤية الاولى على انه اصلها لكونها امتناعية فينصرف المضارع بعد جا للمضى واذا بقيه على اصلها وهو المضى وان لم يكن الامر بها ماضيا لتحقق الوعد وقول المصنف حين يوقفون لانه مستقبل فى نفس الامر بالنسبة الينا ولهذا قال بعضهم لو شرطية واذ بمعنى اذا قوله استيناف كلام منهم على وجه الاثبات يستشعر من قوله بعده او عطف ان مراده بالاستيناف ما لا يجامع العطف فلا يكون الواو حينئذ للعطف لكن هذا الوجه اعنى الاستيناف على ما ذكره المفسرون واختاره سيبويه مذكور فى كتب النحو بل صرح الشلوبين على انه عطف على الجملة المشتملة على اداة التمنى اعنى يا ليتنا فالواو ليست داخلة فى التمنى اصلا وانما اجتمع عنهم انهم اخبروا عن انفسهم بانهم لا يكذبون بايات ربهم وانهم يكونون

من الموصول على كل حال يردون او لا فيكون هن وما عطف عليها في محل نصب للقول كان التقدير فقالوا
بالتناثر و قالوا الخ للكذب وتكون من الموصول وآنفا قالوا الخ ولا حاجة اليه اما لتصور المعنى واما
لقراءة ابي وانما تكون من الموصول وشبهه بسببه بقولهم وعن ولا اعود واعربوا هذا المثال ايضا
بعطف لا اعود على اعود وعن فلذلك حمل التفتازاني هذا الكلام عليه وكلامهم مبني على النقل عن الثقات
فلا يرد عليه انه توهم كما قيل وعلى هذا التقدير قول المص او عطف على ان ترد يكون معناه لاعلى التمني
قال بعض المحشين واقول يجوز ان تكون الواو للعطف على ان تكون من الحكاية لامن المحكي اي وقالوا
لا تكذب ولا تكون وانت خبير بان ما خصه لنفسه بهو بعينه ما ذكروه فكيف قال واقول فان قيل
اذا كان الواو للعطف على التمني فما بال قوله استيناف كلام وكيف يوجد الاستيناف مع العطف
قلنا الاستيناف في الحكي والعطف للحكاية ولذا قيده بقوله منهم فانه اذا عطف على التمني كان المعنى
قالوا يا ليتنا نرد و قالوا لا نكذب فلا نكذب جزم يخلو عن الواو فاذا حذف الواو استقام المعنى على
هذا بعينه يعني قالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا فيكون المجموع مقول القول وبهذا معنى قول
الزمخشري ثم تمنيهم ثم ابتداء ولا نكذب واما رجحوا هذا الاستيناف الحافظ لاصل معنى الواو وهو العطف
على الاستيناف الغالط لصريحا من اخلاء حروف المعاني عن المعنى بغير ضرورة ومزية في الاعتبار
ومن لم يفهم الوهم من الفهم نسب فهم من فهم الى الوهم فقال توهم التفتازاني وجعل الاستيناف
مانعا للعطف ثم اذا اشتملا على وحدة الجملة ومن لم يزدد من التقريب الا بعدا قال هو غريب جدا
قوله او عطف على ترد فيكون عدم التكذيب وكذا الايمان متمنا هم فلعدم نفعهما بوقوعهما
في الاخرة تمنوا الرجوع الى الدنيا ليفعلا فيما يترتب عليهما كما هو عادة الله تع النفع في الاخرة والا
فهما حاصلان لهم تح بالفعل ولما كان الموقوف على المحال محالا و وقوعهما كما ذكر موقوف على الرجوع
الحال عادة صح دخولهما تحت التمني والافهم عازمون عليهما على تقدير الرجوع واما احتمال انهم عرفوا
من انفسهم استبعاد ان لا يكذبوا و قد صار ملكة لهم كما قيل فهو في هذه الحالة التي قالوا فيها ربنا ابصرنا
وسمعنا فارجعنا مستبعد جدا قوله فيكون في حكم المتمني قيل يفهم منه انه ليس بمقصود
لهم واجيب عنه بانه لا منافاة بين كون المقصود بالذات عدم التكذيب وبين كونه في حكم
المتمني لان القيد قد يكون مطمح النظر ومصب الافادة وبهذا الجواب لا يطابق السوال فضلا
عن كشف حقيقة الحال لانه مفصح عن انه ليس بمتمنى اصالة ولكن في حكمه فيكون من المواضع التي
لا يكون القيد مطمح النظر ومصب الافادة اذ تلك المقدمة المفصحة عن كون القيد مطمح النظر

ومصب

ومصب الافادة غير كلية كما اعترف به قول المجيب قد يكون بل الجواب ان قوله في حكم المتمنى معناه انه مقصد
بالتمني داخل تحته لان هذا انما هو حكم المتمنى فالشبهة انما نشأت من عدم الوقوف على معنى الحكم والمراد انه في حكم
بحسب اللفظ حيث وقع حالا عن مرفوع خبر ليت ولم يقع خبر الليت وخبر ليت هو المتمنى اصالة
بحسب اللفظ ولا ينافي ذلك كون المعنى بالعكس يعني كون عدم التكذيب مقصودا اصالة دون الرد
واما ايراد الشبهة على قوله او حال بانه حينئذ يكون قيدا له ليس مقصودا لهم فلا يتوجه اصلا اذ لا اشتباه
في جواز كون القيد مطمح النظر في كثير من المواضع قوله وانهم لكاذبون راجع الى ما تضمنه
التمني اشارة الى جواب ما استشكل الناس على هذين الوجهين بان التمني انشاء ولا يدخله الصدق والكذب
اذ ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه بل مناطهما انما هو الخبر وبهما قال وانهم لكاذبون
بانه قد تقضى عدة منهم بقرينة الحال والعدة خبر وان لزم من الانشاء في بعض المواضع فرجع
التكذيب اليه وما قيل الكذب في العدة بمعنى عدم الوفاء لا بمعنى عدم المطابقة فليس بشيء وهو
ظاهر لمن تأمل بمراعاة جانب المعنى وقد يجاب عنه بان التكذيب ليس متعلقا بالتمني بل هو وصف
اخبارهم بان التكذيب دينهم ومهيراهم وقيل هذا الجواب اوضح وانت خبير بانه خلاف المتبادر اللهم
الا ان يراد الاوضحية بحسب اللفظ ولا عبرة به عندنا وفي المعنى لان قوله ولو ردوا العاد واصرح في معنى
خلف الوعد اخذ بجزء التكذيب بعده فلا يفارقه وقد يجاب بان التمني يدخله الصدق والكذب وعزا
ذلك الى عيسى بن عمرو احتج عليه بقول الشاعر منى ان تكن حقا تكن احسن المنى والا فقد عشنا بها
زمنا رغدا قال واذا جاز وصفه بالحق جاز وصفه بالباطل والكذب ورد بان المنى توصف بالصدق
والكذب مجازا لانها كانها تعد النفس بوقوعها فان وقع فهو صادق والا فكاذب فالصدق
والكذب انما دخلا في المنية واحد المنى لا في التمني فهذا الجواب ساقط جدا قلنا هذا الجواب صحيح
ثابت والرد ساقط لان مراده ان التكذيب راجع الى ما تضمنه التمني وهو المنية التي توصف بالكذب
فهو مثل الجواب الاول في التاويل لكن الجواب الاول اقرب لان وصف المنى بالصدق والكذب
كما ترى انما هو راجع الى ما تضمنه من معنى العدة قوله ونصبهما حمزة ويعقوب على الجواب
اجراء لما مجرى الفاء والتقدير ان ترد ونا لم نكذب ونكن من المؤمنين اعترض عليه ابو حيان
بان الواو لا تقع جواب الشرط ولا ينعقد ما قبلها وما بعدها شرط وجواب وانما هي واو الجمع يعطف
ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها ولم يرتضه الرضي فجعل الواو بمعنى مع وهو واو العطف يتعين مع
النصب احد محاملها الثلاثة وهي المعية ومميزها من الفاء تقدير مع موضعها كما ان فاء الجواب

مبرزا تقدير شرط قبلها او حال مكانها وشبهه من قال انما جواب انما تنصب في المواضع التي تنصب فيها الفاء فتوهم انه جواب وقال سيبويه والواو تنصب ما بعدها في غير الواجب من حيث انتصب ما بعد الفاء والواو والفاء معناهما مختلفان الا ترى ان قوله لا تأته عن خلق وتأتي مثله لو دخلت الفاء فسد المعنى وانما اراد الجمع النهي والاتيان وتقول لا تأكل السمك وتشرب اللبن الواو دخلت الفاء افسدت المعنى قال ابو حيان ويوضح لك انها ليست بجواب انفراد الفاء دونها بانها اذا حذفت الجزم الفعل بعدها بما قبلها لما تضمنه من معنى الشرط الا في النفي فان ذلك لا يجوز قلت قد سبق الشيخين الى هذه العبارة ابو اسحق الزجاج شيخ الجماعة قال ابو اسحق نصب على الجواب بالواو في التمني كما تقول ليتك تصير الينا وتكرمك واما كون الواو ليست بمعنى الفاء فصحيح عند جمهور النحاة الا انه روى عن ابي بكر الانباري ان الواو وهنا مبدلة من الفاء والتقدير بالبتة نرد فلا نكذب ونكون فتكون الواو وهنا بمنزلة الفاء في قوله تع لولا ان لي كرة فاكون من المحسنين يؤكد هذا قراءة ابن مسعود وابن ابي اسحق بالبتة نرد فلا نكذب بالفاء منصوبا فتلخص مما فصل انه فرق بين الواو والفاء في الاصل لكن يجوز ابدال الواو من الفاء في بعض المواضع فظهر ان كلام الشيخين ليس ببدع من كلام القوم فلذلك قال اجراء لها مجرى الفاء اشارة الى ما ذكره ابن الانباري فاندفع الاعتراض بخلافه ثم قال الفاضل التفتازاني التقدير على قراءة النصب ليت لنا ردا وعدم تكذيب وهذا على قياس قول ابي اسحق بعد قوله نصب على الجواب بالواو في التمني المعنى في قولك ليتك تصير الينا وتكرمك ليت مصيرك يقع واكرامنا ويكون المعنى ليت ردنا يقع وان لا نكذب وكلام المص يحتمل هذا المعنى ومعنى اجرائه مجرى الفاء على هذا التقدير اجراؤه في مجرد نصب الفعل بعدها واما الزمخشري فلما صرح بمعنى الجزائية والسببية بقوله ان ردنا لم نكذب اورد عليه وذلك الفاضل ان ردهم لا يكون سببا لعدم تكذيبهم على ما نقل عنه ورده بعض المحشين بان السببية في زعمهم تكفي في صحة النصب على الجزائية وبعضهم دفع هذا الرد بانه ليس مبنى الرد على تكذيبهم لو ردوا على ما دل عليه قوله تع ولو ردوا لعادوا واحتج برد عليه وذلك الرد بل حصول التصديق لهم قبل الرد وانما يتمنون ليشفعوا بتصديقهم على ما اسلفنا قلت الرد مردود وبهذا الدفع لكن هذا الدفع ايضا مردود من حيث انه ابقى الايراد المذكور على الزمخشري مع انه مدفوع عنه فانه بنى كلامه على ما ذكره ابن الانباري من ان الواو هنا بمنزلة الفاء في لولا لكرة فاكون من المحسنين على ما عرفته مفصلا انفا وينبغي على صحة اعتبار السببية قراءة ابن مسعود وابن ابي اسحق فلا نكذب بالفاء منصوبا لكن على الشهرة في تحقيق معنى السببية فنقول قوله ان ردنا لم نكذب معناه لم نعد الى التكذيب على معنى استقامتهم على عدمه كقوله تعالى

ابدا بالصراط المستقيم يدل عليه قوله ثم كان عدنا فانا ظالمون لا يقال فالرد كيف يكون سببا لعدم العود بل اللائق ان يجتمع معه فقط لانا نقول ان ردوا وهم قد عاينوا العذاب وعلموا انهم بعد الرد الى الدنيا لو عادوا والعذ بوا ايضا فبالرد لا دار التكليف يجتنبون عما نهوا عنه وظاهر كلام المص هو ما ذكره الزمخشري ولا اشكال عليها قوله اجراء لها مجرى الفاء لمشابهتها له في اصل كون كل واحد منهما للعطف وصرف ما بعدها عما سبق العطف وهو الجمع في الحكم مطلقا بقصد السببية في احدهما والجمعية في الوجود في الاخرى وقرب الجمعية من التعقيب الذي هو لازم للسببية فلما شابهتها التامة جوزوا الابدال كما عرفت برفع الاول على العطف ويجوز ان يكون حالا من ضمير نرد او استيناف كلام على الاعتراض قوله ونصب الثاني على الجواب اما بالنظر الى مجموع العطف والمعطوف عليه او الى الثاني فقط ولا اشكال فان تصديقهم بالايات يغاير كونهم معدودين من المؤمنين فيصح كون الثاني جوابا للاول وقرئ شاذا عكس قراءة ابن عامر وتخريجها على ما تقدم الا انها يضعف فيها جعل ويكون حالا لكونه مضارعا مثبتا الا بواو كقوله بخوت وارهنهم مالكا اى وانا ارهنهم وقد قدمت لك قراءة ابي ونحن ما نكون فاستمسك بها معينا لهذا الضعيف قوله الاضراب قال بعض المفسرين بل ههنا للانتقال من قصة الى اخرى ليست للابطال واعترض ابو حيان على ما ذكره والتم وقال لا ادري ما هذا الكلام ورد بانه كلام صحيح في نفسه فانهم قالوا يا ليتنا كانهم قالوا تمنينا ولكن هذا التمني ليس بصحيح لانهم انما قالوه تقية فقد يتمنى الانسان شيأ بلسانه وقلبه فارغ منه وهذا الرد صحيح الا قوله وقلبه فارغ لانه يدل على انهم حتى لم يصمموا الايمان في قلوبهم لو ردوا وهو بعيد جدا بل هم حينئذ كالتائب الذي عزم اى قصد ان لا يعود ابدا ثم يعود بعد زمان بقضاء الله سبحانه بسبب تصميمهم هو الخوف فاذا ذهب عادوا على ما نبأ عنه قوله تع فاذا جاء الخوف رايتهم ينظرون اليك تدور اعينهم كالذي يغشى عليه من الموت فاذا ذهب الخوف سلقوكم بالسنة حداد اشحة على الخير فموافقة قلوبهم بلسانهم لا يقدح في عودهم حتى يصرف عنه الكلام وقال الزجاج بل هذه استدراك وايجاب نفي كقولهم ما قام زيد بل قام عمرو قال ابو حيان ولا ادري ما النفي الذي سبق حتى يوجبه بل فعقيل في جوابه الظاهر ان النفي الذي اراده الزجاج هو ولا نكذب اذ جعلناه مستانفا وهذا ليس بموجبه لانه يحقق بالاستيناف ولا يلزم ان يكون قبل بل هذه نفي صريح بل معناه ان ما قالوا ليس كما قالوا ولا كما فهم من ظاهر ما قالوا بل الامر كذا وكذا وبهذا معنى الاضراب المشهور قوله عن ارادة الايمان يشير الى ان ايمانهم ليس باختيارهم بل هو ايمان يأس لا اعتداد به لانهم لم يومنوا وفي قلوبهم التخلف عن ذلك

الوعد وقت مشاهدة العقاب فانه لا يصدر عن عاقل الا ترى انه تع لم يسلب الايمان عمن راوا باسه
حيث قال فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا بل انما تنفي نفعه وكذا معنى قوله لا عزما على انهم لو ردوا لا مضوا
اى عزما صادقا باختيارهم فانما لهم بل هو عزم بائس لا يعتد به وهو مما يجوز زواله كما وقع في الدنيا
امثاله فما يزول فليس بعزم لقوله تع ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسى ولم نجد له عزما فان لآدم عليه السلام
حين امر ونهى عزما اي قصدا على الا يعصى لكن لما لم يكن هذا القصد منه صادقا غير قابل للزوال لم يسم عزما
وقولنا كما وقع في الدنيا امثاله يشهد به ما قال عز وجل عن راكبي السفينة بقوله تع فاذا ركبوا في الفلك
دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون فهولاء ركبوا بل هم اولاء وبهذا معنى الرغبة
في الايمان ولا ضير في كونه لطلب الثواب او خوف العقاب ما دام لم يبلغ درجة اليأس فالتوبة من
خوف العقاب مقبولة فيما دون اليأس لان الاختيار فيه مجال والتخليص النية امكانا خذ هذا ولا يغرنك
ظاهر قول الامام هذا يدل على ان الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع الا اذا كانت تلك الرغبة ليكون
ايمانا وطاعة وان الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف من العقاب غير مفيدة لان معناه هو ما ذكرناه
فان الدلالة انما هي عليه لا غير ولا يلزم ان يكون ايمان اكثر المومنين غير مقبول نعم ذلك افضل لكن
لا يكلف الله نفسا الا وسعها فدائرة الشرع اوسع لانها هي دائرة الرحمة ورحمته وسعت **قوله**
والمعنى انه ظهر لهم انما قال لهم مع انه لو قال ظهر واكتفى لكان اشمل لظهوره للناس ايضا لان التمني
والضجر انما هو بسبب ظهوره لهم بحيث لا مجال عنده للانكار ولا مساغ كما في الدنيا للاخفاء والاسرار
فلا ينبغي ان يقال ينبغي ان يقال ظهر للناس كما قيل بناء على ان كل ذلك مما يخفون من نفاقهم وقبايح
اعمالهم ظاهر عندهم مخفي عند غيرهم ولانا نقول الكلام بصرف الظهور الى عاقبته ما كانوا يخفون
ونبهته بان يقدر المضاف نعم ان الظهور للناس يعلم من سياق الاية وسياقها فافهم **قوله**
من نفاقهم قيل عليه بانه السباق والسياق فانهما في حق المشركين دون المنافقين ولا يخفى ان السباق
والسياق انما يابيان التخصيص بالنفاق ولا تخصيص بما بل قال او قبايح اعمالهم جمعا لجميع الفرق من المشركين
وخص النفاق من بينها للتنصيص بانهم داخلون فيهم حتى قبل الاية فيهم ولم ينص على اليهود والنصارى
لان المنافقين اقسم وغيرهم باسرهم قسم لان الكفرة قسمان مجاهر وغير مجاهر فالمتص جمعا بقولهم من نفاقهم
او قبايح اعمالهم للاشارة الى التقسيم المذكور لا لانه اراد التخصيص باحدهما **قوله** او قبايح اعمالهم
في بعض النسخ وقع بالواو والمآل واحد اى بصحف اعمالهم او بشهادة جوارحهم وشهادة الجوارح تكون
في بعض المواقف وبحسب الاصناف والاشخاص بالانكار كقولهم ما كنا مشركين وبالنسبة الى بعضها

لعدم

لعدم قدرتهم على النطق من الخوف او التحير او الجواب او غير ذلك على ما ورد في كتب الاحاديث ووقع القول عليهم
بما ظلموا انهم لا ينطقون فلا وجه لتخصيصه بالمشركين كما فعله البعض وقيل المراد بدا ما كان علا وهم يخفون عنهم
ما يدل على نبوة محمد عليه الصلوة والسلام في كتبهم بتحريفهم وردوبانه لزم منه انتشار الضمائر والتخصيص بالمحل
الكتاب دون المشركين وليت شعري كيف انتشر الضمائر ومن اين جاء التخصيص ونظم الاية وبدا لهم ما كانوا
يخفون ومرفوع كانوا يخفون للولا كان مجرور لهم لهم الان الاخفاء السند اليهم لا بطريق الحقيقة
كما في التفسير الاول بل بطريق اسناد فعل بعض الجماعة اليها كما هو المشهور وذلك البعض هم العلماء فلا
انتشار في النظم الشريف اصلا ولا غبار ثم ان امر الظهور لهم على هذا التفسير اظهر من ان يخفى واما على
التفسير الاول فيظهر وجهه مما اسلفنا وقيل بدا لهم وبال قبائحهم واعمالهم وسوء عاقبتها وذلك لان مضار
كفرهم كانت خفية الا انهم لما كانوا مظاهر لهذا الخفا بالاسناد اليهم كقوله تع والنهار مبصرا مبالغة في تظليمهم
كانهم لمباشرتهم اسبابها كانوا مباشرين لها خفية فلذلك قيل يخفون فلا يرد ان المناسب حينئذ ان يقال
اخفاوهم اياه وحاجة في الجواب الى تقدير المضاف وهو الوبال وكون ما كانوا يخفونه على حاله من كونه
عبارة عن قبايح اعمالهم وقوله لان مضار كفرهم كانت خفية بيان للبدو **قوله** لا عزما على انهم قد
عرفت معناه بما ذكرناه ويلخص منه انهم على اعتقادهم انهم لو ردوا لم يكذبوا ولم يكذبهم انما هو باعتبار انهم
لو ردوا والعاد واقع علم الله تع فيكون وعد كذبا بالاحالة فظهر منه دفع شبهة اخرى وهي ما قيل انهم
لم يردوا ولم يعودوا فكيف قيل انهم لكاذبون وظهر ايضا انه لا حجة فيه على من يجوز الكذب على اهل
القبيحة لان دليلهم لا ينفي مثل ذلك الكذب لانهم على اعتقادهم الصدق حق ولا معنى لعدم تجويز اذ لا محذور
فيه وقيل فيه حجة عليهم لنفي الكذب مطلقا وان كان دليلهم قاصرا قلنا دليلهم مساو لدعواهم
اذ القانون اذا تخالف الدعوى والدليل بان يكون ظاهر الدعوى عاما والدليل خاصا عند الاول ينظر
بشهادة العقل وتجعل القرينة العقلية حكما فيه فان كانت تمنع العموم يحمل على الخصوص والا فيحمل
على قصور الدليل والمتعذر في تلك الحالة انما هو قصد العصيان واما قصد الاطاعة كما في الاية الكريمة
وان كان كذبا في علم الله تع فكيف يقول احد بتعذره حتى يتوهم عموم دعواهم للملة وكون دليلهم
قاصرا ثم ان من نفى الكذب في ذلك اليوم لو نفى قصد الكذب لكان امره اظهر لكن اعتمد على القرينة
فلم يصرح بالقصد **قوله** ولو ردوا قرأ الجمهور بضم الراء خالصا وقراء الاعمش ويحيى برا وناب
وابرهيم بكسر ها خالصا وهي شاذة **قوله** بعد الوقوف والظهور لها وقيل بهذا سبب قضاء
الله السابق بكفرهم والا فالعاقل لا يرتاب في ما شاهد ولا يعود الى موجب العذاب الاليم ونقل

عن الواحدي ان الاية رد على المعتزلة وهذا القول منهم يفضي الى الجبر لان سبق القضاء ان لم يسلب الاختيار
اشتق العود والا يكون جبرا ولا يستحقون حينئذ للذم المقصود في الاية بل معناه انهم لعادوا باختيارهم بسبب
الدواعي من انهم خلقوا هلوعا وجبولا وظلوما جهولا لهم بخل وقلة صبر وغضب وشهوة وحرص وغفلة
وذهول ونسيان واوهام وخيالات وكسل والاعتماد على التوبة والتسويف وغير ذلك وهذه من
الدواخل فيهم وكان النبي عليه الصلوة والسلام يستعيذ منها كثيرا ومن الخارج ايضا شياطين الانس والجن
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا الذين امروا بالاستعاذة منهم وزخارف الدنيا وزينتها وتفاخر
بينهم وتكاثر في الاموال والاولاد ولذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تع ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به
ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا لنفتنهم فيه وبالجملة قوله تع وجعلنا بعضكم لبعض فتنة وقوله تعالى
ونبلوكم بالشر والخير فتنة وللبسنا عليهم ما يلبسون قدر رفع الاحان عن الانسان فلا يامن مكر الله
الا القوم الخاسرون فهذه الدواعي وان كانت قوية اقتضى بها الانسان لكن ليس فيها جبر اصلا فبذلك
استحقوا الذم بتعاطيها ولا بد فيها كل عاقل بل دفعها كما قال يمدح به فاجتنابها واتباعها كلاهما بالاختيار
ومعنى القضاء في الافعال الاختيارية هو الكناية على سبيل الوصف لا على سبيل الحكم والحتم كما ذكر في الفقه
الاكبر وسائر كتب الكلام ومعنى سبق القضاء الواقع في بعض الاحاديث هو انه يسبق اى ينظر سبق كتابته
مع اختيار من العبد لا يجبر من الله وان شئت تفكر في قوله تع حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح
طيبة وفرحوا بها جائتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله
مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فلما انجاهم اذا هم يبغون في الارض بغير
الحق يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا ثم الينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون وقوله تع
واذ نتقنا الجبل فوقهم الاية وقوله تع ولقد اخذنا بني اسرائيل بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون الا لاجل
ذلك فكما ان تخلف هذه الطائفة عن عدتهم وعودهم على ما كانوا عليه بعد مشاهدة العذاب باختيارهم
لا بالجبر هكذا ههنا فلا يخفى ما في قولهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ولا يعود الى موجب العذاب الاليم
كيف وابتلاء قوم طالوت بالنهر وقصة هاروت وماروت على ما جاء في الحديث من ان الزهرة بعثها
الله اليهما في صورة امرأة حسناء ففتنتا بها حتى شاهدا كيف لا والملك الذي انزل عليه السحر اذا
سحرته عين النساء فما ظنك بالمتمحكين في لذات الدنيا وزخارفها واما ما ذكره المص هناك من انه
محكي عن اليهود فمحمول على ما حكاه هناك فلا منافاة بينه وبين ما ذكرنا من مجرد الافتئات فتامل ثم ان
المعتزلة ايضا قائلون بما ذكرنا لكن الفرق بيننا وبينهم هو انهم قالوا الاختيار من العبد تاثير في الايجاد

والخلق

والخلق ونحن نقول لا تاثير لقدرتنا في الخلق بل في ترجيح احد المتساويين فقط وهذا القدر كاف في صحة التكليف هو بهذا فليراجع
عليهم في هذه الاية اصلا وذيل البحث فيه طويل والكشف عنه في مثل هذا المقام عويل وفيه دليل على ان الكفار
للخلود بنا على ما روى انه عليه الصلوة والسلام سئل فقيل ما بال اهل النار خلدوا في عمر قصير فخلدوا في النار
وكذلك اهل الجنة فقال عليه الصلوة والسلام ان الفريقين كان كل منهما لو انه عاش ابدا لعمل بذلك العمل
وبقولنا المقصود في الاية ذمهم على فعلهم وهو الاصرار على عنادهم بعد الوقوف والظهور كما ذكره
المص لعدم تخلف ما قيل المراد الرد الى الحالة الاولى وانما يحصل مشاهدة الاهوال ونظيره اعادة المعدوم
بعينه قيل وايضا تنبيههم ليس على هذا وهو جواب له لم يتطابقا حينئذ ويمكن ان يقال تنبيههم شامل له ايضا منهم
للانه ان رد ونا لا نكذب وان لم يحصل لنا مشاهدة الاهوال لان رجوعا صادقا لا لخوف العذاب
ولحوق سوء الحال من بعد فيجاب حينئذ بهذا الطريق فيتوافقا قطعا ثم انه قيل لما نهوا عنه دون لما كانوا
عليه ايما لا كمال تفتنهم كمال النهي سبب لمحاولتهم حتى انهم بحيث لو نهي بهم عن التوحيد لاتوا به وايضا
اعتبار هذا العنوان فيما عادوا اليه ابلغ في ذمهم واقوى كما ان في قوله لما دوا الى مع ان صلة العود هي
مبالغة لا يخفى عطف على لعادوا وهو منقول عن ابن زيد وقدروه هذا والعطف على نهوا بان قولهم
وانهم لكاذبون حقيق ان يوخر عن المعطوف او يقدم على المعطوف عليه بريد انه ان اعتبر كون
تكذيبهم امرا كما هو مقتضى المقام وجب ان يقدم على المعطوف عليه ولا بد فيه ان يقال فائدة التوسيط
المبادرة الى تكذيبهم في وعدهم عقيب قوله لعادوا لما نهوا عنه فان تعقيبه ليس بلازم في المبادرة
فان مضى ولورد والعادوا والتفسير لقوله وانهم لكاذبون في المعنى فلو قيل بالبتة نرد ولا نكذب بايات
ربنا ونكون من المومنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وانهم لكاذبون ورد والعادوا لما نهوا
عنه وقالوا ان هي الا حيوتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين لكان نظما حسنا ايضا وحصل المبادرة المذكورة
باحسن وجه ما ذكره والان قوله بل بدا لهم اضراب عن صدق عدتهم فهو موقع المبادرة الى تكذيبهم
ثم بعد الحكم عليهم بالكذب اجمالا يناسب تفصيل مواكذبهم من العود وانكار البعث ولعله لما اخر
عن صدقهم استشرف موقع الحكم بالكذب لكن لم يظهر الكذب بعد بمظهره فلما اتى عقيبه بمظهر الكذب
وهو العود وظهر بحيث لم يبق توقف على شئ اخر اصلا وقع ذلك الحكم بحسن الموقع وحتى يحلى
التاكيدات المزينة للحكم اشارة الى قوة ظهوره وترجيحه فتدبر جدا على ما يشهد به الذوق السليم فلذلك
وسط ثم ان الوجه الاول رده ابن عطية بوجه اخر وهو ان توقيف الله لهم في الاية بعدها على البعث
والاشارة اليه في قوله اليس هذا بالحق يرده وهذا في غاية السقوط لان ما بعدها سيكون في الاخرة

والانكار كان في الدنيا فاختلف الموطن لكن يتوجه عليه الرد بوجه اخر وهو انه كيف يستقيم منهم ان يردوا
بعد معاينتهم البعث انكار ما عاينوه وجوابه انهم لا ينكرون بعد الرد والبعث الواقع قبل الرد بل ينكرون
البعث بعده بعد معاينة مثله ويجوز ان ينكر والاول ايضا تغنتا على بعض مدعى النبوة قوله او على انهم
لكاذبون بكون تكذيبهم غير مختص بما وعدوا به بل عاما لكل شئ كما حرره الزمخشري او بكونه مختصا به وقوله
وقالوا يفيد التعميم اى انهم كذبوا في مدتهم في عدتهم المذكورة وجاوزه كذبهم الى غيره حيث قالوا
ان هي ويجوز عطف على خبران اى وانهم قالوا او على عادوا او على الشرطية او على قصه وهم يتناول
عنه الى فما عطف قصة على قصة فكانه ذكر النهى والنائى ثم اوعد عليه بقوله ولو ترى فحصل منه حسن
المقابلة بين الكلامين قوله او على تهوا بحذف العائد والمبتدا اى لعادوا والما قالوه وهو ان على الخ
وحصل ما مصدرية ليستغنى عنها بمنعه ايجاب تهوا كون ما موصولة فتدبر ثم ان المص راعى بين
وجوه العطف حسن الترتيب فقدم ما هو اقرب من جهة المعنى ثم ذكر ما هو اقرب في الذكر فاخر
ما هو الوسط في الذكر لبعده بالنسبة اليهما بحسب المعنى وعد الاستيناف بعيد حيث ذكره اخرا
لبعده بالواو وللاتصال المعنوى بينه وبين ما قبله كل ذلك يظهر بادنى تأمل قوله الضمير
للحيوة اى مبهم يفسره حياتنا الدنيا كما في فسواهن سبع سموات وقد سبق ذكره في سورة البقرة
او للمعود في الذهن وهو الحيوة والمعنى ان الحيوة الا حياتنا الدنيا قال ابو البقاء وهي كناية عن الحيوة
ويجوز ان تكون ضمير القصة يريد ان المعنى صح ان هي الا حياتنا الدنيا فهو كما يقال هي اى القصة
الحيوة او حياتنا حياتنا الدنيا فلا يرد عليه رد بعض المفسرين بانه لا يفسر الا بجملة مصرح بجزئيها وما
جوزه الكوفي انما هو بمفرد عامل عمل الفعل نحو انه قائم زيد لانه في صورة الجملة اذ في الكلام مسند
ومسند اليه واما نحو هو زيد كما في الاية الكريمة فلا يجيزه احد لانه لا يقال التوصيف بالدنيا يشعر بانهم
قائلون بالحيوة الاخرى فكيف قولهم وما نحن بمبعوثين لانا نقول الصفة في قولهم مثل ليس للتخصيص
حتى يشعر ما ذكر بل هي للتوضيح وهي الكاشفة وما قيل انها للتوكيد فليس معناه لحقيقة التوكيد مثل
نفخة واحدة بل انه لا مفهوم لها سوى ما يفهم من حياتنا فهي كالتوكيد لها وهو غلط فلا يرد عليه انه غير
ظاهر ثم ان ما في قوله وما نحن بمبعوثين اما حجازية فيكون المجرور بالباء منصوب المحل او تميمية فتكون
مرفوعة قوله مجاز عن الجنس اى الاستعارة تمثيلية قال في تفسير قوله تع وعرضوا على ربك صفا
تشبيه حالهم بحال جند عرض على السلطان لا ليعرفهم بل ليامر فيهم ولم يجعلوه كناية عنه لعدم امكان
الحقيقة على ما فرقوا بينهما به ولو امكانا في الجملة اى في بعض المحل هذا ما قالوا ولكن ان سمع كلامه

الذى

الذى ليس له مكان ولا جهة ولا زمان في البقعة المباركة من الشجرة الى بمقابلة موسى عليه السلام مع الزمان
المعين قادر بناء على ما ذهبنا اليه ان يرى ذاته المنزهة عن الامكنة والازمنة والجهات بوجه يصح ان يقول الرائى
عرضت عليه فاعرض فاعرفني كذا او كذا دون مجرد التمثيل وهو اعلم بحقيقة الحال فيجوز ان يوقفوا على حاله يصح به كشف
الغطاء ان يقول من رآهم عرضوا على ربهم ولا يلزم منه التمكن وكونه في جهة ولا في زمان وهو على كل شئ قدير
ولا شك ان ما ذكرناه شئ ولا نقص فيه بل هو كمال وكمال قدرة ولا شبهة في انه ليس بغائب لقوله تعالى
وما كنا غائبين ومنهم من لم يفرق بينهما وقال انه من باب المجاز لانه كناية عن الجنس ولتضمينه معنى العرض
عدى بعلى قوله وقيل بمعناه وقفوا على قضاء ربهم او حذف منه المضاف وهو كالوجه الاول
من وقفه وعلى التضمين معنى العرض فاندفع ما قيل لا يناسب وقوع على صلة للوقف اذ العبارة في نظيره
يوقف العبد الجاني بين يدى سيده او عنده ولا على سيده لان هذا التنظير بناء على عدم التضمين وقد تضمنا
معنى التقديم فقيل وقف الى سيده اى قدم اليه الا ان العرض في هذا الوجه مقلوب كقولهم عرضت
الناقة على الحوض والترجيح بين المجاز والحذف على ثلاثة مذاهب اشهرها ترجيح المجاز والثاني العكس
والثالث التسوية وقوله او عرفوه الضمير راجع الى القضاء او الجزاء او الرب هم فوعى هذا الوجه
من الوقوف بمعنى التعريف فان قلت تعريف القضاء والجزاء ظاهر فما وجه ان يعرفوا ربهم قلت
ببعض اوصافه الغير المتصورة لهم في الدنيا كقوله تع وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله حق
التعريف ما يقابل الباطل كما في قوله اليس هذا بالحق يعني انهم كانوا يعرفون ربهم بالباطل ويقولون
لا يبعث الله من يموت ما انزل الله على بشر من شئ وما نحن بمعذبين اى لا يعذبنا الله ولئن رجعت
الا ربى ان لى عنده للحسنى او غير ذلك فاذا كان يوم الفصل ويفصل بينهم جاء الحق وزهق الباطل
فحق التعريف للوجوه الثلاثة قوله كانه جواب قائل الخ اى الاستيناف للجواب اذ لم يجوا به
المحذوف للمبالغة كما عرفت قوله والاشارة الى البعث وما يتبعه يريد ليس هنا منع الجمع
فبالنظر الى ظاهر الكلام الاشارة الى المجموع والتخصيص بالعذاب كما فعله البعض وقع بلا مخصص
وقوله قد ذوقوا العذاب لا يصح مخصصا كما هو النظر الى نفس الامر فيجوز ان يكون
الى العذاب كقوله تع اصبروا ام لا تصبروا اشارة الى النار التي ذكرت قبيلة باعتبار المعنى
او الى المصداق الذى هو النار وان كان الخطاب وقت معاينة العذاب وقيل لهم اصلوها فاصبروا
او لا تصبروا يناسب الاشارة اليه ولذلك جاء المص بوجه جامع للوجوه وما رد على احد كما توهم
قوله بسبب كفرهم او بدله فالباء للسببية او للمقابلة قوله اذ فاتهم النعيم واستوجبوا

العذاب المقيم روي عن علي كرم الله وجهه على وفق ما فيها عن المنجم والطبيب كلاهما لا يخشى الاموات قلت
اليكما اصح قولكما فلستُ بخاسرٍ واصح قولي فالخسار عليكما كقوله تع اني اظن يقين احق بالامر الا كنتم
تعلمون قوله ولقاء البعث وما يتبعه من الثواب والعقاب وسائر الاحوال والاهوال فهذه استعارة
تمثيلية قال المقص في تفسير سورة العنكبوت على تمثيل حاله بحال عبد قدم سيده بعد زمان مديد قد
اطلع السيد على احواله فاما ان يلقاه ببشر لما رض من افعاله او بسخط لما سخط منها قال الشاعر الهي عبدك
العاصي اتاكا مقرا بالذنوب وقد دعاكا فان تغفر فانت لذاك اهل وان تطرد فمن يرحم سواكا
واما قال ههنا البعث وما يتبعه وهناك قال لقاء الله في الجنة واورد البعث وما يتبعه بصيغة
التمريض حيث قال وقيل المراد بلقاء الله الوصول الى ثوابه او الى المعاقبة من الموت والبعث
والحساب لان الكلام ههنا مع منكري البعث وهناك عام قوله لان خسرانهم لا غاية له حقيقة
بخلاف التكذيب فان له غاية حقيقية فلا داعي الى المجاز مع وجود الحقيقة صريحا وقرب كذبوا لفظا فلم
يجعل المغيا بلغ خسرانهم في الكمال لامتداد القول عند مجيء الساعة من فرط تحيرهم لان القول ليس من جنس
الخسران لان الغاية تعم المرتبة الملجئة الى هذا القول الا ترى انه ليس من جنس التكذيب ايضا وان
اريد القول الدال على التكذيب فهذا القول ليس من جنس ذلك القول لان هذا اعتراف وذلك انكار
ولان الخسران الكامل بعد قولهم ذلك حين استقرارهم في دار العذاب لان لتلك مرتبة الملجئة الى هذا
القول غاية له ايضا فهو غاية للخسران اي مرتبة منه للظهور ان كماله ليس بشرط لوجود هذا القول منهم
ولا مثل قوله تع وان عليك لعنتي الى يوم الدين على معنى خسر المكذبين الى يوم القيمة بانواع من المحنة
والبلية فاذا قامت الساعة يقولون فيما ينسون معه ذلك الخسران لان لفظ الدين عام لجميع المكذبين
ولم يلحق بعضهم ذلك الخسران الممتد الى يوم القيمة لان المراد بهم من ماتوا على التكذيب لقوله تع ان الذين
كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله الاية وقوله تع الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
فان الله غفور رحيم وليس في كلام المأول ما يخص المحنة والبلية بآخر الدنيا كما ترى فهو كقوله النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واما القول بكونه تمثيليا ايضا
على تقدير جعله غاية للتكذيب كما يدفعه ذلك بعضهم فلا صحة له اصلا لان التكذيب يوجد في جميع المكذبين
قبل الساعة فيجوز كون ما في الساعة غاية له بخلاف الخسران فان وقوعه في الدنيا ليس بعام لجميع المكذبين
اذ في بعضهم ليس بموجود اصلا ويجب وجود المغيا قبل الغاية نعم اذا اريد بالخسران لعنة الله والملائكة
والناس عليهم صح ذلك ان قبل التكذيب غير ممتد الى يوم القيمة لان عذاب القبر يكفي في التكذيب به

فليتفكر

فكيف امتداده الى الساعة قيل لما لم يكن لما بعد الموت حكم واعتبار وقع التصديق فيه بلا اعتبار ويجوز ان لا
يقع القول المذكور منهم قبل الساعة اذ التحسر لا يستلزم القول المخصوص بل ولا القول على الخصوص
وجعل وقت الموت من جنس الساعة وسمي باسمها لان ما مات فقد قامت قيامته كما ذكره الكشاف
قوله على الحال من فاعل جاءوا اي مباغتة او مفعوله اي مبغوتين وفيه وجه اخر لم يلتفت اليه المص
وهو نصبه بمحذوف من لفظها اي يبغتهم بغتة واما قوله او المصدر فلا يشمله لان ظاهر قوله فانها
نوع من المجيء يمنعه اللهم الا ان يقال هو تعليل للمصدر به مطلقا اما المجاز فقط واما المحذوف من لفظها
اذا كان نوعا من المجيء يدل جاء على ذلك المحذوف نعم ذلك خلاف الظاهر اذ لا حاجة الا لتلك الدلالة
مع دلالة المصدر عليه والبغتة مفاجاة الشيء بدون الاستشعار وهو من قال هي مجيء الشيء بسرعة مخصصا
بغير مخصص قوله فانها نوع من المجيء لم يرد به ان المجيء جنس له بل ما اتصف المجيء به تنوع واتحدا
ذاتا وان تغاير مفهوما فجاز وقوعه موقعه فانتصب بفعله انتصابه به فكانه قيل يبغتهم الساعة
بغتة وهذا في التنوع كرجع القهقرى لكن الرجوع جنس للقهقرى بخلاف بغتة فان الفجاءة من كل شيء
يختص بما دل عليه ناصبه قوله اي تعالى هذا او انك هذا مجاز لان الحسرة لا يتأتى منها الاقبال وعلم
يا ويلنا والمقصود المبالغة والتنبيه على خطاء المنادى حيث ترك ما اوجبه تركه الى ندائه ما لا ينادى
مثله وهو ابلغ من ان يقال الحسرة علينا من تقريطنا قوله وان لم يجر ذكرها اي في هذا المقال واما قوله
ان هي الا حيوتنا الدنيا فمقاله اخر مقول في الدنيا فلا يعاد ما في الاخرة الى الحيوة الدنيا الا بتاويل
بعيد وتهوان لا تجعل الهاء من المقول كما ذكره ابو حيان ولا حاجة الا اختلاف القائل كما ذكروا التقا
وان لم يكن في كلام الزمخشري ما يأباه واما في كلام المص فقيل قوله وهو جواب لقولهم ايجاز هي الا
حياتنا الدنيا ينافيه ولا ينافيه اذ لا يلزم منه كون قائل ان هي الا حيوتنا الدنيا وقائل يا حسرتنا على
ما فرطنا واحدا فتامل ثم ان هذا الوجه نقل عن ابن عباس رضي ورجوعه الى الساعة عن الحسن وقال
الامام الرازي يجوز عوده والى ما يجعله عبارة عن الطاعات وقيل الى منازلهم في الجنة اذا رأوها وهو بعيد
وقيل الى لقاء الله تع بتاويل الملاقاة او الاماتة وتاويل امور قوله تمثيل اي استعارة تمثيلية وذكر الظهر
لان المعنى وهذا كالايدي في الكسب وفسر ابن عباس رضي الاوزار بالاثام فيكون الاستعارة مكنية
والحمل تخييلا والظهر ترشيحا ويجوز رجوع الظهر والحمل على حقيقتهما كما ذهب اليه كثير من المفسرين وفي الحديث
يمثل له عمله بصورة قبيحة منتنة الريح فيجيء ما روى قتادة والسدي ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله
شيء وهو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني

اليوم فذلك قوله تع يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اى ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شئ هو اقبح الاشياء صورة واخبثها رايحة فيقول انا عملك الفاسد فطالما ركبتنى فى الدنيا اركبك اليوم والوزر الثقل قال الامام الرازى اصله من الحمل ومنه اوزار الحرب لسلاحها والاثما وقال الله تع حتى تضع الحرب اوزارها وقال الشاعر واعددت للحرب اوزارها رماحا طوالا وخيلا ذكورا قوله وقيل اصله الوزر بفتح الواو والزاى وهو الملجأ من الجبل قال تع كلا لا وزر ثم قيل للثقل تشبيها بالجبل ثم استعير الوزر للذنب تشبيها فى ملاقاة المشقة منه والحاصل ان هذه المادة تدل على الرزانة والعصمة قوله بئس شيئا جعل سائبعض بئس وما نكرة ويجوز كونها موصولة لكن فاكان فى اعتبار العهد المعتبر فى الموصول بهما نوع بعد لم يذكره ويجوز كون ساء متعديا ووزنها فعل بفتح العين والمعنى ساءهم ما يزرون وما تحتمل الوجوه الثلاثة ولا حاجة الى المخصوص بالذم تح والكلام بعد انما خبر مجرد ويجوز كونها للتعجب فينقل من فعل بالفتح الى فعل بالضم فيعطى حكم فعل التعجب عن عدم الصرف والخروج من الخبر المحض الى الانشاء ان قلنا ان التعجب انشاء وهو الصحيح والمعنى ما اسوأ اى اقبح الذى او شيا يزرونه او وزرهم واختار المص ما ذكره ليوافق قوله تع سائل القوم الذين كذبوا بايات نا قوله وما اعمالها الا لعب الخ فالمضاف محذوف ويجوز ان يكون من المبالغة جعل الحيوة نفس اللعب واللهو كقولهم فانما هى اقبال وادبار وعن البصرى وما اهل الحيوة الدنيا الا اهل لعب فقدر شيئين محذوفين ولعله ذهب اليه فرارا عن المجاز بناء على ان الحذف اولى عند البعض من المجاز وقوله لعب على التشبيه البليغ فى سرعة الزوال وعدم الطائل والشغل ايضا عما ينبغى لما ينبغى ولهو على ظاهره فقوله يلهى الناس ويشغلهم اشارة الى ما قصد منهما معا ثم ان اضافة الاعمال تحتمل ان تكون بمعنى فى لوجود معنى الظرفية لكن فيه معنى الاختصاص ايضا فاذا اجتمعا فالحمل على الاضافة بمعنى اللام اولى لان الاول قليل وما اقتضته ضرورة المعاش من الاعمال ليس منها لمن وجب عليه شرعا قوله وهو جواب لقولهم الخ بانه يوجد الحيوة فى غير الدنيا بل هى الحيوة الحقيقية فالجواب بمعنى مجرد رد قولهم الباطل لا الزام عليهم ويمكن ان يكون الزاما عليهم على قياس ما قالوا فى تفسير قوله تع ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار فلا يرد انهم يتفكرون فى الاخرة فتكليف يكون جوابا لقولهم قوله لدوامها وخلوص منافعها ولذاتها عن شوب المضار ونوب الالام وخير للتفضيل والمفضل عليه معلوم محذوف وهو الحيوة الدنيا او لمجرد الوصف بالخيرية لقوله اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا قوله تنبيه على الامالبس من اعمال المتقين لعب ولهو يشغل به من لا يعقل وان العاقل هو الزاهد

عن الدنيا وذلك لانه لما خص اعمال الاخرة التى ليست بلعب ولهو بالمتقين تخصيص خبرتها بهم لزم عدم انفكاكها عن المتقين فاليس من اعمالهم فهو منفك عنهم فلزم ان لا يكون من الاعمال التى ليست بلعب ولهو فيلزم منه كونها لعبا ولهوا قيل ولو جعل المنبه عليه عكس هذا اعنى ان اللهو واللعب بالبس من اعمال المتقين لكان اظهر لان الاحتياج الى تعيين ان اللعب واللهو ماذا الا الى ان هذا لعب ولهو وانت خبير بانه لا حاجة الى ما قاله لان اللعب واللهو قد بين بقوله تع وما الحيوة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خير لان من المعلوم ان كل ما يودى الى الخير فهو خير وكل عمل فى الدنيا لا نفع فى العقبى فهو ليس بلعب ولا لهو وما ليس كذلك فهو هو والمقصود بعده ثبوت اللعب واللهو لكل ما ليس من اعمال المتقين فمطرح النظر هنا عموم ما فى قوله على ان ما ليس لينتفع من له عقل ويتنزه عن كل ما ليس منها ويتوجه برمته الى جانب الاخرة وهذا المقصود انما يظهر بما قاله المص كما لا يخفى ثم ان الظاهر كون المراد بالتقوى هو التقوى من الكفر والمعاصى لا بمعنى عدم المعصية اصلا بل ما وقع فى ذكر الله تع فاستغفر فهو عين التقوى كما فى قوله تع اعدت للمتقين الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم لا كما فى قوله تع يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته على بعض التفاسير ليوافق قوله تع واخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ولذلك قال فى موضع اخر اعدت للذين امنوا بالله ورسله وهذا ايضا من التوجه الكامل الى الاخرة ومن اعمال المتقين وما فرط منهم فليس منها لان اضافة الاعمال الى المتقين يدل على منشائية التقوى لها وذلك لان للكمال مراتب والاتكليف بقدر بشر على كمال الحقيقى ولذلك قال سيد البشر عليه الصلوة والسلام لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم قوله وقرأ ابن عامر ولدار الاخرة موافقة لمصحفه فانها رسمت فى مصاحف الشاميين بلام واحدة واختارها بعضهم لموافقتها ما اجمع عليه فى سورة يوسف عليه السلام ولدار الاخرة خير فقال الكوفيون هى اضافة الموصوف الى صفته وهى جائزة عندهم اذا اختلف لفظاها وقال الفراء هى اضافة الشئ الى نفسه كقولك بارحة الاولى ويوم الخميس وحق اليقين ويجوز عند اختلاف اللفظين واختار البصريون حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه وجر الفريقين مذكورة فى موضعه وذهب البصريون انسب لمراعاة جانب المعنى اى الساعة الاخرة او الحيوة الاخرة لانهما المذكوران ههنا اولا لان الاخرة معروفة بهما واما قول المص فى سورة يوسف ولدار الحال وتقدم عليها هناك

فحال المذكور هناك هو الحال المستفاد من قوله كيف كان عاقبة الذين من قبلهم والساعة والحيوة الدنيا يجوز ان
تكون الاخرة معهودة بهما فتقدير الحال لانياسب ههنا تلك المناسبة ويترجح من كونها معهودة بهما
جواز اجراء الاخرة مجرى الاسم لشهرتها كقوله تع وللاخرة خير لك من الاولى على بعض التفاسير ثم انه لم يقل
والحيوة الاخرة مع انه هو الظاهر لان المقصود بالمدح والذم دار بهما لانها هي المشتملة على الكل فالدنيا
باصلها مذمومة والاخرى باصلها ممدوحة غايته ان الذم والمدح يثبتان لهما باعتبارين فبهما ولذلك قال
في الاول وما الحيوة الدنيا لان يستدل به على ذم الدار فكان السامع قال فعلمت ان هذه الدار لاخير
فيها فاي دار هي خير فقيل وللدار الاخرة خير ورعاية جانب المعنى اولى في رعاية اسلوب البلاغة
او للتنبيه على وجه كون الحيوة الاخرة خيرا وهو كونه وسيلة الى ما اشتملت عليه تلك الدار مع المنافع
الدائمة الخالصة قوله افلا تعقلون فضمير الجمع عبارة عن المتقين قاله الواحدي فالاستفهام
للانكار وقوله على خطاب المخاطبين بناء على الذين وجه اليهم الكلام وهم الذين قالوا ان هي الا حيوتنا
الدنيا فالاستفهام للتقرير والتحقيق او للتعجب وقوله او تغليب الخ ضربين على الغائبين اي ممن كذبوه هم
قوله معنى قد اي ههنا زيادة الفعل وكثرته اما على الحقيقة كما ذهب اليه سيبويه والمستدل بقول
الهذلي قد اترك القرن مصفرا انامله كان اثفاه به محجت بفرصاد واما على الاستعارة من التقليل لتناسب
التضاد كما في ربما واما الزمخشري فقد قال في قوله تع قد نرى تقلب وجهك ومعناه كثرة الرؤية بكقوله
قد اترك القرن الخ وقال بها قد بمعنى ربما الذي يجيء لزيادة الفعل وكثرته كقوله ولكنه قد يهلك المال
نائله وذكر في سورة النكوير تفصيلا يفيد انه اذا اجاء بلفظ التقليل يراد به اظهار براءته من التزبد وانه مما
يقلل كثيرا ما عنده فضلا ان يتزبد فكانه او مى الى ان اكل ما يفهم من وقوع مرات الفعل وزيادته بالنسبة
الى ما يراد منه قليل ففهم منه معنى الكثرة على الصحة واليقين بهذا اخر تفصيلا ومؤداه فكلامه يجب ان يحمل
مجملا على مفسره فلذلك حمله العلامة التفتازاني على الاستعارة كما يفيد بها التفصيل على ما مر الخ وما ذكر
في معنى الليب من انه حقيقة عنده بخالف هذا وان حمل كلامه على المذهبين مذهب في موقع واخر في اخر
فهو مع بعده لا يدل على المذهب ماذا فلا بد عليه من دليل وقال ابن مالك قد يذكر ربما للتقليل والقرن
الى معنى المضي ويكون حج للتحقيق والتوكيد نحو قد نعلم انه ليحزنك وقد تعلمون اني رسول الله وقول الشاعر
وقد تدرك الانسان رحمة ربه ولو كان فوق الارض سبعين واديا وقد يخلو من التقليل وهي صارفة
لمعنى المضي نحو قوله تع قد نرى تقلب وجهك وقال مكي قد بها وشبهه لتاكيد الشئ والجاية وتصديقه
وقال ابو حيان ههنا قد حرف توقع اذا دخلت على مستقبل الزمان كان التوقع من المتكلم كقولك

قد ينزل المطر شهر كذا واذا كان ماضيا او فعل حال يمضي المضي كان التوقع عند السامع والمتكلم فنحو
موجب ما اخبر به وغير ههنا بالمضارع اذ المراد الاتصاف بالعلم واستمراره ولم يلحظ فيه الزمان
كقولهم هو يعطي ويمنع ثم ان ايراد ضمير الشان ولام الابتداء في المعلوم المفيد للاعتناء والتحقق وقوعه
ليلزم من كثرة وقوع العلم به ومن دوامه دوامه لما ان قوى في تفخيم الفعل واما حمله
بناء على التقليل باعتبار متعلقه كما قيل في قوله تع قد يعلم ما انتم عليه اي ما انتم عليه افل معلوماته تعالى
فليس كما ناسب للمحل الا يتصرف بارد وان قصد به الاشارة الى تكثير علم الله يؤول الى الاستعارة والمقتضى
لم يرتضه هناك فلم يذكره لما فيه من التعسف بل اقتصر على معنى التحقيق والتوكيد على ما ذكره مكي مع
انه له مناسبة ظاهرة هناك فتامل ثم ان الكثرة في العلم ايضا باعتبار المتعلق او غيره اينما كان ممكنا كان او واجبا
لان العلم معنى واحد لا يقبل الكم المنفصل الا بتاويل فلا وجه لتخصيصه بعلم الله كما قيل قوله ولكنه قد يهلك
المال نائله اي عطاؤه والنوال العطاء والنائل كذلك وقيله اخي ثقة لا يهلك الخمر ماله ربيد ان جوده فرابي
ليس مما يحدث بالسكر وبعده تراه اذا ما جئته متهللا كانك تعطيه الذي انت سائله قوله فانهم
لا يكذبونك في الحقيقة تعليل للاحزان المفهوم من قوله قد نعلم وقد يقال انه علة للحزن اي يحزنك انهم
يقولون لا لنفسك لانه لا يعود اليك بل يعود الي واعلم انه ذكر الزمخشري ههنا وجها ملائما واختار
اولها وايده بقوله تع ولقد كذبت رسل من قبلك راجع الى الله تع لا نك رسوله فهم لا يكذبونك
في الحقيقة وانما يكذبون الله يجحدون اياته قاله عن طريق التفسك وانهم كذبوك وانت صادق ويشكل
عن ذلك ما هو اهم وهو استعظامك لجحود ايات الله والاستهانة بكتابه ونحو قول السيد لغلامه اذا اهانه
بعض الناس انهم لم يهينوك وانما اهانوني كقوله تع ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله لان هذا الوجه
هو الموافق لمقتضى المقام لان الكلام مع عامة المشركين ولما جاء في القرآن في عدة مواضع من انهم كذبوه
في الواقع لا كما قاله ابو جهل كقوله تع وقالوا مهما تاتنا به من اية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين
وقالوا ساحر كذاب بل افتراه بل هو شاعر ونحو ما ناسب الحكم
البلاغة ان يحمل الكلام عليه وان كان ما قاله ابو جهل سببا للنزول ولا يلزم من خصوص سبب النزول
تخصيص معنى الاية ولا من تعميمه بعد عن سببه اذا كان التعميم يفيد ما قصد من ذلك السبب بابلغ وجه
وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى الامين فصرفوا انه لا يكذب
في شئ ولكنهم يجحدون دليل على وقوع الجحد وهو انكار المنكر ما يعرفه كقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ولذلك قال باياتنا الله يجحدون لانهم يعرفونها كما يعرفون ابناءهم فليس بمباين للوجه الاول
كل المباينة بل هو مندرج تحته ومندمج في ضمنه ولكن الاول اعم منه واشمل فلعله التفصيل اختار المص

فليتامل

قال في الكشاف فان قلت ما معنى قد في قوله
يعلم قد كل نفس ما هي قلت هو مع المضارع للتقليل
في معنى الكثير الذي هو ضد التقليل كانه قيل
ربما يعلم الذين كفروا الساعة ومنه قوله
ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين وفي
كم وربما وقد يجيء للتقليل كقوله
انا لنرى ونسمع قد نرى ونسمع عند كما لا نتوهم
من العرب من يقول لرب فارس عندكما ولا
عندي فارسا وعندي فارسان وقد يجيء لكثير
التكاثر في كثير غير انه ولكثرة ارادة اظهار
براءته من التزبد وانه مما يقلل كثيرا ما عنده
فضلا ان يتزبد جاء بلفظ التقليل فتفهم
منه معنى الكثرة على الصحة واليقين

اختار المحض وجها واحدا شاملا للوجه الثاني الذي هو ما يدل عليه قول ابن عباس رض ولم يجعله وجها مستقلا
ولم يعتبر قول ابي جهل مستقلا وجها اما لكونه اخص منهما من حيث ان قوله هذا تكذيب له ايضا عند الله
فانه لما لم يعلم بموجبه كان منكرا عند الله اي في حكمه كقوله تع فاذلم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون
فاذلم ياتوا بموجب التصديق فاولئك عند الله هم المكذبون اولا ان قول ابي جهل انما وقع بمواجهة النبي
صلى الله عليه وسلم فهو عالم بوقوع هذا التكذيب فحزنه اذ انما هو لتكذيبه ما جاء به من الايات فلا يناسب
حينئذ قوله فانهم لا يكذبونك لان ظاهره يدل على ان حزنه لتكذيبهم نفسه ولذلك وقع التسلية على ذلك
فقوله فيما سياتي روي ان ابا جهل بغير عطف بيان لسبب النزول على ما هو دأبه في سائر بيان اسباب النزول
بعد تمام تفسير الاية بوجوهه ومن هنا اي من قوله روي بغير واو زعم بعضهم ان هذا الوجه الذي اشار اليه
المحض بقوله في الحقيقة هو الوجه الثالث ما ذكره الزمخشري مع انه يشير الى الوجه الاول منه بتقييده بما قيده
به الزمخشري بعبارته وان حق قوله روي على ما زعمه ان يذكر عقيب قوله في الحقيقة فبأي سبب وقع بيانا
اختلاف القراءة ووضع الظاهر موضع الضمير ومعنى الباء وبيان التضمين في هذا البيت لا يقال ذكر على
طريقة سبب النزول في موضعه ولكن يدل على ما زعمه لانا نقول لا دلالة عليه كما عرفته الا ترى ان الزمخشري
ذكره وما روي عن الاخنس بن شريق الذي يدل على ما ذكره ابن عباس رض على هذه الطريقة ولم يقع بل لم
يتوهم بينه وبين ما اختاره تناف اصلا قوله مما اكد به هذا مذهب الكسائي وقيل هما بمعنى واحد
مثل اكثر وكثر وانزل ونزل قوله اذا وجده كاذبا او نسبه الى الكذب قال افعل يجئ للوجدان لخواجيته
اي وجدته محبوبا وللنسبة لخواسقيته نسبته الى السقيا فقلت سقاك الله والفرق بين كذب
وكذب اذا كان للنسبة بان العرب تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب والى صنعة الاباطيل
من القول وتقول اكذبته اذا نسبته الى الكذب واخبرت بان الذي تحدث به كذب وان لم يكن ذلك
باشتماله وصنعته قوله ولكنهم يجحدون باياتك ويكذبونها تمهيد لوضع المظهر موضع المضمر
وبيان حسن المقابلة بين يجحدون ولا يكذبونك فعطف عليه يكذبونها فمر به ايضا الى اكثر التضمين
ولم يلتفت الى بيان وجه الالتفات حيث قيل ايات الله ولم يقل اياتنا لظهوره بادئ التفات وهو
استعظام تكذيبهم وينبغي ان يعلم ان التكذيب الذي يتعدى بالباء بمعنى الانكار والذي يتعدى بنفسه
بمعنى قلت انه كاذب كذا في القاموس هذا اذا تعلق الباء في باياتك الله بيجحدون وجوز ابو البقاء
تعلقه بالظالمين كقوله تع بما كانوا باياتنا يظلمون لا كقوله تع واتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها كما مثل
ابو البقاء لان الباء وفيه للسببية الا ان يكون يظلمون بمعنى يكفرون كما ذكره في موضعه هكذا قالوا والاولى

مراد ابي البقاء بهذا التمثيل هو كونه بمعنى كفروا الا ان تجويز تعلق الباء وههنا بالظالمين يكون بهذا المعنى ايضا
فلا رد عليه الا ان خلاف الظاهر مع وجود الوجه الظاهر لا يصار اليه قوله على انهم ظلموا بجحودهم او
جحدوا بتمرنهم على الظلم بشير لقوله لظلموا بجحودهم الا كون اللام في الظالمين موصولا واسم الفاعل بمعنى الحدوث
فيفيد سببية المجئ للظلم وبقوله او جحدوا تمرنهم على الظلم لان حرف تعريف والاسم للدوام فيفيد
سببية الظلم للمجئ قوله وفيه دليل اي فيما به التسلية لان مبناه على وقوع التكذيب له عليه الصلوة
والسلام وقيل اي في هذه التسلية فانه لو كان المراد نفي التكذيب راسا لم يحتج الى التسلية ولذا
قيده بقوله في الحقيقة وانت خبير بان وجه الدلالة لو كان هو التسلية لم يحتج الى دلالة هذه الاية
ولا وجه لتخصيصها بما فصل التسلية في الاية المتقدمة وايضا قوله ليس ينفي تكذيبه مطلقا بل
على كون الاطلاق والتقييد دائرا على تكذيب الرسول لا على نفس التكذيب حتى يصح كلامه اذ لو كان
مراده ما ذكره ذلك القائل لقال ليس ينفي التكذيب مطلقا وهو ظاهر وقال قائل الوجه الثاني
المذكور في الكشاف وهو لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون بالسنتهم كما روي عن ابن عباس رض
معناه لا يكذبونك في السر ويوافقون هذا ما روي عن الاخنس بن شريق قال لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني
عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا احد غيرنا فقال له والله ان محمدا لصادق وما كذب قط
ولكن اذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فاذا يكون لسائر قريش فان قيل
هل يبقى للوجه الثاني والثالث مساغ بعد هذا الدليل قلنا يبقى لان وقوع التكذيب للرسل المتبوع
واصطبارهم عليه يستدعي صبر نبينا عليه الصلوة والسلام على تكذيب ايات الله وتحصل التسلية
له به لا يقال فهل بقي الدلالة مع جواز هذا الوجه لانا نقول الامور الخطابية يكفي فيها دلالة الظاهر
وهو المقصود قوله على تكذيبهم وايذائهم يعني ان ما حرفية مصدرية واو ذوا عطف على كذبوا
ويجوز عطفه على كذبت وعلى صبروا ويجوز ان يكون مستانفا قال ابو البقاء ويجوز ان يكون الوقف
تم على قوله كذبوا ثم استانف فقال واوذوا ثم قرا ابن عامر في رواية شاذة واوذوا بغير واو
بعد الهمزة من اذيت الرجل ثلاثيا من آذيت رباعيا قوله بوعد النصر لما كان هذا الوعد كالمرجع
به في الظهور والايجاد يوحي الاشعار بخفيف ضمنه معنى التصريح فعدي تعديته بالباء ومن لم يتنبه
لذلك قال حق التعبير الى وعد النصر ووعد النصر في القرآن العزيز فزير كثير كقوله تع كتب الله
لاغلبن انا ورسلي وكان حقا علينا نصر المومنين انا لننصر رسلنا والذين امنوا نصر من الله وفتح
قريب وبشر المؤمنين الا ان ذلك قيل في قوله نصرنا التفات من الغيبة الى التكلم لو قيل بايات الله

وفيه بعد اذ هو غاية وهذا غاية مع انه ذكر اسم الله تع هناك بطريق الالتفات فمقتضى الظاهر في الابتداء التكلم فلا يكون التفاتا الا ان يقال هذه السورة نزلت جملة مرتبة هذا الترتيب فيكون بعضها متصلا بالبعض وبعد الالتفات يكون مقتضى الظاهر ما يوافقه نظرا الى الانظ اى ظاهر الكلام **قوله** اى من قصصهم يشير الى ان من للتبعيض كالزايد فان البعض هو الانباء فكانه قيل ولقد جاءك من نبأ المرسلين بعضه وقيل الفاعل مضمر بناء على عدم جواز حذفه واختلفوا فانه ماذا يرجع قال ابو حيان الذى يظهر لى انه يعود على ما دل عليه المعنى من الجملة السابقة ولقد جاءك هذا الخبر من تكذيب اتباع الرسل للرسل والصبر والايذاء الى ان نصروا ومن نبأ المرسلين ج في محل النصب على الحال من ذلك الضمير وقال الفارسى الفاعل من نبأ ومن زائدة وهذا انما يجوز على راى الاخفش لان الكلام موجب والمجرور معرفة فاما الاخفش فلا يشترط شيأ في زيادتها وضعف هذا ايضا من جهة المعنى بانه اسم جنس مضاف فيعود الى انه جاء جميع الأنباء والا ان يقال لفظة من تمنعه وان كانت زايدة فان الزيادة لا تخلو عن نكتة ما كما في سائر المواضع فتأمل وقال ابو البقاء وحرف الجر اذا لم يكن زايدا لم يصح ان يكون المجرور بذلك فاعلا لان حرف الجر يعدى والفعل يعمل في الفاعل من غير تعد وعلى هذا يكون كلام الزمخشرى تفسير معنى لا تفسير اعراب ولك ان تقول ما ذكره ابو البقاء يستلزم جواز كون المجرور بمن التبعيضية فاعلا لانها كالزايدة من حيث انها عين مجرورها في المعنى وبحسب الذات كما عرفت فمعنى التعدية المعتبرة في الحروف ليس بمانع فيه اذ الاعتبار له كما في الزوائد وبالجملة لا نزاع في صحة بحسب المعنى واما بالنظر الى اللفظ فالخلاف فيه ولا باس لنا اذا قلنا جاءنى من القوم وارد نا بعض القوم كان كلاما صحيحا مفيدا فيكون فاعل جاء فانه ان قيل تقديره جاءنى بعض من القوم يلزم حذف الفاعل وهم قد منعوه فقروا الى الاضمار بقولهم ولقد جاءك ولا مجال للاضمار فيه لعدم ما يعود اليه فبالضرورة يكون فاعله بعض القوم وايضا لو انزل ولقد جاءك من نبأ الرسل ولم ينزل قبله ما يعود اليه العائد كان كلاما مفيدا فلا جرم ان الفاعل بعض انبائهم ومن انصف عن نفسه عرف ان السامع اى سامع كان ذكيا او غبيا اذا قرعت هذه الجملة سمعه لم يحصل له تردد في فهم معناها ولم يذهب له وهم الى تفقد الضمير والمرجع اصلا فهذا دليل على تمام الجملة برأسها من غير توقف على شئ خارج عنها فلا تتوقف انت في الوقوف على ما ذكرنا **قوله** فيطلع لهم اية وذكر الزمخشرى وجها اخر وهو كون الصعود في الارض والصعود الى السماء نفس الاية ولعل المنصف انما لم يتعرض له لقولهم ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه فانه دل على ان الصعود نفسه ليس باية

عندهم

عند هم لمزيد ايمانهم وما ذكره مناسب لقوله تع ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين وانما اتى بلفظ كان في قوله وان كان كبر ليبقى الشرط على المضى ولا ينقلب مستقبلا لانه كان اذا كان قيد الفعل مستعملا في معناه الاصلى ولا ينقلب بالشرط مستقبلا لان الفعل قد انقلب بالشرط فاذا انقلب كان ايضا ضائع التقييد فلصيانة الكلام عن الحشو لزم ابقاءه على الاصل اولان دلالة سائر الافعال على الماضى بواسطة كونها فيه بخلاف كان فانه بدل بالذات فالتقييد به تقييد بالوجود في الماضى الا ترى انه اذا لم يكن قيدا يقلبه كسائر الافعال وقال التفتازانى لان كان لقوة دلالتها على المضى لا تقلبه كلية ان الا لاستقبال بخلاف سائر الافعال وفيه نظر لانه لو كان ما ذكره صحيحا يلزم ان لا ينقلب في قولنا ان كانت الشمس طالعة ونحوه مما ليس كان فيه قيد الفعل وان اراد قوة الدلالة بانضمامه الى الفعل يرجع الى ما ذكرنا لكنه غير متبادر من كلامه **قوله** صفة نفسا اى سلما في شأنها فهى للاختصاص واما وصف النفق بفى الارض فقيل للمجرد التوكيد اذ النفق لا يكون الا في الارض ولا يخفى عليك انه انما يستقيم اذا كان المراد بالارض هى وما عليها والا فيجوز كونه للاختصاص وجوز ابو البقاء كونه حالا عن مرفوع تبتغى اى وانت في الارض وكذا في السماء لكن هذا ضعيف لطفوة عن الفايدة المعتد بها والسلم قيل المصعد وقيل الدرج وقيل السبب تقول العرب اتخذ فلان سلما الى حاجتك اى سببا قال كعب بن زهير ولا لكما مما في الارض فابغيا بها نفقا او في السماء سلما وهو مشتق من السلامة قالوا لانه يسلم به الى المصعد وهو مذكر وحكى الفراء تأنيثه قال بعضهم بل هو بتا ويل المرقاة كانت الصعوبة في قوله سالكا بها اسد ما هذه الصعوبة بتا ويل العرقوة **قوله** ويجوز ان يكونا متعلقين بتبتغى لما عرفت من ان معنى في السماء في شأنها وامرها فالامر واضح وكذا اذا كانا حالا كما ذكرنا ثم ان المصحح لكون الابتغاء منظورا فالارض والسماء الذى يستدعيه تعلقهما به انما هو باعتبار تلبسه بمنظوفيها وهو النفق والسلم فالارض والسماء باى تاويل كانا اذا وقع ظرفا للنفق والسلم صح اعتبار ظرفيتها لما تلبس بمنظوفيها لما عرفت من ان ملاك الامر في هذا التجوز انما هو وصف احد المتلابسين بصفة الاخر فقول من قال انه من قبيل رميت الصيد في الحرم مبنى على ما هذا فلا يرد عليه انه لا يصح لعدم كون المبتغى في السماء **قوله** والمقصود بيان حرصه بيد ان الامر بها للتعجيز ويلزم منه النهى ومن قال بل المقصود منعه عنه فلم يفهم المفهوم من المنطوق والمقصود بيان حرصه عليه الصلوة والسلام لا طلب الفعل ولا تكليف ما لا يطاق لانه على غاية الحرص في اسلامهم على ما نطقت به الايات الكريمة من قوله تع لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم ومن قوله تع افائن

كثرة الناس حتى يكونوا مؤمنين ومن قوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ومن قوله تع ان تحرص على
هداهم فان الله لا يهدى من يضل الى غير ذلك **قوله** لو فقهم للايمان يشير الى ان المراد بالجمع على الهدى
التوفيق للايمان المفيد به لا بطريق الجبر والالجاء بل بتغليب دواعى الخير على دواعى الشر كما يقع لبعض
عباده تفضيلا منه تع او بقدرته فى علمه تع لكن اختار ظهور طريق العدل وسوى عباده بين اطرفى
الاختيار ارادة منه للاختيار ومفعول المشية محذوف لدلالة الجزاء عليه اى لو شاء الله تع جمعهم
على الهدى لجمعهم عليه **قوله** ولكن لم تتعلق به مشيته هذا هو مذهب اهل السنة والجماعة اذ المشية
كافية فى وقوع الامر اولا وقوعه مع قطع النظر عن الحكمة والمصلحة ففيه رد على المعتزلة فى قولهم
الآتى لكن لم يفعل لخروجه عن الحكمة يرشدك الى المذهب الحق قوله تع ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن
الله يفعل ما يريد وامثاله كثيرة فى القرآن العظيم ولا داعى الى الخروج عن الظاهر **قوله** والمعتزلة اولوه
لقولهم باء ايمان الكافر مرادا وانه يتخلف المراد عن الارادة كما هو المشهور والآية حجة عليهم لدلالة
كلمة لو على انه غير مراد فاولوه بما ذكر تقصيا عن الالزام وقوله بان بانهم متعلق بجمع كما هو الظاهر
وقيل متعلق بشاء والا فالجملة باقية وانت خبير بان مفعول المشية هو بعينه جواب لو مقيدا به
كان مفعولا كذلك فالمعنى ولو شاء جمعهم على الهدى بان يأتيهم بآية ملجئة لفعل فالمقيد جمع
والحكم بالمشية يتوجه الى القيد كما هو المعهود فلا حاجة الى الخروج عن الظاهر ثم انهم لم يحملوا المشية
على مشية قسر والجاء حتى يستغنى به عن اعتبار اية ملجئة لقوله تع ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية
فظلت اعناقهم لها خاضعين اولان المراد بالاية الملجئة ما يكون فيه مساغ الاختيار بعض كون ملجئة
بانضمام الاختيار لاسلب الاختيار بالكلية وهو دون الالجاء والصرف وفوق الاختيار والصرف
ليمكن كون العبد معرضا للثواب والعقاب وان لم يوجد العقاب على هذا التقدير **قوله**
بالحرص على ما لا يكون يشير الى ان سبب الجهل الحرص على ما لا يكون ومعلوم انه انما يكون سببا للجهل
اذا علم انه لا يكون ففيه دلالة على ان الحرص المنهى عنه لم يقع منه عليه الصلوة والسلام فان حرصه
قبل النهى لعدم علمه بان المشية الالهية باى شئ تعلقت بكفرهم او بايمانهم ولفرط خوفه من التفريط
فى امر التبليغ حتى كان يظن عليه الصلوة والسلام ان عدم ايمانهم لتقصيره فى التبليغ فانه بعد ما قرئت
فاستقم كما امرت ويا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته زاد
اهتمامه واحتياطه ولذا قال شيبتنى سورة هود الاترى الى قول بعض صلحاء اهل القرية التى كانت
حاضرة البحر لبعضهم حين ايسوا من اتعاظهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا

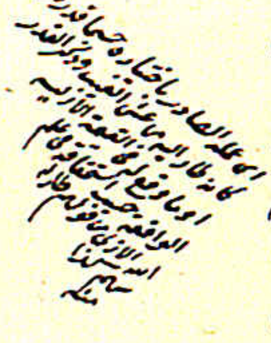
وجوابهم بانهم قالوا معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون حتى لا تنسب الى التفريط اذ اليأس لا يحصل الا بالهلاك
او بتعليم الله ولا يخفى انه ليس بمذموم لقوله تع ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك
اذا لمن الظالمين ومثله متكرر مرارا فاقراء القرآن جاءك الفرقان بل هو صفة مدح لانه تع قد مدح
رسوله عليه الصلوة والسلام بقوله لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فهو
لقوله تع ولا تطع الكافرين ولا تحسبن الله غافلا فما ورده بناء على وقوع الحرص منه عليه الصلوة والسلام
قبل النهى لم يحم حول فهم قول المن نعم هنا تأويل لا حاجة اليه وهو ان النهى عن الحرص الواقع قبل العلم
لانه قد انقلب عند هو ما سببا للجهل بعد العلم وفيه رد على الزمخشرى حيث قال من الجاهلين الذين
يجهلون ذلك يشير الى ما ذكره من التاويل وسبب الرد ظاهر اذ لا يصح على مذهبنا ذلك وههنا توجيه
اخر وهو لما علمك الله تع ما لم تكن تعلم من ان تعلق مشيته كيف هو فلا تكن بعده من الجاهلين به
واما الجهل به قبله فمعذور اذ لا علم له الا من عند الله تع ولقوله تع واما ينسينك الشيطان فلا تقعد
بعد الذكرى مع القوم الظالمين واذا كان بعد ذا فالحق فيه اولى وقد يوجه بانك لا تكن من الجاهلين
بانك لا تسأل عن صنع الغير واما تسأل عن التبليغ وانت تعلم ان هذا الوجه ساقط بما ذكرنا من قولنا
لفرط خوفه من التفريط فى امر التبليغ والا فالرسول عليه الصلوة والسلام عالم بانه لا تزر وازرة
وزر اخرى وجعله من قبيل ولا تطع الكافرين فيه نوع بعد فى هذا المقام لا يخفى على من تامل فى الكلام
قوله انما يجيب الذين يسمعون من اجابه واجابه واستجاب بمعنى ومنه استجاب الله دعاءه وفى
الحديث الشريف جوف الليل الغابر اجوف دعوة لانه فى التقدير من جابت الدعوة اى صارت
مستجابة وليس ذلك بمستعمل كذا فى كتب اللغة وقد يفرق بان الاستجاب لا يستعمل الا فى القبول بخلاف
اخيه يقال اتوافق هذا المذهب ام مخالف فيقول المجيب اخالف لكن هو من اجاب عنه لا من اجابه
فحاصلنا فلا يكون الفرق بينهما مجرد الاستعمال بل بالمفهوم يدل عليه قول المجيب اخالف فعجبا من هذا
القائل يقول المجيب اخالف وهو يفهمه غير مخالف **قوله** بفهم وتامل وجه التقييد ظاهر
وقوله وسؤلا كالموتى اشارة الى ان الموتى مجاز عن الكفرة تشبيها لكفرهم وجهلهم بالموت فيكون
الاستعارة تبعية والمعنى انهم لا يهتدون بعد اتيانك فانك لا تهدى من احببت بل يهديهم الله ويرجعون
اليه لجزاء كفرهم فيعلمهم حين لا ينفع ايمانهم والقاء فيه لتفسير قوله والموتى يبعثهم الله كقوله تعالى
واياى فارهبون ومعناه والذين لا يسمعون يسمعهم الله حين لا ينفع وهو حين يبعثهم ورجوعهم
اليه ولا ينافيه علمهم وقت الموت ويجوز ان يراد بالبعث الموت ويجوز التعميم فلا يرد ما قيل

ان اعلام الله اياهم ليس بعد البعث بل حين الموت وايمان اليأس ايضا قبل البعث وبهذا كان يهو
ثانى ماذكره الزمخشرى قدمه لاختصاص الجزاء به وكلا توجيه اخر للكلام المنفى وهو انه يسمعهم الله
حين لا ينفع وانت لا تقدر على اسماعهم الا الله يسمع من يشاء وما انت بمسمع من فى القبور ولا تحزن
فانهم بعد ذلك يرجعون اليه فيجازيهم كقوله تع ومن كفر فلا يحزنك كفره الينا مرجعهم فننبئهم بما
عملوا ان الله عليم بذات الصدور نغتنمهم قليلا ثم نضطرهم الى عذاب غليظ ويجوز كون الفاء للتعقيب
للنص على وقوع العلم بعد البعث كقوله تع وننزعنا من كل امة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم فعلموا ان
الحق لله وضل عنهم ما كانوا يفترون وهو لا ينافى العلم قبله لاحتمال كونه لبعضهم فى وقت وللاخر فى اخر
اولانه كلما ورد عليهم دليل كانه اورد لهم علما جديدا فيتجدد العلم بتجدد العلم ومنهم من فسره بان يهو لا الكفار
يبعثهم الله فى شركهم حتى يؤمنوا بك عند حضور الموت فى حال الالجاء وذكره القرطبى عن الحسن وذكر وجها
اخر وهو كون بعثهم هدايتهم على الايمان وفيه رمز الى ان هدايتهم كبعث الموتى لا يقدر عليه غيره تعالى
فذكره وتشبيه ايمانهم به يدل عليه دلالة قوية كيف لا وهو مقصود التشبيه على انه يكفى فيه دلالة السياق
فلا يخرج عن المساق ووجه اخر وهو انما تجيب الذين يسمعون والذين لا يسمعون لا يجيبون ولا تحزن ولا تبال
بهم فان جميع الموتى مؤمنا او كافرا يبعثهم الله ثم اليه يرجعون فيجازيهم ويجدون ما عملوا حاضرا قيل
فيه اقناط كلى للرسول عليه الصلوة والسلام عن ايمان الكل اى شمول الايمان ان كان المعرضون غير
معينين والا فبعض ايمان هو لاء المعدودين الا ترى الى قوله تع ورايت الناس يدخلون فى دين الله افواجا
فان قلت الذى تلخص مما ذكر ان الايمان بعد السماع فما بال قوله تع ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فانه يدل
على ان السمع بعد الايمان ومثله قوله تع ومن يؤمن بالله يهد قلبه يدل على ان الهداية بعد الايمان وليس
كذلك ههنا قلت المراد من هو فى شرف الايمان ولذا لم يقل آمن بل يؤمن وله وجه اخر ذكروه فى
موضعه فليطلب ثمه **قوله** اى اية مما اقترحوه الخ بهذين التفسيرين اندفع توهم عدم اتيانه عم
بآية ما وفيه وجه اخر وهو اى اية حالان سائر الآيات كالمعدوم ادعاء منهم لعدم اثبات المطلوب
مجازعمهم بالهود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركى الهتنا عن قولك لفرط تعنتهم وعنادهم كما بين هناك
وما قيل من ان الاية غير مقيدة ومعناه لو لا تنزل عليه انه من عند الله تعالى انه جاء من السماء من
غير الا يجرى على ابده فهو مع انه خلاف الظاهر وباباه قوله عليه داخل فى قول المص او آية اخرى الخ **قوله**
مما اقترحوه او اية تضطرهم الخ قال التفتازانى ولا يخفى ان الجواب حينئذ لا يكون مطابقا للسؤال الا ان
يحمل على الاسلوب الحكيم ورده بعضهم بان عدم اعتدادهم بالمنزلة استدعاء للمعجزة ومن لوازم

جى المعجزة الهلاك على عادة الله تع فالمطابقة ظاهرة وتقول قوله استدعاء للمعجزة ممنوع بانهم كانوا قد
يقترحون غير المنزلة او غير المعجزة كما ذكر فى قوله تع ولو نزلنا عليك كتابا الاية وكانشقاق القمر لما وقع
بعد اقتراحهم قالوا هذا سحر مستمر ولان من الآيات ما وقع بعد الاقتراح كما اشتهرت به الاخبار والآثار
ولذا امر فى بعض الآيات بالانتظار كقوله تع ويقولون لو لا انزل عليه اية من ربه فقل انما الغيب لله
فانتظروا انى معكم من المنتظرين على ما قول من المفسرين وقوله ومن لوازم جحد المعجزة الهلاك قلنا نعم
ولكن ليس من لوازم المعجزة كشق الجبل مثلا ولذلك قال تع ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت
اعناقهم لها خاضعين فعدم نزول ذلك البعض الى جعل قول المص او اية الا جحد وما يهلكهم اس تمة الوجه
الذى قبله حيث قال وبهذا ظهر ان قوله او اية ان جحد وما يهلكهم اليس وجها مغايرا لما قبله فهذا افحش
فسادا لانه خلاف الظاهر ولان المراد من قولهم لو ما تاتينا بالملائكة ان كنت من الصادقين ما تنزل الملائكة
الا بالحق وما كانوا اذا منظرين والحق ان قوله سوى ما انزل شامل لهذين القسمين فهما كالمذكورين صريحا
مطابقا فالجعله من الاسلوب الحكيم وجه لكن ذلك الفاضل انما اخطأ فى حصره فيه وههنا وجه اخر وهو
انهم لما اقترحوا بالآيات تعنتا وعنادا كان الجواب ناظرا الى تعنتهم وداعيا له كانه قيل لم تتعنتون وتقترحون
اما تخافون اما تعلمون ان الله قادر على ان ينزل اية معذبة بكم كقوله تع قل هو القادر على ان يبعث
عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض انظر كيف نصرف
الآيات لعلهم يفقهون **قوله** انزالها يستجلب عليهم البلاء هذا ليس بمخصوص بآية ان جحدوا وما يهلكهم
فان ما اقترحوه ما هو كذلك كقولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء
وفيه اشارة الى ان قوله فيما سبق او اية ان جحدوا وما يهلكهم اعام للهلاك الحقيقى والحكمى وهو نزول البلاء
فلا يرد ان يقال ينبغى ان يقال ان جحدوا ما نزل عليهم البلاء قوله وان لم فيما انزل عنده وحده عن غيره فانا
المعجزة دلالة السيد لا لية عقلية فمن تعقل فيكفيه معجزة واحدة فما بعد بالغ للتاكيد وازالة الغفلة
ومعارضة الوهم والذهول فان بكثرة الدلائل والمشاهدات تستحكم العلوم بلا شبهة وفيه قطع المعاذير
ولذلك قال عز من قائل او لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان فى ذلك لرحمة وذكرى
لقوم يؤمنون ثم ان فيه وجها اخر وهو انهم لا يعلمون الحق بعد نزولها كانهم قبله كقوله تع بل اكثرهم
لا يعلمون الحق فهم معرضون فلا فائدة فيه لانهم اذا لا يعلمون المقدمات الحقة فينتج لهم الدليل
ما هو الحق المطلوب **قوله** والمعنى واحد اذ لا قصد هنا الى التدريج ولا الى التكثير بل الى التقليل كما
دل عليه قول اية لبيا لغواية التكذيب هذا ويجوز ان يراد به التكثير كما صرح به فى قوله تع وقالوا

لولا انزل عليه ايات من ربه قل انما الايات عند الله لاستقلالهم ما انزل قبلها ويجوز كون المنفي السؤال
على التقليل وفي الجواب على التكثير للمبالغة فيهما فتأمل قوله تدب على وجهها يشعر بان في صلة
دابة معنى على التي هي صلة دب اشعارا بالاستقرار كما في جذوع النخل والدابة اعم ولذا قيل ولا طائر
تخصيص بعد التعميم لكن بقي الذي يفيد معنى الاستقرار في الارض بخصصه ويحقق المقابلة بقرينة
حيث لا استقرار للطير في الارض وقيل مقابلتها بطائر تخصصه فكيف يكون تخصيصا بعد التعميم
ولا يخفى ان قوله تع وملائكته ورسله وجبريل وميكال فيه مقابلة جبريل بالملائكة مع انه تخصيص بعد التعميم
وكل موضع فيه تعميم بعد التخصيص لمقابل الخاص بالعام البتة فالاصل فيه ان المتكلم اذا قصد بذكر العام
اولا والخاص ثانيا التعميم ثم الاخراج لنكتة اعتبر ما يكون تخصيصا بعد التعميم واذا قصد بالعام ما عدا
ذلك الخاص يكون مقابلا له والحاكم فيه القرينة وههنا المقام يناسبه ايضا لكن يفوت نكتة
في المذكورة بدل على حينئذ فتأمل قوله في الهواء في مقابلة قوله تع في الارض ولم يذكر في الاية
لانه لما قيل ولا طائر طار منه الى ذهن السامع قبل ذكره فلم يحتج اليه واعترض عليه بان امثال حيتان
البحر خارجة عن الجنسين واجيب بان يدرج في الاول من حيث انها تدب في الماء وردبان وصف
في الارض يدفعه قلت مراد المجيب بالدرج عده من قبيله باعتبار اشتراكه في الوصف وهو الدبيب
لانه داخل فيه على سبيل الحقيقة بل على سبيل التشبيه كما تدل عليه عبارته وهي واجيب بجواز عده
دابة تدب في الماء او طيرا يسبح في الماء والعجب ان هذا الدافع لم يرد الوجه الثاني وتعلله بطريق القبول
حيث قال وقد يدرج في الثاني من حيث انها تسبح في الماء كالطير يسبح في الهواء مع انه وصف في
الهوا يدفعه على قياس ما قاله ولا يقال هذا الوصف لم يذكر في الاية لان الاعتراض على المصنف
واعجب من العجب انه لما تنبه لفساده كتب على الحاشية وفيه ان وصف يطير لجناحيه يدفعه
لان بعض الحيتان ليس له جناحان كالمار ماهي ثم اضطر الى قبول خروجها وقال لا ضير فيه وعد
عجزه عن الجواب تحقيقا فقال والتحقيق هذا ثم انه لم ينتبه على ان الدرج في الثاني لا يتوقف على اعتبار
الجناح فان سبح الحيتان يشبه طيران الطير بدونه كما لا يخفى والحق انها من قبيل دواب الارض
لانها تدب في الارض وتستقر فيها بالشبهة وايضا الماء في الارض فهو فيها او في جهتها وقد
عرفت ان الدابة تعم الطير ايضا لان لها دبيبا في الارض والتفصيل في الاية لما في احد القسمين
ما ليس في الاخر من دلائل القدرة المتعالية قوله وصفه به قطعا لمجاز السرعة كقول العبزي
قوم اذا الشرابي ما جذبه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا ذكر الواحدي يريد انه تاكيد لقوله

ولا طائر لان الطائر الا ويطير بجناحيه فيفيد ما افاده التاكيد من دفع توهم التجوز ووجه افادة التواكيد
ذلك مر منا تحقيقه فتذكر فلا يرد عليه ان احتمال مع عدم القرينة وذكره في مقابلة الدابة في غاية البعد
ولو سلم فبالوصف لا يقطع التجوز لاحتمال ان يكون تر سبحانه واما ما قيل في رده لو قيل ولا طائر في السماء
لكان اخصر ولا فادة هذا الامر الظاهر فهو من قبيل تعيين الطريق وليس بينهما كبير تفاوت ووجه ترجيح
ما في الاية البليغة البالغة منتهى في كتب التفاسير مسطور وهو ان فيها تنبيها على تصوير تلك الهيئة
الغريبة الدالة على القدرة العجيبة ولفظ يطير يشعر بان الديمومة والغلبة لان اكثر احوال الطائر كونه
يطير وقلما يسكن حتى ان المحبوس منها يكثر ولوعه بالطيران الذي جس فيه من قفص وغيره ذكره
ابو حيان وغيره وذكر واحد التصوير ايضا في قوله تع اولم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن
فالمعنى الله دره ذكر ما لم يذكر وترك ما ذكر والشاهد على ما هو عادته في كثير من المواضع مما لا ضير فيه
وقوله ونحوها كاستعارته للعمل في قوله تع وكل انسان الزمناه طائره في عنقه وكالطلاقة على السهم حيث
يقال طار لفلان طائر كذا في القسم اي سهم وطائر للسعد والنحس كذا ذكروه واما قوله بجناحيه فهو ليفصل
عن طائر غير الحيوان كالريش مثلا ثم ان المص لم يذكر فائدة وصف الدابة بكونها في الارض لما عرفت
وذكر صاحب المفتاح ان فائدة الوصفين بيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين
والى تقدير ما اراد ان اسم الجنس اسم للجنس وثبوت الجنس يكفي فيه ثبوت فرد وعند وصفه بما هو
من خواص الجنس يدل على ان القصد الى الجنس مع قطع النظر عن الفرد الذي يفيده التنوين فاذا نفي
تحقق وتقرر ان المراد نفي الجنس ونفي الجنس اعم يستغرق نفي جميع الافراد لما عرفت ان ثبوت
فرد ما يلزمه ثبوت الجنس وهذا اعني القصد الى الجنس هو السر في ان النكرة في سياق النفي تفيد
العموم هذا هو التقرير الموافق لما تقرر عنده من ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي هي
والوحدة انما عرض له بالتنوين والتنكير وكره في المفتاح وما قيل من ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية
والوحدة لا يوافقه نعم لفظ دابة بحمل الجنسية والوحدة لتنوينه كما ذكر لفظ آله كما فصله الشريف
في شرح المفتاح ولعله منشاء غلط لهذا القائل على ما لا يخفى على الناظرين فيه لكن يتاكد بهذا بوصفه المذكور
في صورة النفي ويدفع توهم التجوز بارادة الاستغراق العرفي مثلا واشار بالتقرير الى ان اسم
الجنس حينئذ تقرر في معناه الموضوع له وتجرد عما عرض له في الاستعمال باعتبار التنوين والتنكير
فظهر منه ان اصل ما ذكره الزمخشري من ان معناه زيادة التعميم اي المبالغة فيه والتوكيد بحيث
لا يبقى توهم خروج شيء من الافراد بكون الوصفين من اوصاف الجنس ليكون نسبتهما الى الدواب



ايه ارض كانت والى طيور ابابيل جوّ كان على السواد حتى يندفع به توهم الاستغراق العرفى سواء كون القصد الى الجنس تاكدا مقررا كما هو حكم سائر التواكيد فكلام الشيخين على اصل واحد عند التحقيق كما ذكره الفاضل التفتازانى وان كان القصد الى احد الاعتبارين من التعميم والتقرير بخلاف القصد الى الاخر ولا يستلزمه فعلى هذا يجوز توجيه الكلام باعتبار افادة العموم مع قطع النظر عن اعتبار اصله لانه من الخطابيات فيتحقق المقال والحاصل يمكن توجيه كلامى الشيخين بوجهين متخالفين او متوافقين لكن النظر الى الظاهر يوهم الفرق بينهما ولذلك قال الشريف فى شرح المفتاح ان كلامهما ليسا بمتحدين حملا لكل منهما على ما هو المتبادر منهما ومن لم يتنبه لذلك تعقل بما لا اصل له وقال واياك ان تذهب الا الى اتحاد معنى كلامى المفتاح والكشاف وتبع اثر من ظن ان قولهم النكرة فى سياق النفى تفيد العموم اصل برأسه وليس لذلك كما عرفت من تحقيقنا هذا والمقوم فيه كلام فى ان هذا من قبيل الصفة او التاكيد او عطف البيان والاول اولى كما فى قوله تع لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد كما بين فى موضعه ذكره التفتازانى قوله وقرئ والطائر بالرفع قيل هذا مبنى على الاكتفاء فى التعميم بالوصف والا فبالعطف على المحل يفوت التعميم المستفاد من زيادة من ولا يذهب عليك ان التعميم قد حصل بمساواة النكرة النفى ومن زائدة على اصل المعنى قوله محفوظة احوالها تفسير المراد من امثالكم وقيل امثالكم فى معرفة الله وعبادته كقوله تع وان من شئ الا يسبح بحمده قوله والمقصود من ذلك الدلالة او التسلية للرسول عليه الصلوة والسلام فى تكذيبهم بالمبالغة الواقعة فى ضبط احوال المخلوقات شيأ فشيأ وعدم اهمالهم قليلا وكثيرا احكاما لرجاء المؤمنين والزاما للوعيد على الكافرين وما وقع من اذاهم كله بقضائه وبحكمه وحكمته فصبر جميل وذكر الامام ان المقصود هو عناية الله تع لما كانت حاصلة فى هذه الحيوانات فلو اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله تع من اظهارها وفيه بعد مما لا يخفى على انه يشعر وجوب ما فيه المصلحة على الله تع كما هو مذهب المعتزلة فتامل فى الجواب ولك ان تقول المقصود هو انه تع لما ذكر عناد هم وتعنتهم فى باب التوحيد واثبته بدلائل باهرة ظاهرة بحيث من لم يقبلها استحق التعجب من فعله المستبعد غاية الاستبعاد حتى كانه ما كان ليصدر من شئ من المخلوقات اورد ما يدل على ان الاشياء كلها مسلمة مطيعة موحدة فما بال هؤلاء المشركين كقوله تع افغير دين الله يبغون وله اسلم من فى السموات والارض طوعا وكرها واليه ترجعون ليكون الزاما عليهم بطريق التعبير لعلهم يسلكون بناء نفوسهم لاسبيل التعبير وقوله وسعة تدبيره وهو النظر فى ادبار الامور فيعلم لما تؤول وكيف تكون وغاية التصرف على وجه العلم بالعواقب فيطلق بهذا المعنى على البارى تع ويجوز ان يراد التصرف

على وجه الكمال بحيث لا يتطرق اليه طارق نقص وزوال لانه المقصود من ذلك النظر فى عواقب الاحوال

قوله ليكون كالدليل وتمامه وعلى البعث ايضا لقوله تع ثم الى ربهم يحشرون وانما لم يتعرض له احالة منه على صراحته وانما بين وجه ارتباط هذه الاية بما اتصلت به قيله لخفاء ما فيه قوله وجمع الامم للحمل على المعنى الخ ان هذا ما ذكره الزمخشرى من انه لما كان قوله وما من دابة ولا طائر والا يطير بجناحيه على معنى الاستغراق ومقتضيا عن ان يقال وما من دواب ولا طائر حمل قوله الا امم على المعنى فاندفع ما يقال ان النكرة المفردة فى سياق النفى تدل على كل فرد فرد فلا يصح الاخبار عنها بقوله امم لان كل فرد ليس بامم وكذا كل نوع نوع لان كل نوع امة واحدة لا امم ووجه الدفع انه لا شك ان الاستغراق المفرد انما يدل على جميع الافراد لما فيه من معنى الافراد وكل فرد وان لم يكن امة لكن جميع الافراد وما تحته من المجموع المستفادة من كثرة الافراد امم هذا هو التقرير الموافق لما ينبغى الابراعى فى اصل استغراق المفرد وهو ايضا مما يساعده كلام الزمخشرى ولذلك قال الشريف فى شرح المفتاح حاصل الجواب ان النكرة محمولة ههنا على المجموع اى على جميع الافراد من حيث هو مجموع اى لا من حيث كل فرد فرد فانه يدرج فى الجميع اذا لم يعتبر فرد افرد لزم ان يعتبر جمعا فالمجموع كسائر الجموع يتضمن الجموع والجمع امم والمقصود منه تقريب تاويل الزام من اصل الكلام وما قيل من انه لا يساعده عبارة الكشاف فوهم لا يساعده فهم من له انصاف وقيل ولو حمل معنى الاية على انه ما من جنس من هذين الجنسين الا امم امثالكم على ما ذكره صاحب المفتاح فى فائدة الوصفين لم يشكل امر الاخبار بالامم اصلا وانت خبير بان الجنس والجنسين من غير اعتبار معنى الجمع ليس بامم بل امة او امتان فلا بد من التاويل مع ان قوله لم يشكل امر الاخبار يشعر بتضعيف تركيب الكلام على ما قول الزمخشرى وليس كذلك بل جوابهم وتاويلهم انما هو بيان نكتة قصدت تقوية للعموم المستفاد من النكرة الواقعة فى سياق النفى محمولة بمن الاستغراقية لا تصحيح للكلام وايضا يمكن حمل كلام المفتاح على ما ذكره السكاكى فلا وجه للتخصيص بالاية فان قيل الامة قد تطلق على فرد كقوله تع ان ابرهيم كان امة قانتا لله فلم يصار الى ذلك التاويل قلنا بل هو مؤول بالرجل المنفرد بدين او هو فى معنى الجماعة لكماله واستجماعه فضائل لا تكاد توجد الا متفرقة فى اشخاص كثيرة كقوله ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد وغير ذلك على ما ذكر فى موضعه

قوله من الجليل والدقيق لقوله عليه الصلوة والسلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة وهو رد على الزمخشرى حيث قيده بقوله مما يختص به احدا زاعما يتعلق بقدرة العباد واراد تهم زعما منه انه ليس من هذا القبيل وانما يعلم تبعا لما يقع ووجه الرد ظاهر فان كون العلم تبعا لما يقع لا ينافى كونه

مشتبهات اللوح فان مافيه بعضه بطريق الحكم والحتم وبعضه بسبيل الوصف والاختيارات من هذا القبيل
فافهم **قوله** لم يهمل فيه امر حيوان ولا جماد الظاهر انه اراد بالجماد في مقابلة الحيوان مالا حيوة له
فيدخل فيه النبات ومنهم من ادخله تحت الحيوان باعتبار النمو بناء على مايفهم من بعض كتب اللغات
من تخصيص الجماد بما لا نمو له والاقرب ماذكرنا وما قيل من انه اخطاء في المعتمد ركتكلف في وجه الاقل
فقيه انه بنى كلامه على وجه معهود فلا خطأ فيه والتجوز بالتشبيه ليس بتكلف بل تشبيه النبات بالحيوان
امر معقول ليس بتكلول **قوله** او القران اورد عليه بانه لا يلايم ماقبله وما بعده ولا يخفى ان موقعه
في غاية الحسن فضلا عن الملايمة فانه قد وقع معترضا بين اثناء الكلام استحسانا له في بيان الحجج
الملزمة للخصم والمبجحة للمتعنتين بانه ما قصر فيه من شئ فط مما يحتاج اليه من امر الدين بل من
كل شئ على قول ومن جملتها ماذكر ههنا من الدلائل وسبب الاعتراض هو المبالغة في اقتضاء مايليق
اياه بحيث لم يبق مجال التاخير وقد يقصد به نكات اخر حسب المقامات **قوله** مفصلا او مجملا
يشير الى ان فيه دلالة على الادلة عقلية او نقلية كتابية او سنية اجماعية او قياسية فانه قال تعالى
ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون وقال عز من قائل فاعتبروا يا اولي الالباب فانهما يدلان على حجية
العقل والقياس وقوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على حجية السنة وفي
قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ماتولى ونصله
جهنم دلالة على حجية الاجماع والسنة ايضا على مافصل جميع ذلك في موضعه هذا وقد قالوا ان جميع
الاشياء مبينة في القران المبين اما بالتصريح او بالايماء وهو ليس ببعيد لانه ما يعلم تاويله الا الله
لكن المص قيده بما يحتاج اليه من امر الدين لانه مبلغ العلم اليقيني **قوله** ومن مزيدة اي للاستغراق
وشئ في موقع المصدر اي تفريطا شيأ فحذف واقيم وفائدته المبالغة في نفي التفريط ونظيره لا يعزم
كيد هم شيأ ذكره ابو البقاء وقيل تمييز اي ما فرطنا في شئ من الاشياء الكتاب وقوله لا المفعول به رد
لمن قال المعنى ماتركنا في الكتاب شيأ لكون المعنى على خلافه هكذا قيل وفيه ان تعليل النص كما ترى لا يرد هذا
القول بانه لم لا يجوز كونه مفعولا به لفرطنا بمعنى تركنا فيحتاج الى دفعه بقولنا لكون المعنى على خلافه ولذلك
ذكره ابو البقاء بعد ذكر ماذكره النص في تعليله على وجه الدفع لهذا السؤال عنه حيث قال ولا يجوز ان
يكون المعنى ماتركنا في الكتاب من شئ لكون المعنى على خلافه كما انه انما يصح اذا استعمل فرطنا في خالص معناه
الاصلي كما اراده النص وكون المعنى اي معنى فرطنا في الاية على خلافه اي على خلاف معنى تركنا مبنى على
هذا والا فبالتضمين يصح الكلام بلا شبهة كما ذكره صاحب الكشاف وغيره **قوله** وقد عدى بفي

الى الكتاب يعني وقد اخذ ما استاخذ وفاستغنى عن الغير لاستواء المعنى بدونه وهو ظ فلا يرد عليه جواز
تعلق من شئ بعد تقييده بفي الكتاب بجعل من للابتداء او بمعنى في وان كان صحيحا بتعسف هذا هو توجيه كلامه
على وفق مرامه فلا تلتفت لما قول من لا ارتباط في كلامه جيئ قال قوله وقد عدى بفي الى الكتاب اي فلا يعكر
لا شئ بتقدير في لامتناع تعلق حرفي جر بمعنى واحد بفعل واحد بلا اتباع اقول يجوز ان يتعلق في شئ
بفرطنا بعد تقييده بتعلق في الكتاب به على طريقة قولك الكلت من بستانك من العنب ومثله جائز
انتهى وقد تقدم ان الكلام فاعل ينبغي ذكره الى الاطناب فلم نجد شيأ الا مما لا يلتفت الى مثله خصوصا في
مثل هذا المقام والله الهادي الى المرام **قوله** وقرئ ما فرطنا بالتخفيف قراه الاعرج وعلقمة فقيل
هما بمعنى وعن النقاش فرطنا اخرنا كما قالوا فرط الله عنك المرض اي ازاله وفي اللغة فرطته تركته
قوله يعني الامم كلها الخ من ترك البيان الذي ذكره الزمخشري من قوله من الدواب والطيور هو
التعميم للامم من الناس فان المذكور وان كان مختصا بالدواب والطيور لكن يجوز عود مرفوع تحشرون
اليه نظرا الى اطلاقه ولا يجوز تعميم الدابة لهم للزم كونهم امثالا لهم وتعميمها للناس الغير الظاهر في المحاورين
لا فائدة فيه يعتد بها لكن يجوز تعميم الدواب في كلام الزمخشري ولا يمامه التخصيص تركه المص لانه
ترك كلامه محتملا للمعنيين واشعر بقوله كلها بزحان التعميم وبيان الانصاف للامم من غير الناس
ودونهم بما روى من انه ياخذ للجماء من القرناء لانه المحتاج الى البيان ويفهم منه ان التعويض يعم الكل
بخلاف الثواب فانه يخص المومن من الثقلين وعند المعتزلة يخص المكلف ثم ان بعض الافاضل قال
المقصود ان من يضبط احوال الدواب والطير كلها واعمالها ويحشرها فينصف بعضها عن بعض
كيف بهملكم سدى ورد عليه بعضهم بان تعميمه ضعيف لحشرون لامم الناس اولا بنا قضه لاستثنائه على
اختصاصه بما عدا الناس وليت شعري من ابن يفهم هذا الناقض وان قيل من قوله احوال الدواب
والطير ومن قوله وما فذكر الشئ لا يلزمه نفي الغير لكن المبالغة في بيان المقصود وهو عدم
اهمالهم سدى الخ يشير اليها بقوله كيف بهملكم انما الحصل به اي كيف بهملكم حين تحشرون الكلم فانظر
لا انسياق المعنى من اول كلامه الا قولنا حين تحشرون تعرف حسن مرامه وبالجملة لا يناقض مع العموم
والخصوص فتامل **قوله** وعن ابن عباس رض حشرها موتها اورد عليه ان الحشر يعقب من مكان الى اخر
وتعديته بالى تنصيص على هذا المعنى والموت ليس كذلك قلنا الموت كما نبعث النفس من الدنيا
الى الاخرى وهو المعنى بقوله ليا ربهم ولولا الانتقال لما صح الارسال في قوله تع فيمسك التي قضى عليها
الموت ويرسل الاخرى **قوله** هم لا يسمعون لشبهوا بالصم والبكم لما ذكره المص وحمل عليهم

المشبه به بالمواطاة مبالغة لا الاستعارة اذ المشبه مذكور وقوله مثل هذه الايات وتمامه اشارة الى وجه
ارتباط هذه الاية بما قبلها وحسن موقعها كما صرح به الزمخشري قوله خبر ثالث اشارة الى ان صم وبكم خبران
وقيل صم خبر محذوف في التقدير والذين كذبوا بعضهم صم وبعضهم بكم وقال ابو البقاء صم وبكم الخبر مثل حلو حامض
والواو لا تمنع من ذلك ورده بعضهم بانه لا يجوز الا اذا كان الخبر في معنى خبر واحد كالمثال لانها في معنى
مزة وهذا لا الخبران كل منهما مستقل بالفايدة ولا يذهب عليك انهم انما شبهوا بالصم والبكم لصفة التعنت
فيها في معنى متعنت فمعنى الاية والذين كذبوا بايانا متعنتون وقد يضعف بان الواو في مثله لا يجوز
الا عند ابي علي الفارسي قوله اي خابطون في ظلمات الكفر فالمتعلق خاص والظرف لغو ولم يجعله
من الافعال العامة بتقدير كائنون في الظلمات مثلا لان الخبط من لوازم الكون في الظلمات وهو المقصود
منه ههنا فتعلقه به اقرب واظهر او لتصريح المبالغة في الذم وهو كناية عن التعامي عن ايات الله تعالى
وهم الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم او الحق والعمى وعدم البصيرة وهم الذين قال الله تع فيهم بل اكثرهم
لا يعلمون الحق فهم معرضون فمن لم يكن من العامي لا يكتفي بالتعامي ثم ان الله تع قال في موضع اخر صم
بكم عمي فلا يبعد ان يكون في الظلمات ناظرا الى قوله عمي فالمقام مقامه واذا جعلت الظلمات ظرفا لهم يكون
هذا ابلغ منه قوله او في ظلمة الجهل وتمامه توجيه لجمع الظلمات واما ظلمات الكفر فقد مر توجيهه في
جمع الظلمات او لان الكفر مشتمل على هذه الثلاثة قوله ويجوز ان يكون حالا قد يقال هذا اولى مكونه
خبرا فانه يفيد ان صممهم وبكمهم مقيد بحال كفرهم في ظلمات الكفر حتى لو خرجوا منها سمعوا ونطقوا
ولا يذهب عليك فهم ان القيد في الكلام هو مصب الافادة فكون الكلام ههنا لافادة تقيد صممهم وبكمهم
بما ذكر ليس بمناسب بل صممهم وبكمهم وكونهم في الظلمات امور ثلاثة مجتمعة مشبه بها تعنتهم والذي قيل
انه ناظر لا قوله عمي قوله من يشأ الله اضلاله اعلم ان الاضلال من الله تع ابتداء من غير ذنب
لا يقع الا بمعنى الخذلان كما ذكره الزمخشري لقوله وما يضل به الا الفاسقين ولانه الظلم الذي تعالى
تعالى والسند والى الناس ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون الى غير ذلك من الايات
ولا ينافيه عدم تحقق الظلم بالنسبة اليه تع عندنا واما جزاء فهو واقع ثابت بالكتاب والسنة كذلك
قوله تع الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون كذلك يجعل
الله الرجس على الذين لا يؤمنون ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة ونذرهم في
طغيانهم يعمهون ومن يؤمن بالله يهد قلبه وامثالها ومعنى ارادة اضلالهم ابتداء ارادة ضلالهم باختيارهم
وتوضيحه ان الله سبحانه لما اراد فيما لم يزل ان يخلق فيما لا يزال خلقا يكون مظهر العدل وفضله وقد علم

ان العدل لا يظهر الا بالجزاء مع الاستحقاق والاستحقاق للجزاء لا يكون الا بالفعل الاختياري فاختار وضع صفة
الاختيار فيهم وهي صفة تنزع احد المتساويين بل المرجح من غير احتياج الى مرجح ما اصلا وهذا المعنى بديهي يعرفه
كل احد بوجدانه الصحيح وكما يعلم ايضا انهم على هذا التقدير يضل بعضهم ويهتدي بعضهم وارادة هذا الوضع
هي مشية الله تع لاضلالهم وهدايتهم ولو شاء لهداهم اجمعين ولو شاء لاضلهم اجمعين عندنا فمعنى الاخبار
بقوله تع من يشاء الله وتمامه ان يهد ولا اهلك المكذبين هم الذين اراد الله ضلالتهم باختيارهم وعلم انهم اذا اعطوا
الاختيار فيخبث باطنهم يرجحون الباطل على الحق والكذب على الصدق فتبين به فباحة انفسهم وخباثة
بواطنهم واما الكلام في صرف الاختيار ونفي الاجبار ومتعلقهما من الكسب والخلق فموكول الى علم الكلام
وتحقيقنا في رسالة القضاء والقدر وهذا على تقدير تفسير الاضلال ابتداء ويجوز تفسيره بكونه جزاء ايضا فتفكر
تعرف قوله اضلاله اختار احد القولين ولم يلتفت الى الاخر وهو كون من مفعولا مقدما لما شاء الفساد
المعنى فان قلت اقدر مضافا هو المفعول واقيم من مقامه تقديره اضلال من يشاء ودل على هذا جواب
الشرط قلت لابد اولا من ضمير في الجزاء يعود الى المضاف على ما حكى الاخفش عن العرب ان اسم الشرط
غير الظرف والمضاف الى اسم الشرط لابد لهما من ضمير في الجزاء وليس ههنا ضمير يصلح له وعود ضمير يضلله اليه
يفسد المعنى فتامل وقيل يجوز كونه من قبيل قوله اراوت غرارا بالهوان ومن يرد غرار العمري بالهوان
فقد ظلم يعني بمعنى من يشاء الله بالاضلال يجعل من مفعولا ليشاء قلنا لو ثبت استعمال شاء بالباء في ذلك
لكن لم يثبت من العرب ولا يلزم جواز استعمال اراد بالباء استعمال شاء بها وان صح المعنى الا يرى يقال
وخلت الدار ولا يقال دخلت الامر بل في الامر وهذا في لفظ واحد فكيف في اللفظين وفيه نظر لان ظرفية
الامر ليست بحقيقية بل هي ملابسة محضة فلا بد حينئذ من حرف الملابسة بخلاف الدار واما اختيار في على
باء الملابسة حتى فلم اعاة المعنى الحقيقي لدخلت بقدر الامكان والاولى ان يمثل بقولهم ولجت في الدار
كقوله تع حتى يلج الجمل في سم الخياط لا ولجت الدار بخلاف دخلت والتيا والتي قولنا لفساد المعنى معناه
على تقدير كون من مفعولا بغير تقدير شئ ليلزم رجحانه على ما ذكره المص والا فتقدير المص اوجز واوجه
واجلى كما لا يخفى فتامل قوله وهو دليل واضح لنا في ان كفر الكافر بارادته ومشيته تع لا يتخلف عن ارادته
فدل على ان ايمان الكافر ليس بمراد فلا اشارة الى الكفاية في الدلالة مطلقا خصها به ولم يبين ما ظهر دلالته
مقصورة على البعض وبيانه بيانه وما احسن ما احسن فمن قال لو ذكر هذا بعد قوله ومن يشأ يجعله على
صراط مستقيم لافاد ايضا حجية هذا عليهم في ان ايمان الكافر غير مراد ليت في فهم كفاية قوله بان يرشده
الى الهدى ويحمله عليه فتدبر حسن المقابلة مع قرينة مكانه قال ومن يشأ يهده ولم يقل كذلك لان الهداية

بعضهم معانيه وهو المعنى المذكور عام للكل كقوله تع واما ثمود فهديناهم وذلك قال المصنف ويحمله عليه حتى يطابق تفسير القوله بجعله على صراط مستقيم والحمل عليه هو لخلق الدواعي والتوفيق الى المساعي والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قوله استفهام تعجب وفي بعض النسخ استفهام وتعجب بواو العطف اي نظر الى اصله وهو الاستفهام والا فهو ههنا مجاز عن اخبرني واخبرني ههنا للتعجب والالزام وهو منقول عن رايت بمعنى علمت او عرفت او ابصرت كانه قيل أأبصرته وشاهدت حالته العجيبة اذ اخبرني عنها فلا يستعمل الا في الاستخبار عن حالة عجيبة ووجه التجوز ههنا انه لما كان طلب الخبر مسببا عن طلب العلم اقيم ههنا مقام ذاك وكذا الحال في الرؤية البصرية فان معنى الاستفهام ثم طلب المتكلم فهم ابصار المخاطب حتى يخبره بما ابصره فطلب الابصار يكون سببا لا طلب الاخبار فاقيم ذاك مقام هذا وعلى هذا تكون المناسبة بين نفس الطلبين والصيغتين بالذات من غير حاجة الى اعتبار ما بين ماخذيهما وقال العلامة انما وضع الاستفهام عن العلم موضع الاستخبار لانه لا يخبر عن الشئ الا العالم به فوضع السبب موضع المسبب ولخصه صاحب الكشف وفعالتوهم الاتي بقوله والحاصل ان العلم سبب الاخبار فوضع طلب العلم موضع طلب الخبر معناه كما هو الظاهر ان استعمال هذه في معنى تلك بطريق المجاز المرسل وسببية احد الماخذين للاخرى علاقة هذا المجاز لا انه قد اعتبر العلم اولا بمعنى الخبر تجوزا ثم اعتبرت احدى الصيغتين بمعنى الاخرى تجوزا اخر كما توهم البعض وسماه مرسلا تبعيا لان سببية احد الماخذين للاخر تكفي في صحة التجوز بين الصيغتين بطريق الارسال من غير حاجة لاذلك الاعتبار على انه لو كان المعنى كذلك لحصل فيه تجوزات ثلاثة اثنان كما ذكره والثالث في استعمال صيغة الاستفهام بمعنى الامر كما صرح به في الكشف وقال بناء على ذلك وفيه تجوزان وقد كشف في البيان حيث قال بعد قوله موضع طلب الخبر صورة استفهام ومعناه الامر لاشتراكهما في الطلب وفيه تجوزان يريد لا ثلاثة فان كلام العلامة يشعر بظاهره بما هو الموهوم فاوضح به تلخيصه ولم يلتفت الى ما يشعر به الظاهر لانه لما استغنى عنه صار كانه بقي المجاز بلا قرينة دالة عليه فافهم جيدا قوله حرف خطاب ههنا ثلاثة مذاهب الاول هذا وهو مذهب البصريين منهم سيبويه والثاني مذهب الفراء وهو عكسه وردوه بصحة الاستشهاد من الكاف في بعض المواضع كما في قوله تع ارايت الذي وارايت ان كان وغيرهما وبانها لم تعد قط مرفوعة وبغير ذلك يذكر في موضعه والثالث مذهب الكوفيين ومنهم الكسائي وهو مارده المصنف وللكل ترجيحات وتصحيحات تذكر في موضعها قوله اكد به الضمير للتاكيد اي كرر به الضمير او معنى قوله للتاكيد لمجرد تاكيد الخطاب لا لمعنى اخر بعينه اذ ليس

بضمير بل الضمير هو التاء وهو لمجرد التاكيد الا انه قد يفرد ويثنى ويجمع ويذكر ويؤنث لكن بهذه الفروع كالتاء ولما كان التاء بلحاقها بمنزلة الوسط زحلفت اليها والستغنى بالتاء عن لحاقها وبهذا اندفع ما ذكره ابن الانباري من انه لو كانت تاكيدا لوقعت التثنية والجمع بالتاء كما يقارنها عند عدم الكاف الا ترى انها لو اسقطت لا يقال لجماعة ارايت على انه منقوض بالكاف اللاحقة لاسم الاشارة فانها تثنى وتجمع مع انها حرف واندفع ايضا ما يقال من انه لم توجد المطابقة حتى بين المؤكد والمؤكد فتدبر واعلم ان لحوق هذا الكاف من خصائص ارايت بمعنى اخبر لا غير كذا ذكروه فاندفع زعم من زعم ان الزمخشري حمله على معنى اخبر والمصنف على التعجب فبين كلاميهما تخالف قوله بعدت الفصل الى ثلاثة مفاعيل اي في المثال المذكور وقد عرفت ان الكاف مستغنى عنه بالكلية بالنظر الى اصل الكلام فهو عارض عليه فاعتباره متاخر عن اعتبار اجزاء اصل الكلام ففي قولك ارايتك زيدا ما شانه المنظور اولا ارايت زيدا ما شانه كما صوره بذلك في بعض الكتب فارايت ان كان بمعنى العلم بحسب المقام فلا شك ان ما شانه مفعول ثان فاذا زيد عليه الكاف الكوفي كان لا محالة مفعولا ثالثا كما ذكره المصنف وان كان من المعرفة او الابصار بحسب المقام ايضا فلا شبهة في كون ما شانه استينافا فاذا رضي به الرضي فح اذا زيد عليه الكاف كان الاول ثانيا وان كان قبله بمعنى وبعده بمعنى اخر لزم الانقلاب والكل محذور فتعين انه حرف وبما قررناه تقرر ما في تقرير المصنف وفي ما ارتضاه الرضي وكلام من حذا حذوهم من التصوير والزمخشري جعله تارة منه وتارة منه بحسب مواضعه اشارة الى ما حققناه وايراد العلامة على مقتضى مقامه قال في سورة مريم في قوله تع افرايت الذي كفر بايانا لما كانت مشاهدة الاشياء ورويتها طريقا الى الاحاطة بها علما وصحة الخبر استعملوا ارايت في معنى اخبر وهذا مناسب في ذلك المقام لمن يقف على المرام ويحيى بسيما ما ذكروه في الموضعين من قبيل ذكر ما يستلزم ذكره العلم فلا وجه لنقل كلامه وترك وجه التوفيق بينهما كما فعله التفتازاني وقال صاحب الكشف والحق ان كلا الوجهين شائع ثم ان في هذا المثال ومثله ما نعا اخر لكون الكاف مفعولا وهو ان المفعول الاول لهذه الافعال متحد بالثاني لما بين في موضعه وههنا الكاف مخاطب وزيد غائب فلا يتصور الاتحاد بينهما ولم يتعرض له المصنف لانه يمكن تاويله بان معناه ارايتك تعرف ما شانه فان هذا المعنى لازم الاستفهام فتامل قوله وللزم في الاية ان يقال الخ لان التاء والكاف متحدان ذاتا فاذا كانا معا اسميين لا يكون فروع احدهما فروع الاخر لكونهما مستقلين حينئذ بخلاف ما اذا كان احدهما حرفا لان الحرف اداة لا يصح ان يتصف بتلك الفروع فتعين بالضرورة قبوله

للمضير وهو الثاني كما ذكرنا قوله بل الفعل معلق عن المفعولين على ما اختاره المصنف من كون الرؤية من العلم او عن مفعول ان كان من المعرفة وما ذكره من الابصار فغير مناسب للمحل بخلاف قوله تع افرايت الذي كفر بايتنا فان المناسب هناك الابصار وكذلك وجه به الزمخشري هناك والشرط مع جوابه وهو اغير الله تدعون او محذوف اي مريدين هو بهم ساد مسد هما او مسد هو والمعنى على الثاني ارايتم عدم دعائكم غير الله او عدم انتفاعكم بغيره وان اتاكم عذابه والسر في ان الشرطية تسد مسد المفعولين تارة ومسد الواحد تارة هو ان مضمون الجملة ان اعتبر مستقلا كما هو حقها وهي مركبة تعين سادة مسد الثنين وهو ظاهر وان اعتبر وصفا للشئ يصح كونه ذلك الشئ مفعولا للفعل وبقتضيه المقام يصير وصفا تابعا للشئ غير مستقل وح يصح جعلها سادة مسد الواحد باعتبار عبارة مفردة لازمة لتلك الجملة لان معنى كونها سادة مسد الاخر دلالتها عليه ولو التزاما ولذلك عدوه من التعليق اذ المفعول قد عدم في التركيب حقيقة وان وجد حكما بوجود دليله فالتعليق نحوي ومن قال انه ليس بنحوي بل المراد منه عدم ركون كل من المفعولين ممتازا عن الاخر معربا بالنظا او تقديرا او محلا ان تكون الجملة سادة مسد هما كما في علمت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولم يفرق بين كون الجملة مأولة بالشئ وبين كونها سادة مسده فان معنى الاول ان الشئ موجود ولكن ليس بصريح ومعنى الثاني انه غير موجود ولكن دليله موجود كما بينا في موضعه قوله تقديره ارايتكم انتفعكم اذ تدعونها وتنفعكم على الاستفهام لحذف اداته يدل عليه ظاهر قولهم في التقدير بل تنفعكم او نقول لما ارايتكم بمعنى اخبروني انتقل معنى الاستفهام من الفعل والفاعل الى المفعول لئلا تلزم الفاء جزء الكلام بقدر الامكان فلا حاجة الى التقدير ح ويكون قولهم بل تنفعكم تصوير المعنى وانما ادخلوه على المفعول الثاني لانه قيد للاول والاستفهام انما يتوجه الى القيد كقولك ازيد قايم فان الاستفهام عن القيام وايضا لابد من جملة متضمنة معنى الاستفهام بعد ارايت بمعنى اخبر كما صرحوا به وجواب الشرط ح تنفعكم المقدر ولو قيل في التقدير ارايتكم انتفعكم بل تدعونها لكان اقرب واسد للالزام عليهم لان النفع يجوز خفاء فاعله او اخفاؤه عنادا منهم واما تخصيص دعائهم حين الاضطرار بالله تع فامر ظاهر جبلي لانكاره فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ولذلك قال تع اغير الله تدعون دون اغير الله ينفعكم فتامل قوله كما اتى من قبلكم ازاحة للاستبعاد عن وقوع الشئ ببيان وقوع مثله وتصريح بما يدل عليه قوله تع عذاب الله بتعريف العهد وتعهيده بالاضافة دون ان يقول عذاب من الله بالتنكير قوله وهو لها لان اقتضاء الساعة لدعائهم لهو لها وحذف للايجاز مع ظهور المعنى ويدل عليه اي على المفعول المحذوف واما اخره

حفظا لنظم الاية ونظما للتفسير وفي سكتها فتدبر قوله وهو تبكيت لهم اي هو للانكار لما هو منكر عندهم ايضا قوله ان الاصنام الهة اي في ان قوله وجوابه محذوف اي فادعوه وجازكونه فاخبروا بل هو اظهر قوله كما حكى وقوعه عنهم في مواضع منها قوله تع واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه فلما نجاكم الى البر اعرضتم وكان الانسان كفورا الا الى ذلك ومن قال فلما انجاكم فقد سها واما قوله بل اياه تدعون فمع التعليق لكلمة الى في الشرط ويجوز كونه تحقيقا لا تعليقا بعد تمام الشرط والجزاء والمعنى ان اتاكم عذابه لا تدعون غيره على ذلك التقدير بل ثبت ان عادتكم تخصيص الدعاء به دائما في مواقع الاضطرار كما وقع منكم مرارا كثيرة فيكون الفاء لحكم التصوير لاثبات الحكم الفرضي كانه قال الا ترون ان عادتكم هذا قوله وتقديم المفعول لافادة التخصيص اي في الموضعين كما ذكره الزمخشري وعند غيره لا عنانا ولان المنكر في الاول وهو اغير الله هو الدعاء للاصنام لا نفس الدعاء والمثبت في الثاني وهو بل اياه تدعون دعاؤهم لله تع وان كان ثم حصر واختصاص فمن قرينة اخرى كذا قالوا او قيل في الاول للانتفاء وفي الثاني للاختصاص وهو ظاهر كلام المص لان في الاول للحاجة الى الاختصاص فتامل فظهر ان قوله بل تخصونه بالدعاء لا يغني عن قوله وتقديم المفعول الخ كما قيل فلذلك اتى بالواو دون الفاء وسقط ما قيل ولو قال بالفاء لم يتوجه عليه شئ ثم ان بل ههنا حرف اضراب وانتقال لا ابطال واما على قول سيبويه فضمير غير مضاف لما بعده وما بعده حرف يبين احوال الضمير ولكونه بمنزلة اخر الكلمة لحقها علامات الاحوال من التذكير والتانيث وغيرهما وقال ابن عطية مضمر اجري مجرى المظهر في انه يضاف ابدا ولاختفاء ان الضمائر لا تقبل الاضافة ولا ضرورة الى الاجراء المذكور وكون ما بعده حرفا تظاير كاسماء الاشارات على ما مر قوله اي ما تدعونه الى كشفه يعني ان مفعول ما تدعون محذوف وهو ضمير الله تع والمجرور عائد الى ما على حذف المضاف ويجوز كون المعنى ما تدعونه اليه بالكشف فلا حاجة الى الحذف ويجوز كون تدعون بمعنى تفعلون الدعوة على الوجه الرابع الاتي ذكره فيترك المفعول نسيا منسيا فلا محذوف في الكلام ح وما عبارة عن الضر ان كانت موصولة او موصوفة وذكره ابو البقاء والاول اولى اذ الحذف من الصلة اكثر منه من الصفة ومفعول يكشف محذوف ح تقديره فيكشف الضر عدة دعائكم اي ما دمتم داعين الا ان وصلها بمضارع مثبت قليل جدا قال الطوف ما الطوف ثم اوى الى بيت قعيدته لكاع والرابع انها مصدرية قال ابن عطية ويصح ان تكون مصدرية على حذف في الكلام قال الزجاج وهو مثل وارسال القرية والتقدير فيكشف سبب دعائكم وتوجيه قال ابو حيان وهو خلاف الظاهر قال ابو البقاء وليست مصدرية الا ان تجعلها مصدرا بمعنى

المفعول يعني فيكشف مدعوكم اي الذي تدعونه لاجله وهو الضر فعلى ما ذكره المصنف يرجع ضمير اليه في المعنى للاكشف ويحتمل ان يتعلق الجار بيكشف فيعود والى الله تع قال ابو البقاء اي يرفعه اليه وجوز ابن عطية عود والى الله تع على تقدير تعلق الجار بتدعون بتضمينها معنى تلجئون فيه الا الله والتضمين اكثر في القرآن العظيم وهو احسن في مقامه من التفريع فلا يرد ما قيل انه ليس بقياس لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة تدعو اليه هنا وروى ابو البقاء وجوز ابن عطية هذا على تقدير تعلق الجار بيكشف الا انه ذكر في تقديره تدعون فيه اليه فقوله فيه ظاهره يشعر بانه زعم تعلقه بتدعون فالاظهر ان يقال تقديره فيكشف اليه ما تدعون فيه اي لاجله فهذه اختيارات مبنية على اعتبارات عندهم فتامل فيها واختر ما شئت **قوله** ان يتفضل عليكم لم يجعل مفعول المشية نفس الكشف كما ذكره ابو حيان وغيره وان كان المعنى على ذلك لان المتفضل به هو الكشف ههنا للا يتوجه عليه ان يقال التقييد بالمشية ينهى ان بعض الدعاء لا يقبل فهل ليس هذا ظاهرا واضاعة للاحسان وهو لا يضيع اجر المحسنين وكيف يصح قوله ولا يشاء في الاخرة فيكون تمهيدا له ايضا ووجه الدفع انه انما هو تفضل محض منه تع على عباده وليس بمقيد اصلا كما قيده الزمخشري بقوله وليس فيه مفسدة رعاية لمذهبه ففيه اشارة الى الرد عليه ايضا ولو ذكر الكشف ثم قيده بالتفضل لكان حالا حائلا لحسنه فضلا عن الاولوية كما قيل **قوله** ولا يشاء في الاخرة للا يشكل بما حيث انه يوهم قوله بل اياه تدعون مع شيوع عليه انه تع ما يدعونه من اهوال الساعة حتى يدعون الى كشفه ووجه الدفع ان قوله تع ان شاء ينهي عن جواز عدم وقوع المشية بالنظر الى بعض الدعوات فلا يشاء في الاخرة ثم ان الاشكال المذكور انما يرد وما قيل انه ليس بقياس لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة تدعو اليه هنا وروى ابو البقاء وجوز ابن عطية هذا على تقدير تعلق الجار بيكشف الا انه ذكر في تقديره الشرطي فيه لما كانا متعلقين به وكان قوله بل اياه تدعون عطفا عليه اخر اعنه والمعطوف في حكم المعطوف عليه وجب ان يكونا متعلقين به ايضا ولما كان الكشف مستعقب الدعاء مستقادا منه وجب ان يكونا متعلقين به ايضا فيا سؤال ان قوارع الساعة لا تكشف واما اذا كان معلقا بمحذوف كمن تدعون او تتضرعون فقوله اغير الله تدعون لما كان كلاما مستقلا لم يتعلق به الشرطان لفظا بل جازان يقدر او هو الظاهر ان ساعد المعنى وان يقدر واحد منهما حسب استدعاء المقام وذلك انهم بكتهم بما كانوا عليه من اختصاصهم اياه تع بالدعاء عند الكرب الاترى الى قوله تع ثم الى مسكم الضر فاليه تجارون فلا مانع من ذكر امرين والتفريع على احدهما دون الاخر لا سيما عند اختصاصه بالتفريع وذكره في الكشف ايضا فافهم جيدا ولا يفوتك نظر التفتازاني فيه بان الظاهر فان المعنى على هذا التقدير ايضا اتدعون غير الله عند اتيان العذاب او الساعة ويتوجه السوال غاية الامر انه على الاول اظهر حتى يقول سوا تعلق الاخبار

بقوله اغير الله او بمقدر **قوله** وتتركون الشكم فالنسيان مجاز عن الترك واما على الوجه الثاني فحقيقة **قوله** من شدة الامر وهوله ردهذا بانه يقتضي نسيانه تع ايضا وانت خبير ان قوله لما ركز في العقول انه القادر على كشف الضر دون غيره يدفع هذا الوهم اذ لا يلزم من اقتضاء الشئ نسيان المركز اقتضاؤه ونسيان المركز في العقول ثم ان ما في قوله ما تشركون موصولة والعائد محذوف وهو به والمراد بها ما عبد مطلقا من العقلاء وغيرهم انه غلب الغير كقوله تع وله يسجد ما في السموات والارض لان طاح النظر الى وصف الاشراك دون الاشخاص على ما اقتضاه المقام كقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء فلما جاز هذا الاعتبار بغير تغليب كان في هذا اقبا التغليب اولى وقال الفارسي الاصل وتنسون دعاء ما تشركون فحذف المضاف ويجوز كونها مصدرية فلا عائد عند الجمهور ثم ان المصدر باق على حقيقته وهو ظاهر او مأول بالمفعول به اي وتنسون المشرك به وهي الاصنام وغيرها فمعناه كالاول ويجوز كونها موصوفة والمآل واحد ثم انه لا مانع عن وقوع كل من الوجوه المذكورة من الترك والنسيان وتعلق كل منهما بالشركاء او ودائعهم او الاشراك بحسب اختلاف طباع الاشخاص وعقائدهم ومراتب الشدة والهول واما احتمال تعلقها بالله تع بحسب ذلك الاختلاف فلا يقدح في المقصود **قوله** اي فبلكم بتقدير لكونه صفة لامم او صلة لارسلنا لجوزنا الهما ولم يلتفت الى ما قيل في جعله صفة كلام لتطويل فعله وصحة المعنى مع قرب اللفظ ومفعول ارسلنا اما محذوف رسلا او مشروك نسيانا بناء على ان المقصود نفس الفعل وهو الارسال واخذ الامم **قوله** ومن زايدة فيمن جوز ذلك في الموجب وعند غيره في سياق النفي كقوله تع من يوم الجمعة واختار الاول بناء على ان في الظروف بنفسها الابتوقف صحة المعنى اي معنى الظرفية فيه على حرف الجر فلا يفيد كونها بمعنى في الا الزيادة **قوله** اي فكفروا فالفاء فصيحة لان الاخذ لم يترتب على نفس الارسال ولم يقل فكذبوا بدل قوله فكفروا كما فعله ابو حيان اقتدارا بقوله تع ذلك بانهم كانت تاتيهم رسلهم بالبينات فكفروا فاخذهم الله وفي آية اخرى عطف الله التولي على الكفر فقال ذلك بانه كانت تاتيهم رسلهم بالبينات فكفروا وتولوا والتولي التكذيب والاعراض عن التصديق فلذلك عطف التكذيب عليه فتسقط قول من قال ولو اسقط فكفروا وقال فكذبوهم بدله لكان اظهر فنعوذ بالله من عدم الاعراض عن الاعتراض على بلاغة ما في اعلى مراتبها وقذف بالغيب من مكان بعيد للامر اي مقاربها على ان الكفر بالله اقدم حصولا فلذا قال تع والذين كفروا عما انذروا معرضون وقال تع بل الذين كفروا يكذبون فلو لا كفرهم لتاملوا ولو تاملوا لما كذبوا ولا يقدح فيه لزوم كفرهم اخرى من التكذيب **قوله** لا مذكر لها واما ايأس واضر فللتفضيل **قوله** يتذللون ويتضرعون فان تلين القلب

وتذكر الذنب عند نزول البلايا كالطبع لعامة البرايا فلعله لحملهم على الانابة سيما عند ظنهم ماذا اسبب تلك الاصابة الا ترى كيف يستبعد من عدم توبتهم في قوله تع اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون **قوله** معناه نفي تقرعهم لان لولا التحضيضية تفيد التقديم والمعنى على ترك الفعل الماضي وقوله في ذلك الوقت بيان للتوسيط اذ بين لولا والفعل **قوله** مع قيام ما يدعوهم وهو الاخذ المذكور ويدل عليه لولا ولم يذكر هنا عدم المانع مع انه من لوازم معنى لولا لان اللوم على الشئ لا يحسن اذا كان فيه عذر وعنه مانع ينافي اللزوم اكتفاء بذكره في احسن مقاميه وهو بعد قوله تع ولكن قست لانه هو الذي يدل عليه لولا من عدم المانع بابلغ وجه حيث حصر الصارف في السوة والاعجاب واما قسوة القلب والاعجاب بالاعمال فهما اليسا بمانعين لانهما لا يمانعان اللوم اذ منشؤهما عدم التأمل والتفكر الا يرى انهم يلامون عليهما ايضا قوله تع ثم قست قلوبكم من بعد ذلك لوم وقوله تع فاعملوا حكاية اجابهم وما قبله لوم عليه وبهذا ظهر ان قوله وزين من تمام الاستدراك وهو الظ وليس باستيناف كما قال بعضهم فان قيل قد قال تعالى فلما رأوا بأسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فهو يدل على وقوع التضرع فكيف التوفيق بينهما قلنا المراد من مجئ البأس هنا ظهور اماراته الدالة عليه دون المعاينة الابرى الا قوله هناك فلما رأوا بأسنا لما راوا باسنا وهنا اذ جائهم باسنا ومن ثمة جاز قبول ايمانهم هنا كما يدل عليه التقديم على عدمه او المراد نفي تضرعهم لجمود بيان قسوة قلوبهم وشدة عنادهم مع قطع النظر عن قبوله وعدمه وح يكون الذين قالوا امنا بالله وحده قوما اخرين والحمل وارد في الروايات ولا بعد فيه اصلا **قوله** استدراك على المعنى قاله ابو البقاء وذلك لان التضرع لما كان من لين القلب كان نفيه نفيه فامر الاستدراك لين بين هذا وهنا توجيه اخر وهو ان المراد بالقسوة عدم التضرع لانها سببه فاستدرك عن نفي التضرع بها على معناها اقامة للسبب مقام المسبب لبيان السبب انه ماذا واحتمال قوله على المعنى هذا التوجيه بين لا ستيرة به **قوله** وبيان للصارف يشير الى وقوع الصرف في نفس الامر لكن لا يعبأ به للامر وقوله وانه لا مانع وتمامه اشارة الى ان القسوة والاعجاب وحدهما لا يصح كونهما مانعين في حكم الشرع فعلما هذا يجوز كونه من قبيل ولا عيب فيهم غير ان الشيوع فهم الست **قوله** ولم يتعظوا به عطف على سبيل التفسير فالنسيان مجاز عن عدم الاتعاظ مبالغة فيه وفيه ايماء الى ان الله لطيف بعباده لا يواخذ الا بعد المجاوزة عن حد الانصاف ويعفو عن كثير حتى يكون الناس كالناس **قوله** فتحنا عليهم ابواب كل شئ والمراد بكل شئ الكثير دون التعميم كما في قوله

واوتيت من كل شئ والفتح المذكور كناية عن تيسير مطالبهم الدنيوية للمصالح المذكورة في الكتاب واعلم ان قوله تع فتحنا عليهم وتمام الاية جواب لما فعلوا مذهب الجمهور يلزم كونه مسببا من النسيان المأخوذ لما من معنى الشرط عندهم والمستشكل فيه البعض واما عند من قال انه لمجرد الظرف فلا اشكال ووجه الاشكال خفاء سببية النسيان للفتح ولا يخفى ان هذا الفتح انما هو جزاء لنسيانهم ذلك كما يدل عليه السياق وقوله حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم ولا خفاء في سببية الجزاء عليه للجزاء وعليه عادة الله تع في كثير من الآيات كقوله تع واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا واما كونه جزاء فلعله الاولى بان ذلك الفتح يقودهم الى الفسق وهو الى العذاب والاخذ المذكور لما في الحالة لقوله تع ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين ذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين والقرآن مشحون بذلك فالفتح صورة وهو التعذيب معنى ويجوز كون الفتح ملاطفة من قبيل المجادلة بالاحسن لقوله تع ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم فمنعوهم وعنادهم في اثبات ذلك يجوز كونه سببا للفتح بهذا المعنى تليينا لقلوبهم وازاحة لقسوتها ولا منافاة وبين قوله اخذناهم لان الملاطفة بعينها قد تصير استدراجا فيما بعد ووقوع الملاطفة مع الذين نسوا ما ذكروا به من الله تعالى تأديبا وترجيعا صرح في قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون فلا يابى عنه السياق ايضا وبهذا مع ظهوره خفي على بعض فقال هذه الاية تؤيد مذهب من ذهب الى ان لما ظرف بمعنى حين وليس فيه معنى الشرط اذ لا يظهر وجه سببية النسيان بفتح ابواب الخير وحديث الاستدراج لا يد فعه لانه لا ينفي الاصحة اجتماع الفتح مع النسيان لا سببيته له فلا بد من قبول الجمهور من الجواب انتهى كلامه فاعترض على ذلك الفاضل كما ترى على مذهب الجمهور وليس في كلام المفصل التعرض لواحد من المذهبين اصلا فلا اشكال عليه ولا على الاية الكريمة بل بناء على الظهور فمن قال قوله فتحنا عليهم ابواب كل شئ اعترض عليه بعض الافاضل ثم ذكر الاعتراض بعينه مما ذكرناه الا قوله انتهى كلامه فهو مجمل الكلوس ولم يوف بيت العروس ثم اجاب عنه بان النسيان سبب للاستدراج المتوقف على فتح ابواب الخير وسببية شئ لاخر تستلزم سببية لما يتوقف عليه ذلك الاخر فلا يدفع الاعتراض بلا مرية ولا يذهب على ذي مسكة عدم تمام هذا الاستلزام الا ترى ان النار سبب للاحراق وهو موقوف على يبوسة المحرق والانعدام مثلا ولا يلزم ان تحصل تلك اليبوسة والاستعداد من النار بل يجوز ان تحصل من سبب اخر ولكن يصح اجتماعه مع السبب كما قاله المعترض وكذا حال علة ومعلول معد المعد والاستعداد فاندفع بلا مرية

قوله فاندفع الاعتراض بلا مرية قوله مراوحة عليهم يقال راوح بين رجليه قام على احديهما مرة وعلى الاخرى اخرى ليوصل الراحة الى كل منهما والمراوحة في العملين ان يعمل هذا مرة وهذا مرة يستريح بينهما او كانه يروح اى يذهب من احد هما الى الاخر قوله وامتحانا لهم كقوله تع ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس اباءنا الضراء والسراء فاخذناهم بغتة قوله لما روى انه عليه الصلوة والسلام الخ وروى في مسند احمد بن حنبل عن عقبة بن عامر رض عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا رايت الله يعطى العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فانما هو استدراج ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما نسوا ما ذكروا به الاية فالتوسعة قهر خفى في صورة اللطف كان المصيبة لطف خفى في صورة القهر قال قيل اليس هذا اول دليل على ان المراد في الاية الاستدراج لا الملاطفة قلنا نعم لكن قد مر ان الملاطفة قد تصير استدراجا فيما بعد فجوز اخذ النبى صلى الله عليه وسلم من قوله حتى اذا فرحوا الاية واما حصره عليه الصلوة والسلام اعطاء الله العبد من العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب في الاستدراج بقوله فانما هو استدراج فمعناه ما دام العبد على معاصيه يدل عليه لفظ على التي تنهى عن الاصرار فالمعنى مصرا عليها اذ لا شك في ان العاصى بعد ما حسن الله اليه اذا تاب كان كمن لا ذنب له الا يرى الا قوله فيما تلونا عليك لعلهم يرجعون ولذلك قال هناك حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم فانه يشعر بان الفتح المذكور فتنة لهم انهم يغلبون بالاحسان فيرجعوا ام يبطرون بمعيشتهم فيوخذوا فلما لم يتفطنوا بالملاطفة وبطروا معيشتهم ومرحوا بما اخذوا كقوله تعالى ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون قال محمد بن نصر الحارثى امهل يهود الغوطة عشرين سنة قوله اعجبوا على البناء للمفعول واعجب بنفسه وبرايه فهو معجب بفتح الجيم والاسم العجب بالضم ذكره في مختار الصحاح اى اعجبهم ما اوتوا من النعم ولم يقل ما اتيناهم لانه ايتاء شر من قبلهم او بناء على زعمهم حيث قالوا انما اوتيته على علم قوله والاشتغال بالنعمة اى وعن الاشتغال بالنعمة معرضين عن المنعم وعن القيام بحقه اغفى الشكر قوله متحسرون آيسون ابلسوا من معانى الابلاس يقال ابلس من رحمة الله اى يئس ومنه يسمى ابليس وابلس منه لغة في يئس والابلاس ايضا الانكسار والحزن يقال حسر بمعنى حزن وتلهف وذكر الزمخشرى واجون لانه من معانيه ايضا فان الواجم الذى حزن حتى سكت يقال ابلس فلان اى سكت غما وهذا المعنى مناسب للاخذ بغتة قوله بحيث لم يبق منهم احد فقطع الدابر كناية عن الاستيصال لان كل ما بقى من شئ من الهلك فهو دابره واخره فقطع الدابر انما يتصور مع قطع الجميع وقيل الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اى اصله خالله

الاصمعى وما ذكره المصنف قول ابى عبيدة وانشد والامية بن ابى الصلت فاستوصلوا بعذاب خض دابرهم فما استطاعوا له صرفا وما انتصروا وبنى بقوله الذين ظلموا دون دابرهم على سبب الاستيصال قوله على اهلاكهم اما حمد من الله تع على تقرير على انعامه او مقول على السنة العباد ارشادا لهم اليه كما ذكره الزمخشرى وكلام المصنف يحتمل وجها اخر وهو انه اخبار بانه حقيق بان يحمد على هذه النعمة الجليلة كما يدل عليه ظاهر عبارته وعلى الاولين يكون قوله لحق ان يحمد عليها تعليلا ويكون التقدير مترو كا نظهوره وعلى الوجه الثالث يكون تعليلا ينقض التقدير فافهم قوله بان يفعل عليها الخ هذا بناء على عبارة الختم ليظهر وجه المناسبة والا فهو كناية عن اذهاب العقل والفهم ولا حاجة لله تع الا لسبب لكن لما قال وختم على قلوبكم وهو يدل على نفى الفهم مع وجود القلب فيشبه التغطية عليه فسره به بخلاف اخويه فانه اراد نفيهما ولذا قال اخذ ففسره باصمكم واعماكم ومنهم من فسرها بالمعنى المجازى ايضا ولا حاجة اليه بها بخلاف قوله تع وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة واعلم ان السر في ان الله تع انما ذكر هذا المعنى ذكره بالختم لا بنفى القلب هو انه كما ان قيام الجسد بالقلب الجسمانى كذلك بقاء النفس مع بقاء القلب النفسانى لان الروح انما يتعلق به فاخذ الفهم باعدام القلب يستلزم على عادة الله تع هذه اعدام النفس هذا وعند البعض النفس والقلب والروح والعقل شئ واحد والتغاير اعتبارى والبيان المذكور لذلك السر يجرى في اعتباراته حسبما يناسب كل واحد منها فاعتبروا يا اولى الالباب قوله اى بذلك يريد ان هذا يجوز ان يكون اجراء الضمير مجرى اسم الاشارة في التعبير بالمفرد عن المتعدد تاويل ما ذكر او ما تقدم كما ذكره في قوله تع عوان بين ذلك وتوضيحه هو انه لما كان الاشارة كوضع اليد على الشئ كما ذكروه كانوا يستغنون عن وضع العلامات الدالة على التثنية والجمع والتانيث كسائر اسماء الاجناس بل وضعوا لذلك صيغا مخصوصة لا من اللبس بخلاف المضمرات حيث اهتموا فيها للفرق زيادة اهتمام حتى انهم الحقوا باسماء الاشارات لتلك وكما وكن كانهم اعتبروا التثنية والجمع وتانيثه في المضمر لا في اسم الاشارة واليه اشار قول الزمخشرى ان اسماء الاشارة تثنيتها وجمعها وتانيثها ليست على الحقيقة فكانت هذه الاسماء اصلا في هذا المعنى اى في جواز التعبير بالمفرد عن المتعدد وبالمذكر عن المونث تاويل عند العرب والموصولات لما كان فيها من معنى العهد وكان بذلك في حكم المشار اليه جعلوها مشتركا في هذا الامر وهذه مراد قائلين اعتبارات العربية ولذلك قال روبة حين اعترض عليه ابو عبيدة لما انشد فيها خطوط من سواد وبلق كانه في الجلد توليع البهق بانه ان اراد الخطوط فقل كانها وان اراد السواد والبلق فقل كانهما اردت كان ذاك وبلق ثم حملوا عليها المضمرات في بعض المواضع التي يومن فيه اللبس من حيث

نفس قوله مرد ح ونبل

انهاس قبيل الكنايات التي وضعها للاختصار فلما انفتح عندك هذه الاعتبارات اللطيفة مع اصولها وفروعها
تحقيق ان لا تعتبر ولا تلتفت الا ما يقال ان هذا تاويل يجري في الضمير من غير حاجة الى توجيه باسم الاشارة
وقوله او بما اخذ وختم عليه او باخذ هذه المذكورات من قبيل اجراء الضمير على اصله من اعادته الى
المذكور حكما بخلاف التاويل بما ذكر او ما تقدم لانها ليسا بمذكورين لا حقيقة ولا حكما فان قلت
فاذا لم يذكر فلا اشارة بذاك الى ما ذا قلت الى المعبر عنه بما ذكر ويكفي في تاويل الاشارة صحة التعبير
عن المشار اليه بالمفرد ولا يلزم ذكره بخلاف تاويل الضمير لان اسم الاشارة مشير والضمير عائد
فافهم جيدا فلله در المص كيف اوجز في الجواب هذه اللطائف ولم يلتفت الى عوده على سبيل
البدل لتانيث الابصار والقلوب والضمير مذكر وانما ايات بالكاف في اراءيتم لكون التهديد فيه
ادون مما قبله **قوله** فكم ريا نارة الخ يمكن بسط تلك الجهات في الايات السابقة فراوى كما اشار
اليه بقوله تارة وتاره وتارة ويمكن جمع الجميع في بعض منها فتامل فيها لا نطول بذكرها **قوله**
يعرضون عنها يقال صدف عن الشئ صدفا وصدوفا وصدافة قال عدي بن الرقاع اذا ذكرن حديثا
قلن احسنه وهي عن كل شر يشقى صدف جمع صدوف كصبر وصبور وقيل معنى صدف مال ما خوذ من
الصدف في البعير وهو ان يميل خفه من اليد الى الرجل من الجانب الوحشي والصدف بفتح الصاد
والدال وضمها وضم الصاد وسكون الدال ناحية الجبل المرتفعة قوله تع حتى اذا ساوى بين الصدفين
ولا بعد تشبيه قلوبهم بالصدف المعروف من حيث انه يمنع من دخول شئ من خارج على ما في داخله
وينقبض عليه وقلوبهم كذلك من دخول ادراك الحق فيها وينقبض على ما في باطنها من الباطل **قوله**
ثم للاستبعاد والاعراض ولذلك قدم الضمير على الفعل المضارع وجعل الجملة اسمية فصار المعنى هم المكرر
عليهم الايات متنوعة لا غيرهم يجدون الاعراض وا عامع تجدد التصريف فا بعد حالهم عما فعلناهم
قوله من غير مقدمة من امارة وشعور فسر ما في ضمن قوله او جدة تنقد مما امارة تؤذن بحلوله
ليؤذن باعتبار المقابلة بينهما فانها لما لم يتقدم عليه شعور لما دل عليه هذا التفسير تضمنت معنى الخفية
اى دلت عليه التزاما بل تضمنا وان كانت في نفسها جدة وانما يقل خفية اذا المقصود الاخذ فجاءة
والخفية لا تستلزمه فلو قال خفية لفات المقصود مع ان الاخفاء لا يناسب شانه تع كذا قالوا وفيه
نظر وبدئ بها لانها اروع من الجدة اى ما يملك به بيان للازم الاستفهام الانكاري ولم يرد ان
هل نافية لما عرفت من ان اراءيت بمعنى اخبر لا بد بعده من جملة استفهامية وقوله به بيان حذف
ضمير يعود الى العذاب المذكور اذ لا بد منه وقال ابو البقاء الاستفهام ههنا بمعنى التقرير فلذلك

ناب عن جواب ان اى ان اتاكم هلكتم والظاهر ما ذكره المص **قوله** ولذلك صح الاستثناء اى ولكون المعنى على
النفي صح الاستثناء مفرغا اذ لولا القيد المذكور لتوجه عليه انه قد يهلك غير الظالمين ايضا لقوله تع واتقوا
فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة لكن لا تعذيبا وسخطا بل اثابة واحسانا وتضعيفا لعذاب الظالمين
ويجمل اثقالهم واثقالا مع اثقالهم وذكر الظالمين تنصيص بسبب العذاب واشارة الى ان الله لا يظلم
الناس شيا ولكن الناس انفسهم يظلمون لا يقال فكيف يصح قوله واثقالا مع اثقالهم مع قوله تع بذنبه وجزاء
سيئة سيئة مثلها ولا تزر وازرة وزر اخرى لانا نقول ذلك من اوزار الذين يضلونهم لقوله تع ليحملوا اوزارهم
كاملة يوم القيمة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم او من تعذيبهم للمضلين او تالم المضلين منهم وكونهم سببا
لوزرك كلهم وزر لهم او لكونهم سببا بعظم معاصيهم لشدة عضب الجبار حتى جاوزهم اثر الى المومنين فاتاهم
الله بذلك وزادا في تعذيبهم رافة بهم انه بهم رؤف رحيم وسخه عليهم بانهم اتبعوا ما اسخط الله وكرهوا
رضوانه او المزيد عليه اصل كفرهم والمزيد فروعه **قوله** وقرى بهلك هذه قراءة ابن محيصن والمشهور
ابلغ عاما لا يخفى **قوله** الا مبشرين حال مقدرة من المرسلين فان الارسال متقدم وجودا الا ان يؤول فتامل
وقوله منذرين عطف عليه قال ابو حيان وغيره وفي هذه الحال معنى العلية اى انا ارسلناهم للتبشير
والانذار لا لان يقترح عليهم ويتلهى ويستهزأ بهم بدلالة المقام على ان الحصر اضافي فبعد ذلك لما كان الاقتراح
والاستهزاء واقعا منهم لا يصح الا نفي التعليل بهما فلزم منه ثبوت التعليل بالتبشير والانذار ولذا الاستلزام
لم يصح بالتعليل المذكور بل اشار اليه بقوله ولم نرسلهم ليقترح عليهم ويمكن انتصابهما على الاستثناء والمعنى
وما نرسل المرسلين الا مرسلين مبشرين ومنذرين والصفة للتعليل ايضا للحصر الاضافي بقرينة المقام لا يقال
كيف يصح الاستثناء والمستثنى منه ههنا ليس بعام اذ لا مرسل الا وهو مبشر ومنذر لانا نقول يكفي فيه الافراد
المقدرة او باعتبار جانب السامع فان مثل هذا الكلام انما يخاطب به ليفيد اما خالي الذهن او منكرا ومنزل
منزلته لعدم عمله بموجب علمه او لما يرى عليه من امارات الخلو او الانكار حقيقة او ادعاء فافهم وقراءة
ابرهم ونجيي مبشرين بالتخفيف والبشر لغة في بشر **قوله** المومنين مفعول مبشرين والكافرين مفعول
منذرين ثم اعلم ان المص جعل المومنين مطلقا مبشرين بالجنة بخلاف ما فعله الزمخشري كما هو مذهبه بناء
على ان عصاة المومنين ان عذبوا فمآلهم الى الجنة فالبشارة توجب عدم الخلود في النار والانذار تخص الخلود
فيها ويحمل ان يراد بالايمان الايمان الكامل وبالكفر ما يشمل عصيان المومنين تغليظا وبالنار مطلق الدخول
فيها لا الخلود فقط لكن هذا موافق لقوله فيما يجب اصلاحه على ما شرع لهم ولقوله بسبب خروجهم عن التعبد
والطاعة فان ظاهر هذين القولين يوافق ما ذكره الزمخشري من قوله مبشرين ومنذرين من امرهم وبما

وبما جاؤا به واطاعهم ومن كذبهم وعصاهم وباب التوجيه على كلا الوجهين مفتوح لمن تأمل فلا نطول به والاول موافق لتفسيره قوله تع الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فيما سياتي فليطلب هناك ومعنى هذه الاية الكريمة مع حل ما يتوجه عليها ويستشكل بما تحققه هناك ان شاء الله تع ثم ان قوله بالجنة وبالنار ليس للتخصيص بل اتيان بما هو العمدة والمناسب للمقام لان البشارة والانذار بغيرهما وقع في القرآن العظيم في غير موضع لمن يقرأ الكتاب الكريم مثل قوله الآن هنا هل يهلك الا القوم الظالمون فانه انذار بعذاب الدنيا وقوله نصر من الله وفتح قريب وبشر المومنين ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ويرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة الى قوتكم لما سيعد قوله ما يجب اصلاحه من اعمال الجوارح بقرينة مقابلة الايمان والمراد باصلاح الاعمال اما عدم الشرك في العبادة كقوله تع ولا يشرك بعبادة ربه احدا وهو الموافق لما نبهت عليه في تفسير قوله تع الذين امنوا ولم يلبسوا الاية او اتيانها مطلقا وعدم الشرك حينئذ يدخل في معنى امن كما هو الموافق لظاهر قوله بسبب خروجهم عن التصديق والطاعة وقوله على ما شرع لهم اي على وجه شرع لهم وهو عدم الشرك على الاول وصفة نفس العبادة على الثاني وعلى ما شرع متعلق باصلاحه اذ معناه جعله صالحا جاريا على السنن شرع لهم وما قيل تطبيقا على ما شرع فليس بذاك هذا ويجوز ان يكون معنى الاية الكريمة واصلح ايمانه يعني خلصه عن الشرك كما سياتي واما حمل قول المص ما يجب اصلاحه على الايمان بأباه قوله فيما بعد عن التصديق والطاعة ويمكن كون المراد بالاصلاح التوبة الا ان التوبة متى قرن بها بالايمان في القرآن العظيم انما جيئ بها قبل الايمان فاما من تاب وآمن وعمل صالحا الامن تاب وامن وعمل صالحا واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى لا الى ذلك

قوله من العذاب اي من مطلقة على وجه او من العذاب الخالد على وجه وقوله بثبوت الثواب يعني ان الجملة اما ان يكون مخبرا بها من النار او من الخلود على الوجهين قوله تع والذين كذبوا يويد الوجه الاول بظاهره وهذا الموصول يؤيد كون من في قوله فمن آمن موصولة وان جاز كونها شرطية وافرد في آمن واصلح حملا على اللفظ وجمع في عليهم ولا هم يحزنون حملا على المعنى قوله جعل العذاب ما شأنه ظاهره انه جعله استعارة بالكناية كما ذكره اصحاب الحواشي كانيابة الطالب فانه ظاهر في تشبيه العذاب بالطالب لا تشبيه الوصول بالمس حتى يكون استعارة تبعية واثبات المس له استعارة تخييلية يكون قرينة للتشبيه المضمر وانما جعلوه كذلك لان المكنية اظهر للفهم واقرب وادخل في التهويل ثم ان المص اصاب في جعله وجه الشبه الطلب للوصول اليهم لا للجبوة كما فعله الزمخشري وغيره لان الطلب يلزم مفهوم المس لزوما عقليا بخلاف الجبوة فانها تلزمه بحسب الوجود وما هو لازم بحسب المفهوم اقرب واسرع الى الفهم ولانها اوفق

لقوله

لقوله تع اذا رأيتم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا فان معناه تطلبهم وتغضب عليهم وهو ظاهر

قوله والاستغناء بتعريفه عن التوصيف جواب سوال مقدر وهو ان المناسب للمقصود والاستعارة المذكورة كما ذكر في الكشاف من قوله تع فبشرهم بما يريد من الآلام ان يوصف العذاب بالاليم كقوله تع وامهلتهم ثم يمسهم منا عذاب اليم قرا علقمة فمسهم بنون مضمومة من امسه كذا والعذاب نصبا وفي قوله يمسهم دون يهلكهم اشارة الى انه لا يهلكهم حتى يتخلصوا به بل يمسهم ويا خذهم مستمرا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قوله بسبب خروجهم فما مصدرية لان كونها موصولة او موصوفة بعيد من حيث اللفظ والمعنى بظهر بادنى تامل قراه الاعمش وحبيب بن وثاب يفسقون بكسر السين قوله عن التصديق والطاعة لا يخلو اما ان يكون على التوزيع فالتصديق للكفار والطاعة للعصاة على ما ذكرنا احد الوجهين او كلاهما للكفار على الوجه الاخر بناء على قول من قالوا ان الكفار معذبون بترك الاعمال وانما لم يذكر الاعمال في الاية حينئذ لكفاية التكذيب في التخويف بالخلود في النار الذي لا عذاب فوقه لانها بمنزلة العدم حينئذ كما قيل لان لها حصة من العذاب على ما اعترف به ذلك القائل وتاويل كلامه خلاف الظاهر فتامل قوله مقدوراته او خزائن رزقه الخزائن جمع خزينة وخزانة خزن المال جعله في الخزانة فهي ما يحفظ فيه وكذا المخزن وعلى هذا ارادة المقدورات منه يكون من ذكر المحل وارادة الحال تشبيها للمقدورات بالمخزونات التي لا يحوج اخراجها الا الكلفة واجتهاد كما ذكره المص في سورة الحجر من قبيل انه ضربت هند مثلا لاقتدار والمعنى لا اقول لكم عندي اقتدار على ايجاد كل شئ وتكوينه اضعاف ما وجد منه لان المقدورات تستلزم الاقتدار وهذا ما ذكره هناك ايضا فمن قصر كلامه على بعض مرامه فقد قصر في حقه ولم يؤده بتمامه ولو اريد الحقيقة على هذا التفسير لصح من غير حاجة الى التجوز لان من عنده ما يخزن فيه يكون عنده ما يخزن ولو صح تفسير الخزانة بما يخزن ويحرز بحيث لا تناله الايدي لكان ارادة المقدورات منه اظهر كما ذكره بعضهم وقوله او خزائن رزقه على حذف المضاف بقرينة انه جوب لما سالة المشركون من انه اذا كنت رسولا فاسال الله تع حتى يوسع علينا خيرات الدنيا والمفهوم من كلام الزمخشري هو انه جعل الخزائن نفس الارزاق على التجوز او على ما ذكر من ان الخزانة ما يخزن ويحرز والمص لما اختار انما يحفظ فيه جعله من حذف المضاف ولم يجعله من التجوز كما جعله في المقدورات لان الارزاق اخص من مطلق المخزونات فذكر المحل وارادة الحال ههنا يكون بعيد العدم دلالة العام على الخاص وان صح لوجود القرينة بخلاف المقدورات فتامل قوله عالم يوح الى ولم ينصب عليه دليل قيده به بقرينة قوله ان اتبع الا ما يوحى الى وكلمة ما اما موصولة بدل من الغيب بعيض المراد منه لان منه عالم يوح

الى النبى عليه الصلوة والسلام ولم ينصب عليه دليل منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
ومنه ما ليس منه كوجود الصانع وصفاته واليوم الاخر واحواله وغير ذلك مما له دليل او اوحى الى دليل
وما قيل من ان قوله تع وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو من الاول تخصيص بلا مخصص فان الغيب
سواء اوحى اوليه او دل عليه او لا فمفاتحه عنده وليس الا الاعلم الغيب بالوحى او الدليل لا يستلزم
العلم بالمفاتح وذلك اذا كان المراد بالمفاتح الخزائن فقط واما اذا اريد ما يتوصل به الا المغيبات فيتجه
وان كان الوحى والدليل مما يتوصل به لكنه سبب بعيد والحق ان احدا لا يعلم كيف يعلم واى شئ
يوصله الى المعلوم ايصالا قريبا الذى هو المفتاح فى الحقيقة او مصدرية زمانية بمعنى المدة والمعنى
لا اعلم الغيب ما دام لم يوح الى او لم ينصب عليه دليل قوله وهو من جملة المقول الملقى المقول
ليشمل المقول المثبت بظاهره والمنفى على ما ذكره الزمخشرى والمعنى لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا
اقول لكم اعلم الغيب فيتضمن بانضمام احد الاعانيين الى الاخر نفى دعوى الالهية وهو المقصود على
تخريجه ويفيد الجواب عن اقتراحهم بانه ان كنت رسولا فاخبرنا بما يقع فى المستقبل من المصالح
والمضار فنستعد لتحصيل ذلك ودفع هذه ولا يخفى ان هذه الفائدة التى هى المقصودة الاصلية
فى هذا المقام حاصلة ولو لم يكن المقصود نفى دعوى الالهية وهذا النفى ايضا لا يتوقف على عدم
ادعاء العلم بالغيب لعدم ادعاء ان عنده خزائن الله تع لان كل واحد منهما على حدة من خصائص
الالوهية فيتضمن نفيه نفيه من غير حاجة الى اعتبار شئ اخر ولا على نفى الادعاء بعدم علم الغيب
بل يحصل بالاخبار عن عدمه فى نفس الامر فان علم الغيب نقيض من الخصائص فنفيه من انه لا حاجة
فى تحصيل هذه المحصلات الى جعله من المقول المنفى بل كلما يحصل اذا جعل من المقول المثبت قال
ابو حيان لا بعد ما ذكر قول الزمخشرى بل الظاهر هذا وهو ان يؤمر بالاخبار بهذه الجمل الثلاث فى جواب
المقترحات الثلاثة الاول والثانى مما ذكره والثالث قولهم مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى
فى الاسواق فهى معمولة للامر الذى هو قل وان امكن الاعتبارات الثلاثة المذكورة فى الجواب
عن المقترحات الثلاثة فى ما ذكره الزمخشرى ايضا الا ان فيه دقيقة قد كانت على البعض دقيقة
وهى انه انما لم يات فيه بنفى المقول لان مفهومى عندى خزائن الله وانى ملك معلومان عند الناس
فلا حاجة الى نفيهما وان كان مفيدا فى رد الاقتراح وانما الحاجة للنفى ادعائهما تبرأ عن الدعوى
الباطلة بخلاف مفهوم لا اعلم فانه كان مجهولا عندهم بل الظاهر من حاله صلى الله عليه وسلم الاطلاع على
الغيب فلذلك نسبوه الى الكهانة فالحاجة ههنا الى نفيه متضمنا للجواب المعهود وان كان نفى الادعا

ايضا

ايضا متضمنا للجواب بالمعنى المتعارف هذا ملخص ما ذكره ابو حيان وبعض المحشين تصدى لدفعه زعما
منه بانه لا فائدة فى الاخبار بانى لا اعلم الغيب وقد بينا الفائدة فيه وتبين انه لا فائدة فى سائر كلامه لمن
اطلع على مرامه فلا نطول بذكره قوله او اقدر على ما يقدرون عليه الملك على هذا الوجه مجاز عن القادر
على الاعمال الغريبة والافعال العجيبة ويجوز كونه تشبيها بليغا فى القدرة قيل هذا تفسير القاضى عبد
الجبار والاول تفسير لابى على الجبائى المعتزلى واستدل به على افضلية الملائكة ورد به اى بهذا التفسير الثانى
عبد الجبار بان المقصود نفى دعوى القدرة على ما لا يقدر عليه البشر جوابا لمقترحهم لا نفى دعوى الفضل
اذ المقام يناسبه ذلك ولا يخفى ان رده لا يتوقف على التفسير الثانى بل التفسير الاول اريد به ايضا هذا
المقصود لان المقام يقتضيه ولذلك اتى به الخ وقد مر كونه على المعنى الحقيقى للملك وما قيل من ان
اقترانه بنفى الالوهية يدل على ان المقصود نفى الفضيلة فالاولى ان يجاب بان المراد نفى دعوى ما
هو فضيلة عند الخاطبين الجاهلين فمردود بانه على هذا التقدير ايضا يراد به الفضيلة بالقياس الى
الاقتدار على ما لا يقدر عليه غير الاله لاقتضاء الحال رد السوال فالحمد لله والجملة دلالة على ان
الجبائى ممنوعة لا ثبت له اصلا ولما قلنا اشارة فى شرح الكشاف للتفتازانى واما الجواب الذى قال
بالوهيته فموحى منقول عن القاضى عبد الجبار ووجه اعادة اقول بها وتركه فى لا اعلم اذا جعل من المقول
المثبت مر ذكره واما اذا جعل من المقول المنفى فهو ما ذكرناه ايضا من ان بينهما من خصائص الالوهية
بخلاف الثالث وهذا اولى مما قيل وجه انهما مجتمعان معا فى الدلالة على نفى الالوهية لانك قد عرفت
ان هذا الاعتبار غير واجب وان كلا منهما مستقل فى تلك الدلالة الا ان يراد بالاجتماع فى الدلالة مجرد
الاشتراك فى مجرد الدلالة فافهم ثم ان لا فى قوله لا اعلم مزيدة مذكرة وفى ولا اقول لكم تحتمل الذكرة والتاء
اى لا اقول اقول لكم انى ملك فتامل كذا قاله التفتازانى قيل فى الاحتمال الثانى نظر لبعد وفى الغاية وانت
تعلم ان العبد انما هو فى ان بعد احد الجائزين كان سببا للاعتراض على قائله مع ان قوله فتامل اشارة الى
هذا والعارف تكفيه الاشارة قوله تبرأ عن دعوى الالوهية اى تبرأ النبى صلى الله عليه وسلم
اما بكونه مامورا بتلك الجمل الثلاث فان الامر بها يدل على تبرئته عن تلك الدعوى او بجعل الامر فى قوة
المامور به حيث لا توقف فى تحققه فكانه تكلم بهذه الجمل او المراد الاخبار بانه عليه الصلوة والسلام
تكلم بها وتبرأ عن هذه الدعوى وادعى النبوة بعد نزول هذه الاية الكريمة فيكون المراد مجرد بيان
ان الاية الكاملة تمت جوابا لمقترحاتهم ودرء الاستبعاد بهم وبلغ المقصود بهذه الحجة البالغة وبهذا
تبين انه لا حاجة فى افادة التبرء لان الجملتين الاوليين كناية عن دعوى الالوهية ليكون نفى دعواها

تبرآ عن دعوانا ويجوز الكناية ايضا بكل واحدة منها على حدة كما عرفت قيل في جعل قوله لا اقول عندي خزائن الله كناية عنهما بشاعة لا تخفى بعد ان اضافة الخزائن الى الله تستلزم كون من عنده خزائن الله ادنى مرتبة من الله فكيف يناسب كونه كناية عن المثلية التي هي التساوي في الالوهية يدل عليه الايات الدالة على نفي الشركاء كقوله لو كان فيهما الهة الا اية وقوله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض وغير ذلك فلا يدفعه ما قيل من ان اضافة الخزائن الى الله ليست بمنافية لهذه الكناية لان دعوى الالهية ليس دعوى ان يكون هو الله تع بل شريكا في الالوهية فتأمل لكن تجوز هذه الكناية بان يكون القصد الى تلك الخزائن نفسها مع قطع النظر عن الاضافة للشهرة بالاختصاص والمعنى لا اقول انا مساو لله تع اتصرف في تلك الخزائن مثل تصرفه بلا فرق ويحسن التعبير بهذه الجملة عن هذا المعنى وقوعها في جواب مقترحهم فانه المناسب له كما لا يخفى ويمكن ان يكون كناية عن كونه هو الله تع فانه ذكر اللازم واراده الملزوم ووجه التعبير المذكور هو الوجه المذكور ايضا فافهم جيدا قوله وادعى النبوة الخ هي من كمال البشر الموصول مع صلته تمهيد لقوله رد الاستبعاد هم ثم انه غير الاسلوب السابق ههنا حيث لم يقل بل اقول الى نبي اشارة الى ان هذه الدعوى مما يوحى اليه ولقد شاع عن دعوى الفضيلة صبرجة كما هو دأب المتواضعين عن التكبر ودلالة على انه عليه الصلوة والسلام ليس بذي غرض من جانبه عليه السلام من الرياسة فيهم والتفضل عليهم كيلا يقال فيه ما هذا الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم قوله رد الاستبعاد هم دعواه والاستبعاد المقترحهم لا يقال لا مدخل لدعوى النبوة في ذلك لانا نقول للحصر في اتباعه الوحي مدخل ظاهر فيه وهذا الحصر ينفي ايضا ان يدعي مستبعد اخر وما قيل في الجواب وجود اصل الدعوى له عليه الصلوة والسلام مسلم وانما النزاع في استحالته فيجب بيان ان دعواه ما هي فمحصل الرد ان هذا دعواي وهو ليس مما يستبعد فلا يخفى انه مما يستبعد فتامل قوله وجرهم على فساد مدعاه وهو النبوة ولم يقل بهتان دعواه مدعاه لانه لا يرد الفساد جزما بل يرد الفساد جزما ولا يلزم من رد هذا الجزم رد استبعاد المدعى وان لزم رد استبعاد الدعوى ولذلك قال تع وعجبوا ان جاءهم منذر منهم الا غير ذلك قيل اشار الى هذا التعليل الى الرد على من استدل بالاية على فضل الملائكة على الانبياء بناء على ان مقصوده عليه الصلوة والسلام بهذا التواضع والمعنى لا ادعي منزلة اقوى من منزلتي ووجه الرد تقي كون المقصود ذلك بل هو الرد لاستبعادهم دعواه وانت خبير بانه لا دلالة في كلام المقتص بها على ما ذكره من الرد اذ لا يلزم من رد الاستبعاد تقي كون المعنى على التواضع بل مرادهم ايضا من كون المعنى على التواضع هو الرد

للاستبعاد هم

لاستبعادهم وهو في غاية الظهور كما هو المصرح في الكشاف فلا تنافي بينهما فالذي يرد به المقترحون هو ما قدمناه ذلك ما قد منا عليك ثم اعلم ان في هذه الاية البليغة نفيا واما متعلق به رغبات الناس كلهم من الارزاق التي هي قوام الحيوة الجسمانية ومن غيرها ثم ترقى الى نفي ما تتعلق به وتتشوق اليه النفوس الفاضلة من معرفة ما يجهلون وتعرف ما يقع من الكوائن ثم ترقى الى نفي ما هو مختص بذاته من صفة الملكية المباينة لصفة البشرية ثم بالحصر في قوله ان اتبع الا ما يوحى الي فنفى جميع ما عدا دعوى النبوة وايأك ان تتوهم ان سياق هذه الاية يهدم اساس دلالة لن يستنكف المسيح الاية على افضلية الملائكة فان في مقام نفي الاستنكاف ينبغي ان يكون المتأخر اعلى ليكاد يفوت ذكره واما في مقام نفي الادعاء فبالعكس فان من لا يتجاسر على دعوى الملكية حاوى ان لا يتجاسر على دعوى الالهية الاشد استبعادا فافهم قال ابو حيان وظاهره حجة للنفاة القياس يعني انه حصر الشريعة في الوحي فيلزم منه نفي القياس ولا يخفى انه انما يلزم لو لم يكن القياس مما يوحى اليه والحال انه كذلك لقوله تع فاعتبروا يا اولي الالباب وقوله تع لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم على ان جمعا من المفسرين دليل عليه وقوله وشاورهم في الامر مشيرا الى انها وبالجملة كونه مما يوحى اظهر من ان يخفى فكيف يكون ظاهره حجة لمن نفى قوله كالالوهية والملكية اعترض عليه في حواشي الكشاف بان الملكية من الامور الممكنة بناء على تجانس الجواهر ولذا اقدم آدم عليه السلام على اكل الشجرة طمعا في الملكية مع استحالة طمع النبي في المستحيل واجيب بان ما ذكر بعد التسليم انما يفيد امكان ان يغير البشر ملكا بجمع صورة وخلق اخر كما في استحالة بعض العناصر بعضا والممتنع كونه ملكا مع بقاء مشخصاته البشرية والمراد بالاية ذاك على ما هو المتبادر من قوله اني ملك ونبوة ادم حين الاكل وكونه طامعا في ما ذكر ممنوع لم لا يجوز كون طمعه في الخلود او في ما ذكر بالمعنى المذكور امكانه هذا وايضا تجانس الجواهر انما يفيد امكان كون الجسم البشري جسما ملكيا لا كون البشر ملكا لانه لا بد فيه من استحالة النفس البشرية الى النفس الملكية وهو ليس بظاهر نعم يمكن ذلك بالنسبة الى القدرة المطلقة ولنا فيه كلام وبهذا يجوز ان يراد بالاية اني ملك فطري يتمثل بشرا سويا كقوله تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فلا يكون حينئذ من قبيل ادعاء المستحيل ويكون جوابا لمقترحهم المار ذكره قوله فتهندوا او فتميزوا والا الاخر نشر للاوجه الثلاثة بلا ترتيبها لكن على ترتيب الاية الكريمة كما ترى حيث ذكر الادعاء وقد ما عليه ذكر الاتباع لانه تغيير لها باعتبار نظمها الشريف فروعي ترتيبها واما في ذكر الاوجه المذكورة فقد راعى جهة الشهرة والظهور فقدم الاشهر والاظهر وهو الضلالة والاهتداء ثم المعروف الظاهر وهو الجهل والعلم ثم ما دونهما وهو ادعاء المستحيل والمستقيم اذ ليس له تعلق لترتيب الاية فتدبره ما احسن قوله ولقد احسن ايضا في قوله

فتميزوا بين الحق والباطل دون ان يقول فتعلموا اني ما ادعيت ما لا يليق بالبشر كما قاله الزمخشري فافهم
جيدا وفي بعض النسخ وتميزوا على انه من تتمة تتلو وافعلوه او فتعلموا ناظر حينئذ الى الاخيرين وفي بعض
او فتعلموا بالرفع والاولى سوالأولى جوابا بالاستفهام ومن قال عطفا على فتهتدوا فان كان من المهتدين
لان المرفوع ايضا عليه معطوف فتامل قوله بهم المؤمنون المفرطون قيد بالتفريط لكان العلم يقولون
ولا يلزم تحصيل الحاصل وله وجه اخر سيجئ وتخصيص الانذار بالمؤمنين مما يستدعيه المقام فانه لما قال
تغشتهم واعنت عناد هم وصار المقام حقيقا بالاعراض عنهم والتوجه الى من يقبل الانذار ويقبل على
النصح بحسن القبول والاقبال امر به اعلاما بشدة غضب الرب عليهم وتغليظا في جنايتهم وتهديدا
لهم كقوله فاعرض عنهم وانتظر وقوله واعرض عن الجاهلين وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا
كما ذكر في موضعه الى غير ذلك وايضا قد نفى الله الايمان بالحشر عن اهل الكتاب لعدم الاعتداد بايمانهم
على ما فسرته قوله تع قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله
ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب الاية فيكون قوله يخافون ان لم يحشروا وجها له وايضا
كون ما فيها من الايات انذارا لهم يقتضي ذلك التخصيص اذ لا وجه بعد الانذار لهم للامر به وايضا
الامر بتقريب المتقين بعده ويدل على ان الامر بالانذار انما هو للمفرطين وبهذه القرائن تكون اضافة
الرب الى ضميرهم تكرمة لهم ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم وبهذه الوجوه تبين
فساد ما قيل من ان الوجه هو الوجه الثاني اذ لا يظهر وجه لتخصيص الانذار بالمؤمنين واعترض عليه
ايضا بانه لا وجه لتخصيصه بالمفرطين لان المجتهدين في العمل ايضا ينفعهم الانذار لئلا يخرجوا عن اجتهادهم
لقوله وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين والجواب عنه ان البشر في شرف التفريط ولو مجتهدا ولذا
قال فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون او انهم مفرطون عند انفسهم لفرط خوفهم وتقواهم فدخلوا
في المفرطين على هذا المعنى ويكون المفرطين صفة شارحة تبين وجه احتياج المؤمنين مطلقا الى التقوى
او لشدة حاجة المذنبين الى الانذار خصهم بالذكر وان كان المعنى على العموم او لذلك كانوا كانهم
هم المنتفعون به فاخرج المجتهدين وهذا هو الموافق لما في الكشاف ولظاهر التقييد بالتفريط كما ذكرنا
ولقوله بعد ما امره بانذار غير المتقين ليتقوا امره باكرام المتقين وتقريبهم قوله مقربا به او مترددا
قيدان للكافر كاهل الكتاب والمستعدين للايمان من المشركين قوله فان الانذار ينجع فيهم تعليل لما يفهم
من الكلام السابق من تخصيص الانذار بما عدا الغارقين الجازمين باستحالة الحشر وهو ظاهر حيث لا يحتاج
الى علة ومن قال تعليل لما يفهم من المقام من تخصيص الانذار بالكافر المقر بالحشر والمتردد فكلام لا يخلو

عن علة قوله ولا شفيع عطف على ولي من غير اعتبار القيد فهو من دونه معه فلا يلزم منه كون الله شفيعا
وحاجة في الجواب الى تقدير طاعة الله على ان الظرف لا يلزم ان يكون قيدا احترازيا ولا نقول بمفهوم المخالفة
قوله فان المخوف هو الحشر على هذه الحال على الزمخشري هذه الحال بقوله لا بد منها لان كلا محشور
فالمخوف انما هو الحشر على هذه الحال واستصعبه التفتازاني وقال فيه نوع خفاء ولا خفاء فيه لان معناه
ان كلا من المتقين وغيرهم محشور مع ان المتقين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فحشرهم ليس مخوفا فالمخوف
انما هو الحشر على هذه الحال وهو ظ قوله لكي يتقوا اخذ بالحاصل والا فقد رد في تفسير سورة البقرة
كون لعل للتعليل وقال لم يثبت في اللغة بل هو للترجي والمعنى انذرهم راجيا تقواهم لكن لما كان رجاء
التقوى قيد الانذار كان في معنى انذاره لاجله فلذلك اتى بكي قوله امره باكرام المتقين الاقبل النهي
عن الطرد انما يوجب عدم الطرد دون الاكرام بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده اي بنقيضه لا غير قلنا
عدم الطرد مطلقا ان لم يستلزم الاكرام لكن عدم طرد النبي صلى الله عليه وسلم عن صحبته وهو على الاكرام
اذ يلزمه الاكرام بالدوام التام كما لا يخفى على ذوي الافهام الكرام ولو سلم عدم الالتزام فانما قاله بقرينة تافي
سورة الكهف قال تع واصبر نفسك ولا تعد عيناك عنهم مستلزم الاكرام على ما بين في موضعه واشار اليه
المص ههنا بقوله وتقريبهم كما بينه بعيد بهذا ولذا عطف قوله وان لا تطرد بهم على اكرامهم وتقريبهم وما قرروه
ظهر مما فرغ قول من قال الاكرام مستفاد مما قوله ولا تطرد الخ بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده لا بقال النهي
ههنا انما هو عن الشيء المخصوص كما ذكرته وهو طرد النبي صلى الله عليه وسلم الذي يلزمه الاكرام على ما اعترفتم
لانا نقول الاكرام مستند الى صحبة النبي صلى الله عليه وسلم فهي مبناه فنظر ان كون النهي عن الشيء امرا
بضده لا يكفي في امر هذه الاستفادة كما هو لازم كلامه وان امكن تاويل مرامه فالمقصود في تقريره
ولذا قلنا وبما قررنا فافهم قوله وتقريبهم يشير الى ما روي من انه قال سلمان وخباب فينا
نزلت فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبتاه ركبته وكان
يقوم عنا اذا اراد القيام فنزلت واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم فترك القيام عنا الى ان
نقوم عنه قوله ترضية لقريش تعليل للمنفي اي به وان كان النهي غنيا عنه اوطردهم مطلقا منهي
عنه ايضا اشارة الى انه عليه الصلوة والسلام لم يهتم به الا عن اجتهاد وبناء على علة مشروعة قياسا
وهو ترجيح ايمان جماعة يعتد بهم ويكون سببا لايمان كثير من الناس على قيام بعض المؤمنين في بعض
الاوقات على وجه ليس فيه استخفاف من جانب النبي صلى الله عليه وسلم ولا استنكاف وبهذا امر
ينبغي ان يرضى به المؤمنون كلهم قياسا سيجئ ذلك الزمان الذي قل فيه اهل الايمان فهو كما ترى

من باب الخطأ في الاجتهاد ولم يقرر عليه فلا غرو ولا بناء في عصمته عليه الصلوة والسلام والنهي لا يدل على الوقوع ولو وقع لكان من باب النسخ لكن لا رواية له يعتد بها لا يقال قد وقع النهي بعد الوقوع كما في اية الاسرى وهي قوله تع ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الاية بدليل قوله تع لو لا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكيف قلت لو وقع لكان من باب النسخ ولم يقل احد بالنسخ هناك لانا نقول تلك الاية وان كانت ناهية عن الاسر كما دالة على الخطاء في الاجتهاد لكن قوله تع عقيبها فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا قد قرر على الحكم المجتهد فيه فدلالتها انما هي على جواز النهي بعد الوقوع في ما قرر تقريره من الاحكام المجتهد فيها لا غير وما نحن فيه ليس منها قوله بهؤلاء الاعبد اسم الاشارة يشير الى التحقير بهم المستفاد من لفظ الاعبد بمادته وصورته اعني صيغته الموضوعة لجمع القلة فيفيد تقليلهم وعدم الاعتداد بهم بسبب قلتهم وتشبيههم بالعبيد في الخرفة والحرفة وحذف اداة التشبيه واقامة المشبه به مقام المشبه قوله روى ان عمر رض قال الخ يدل على ان الواقع منه عليه الصلوة والسلام انما هو الهم بالطرد في بعض الاوقات المعهودة لا الطرد نفسه وان ذلك كان باشارة عمر رض فقط لان النبي عليه الصلوة والسلام مامور باتباع الوحي او الاجتهاد قل انما اتبع ما يوحى الي من ربي وجواز الاجتهاد مما يوحى اليه بدليل وشاورهم في الامر فاعتبروا يا اولي الالباب لا يقال قوله تع لو يطيعكم في كثير من الامر امادل على جواز الاطاعة لهم في الجملة لانا نقول لا يلزم من استفادة ادلة الاحكام الاجتهادية من المشاورة عدم كون الحكم اجتهاديا بل اتباعا محضا والسئالة القلوب المقصودة بالامر بالمشاورة وبعض الاطاعة يحصل بذلك ولا حاجة فيه الى الاتباع المحض ومنهم من قيد الهم هنا ببعض الاوقات حيث قال يشير الى ان الواقع منه ليس نفس الطرد بل الهم به في بعض الاوقات ولا يخفى انه لا دليل عليه ولا فائدة فيه اصلا فان قيل يجوز ان يتعلق في بعض بالضمير في به اذ هو راجع الى الطرد قلنا ذلك ضعيف لتدافع تقديم المصدر عليه وهو الهم قالا ولما قررناه ولا يدفع هذا الا بجعل الظرف مستقرا على انه حال من ذلك الضمير الا انه خلاف المتبادر قوله ليكتب اي على ما هو الاظهر ويجوز البناء للمفعول لظهور الفاعل او لاحتمال غيره ولعدم تعلق الغرض بذكره ههنا قوله والمراد بذكر الغداة والعشي الدوام اي الدوام مطلقا والمعنى يدعون بالدوام اي دايما اذ المقصود وصف دعائهم بذلك ولا حاجة فيه الى اضافة الدوام اصلا ولذلك اطلقه واصله ان الغداة والعشي لما كانا ظرفين محيطين بالزمان كما ذكر في كتب اللغة استعملوهما مع الزمان الدائم لتلك المناسبة الظاهرة كقولهم تع وسبحوه بكرة واصيلا على احد التفاسير ثم في الموارد

الى لا يتعلق فيها غرض باعتبار الزمان بل يكون المقصود وصف شئ بالدوام فقط كما نحن فيه وكذا المثال المذكور على بعض التفاسير يكون مجازا عن معنى الدوام مجردا سواء لزم دوام الزمان او لا فقوله وقيل صلوة الصبح والعصر معناه انهما من قبيل ذكر المحل وارادة الحال والمعنى يدعون ملابسا بتينك الصلاتين لان المراد بالصلوة دعاؤهم حتى يلزم المسامحة في كلام المص كما قيل هذا هو ظاهر كلامه وههنا توجيهات اخر وهي كون المراد دوام الزمان والمعنى يدعون بدوام الزمان اي زمانا دائما وكون المراد دوام الدعاء والمعنى يدعون بدوام الدعاء وكلاهما يرجع الى وصف الدعاء بالدوام من غير حاجة الى الاضافة كما ذكرنا وكون المراد بقوله والمراد بذكر الغداة والعشي الدوام توصيف الدعاء بالدوام من غير تصريح بالمراد من لفظ الغداة والعشي لظهوره ولذا اقحم لفظة ذكر دون ان يقول بالغداة وكون المراد بالصلوة جنس الدعاء الواقع في هذين الوقتين لتصح المقابلة ويمكن ان يكون المراد بيدعون يصلون ويكون هذا هو المراد من قوله صلوة الصبح والعصر وروى عن ابن عباس رضوان المراد بالدعاء الصلوات الخمس وكذا عن مجاهد والحسن وقيل الذكر وقراءة القران عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدا لهذه القلوب كما يصدا الحديد قيل فما جلاؤها يا رسول الله قال تلاوة القران وذكر الله تع قوله وقراءة ابن عامر بالغدوة ههنا وفي الكهف بضم الغين وسكون الدال وفتح الواو وهي قراءة ابي عبد الرحمن السلمي والحسن البصري ومالك بن دينار وابي رجاء العطاردي ونصر بن عاصم الليثي فالاشهر ان الغدوة معرفة بالعلمية اي علمية الجنس كاسامة ولذلك منعت من الصرف قال الفراء في كتاب المعاني في سورة الكهف قراءة ابو عبد الرحمن السلمي بالغدوة والعشي ولا اعلم احدا قرأ بها غيره والعرب لا تدخل الالف واللام في الغدوة لانها معرفة بغير اللام هذا وما ادري وجه قوله ولا اعلم احدا قرأ بها غيره وقراءة ابن عامر من المتواترة فلم لم يعلمه وقد طعن ابو عبيد القسم بن سلام على هذه القراءة فقال انما يرى ابن عامر والسلمي تلك القراءة اتباعا للخط وليس في اثبات الواو في الكتاب دليل على القراءة بها لانهم كتبوا الصلوة والزكوة بالواو ولفظا على تركها وكذلك الغداة على هذا وجدنا العرب وقال الفارسي قراءة العامة بالغداة لانها تستعمل نكرة ومعرفة باللام فاما غدوة فمعرفة وهو علم وضع للتعريف فينبغي ان لا تدخل عليه اللام للتعريف وان كانت نكرة قد كتبت بالواو ولانها لا تدل على ذلك قال سيبويه غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسما للحين وليت شعري كيف يستقيم هذا الطعن منهم ومعرفة ذلك تابعة لتتبع جميع الموارد للاستعمال فمن اين علم ورود جميع الموارد عليهم وكيف يظن بمن تقدم انهم يلحنون والحسن البصري ممن يستشهد بكلامه

فضلا عن قراءته ونصر بن عاصم شيخ النحاة اخذ هذا العلم من ابي الاسود وشيوع الصناعة وابن عامر لم يعرف بالنحو وروى انه قرأ ديارها على عثمان بن عفان وغيرهما من الصحابة رضي وتنكير غدوة حكاه سيبويه والخليل قال المهدوي حكى سيبويه والخليل ان بعضهم ينكر يقول غدوة بالتنوين وبذلك قرأ ابن عامر كانه جعله نكرة فادخل عليها اللام وقال ابو علي الفارسي وجه دخول اللام عليها انه يقدر فيه التنكير والشيوع كما يقدر فيه ذلك اذا بني وقال ابو جعفر النحاس واصل باب غدوة ان تكون معرفة لانه يجوز تنكيرها كما تنكر الاسماء والاعلام فاذا نكرت دخلتها اللام للتعريف وقال مكي انما دخلت اللام على غداة لانها نكرة واكثر العرب تجعل غدوة معرفة فلا تنونها ومنهم من تجعلها نكرة وهم الاقل ومنهم من قال انها انما تكون معرفة اذا اردت غدوة نهارك وههنا لم يرد ذلك وقال الجوهري سرعلى فرسك غدوة وغدوة مانون من هذا فهو نكرة وعام يتون فهو معرفة فثبت بهذه النقول عن هؤلاء الائمة القول ان قراءة ابن عامر سالمة من طعن ابي عبيد واما ما قيل في الجواب ان المعرفة قد تعرف باللام للازدواج كما في قوله وجدنا الوليد بن اليزيد مباركا فقيه ان حديث الازدواج ثابت من العرب كقولهم انا لاتيك الغدايا والعشايا فان الغداة لا تجمع على الغدايا وانما هو الغدوات ولكن المثال الذي ذكره المجيب ليس بثابت كونه من هذا القبيل لم لا يجوز كونه لضرورة الوزن فلا يصح الاستشهاد به مع كثرة الحي الفين ثم اعلم انه لا يلزم الطعن المذكور من كلام الحي الفين غير ابي عبيد فتامل جيدا وكانه رحمه الله قد حفظها لغة وليس كذلك وقرا ابن ابي عبلة بالغدوات والعشيات جمع غداة وعشية فاصل غداة غدوة وعشية هو العشي وهو الظل لانها واحدة عشى لقوله تع اذ عرض عليه بالعشي الصافنات اذ المراد بها عشية واحدة وروى عن عبد الرحمن بالغد وبتشديد الواو وبغيرها قوله حال من يدعون اي من فاعله وهو الصحيح وقيل او من مفعوله وذلك تعسف قوله ورتب النهي عليه اي الاخلاص فان المعنى لا تطرد المخلصين في الدعاء فالنهي يتوجه الى القيد فيقيد عليه كما تقرر من ان الحمل بالمشتق يوذن بعلية ماخذه وهذا اولى مما قيل اي على الدعاء المقيد لانه اقرب لفظا واقوى معنى قوله اي ليس عليك حساب ايمانهم اما على حذف المضاف لظهوره وجب القرائن الحالية على ما روي من ان المشركين طعنوا في ايمانهم واخلاصهم او على المجاز العقلي او هو تفسير معنوي لقوله حسابهم اي حسابهم بايمانهم فيؤول المعنى الى حساب الايمان فيفسر به كما يقال لحاسب المرء بعمله كقوله تع فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقول الداعي ولا تحاسبني حسابا شديدا قوله فتطرد ايمانهم عند الله اعظم الخ مع قوله وليس عليك اعتبار بواطنهم واخلاصهم الخ تفسير لحساب ايمانهم على الوجه

الاعم سواء كان بحسب القدر عند الله او بحسب الاخلاص فيه فالضمير على هذا للمؤلاء المومنين الموحدين قوله من ايمان مما تطردهم كلمة من عبارة عن هؤلاء السائلين وبارز تطردهم راجع الى ما عاد عليه ايمانهم وهم في سؤالهم وايمانهم الثاني عائد على من وقوله لو امنوا متعلق بكان اعظم فهو دليل الجواب على ما اختاره المحقق من ان جواب الشرط لا يتقدمه كما ذكرناه مفصلا فاحتمال كونه جوابا لما الكلام الذي هو للمحض تفسير للكلام بما لا يرتضيه صاحبه ثم ان في هذا الشرط اشارة الى ان ايمانهم غير متيقن عنده فطردهم بمجرد الطمع بعيد قوله لما اتسموا اي حين اتسموا وقد يقرا بلام التعليل فما مصدرية او زايدة مجوزة لدخول الجار على الفعل قوله اي لا يتعداهم اليك اعلم ان قوله تع ما عليك من حسابهم من شئ ظاهره كون شئ فاعل الظرف المعتمد على النفي ومن مزيده للاستغراق كما ذكره النحاة في شرح المشكلات لان المقصود قد حصل به ولا حاجة فيه الى القصر لكن الزمخشري شبه هذه الاية بقوله ان حسابهم الا على ربي بناء على ان بعض القراء يفسر البعض ولا ان فيه ادخال على عليهم بقوله حسابهم عليهم فيكون تعريضا عليهم تبعة الحساب على تقدير كونهم كما قاله المشركون فلزم منه القصر ففسره بقوله لا لازم لهم ولا يتعداهم اليك فعلى شئ مبتدا وعليك خبره قدم عليه للقصر لان وقوع النكرة في سياق النفي كاف في صلوح الابتداء فاقتداه المص ومن حسابهم حال على الاول عن فاعل الظرف وهو شئ وكذا على الثاني لكن هو الضمير في الظرف وكذا قوله وما من حسابك الخ وقيل لا يجوز فيه كون من حسابك حالا لئلا يلزم تقدم على العامل المعنوي وكذا كون من هذه تبعيضية غير ظاهر ولا يخفى عليك ان الحال ههنا ظرف فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره حتى قالوا ان الحال اذا كانت ظرفا كان تقديمها على العامل المعنوي احسن منه اذا لم يكن كذلك ويفهم منه انه جائز في غيره وجواز كونها من هذه تبعيضية ظاهر غني عن البيان ولك ان تجعل من حسابك ومن حسابهم بيانا لا حالا ولا خبرا لهذا اذا كانت كلمة ما تميمية واما اذا كانت حجازية فعليك في محل النصب على انه خبرها عند من يجوز اعمالها في الخبر المقدم اذا كان ظرفا وشئ اسمها ويستفاد القصر ايضا من تقدم الخبر فان قيل لم لا يجوز ان يكون من حسابهم هو الخبر وعليك هو الحال قلنا هو غير واضح لان محط الفائدة انما هو عليك فان قلت اليس لو جاءت الجملة الثانية على نمط الاولى وقيل ما عليهم من حسابك من شئ بتقديم المجرور بعلى كما في الاولى لكان التركيب احسن قلت تقديم خطابه عليه الصلوة والسلام في الجملتين اشر بقاله احسن منه وفي بيانين الجملتين ما ليس في اهل البديع رد العجز على الصدر كقولهم عادات السادات سادات العادات ومثله في المعنى قوله فليس الذي حللته بمحلل وليس الذي حرمته بحرام قوله كان حسابك عليك لا يتعداك اليهم

على الجواب في حكم الجواب وحاصل الدفع المعنى فتظلم بسبب الرد قوله وفيه نظر توجيهه ان الطرد انما يستقيم
جوابا للنفي على تقدير ان يكون حسابهم عليه ح لا يكون سببا للظلم ودفعه ان معنى ما عليك من حسابهم
من شئ نفي عنك حسابهم ليلزم لك الظلم بطردهم فانتفى الحساب والطرد والظلم المسبب عنه
ويفهم منه انه لو كان عليه حسابهم لم يكن طردهم ظلما وهذا معنى التسبب واشار اليه صاحب الكشف
ولكن لم يات بالكشف بناء على ما هو مكشوف لمن ينظر بعين الكشف قال بعض المفسرين الاظهر ان يعطف
على فتطردهم والمعنى الاخبار بانتفاء حسابهم والطرد والظلم المسبب عن الطرد ومنهم من اجاب
عن النظر بالى التقدير فتطردهم بقول المشركين يعني يكون الطرد ح سببا للظلم بناء على انه عليه الصلوة
والسلام ليس له علم بسرائرهم حتى يتبين له الذين صدقوا وبعلم الكاذبين فيكون طردهم لا عن علم
وهو ظلم ولا يلزم منه عدم حصول الظلم على تقدير عدم كون حسابهم عليه بل فيما لو قيل
قيل قول عمر رض نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه على ما هو المشهور وبهذا الجواب يعلم
عن الصواب لان هذا الكلام يقتضي بمعونة المقام انه عليه الصلوة والسلام على تقدير كون حسابهم
عليه يكون معذورا في طردهم والمعنى الذي ذكره المجيب وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يخفى على
من له تدرب في الجملة في اساليب المقال انه لا يطابق مقتضى الحال ولا معنى لعدم كونه عليه الصلوة
والسلام معذورا على هذا التقدير لانه يوجب الحرج فتدبر ان اعتبر في هذا المقام لا يكون الا دعاء
مجردا لا حقيقة له لخلاف قول عمر رض فتدبر قوله وهو اختلاف الناس في امور الدنيا الى الفقر
والغنى صلاحيتي اوى ذلك لاطلب الاغنياء طرد الفقراء فتنا اى ابتلينا بعضهم ببعض في امر الدين
الخ حتى اوى هذا الا قولهم اهؤلاء من الله عليهم من بيننا فالكلام على تشبيه فتن فتن والزمخشري
جعله من قبيل قولك ضربته كذلك اى هذا الضرب المخصوص وامثاله كثير وليست بالقليل فالقصد
الى المصدر في الطريقة وان كان ظاهره على التشبيه كقولك ذلك كذلك وتوجيه التشبيه في
شبهه هو اعتبار الشئ في نفسه واعتباره من حيث انه مذكور في المعقولات وفي المحسوسات
مثل ضربته كذلك اعتباره في نفسه من حيث انه مرئي او معلوم وقس على ذلك وذلك كذلك
والمصر عدل عنه اعتبار الظاهر التشبيه فيما هو ظاهر التشبيه وترك وصفه بالعظيم المستفاد من
استعمال ذلك في البعيد كما فعله الزمخشري بناء على ان المشار اليه ح يكون ماضيا فهو كالبعيد
فلا يلزم منه التفخيم والا كان جائز القصد باعتبار انه قريب المعنى ولا يبعد ان يكون للتعظيم بحسب
درجات التعجب حيث انه فتن عجيب عظيم العجب لانه اذا نظر في حد ذاته ليس بفتنة شيئا ما بل على

بشير الا ان المراد ان حالهم في ذلك بالنسبة اليك كالك بالنسبة اليهم سواء ولا يتعدى ذنب احد
الى صاحبه كقوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى فالجملتان في تادية المعنى المراد بمنزلة جملة واحدة
فلا يرد الاشكال بكفاية احداهما في الجواب قوله من حساب رزقهم على ما روى من انهم قالوا يا محمد
انهم انما اجتمعوا عندك لانهم يجدون عندك ماكولا وملبوسا ولا فلا راى لهم في الايمان قوله
لا تواخذ بحسابهم ولا بهم بحسابك اى ولا بهم يواخذون بحسابك حتى يهمك ايمانهم كقوله تع اما من
استغنى فانت له تصدى وما عليك ان لا يزكى ثم ان المصنف عدل عما ذكره الزمخشري في توجيه هذا
المعنى وهو لا تواخذ انت ولا بهم بحساب صاحبه لان تقديره فيه تكلف تاوهو ان يقال لا يواخذ
كل واحد انت ولا بهم بحساب صاحبه ويكون انت ولا بهم بدلا من كل واحد ولا لم يصح ولذا اعترض
عليه بعضهم بان ما ذكره غير عزى وقال الصحيح ان يقال لا تواخذ انت ولا بهم بحسابك وفيه انه
يحتمل خلاف المراد وهو نفي المواخذة بحساب كل واحد بالنسبة الى نفسه فلعله سهو من قلم الناسخ
وصوابه لا تواخذ انت بحسابهم ولا بهم بحسابك كما ذكره المصنف قوله جواب النهي قال الطرجاني
في كتابه المعروف بنظم القرآن الامر النظم الا تذكر مبتدأ ثم مختلفين في المعنى مجموعا بينهما ثم ترصد لها
جوابين مختلفين في المعنى مجموعا بينهما فيرد بالعبرة الى كل مبتدا حقه من الخبر الذي يقتضيه كقوله
تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم الى هنا انتهى مبتدا وخبره فتكون من الظالمين لانه مطابق له وبعده
قوله ما عليك من حسابهم من شئ الى هذا نفي خبره فتطردهم ولهذا كان منصوبا واخر الاول للوزان
انتهى ولم يبين وجه حسن ذلك النظم ولعل له وجها حسنا وهو اما مشاركة المبتدا بين في كل من
الجوابين وان كان احدهما اغلب في احدهما كقوله تع ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا
فيه ولتبتغوا من فضله يريد بالاول الليل وبالثاني النهار فجمع لمشاركة تقع بين الليل والنهار في
صفتيهما وان كان الاغلب على كل واحد واحدة منهما ولذا روعي فيه ترتيب اللف والنشر كما ترى
او مناسبة احد الجوابين للاخر كما في هذه الاية الطرد ومن قصره في الاول فصر فيه ثم ان تاخير الاول
هنا وجها وجيها غير ما ذكره الجرجاني من انه لمجرد الوزان وهو ركاكة الفصل بين هذا النفي وجوابه
وهذا ظاهر او كون هذا النفي مع جوابه من تتمة النهي ولذا جاز اعتراضه بينه وبين جوابه قوله
على وجه التسبب على صيغة التفعل اى كون الطرد سببا للظلم او التفعيل على اختلاف النسخ اي
جعل الطرد سببا اذ الفاء في قوله فتكون للسببية والمقصود منه دفع ما عسى ان يقال لا شك
انه لا يصح ان يقال ما عليك حسابهم فتكون من الظالمين والعطف المذكور يقتضي ذلك لان المعطوف

اليه من الكفر والعناد مع هذا فهو يمنعهم من الايمان والتهد الاديان ثم ان ابن عطية جعل الاشارة الى الطرد واعترض عليه بعضهم بانه لا يستلزم اذ يصير التقدير مثل طلب الطرد فتنا بعضهم والمتبادر الى الافهام من قولك ضربت مثل ذلك الممائلة في الضرب لا ان تقع الممائلة في غير الضرب واما انا فلعله اراد بطلب الطرد هذا القسم فكانه قال مثل هذا القسم الذي هو طلب الطرد فتنا بعضهم واما عبد بيانا لما اريد به ههنا حيث انه ما صدق هو عليه فاستقام الكلام على الممائلة في الفتنة ويمكن ان يكون ذلك اشارة الى الكرام الذين يدعون ويكون المراد من فتنا بعضهم ببعض ما في الامم السالفة حيث رزق للفقراء دون الاكابر والرؤساء كما حكى عن قوم نوح انومن لك واتبعك الارذلون او يكون ذلك اشارة الى طلب الطرد لانه وقع من الامم السابقة بدليل قوله وما انا بطارد المومنين فالمراد بيان ان هذا سنة الله التي قد خلت من قبل ومنه قصة طالوت اذ قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ولم يوت سعة من المال وقول فرعون ام انا خير من هذا الذي هو مهين الا الى ذلك قوله اى سؤلا من انعم الله انما حمل على حذف الموصول وجعله خبر المولاء ولم يجعل من الله خبرا عنه لان الاستفهام حاليه الفعل في الاصل فاذا ادخل على المبتداء حيث كان الخبر فعلا مثل ازيد قام لزم ان يقدر فعل بعد اداة الاستفهام ويجعل ذلك الفعل المذكور مفسرا له والا لخرج الكلام من الفصاحة واما اذا جعل الخبر اسما كالمبتداء يكون الكلام فصيحا بلا تقدير نحو ازيد قائم ففي الاية توجيهات ثلاثة احدها كون هولاء منصوب المحل على الاشتغال بفعل مضمر يفسره المذكور العامل في ضميره بوساطة ويكون المفسر من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والتقدير افضل الله هولاء من عليهم ولا محل لقوله من عليهم لكونها مفسرة والثاني كونه مرفوعا على الابتداء والخبر من الله عليهم وقيل الاول اظهر منه لان الاصل المذكور والثالث ما اختاره المص لما في التفسيرين من التكلف العسير وفي الثاني وان لم يوجد الاضمار لكنه خلاف الاصل المختار وفيما فسره كثرة الحذف وقلة المحذوف اى يضر من كثيرا ما مع خفته هذا الذي حمل المص على ما ذكره فاندفع ما قيل من انه تكلف لا حاجة الى ارتكابه وغير مناسب للمقام لان المعنى على انكار ان يكونوا مختصين باصابة الحق دونهم كما قرره واذا كان نظم الكلام كما ذكره كان المعنى على ان يكون ههنا ك من من الله عليهم من بيننا ويعرفون لا يكونهم كذلك ولكن ينكر المتكلم ان يكونوا سولاء النفراء ولا يخفى انه غير المعنى المراد ووجه الدفع هو ان هذا انما يتوجه على تقدير كون من مبتداء وهولاء خبره مقدما عليه يدل عليه قوله بعده وكذلك الذي حداه الى هذا التكلف هو انه راى ان المعنى على الحصر كما لا يخفى

ولا وجه له الا بان يكون هولاء خبرا مقدما على مبتداء هو الموصول المقدر والشان ليس كذلك لانه اذا انتفى الاعراب في المبتداء والخبر وانتفى القرينة وجب وتقديم المبتداء وقصد القصر الذي جعله قرينة لا يكون قرينة اذ القصد مستفاد من جوهر الكلام كما سيجي ثم قال لم لا يجوز ان يكون هولاء في محل النصب على انه مفعول من المذكور قدم عليه للحصر ولا يذهب على احد ان نصب هولاء بمن المذكور لا يجوزه احد اذ المنون ليس اياهم ولذلك قدر وافيه فضل كما مر وقال غافلا عما ذكرناه من انه خلاف الاصل الا يجوز ان يكون هولاء مبتداء ومن الله خبره ثم ان الظهر المقصود في هذا المقام مستفاد من قوله من بيننا قال ابو البقاء ويجوز ان يتعلق بمن اى ميز هم من بيننا بعني على سبيل التضمين وقال يجوز ان يكون حالا اى من عليهم منفردين فعلى كلا التقديرين يفيد الحصر المقصود فمن قصره على كونه حالا فقد قصر قوله واللام للعاقبة اعلم ان ما يترتب على فعل مختار من حيث ترتبه عليه فائدة ومن حيث وقوعه في طرفه غاية ومن حيث انه يعقبه عاقبة فان كان باعثا للفاعل على ذلك الفعل بطريق الاختيار فعرض بالنظر الى الفاعل وعلة غائية للفعل والفاعل الله تع لما لم تكن معللة بالاغراض عندنا لم يصح كونه غرضا بالنسبة اليه تع فتسمى اللام الداخلة على ما هو غاية لافعاله تع لام الصيرورة ولام العاقبة ولام المآل على ما صرح به ابن هشام ووجه التسمية ظاهر لا يحتاج الى تعرف ولا فرق بين هذه الثلاثة عندهم غير ان الترتب في الكل بطريق الاقتضاء لا بطريق الاقتضاء واكثر البصريون ذلك اللام والزمخشري تصرف فيه تسهيلا لمعاني اللام كما اصل في علم اللغة وتوفيقا بين المقر والمنكر فقال والتحقيق ان لام العلة والتعليل فيها وارد على طريق المجازدون الحقيقة وبيانه انه وان لم يكن داعيا الى الفعل حاملا عليه لكن لما كان عاقبته وغايته ومآله صار الفعل بالاخرة اليه كان شبيها بالداعي الذي يفعل الفعل لاجله فاللام مستعارة لما يشبه التعليل كما في قوله تع فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا كما بين في موضعه فههنا وجهان فانه اذا نظر الى ان ما قبل اللام ليس بسبب لما بعده قابل هو منشا اليه لا بطريق الاقتضاء وما بعده ليس بداع اليه تكون اللام للعاقبة لا للتعليل لانه ح لا يصلح كون ما بعده داعيا على ما قبله ولا كالباعث واذا اعتبر ما قبلها سببا لما بعده ها وما بعده بها حكمة ومصلحة لما قبلها وليس بغرض عندنا وان كان كالباعث لان الغرض يعتبر فيه الاحتياج اليه على ما ذكر في موضعه والله عليم حكيم لطيف كريم انظر في سورة الكهف الى قوله تع واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحا

فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك كيف يدل على ان اراده الرب على ذلك
كيف كانت كالباعث الى الامر باقامة الجدار لكن لا على سبيل الحاجة بل حكمة ومصلحة كما هو المذهب
وليس عنه مذهب ولذا قال واللام للعاقبة او للتعليل وقول من قال ان الظاهر ان الله تعالى
لم يجعل النفس لاجل ان يوجد منهم القول المذكور لا يصلح للمصلحة لانه لا شك ان هذا القول
منهم باراده الله على مذهبنا فيكون النفس لتلك المصلحة وبعلم الله فيصلح تعليلا له بهذا المعنى
سواء بالنظر الى الوجود الخارجي او الوجود العلمي الارادي فافادت الله كليهما واما الزمخشري
فقد فر من لزوم اراده الله الكفر على ما هو مذهبه فحصر البيان في ان النفس سبب للقول في
نفس الامر ولم يتعرض للوجود الارادي ولذا قال المفس في قوله تع انما نملي لهم ليزدادوا انما نهيهم لام
الارادة عندنا وعند المعتزلة لام العاقبة فتأييد المذهب بقوله لا يكاد يصح كما فعله بعض الافاضل
نفي مهنا كلام وهو ان النفتازاني ذكر في شرح المقاصد ان لام العاقبة انما تصح في فعل من يحمل العواقب
فيفعله لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده كما في قوله تع ليكون عدوا وحزنا فكيف يتصور في علام الغيوب
هذا وما توجيه كلام المفس كذا قيل واقول ما ذكره مخالف لما ذكره اصحاب العربية لانهم صرحوا بجواز
كون اللام في قوله تع ربنا انك اتيت فرعون وملاه زينة واموالا في الحيوة الدنيا ربنا ليضلوا
عن سبيلك للعاقبة ذكره ابن هشام والتاويل بتقدير فنشؤا وتموّلوا ليضلوا او بجعل قوله آتيت
استفهاما انكاريا او بتقدير الاستفهام قبل ليضلوا لا حاجة اليه ولا داعي لما بيناه لك فلا تغتر به
فانه قد اغتر ببعض ما ذكروه في ليكون لهم عدوا وحزنا وهو بيان جعل ال فرعون بعاقبة فعلم
وانما ذكروه ليتضح به انه لا يصلح كونه غرضا لهم فيندفع به توهم كون اللام للتعليل هذا وقد يقال
الابتلاء على ما فسره قد اوى الى الحسد المؤدي الى ذلك القول فاللام للتعليل بلا حاجة الى التضمين
وانت خبير بان التادية المذكورة ليست بطريق العلية بل حسدهم لخبث باطنهم فانما هي لسبيل
الاقتضاء لا الاقتضاء فافهم جيدا قوله فيخذله لقوله افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله
على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ثم لا يخفى حسن موقع الشاكرين في مقابلة المن
الذي هو الانعام فكانه قيل في جواب استفهامهم ابهؤلاء الحقراء نعم هم الذين انعم الله عليهم من بينكم
فانه اعلم بالذين يشكرون نعمته فوضعها فيهم وزاد بها عليهم كقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته
فالاستفهام للتقرير والتوبيخ كانه قيل الستم اعلم ام الله حتى تقيتم ايمانهم وقد قنعتم بالغيب وانتم تقولون
ان الله اعلم منكم فهم هم الشاكرون وانتم الكافرون فاخسؤا قوله واتباع الخ يريد ان الايات

اعم اذ لا وجه للتخصيص هنا وقوله يوقنون دون امنوا بشير الى انهم كما واظبوا على العمل يواظبون على العلم
فيوقنون الجذ آويدعون وانما يلتفت الى احتمال كون الباء في بايات للسبب لكون المال واحدا فلا
وجه لارتكاب خلاف الظاهر مع وجود الوجه الظاهر قوله بعد ما وصفهم بالمواظبة على العبادة
اشار الى ما مر من ان المراد بيدعون العبادة الدائمة في كل آن وان اريد بالغداة والعشي وقتان
مخصوصان فان التخصيص حينئذ انما هو بالذكر لان المعنى فانه لما ان الاشتغال فيهما غالب على الناس
فمن كان فيهما مقبلا على العبادة كان في سائر الاوقات ادوم اقبالا واقوم اجلالا قوله بان يبدأ
بالتسليم اي بانشاء السلام من جانبه ابتداء خلاف العادة تعظيما روي عن عكرمة انه قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم اذا رأيتهم بدأتهم بالسلام ذكره الامام وفي رواية جعل من اتى من ابدوهم بالسلام
ذكره ابو حيان ولما وقع الانشاء والاخبار في حيز القبول صح الكلام بجرجه ولم يحتج الى التقدير قوله
او يبلغ سلام الله اليهم اي بان يخبرهم عن الله تع بانه سلم عليهم وفي بعض النسخ وقع العطف بالواو
والظاهر ان المفس ذهب على اثر الزمخشري وفي كلامه الوجهان صريحان فان قلت لم قدم المفس ما اخره
الزمخشري قلت لانه يؤيده الحديث المذكور وترك العاطف في قوله كتب ويدل على البدء بالانشاء
ايضا كما يدل الحديث المذكور قوله سلام عليكم دون عليكم السلام كما هو المسنون في ترتيب التسليم
فاندفع ما قيل تفوت حق قوة المعنى لان كونه يبلغهم السلام والاخبار بانه كتب على نفسه الرحمة
وانه من عمل منكم سوءا بجهالة غفر له لا يقوم مقام السلام فقط وتقديره يفضي الى ذلك وقد عرفت
صحته بقرينة قوله وبشره بهم اي بقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة قوله بعد النهي عن طردهم
ظرف لوصفهم وايذانا تعليل لفضيلة العلم مستفادة صريحة من الوصف بالايمان بقوله الذين يؤمنون
وفضيلة العمل من الوصف بالعبادة الدائمة بقوله يدعون ربهم وانما قدم العلم هنا لان العمل فرع
العلم وقوله يدعون ربهم الخ يدل على سبق العلم لهم لان المواظبة على العبادة على وجه ارادة وجه
الله لا تكون الا بعد الايمان فضيلة العلم مستفادة منه ايضا استفادة ضمنية ولذا قيدنا ما بقرينة
كما ترى قوله وتبشير من الله بالسلامة قيل هو مبني على الوجه الثاني في التسليم قلت هو ناظر
الى الوجهين ومنشأ ابهامها اما على الثاني فظاهر بحيث لم يخف على القائل واما على الاول فقط ايضا على ما له
اذن مسكة فان الدعاء بالتسليم من النبي صلى الله عليه وسلم لا شك في استجابته فيلزم له البشارة بالسلامة
من الله لا محالة والعجب انه بعد ما قدم المفس هذا الوجه في توجيه سلام عليكم وهو يدل على ترجيحه على الثاني
كما هو رأيه بنا على ما ذكرناه كيف يقال في كلامه عليه وغض البصر عما هو مطمح النظر ولعله انما غره ظاهر قوله

من الله وقوله والرحمة في الاخرة متعلق بقوله كتب على نفسه الرحمة والفارق بينهما هو المقابلة بهما حملا للكلام على التأسيس الذي هو اولى من التاكيد ولان فكل واحد منهما يعم كل واحد منهما ووجه التخصيص الاول بالاول والثاني بالثاني المناسبة الظاهرة بينهما كما هو المشهور وما بعده من قوله انه من عمل الخ عين المراد بالرحمة ما هي قوله وقيل ان قوما عطف بحسب المعنى على قوله هم الذين يدعون الاعلى قوله الذين يوصفون هم الذين يدعون اذ لا حاجة اليه فكانه قيل وقيل هم الذين جاؤا الخ والتعريض لان الاول قول الجمهور والمناسب لما قبله المسطور ولا ينافي خصوص السبب عموم الحكم لغير المذكور قوله فلم يرد عليهم اي الجهم اما لاتباع الوحي والتوقف في امرهم الى الله فيهم لمناغ العفو كما هو عادته فانه شفيع لاهل الكبائر من امته ورحمة للعالمين واما غضبا عليهم لفرط غيرته في الدين قوله الستيناف بتفسير الرحمة اي استيناف نحوي وقع جوابا للاستفسار عن الرحمة فلا منافاة بينه وبين كونه استينافا للجواب كانه قيل وما هي هذا على قراءة فانه بالكسر فدل عليه بقوله استيناف ثم عطف عليه قوله وقرأ نافع الخ وظاهر انه اراد به افادة ما ذكره الزمخشري بقوله انه فانه بالكسر لكنه قاصر عن تلك الافادة فان منهم من قراءه بكسر الاول وفتح الثانية وهو الاعرج فتعلم بنى كلامه على المتواتر وقراءة الاعرج خارجة عنه والتفصيل في المتواتر انه قرا ابن عامر وعاصم ويعقوب انه فانه بالفتح فيهما وافقهم المدنيان اي نافع وابو جعفر في الاول وابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي بالكسر فيهما كذا في حرز الاماني والدرة فالمناسب على المتن ذكر ابي جعفر حيث ذكر نافعا ووجه تركه غير ظاهر وسائر ما ذكره ينتظم التفصيل المذكور وظاهر كلام الزمخشري متصور على القراءتين وبها الكسر فيهما والفتح فيهما كما لا يخفى على من نظر في كلامه ثم في اعراب تلك القراءات وجوه متخالفة والمصنفان انما ذكرا منها ما هو اظهر واشهر ونحن ايضا تركنا ما لم هو عليه وانما علينا شرح ما وقع في كتاب المتن ولا نما تظهر بالتامل في نظم الاية الكريمة لمن له عرق دساس في قواعد الاعراب قوله على البدل فيه وجه اخر وهو ان تقدر الباء اي بانه او اللام كما هو الشايع في ان ولذا قيل الانسب بهذا الكبر المتن لما عرفته مرارا انما ذكر ما هو اظهر لم يذكره قوله في موضع الحال فالتقدير مصاحبا بالجهل وقوله جاهلا تصوير للمعنى اذ المصاحب للجهل جاهل لا محالة فالباء للملابسة ويجوز ان تكون للسببية في قال ابو البقاء وهو مفعول به لعمل وهذا ليس بواضح اللهم الا ان يقال عمل سوءا مسببا بالجهالة فكانه جعل الجهل سببا للسوء الذي عمله بل الواضح كونه حالا ايضا ثم بعد كونه حالا اما من مرفوع عمل او منصوبه فكلام المتن بالجازة شامل للوجوه كلها

فر

قوله كعمر فيما اشار اليه بقوله لو فعلت الخ يتضمن الرد على البيضاوي حيث قال المراد بالسوء الشرك وفيه اشارة الى نزول الاية فيه حيث انه بعد ملاحظة رواية وقعت فيه بشير السه والافلا دلالة في مجرد قوله كعمر عليه على ما لا يخفى روى انه لما نزل ولا تطرد الذين الاية فجاء عمر رض فدخل المسجد باكيا واستغفر الله فاعتذر وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما اردت بذلك الاخير فنزلت لكن على وجه كلي ولذا قال كعمر ولم يقل وهو عمر ثم ان الحديث المذكور دل على ان عمر رض لم يكن عالما بالحقيقة ما يتبعه فوجب على المتن تخصيصه بهذا الوجه الاول ولذا اتى به هنا لكن بقي شئ وهو انه يلزم من كلام المتن كون هذا من عمر رض ذنبا وهو مشكل من حيث انه منه رض انما هو قول اجتهادي والخطأ فيه مثاب عليه فضلا عن كونه ذنبا يدل عليه قول النبي عليه الصلوة والسلام ما اردت بذلك الاخيرا وحله ان المراد بالذنب ههنا كما هو المذهب اعم مما يستحق به العقاب او العتاب لما عرفت من انه نزل على وجه كلي شامل لاهل الصغائر والكبائر بل للكافرين الذين جاؤا على طلب الايمان ان اول يوصفون بالمعنى الاستقبالي اذ لا تخصص لعبارة سوء فيدخل فيه ترك الاولى وكل ما يجوز عليه العتاب فهو سواء ويجوز العتاب على خطأ المجتهد عتاب تاديب وتحذير عن المساهلة والمسامحة في استعمال الدلائل الاجتهادية وان لم تقع كما في آية الاسرى من قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم على ما مر في موضعه ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ فقوله عليه الصلوة والسلام ما اردت بذلك الاخيرا يريد به نفي موجب العقاب عنه رض وبكاء عمر رض لخلة العتاب وخوف العقاب وان لم يقع كبكاء مع النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت اية الاسرى على ما روى ويدل على محله قوله او ملتبسا بفعل الجملة في بعض النسخ بفعل الجهالة والاول هو الصحيح فمن قال او ملتبسا بجهالة فلم يتامل هذا ما ذكره الزمخشري اولا بقوله فاعل فعل الجملة وبهذا صرح في ان الجهل الحقيقي على هذا الوجه ليس في العامل بل في الجملة بخلاف الوجه الاخر حيث صرح فيه لان من عمل ما يودي الى الضرر الى قوله فهو من اهل السفه والجهل اشار الى اطلاقه على العامل مجازا في هذا الوجه ليفيد وجه دخول باء الملابسة على هذا الوجه على جهالة اذ معناه حينئذ ملتبسا بنفس الجهالة والملتبس بنفس الجهالة هو الجاهل فكانه قال الجهل حقيقة منتف عن العامل في هذا الوجه الا ان نظم الاية يوذن باطلاقه عليه فهو مبني على التجوز وانما جئ به اشارة الى انه لا فرق بين الجاهل حقيقة وبين العامل فعل الجاهل حقيقة في ان حكمهما سواء وكلام المتن خال عن هذا الافا

وة

صريحا يلائمه لاجانب الايجاز وقد فتح باب المجاز اذ لا يذهب على احد ان من فعل فعل السفهاء
يصح اطلاق السفيه عليه مجازا فلم يحتج الى بيانه فاكتفى بالاشارة عن صريح الافادة ومن لم يتنبه لذلك
زعم ان بين كلاميهما تخالفا حيث قال لم يفسر بالجاهل كما فعله الزمخشري كذلك فعلى ما ذكره
المصنف يكون الجهل في العامل على الوجه الاول وفي غيره على الوجه الثاني وعلى ما ذكره الزمخشري
يكون في العامل على الوجهين الا انه على احدهما حقيقة وعلى الاخر مجازا قوله بعد العمل او السوء
يريد ان الضمير في من بعده اما للعمل الدال عليه الفعل كقوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى وان كان
بعيد الفظا لقربه معنى لان نسبة البعدية اليه اقرب منها الى السوء وهو ظاهر واما للسوء
لقربه لفظا ولكون رعاية جانب المعنى اولى قدم البعيد على القريب لفظا واتى عقب ثم به
تفسيره واشارة الى ان المراد به مطلق البعدية لا هي مع مهلة وفي ثم اشارة الى ان السيئات
وان طالت والتوبة وان تأخرت فهي مقبولة وللتراخي الرتبي فيه وجه فتامل قوله بالتدارك
الخ يريد ان معنى اصلح لم يفسد توبته بعدم التدارك في الاجتناب عن المعاصي وبعدم العزم
المذكور وهو معنى التوبة النصوح في قوله تع توبوا الى الله توبة نصوحا واما مطلق التوبة في اللغة
فلا يعتبر هذا المعنى فيها فقول من قال هذا معتبر فيها فذكره لزيادة التقرير اتى وقع من عدم الفرق
بين التوبتين ولا وجه لتقييد ما يجعلها تقريرا لها ولا يجعلها عرفية لذلك ويجوز ان يكون ذلك
الاصلاح هو اصلاح التوبة اللازم لها وهو تبديل السيئات حسنات فالمعنى واصلح توبته برفع التوبة
والتذكير لانه بمعنى الرجوع او هو مصدر ويسند التبديل اليها مجازا واما اذا جعل مرفوعه ضمير التائب
يقرب الى المعنى الاول وكذا اذا جعل اصلح بمعنى صار ذا اصلاح فتامل قوله فتحه من فتح الاول فبرفع الخ
اعلم ان القراء اجمعوا على فتح ما بعد فاء الجزاء في قوله تع الم يعلموا انه من يحاد الله ورسوله فان له
نار جهنم كتب عليه انه من تولاه فانه يضله كما اجمعوا على كسر ما في قوله تع ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا والكل وجه واما نافع فقد خالفهم ههنا
وذكروا للفتح خمسة اوجه الاول والثاني ما ذكره المصنف والثالث انه ابدل من ان الاولى وهو قول
الفراء والزجاج ورد هذا بان البدل لا يدخل فيه حرف عطف فان قيل الفاء زايدة رد بانها غير
جائزة ما قال به الا الاخفش ولئن سلمنا ذلك يلزم خلو المبتدا او الشرط عن خبر او جواب وجعل
الخبر او الجواب محذوفا وهو غفور لهم كما قاله الشيخ شهاب الدين ابو شامة فيه بعد لا يخفى والرابع
انها تكرير للاولى لما طال الكلام وعطفت عليها بالفاء نقل هذا عن ابي جعفر النحاس ورد عليه

بقاء المبتدا بلا خبر ان كانت من موصولة وبقاء الشرط بلا جواب ان كانت شرطية كما ذكرنا هكذا قيل
ونحن نقول لا يذهب عليك ان هذا انما هو على حد قوله تع ابعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم
مخرجون والفاء فانه غفور على حد دخولها في فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب على انه تكرير لقوله للذين
الذين يفرحون كما ذكره المصنف في ذينك الموضعين لا يقال الشرط يحتاج الى الجواب فاين هو ههنا
لانا نقول اذا تم يطلب الجواب كمن عمل منكم فالمعنى فيهما سواء فتح تقديرهما انكم اذا متم وكنتم ترابا
وعظاما مخرجون حيث ان الحكم الثاني تكرير وانه اى الله تع من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده
واصلح غفور رحيم له والاية الثالثة ظاهرة المعنى واما الفاء فزائدة ايذانا بان ما بعدها مسبب عن
ما قبلها من ثم لم يدخل في انكم مخرجون لعدم التسبب هناك ومع ظهور هذا المعنى لا بعد في حذف
الجواب والخبر ان لم يجوز تقديم جواب الشرط عليه كما هو مختار المصنف وان جعل الضمير في الاول للشان
فتقوله فانه غفور يقع جوابا للشرط او خبر اللموصول والخامس من الوجوه رفعها بالفاعلية بتقدير
فاستقر له فانه غفور اى ثبت غفرانه ويجوز ان يقال فعليه انه غفور اى غفرانه فيرفعه الجار معتمدا
على اسم ان ان اجوز ذلك والا فعلى مذهب الاخفش فانه لم يشترط الاعتماد ثم انه ما احسن سياق
هذا المقال امره اولا ان يقول للمومنين سلام عليكم فبدا اولا بالسلامة والامن لمن آمن وخافهم
ثانيا بوجوب الرحمة والسند الكتابة لاربهم اى كتب الناظر في مصالحكم والذي يراكم ويملكم الرحمة
فذا تبشير بعموم الرحمة ثم ابدل منها شيئا خاصا اكبر من كل شئ وهو غفرانه ورحمته لمن تاب فهو
مثل قوله تع ورضوان من الله اكبر بعد قوله وعد الله المومنين والمومنات جنات تجري من تحتها
الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن قال التفتازاني في هذه الاية تقوى مذهب المعتزلة
سيما على الوجه الاول الذي ذكره المصنف حيث ذكر في مقام سعة الرحمة ان عمل السوء اذا قارن الجهل
والتوبة والاصلاح فانه يغفر ولذا قيل انها نزلت في عمر رض حيث لم يعلم المغفرة وتاب واصلح فلا يدل
على ما ذكر انتهى ولا يخفى انه لا حاجة فيه لما مر ان من تنظر في ظاهر ترتيب الاية البليغة تظهر
له ان هذه القيود المذكورة لو سلم انها قيود ثم انها حقيقية لا اتفاقية انما هي لوجوب المغفرة وزيادة
الثواب فانه قال كتب على نفسه الرحمة اى اوجب ولا خلاف في ان الايجاب العادي للمغفرة
وزيادة الثواب مشروط بهذين القيدين اعني التوبة والاصلاح فلا يناقض جواز ما بدونهما كما هو
المذهب فالتبشير انما هو بوجوب المغفرة وزيادة الثواب وجوبا عاديا لا عقليا كما هو مذهب
المعتزلة وان شئت قابل من كتاب ربك انا التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون

من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وما يقابله وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن الاية اى انما تجب التوبة على الله وانظر الى قوله فاولئك يتوب الله هل الشرط لهذا التفريع القيد المذكور فعلم انه لزيادة الثواب ليس الا فيلخص منه ان المجرد جواز العفو ومجرد جواز قبول التوبة لا يلزم اعتبار هذه القيود فيهما واما الجهالة بالمعنى الاول فليس بشرط لقبول التوبة بالاتفاق بيننا وبين المعتزلة كما صرح به المصنفان في تفسير قوله تع يعملون السوء بجهالة حيث حملا ما يتمسك على الوجه الذى ثبت المص الوجه الاول به بنا فقط فمبنى على هذا المعنى ليست بقيد وهو ظ واما على الوجه الاول فهو قيد اتفاقي لا يضر بالمذهب والمص انما ذكره بنا وقدم على ما قدمه الزمخشري وهو وجه الذى اخره لتائده بما روى من اشارة عمر رض لانه شرط فيه والزمخشري مع تبالغه في التعصب لمذهبه لم يقف على ما ذكرنا هل تنطنه فانتا عنه بهذه الدقيقة فافهم هذا واما ما ذكره بعض المحشين في جوابه من ان المراد من الاية بيان سعة الرحمة وان التائب المذكور يصير اهلا للوصول اليه لان الله تع كثير الرحمة يجوز ان يغفر ويرحم بادنى سبب وليس المعنى انه يغفر قطعا فلا يدفع شيئا مما قيل اذ يلزم ح كون الكتابة جواز الرحمة مشروطا بهذا السبب وهو مذهب المعتزلة بعينه وايضا لا يخفى على المنصف ان مجرد جواز الرحمة ليس سعة لها ولو بادنى سبب بل سعتها جواز ها بلا سبب ووجوبها عادة بسبب وهو المذهب وقوله وليس المعنى انه يغفر قطعا ان كان المراد به نفى الوجوب العقلي رد للمعتزلة فاتوهم احد ذلك حتى تحتاج الى دفعه لان المتبادر من قوله كتب ربكم على نفسه هو الايجاب العادى لا الوجوب العقلي كما هو الظ وان كان نفى الوجوب مطلقا فهو خلاف المذهب ثم قال بعض ما قيل من ان تاخير عمر رض فعل تقدير تسليمه لا يرفع عموم الحكم المستفاد من جملة من وكون الجملة تفسير الرحمة المطلقة وكون كتب الرحمة في سياق قوله تع سلام عليكم ولا يخفى عليك حال ثرنا ان معنى هذا القول ان القيد المذكور وقع اتفاقا لما نزلت ع عمر رض لكون حاله في نفس الامر كذلك لا انه قيد مخصص للحكم وسببه فلا بناء عمومها فتامل قوله اى فامره اولا بغفرانه وقد يقال على اضمار الفعل اى فليعلم انه غفور رحيم وما ذكره المص اقرب منه كما لا يخفى قوله ومثل ذلك التفصيل لتحتمل جعله من قبيل ضربته كذا ومن قبيل التشبيه بينه وبين ما وقع في غير هذا الموضع من تفصيل الايات في حق بعض الطوائف ومن قبيل وصف المصدر المحذوف بالكاف او جعله حالا من ضمير ذلك المصدر كما هو راى سيبويه اى فصلنا ما تفصيلا مثل ذلك كما ذكر تفصيل مثله في مثله قوله الواضح اشارة الى وجه حسن تلك الايات وتعظيم المستفاد من

قوله ع كذلك حيث اشار به الى القريب الدال عليه صيغة الاستمرار مع تفصيل مع كونه للبعيد لبعد مرتبته في الحسن والنظم لان حسن البيان والبيانات بوضوح الدلالات وظهور الاشارات قوله في صيغة المطيعين رد على صاحب الكشاف حيث خصه بالمجرمين لقوله ولتستبين سبيل المجرمين ووجه الرد هو ان الايات جمع مستغرق وقد فصل فيما قدم احوال الجميع لا سيما ذكر احوال المطيعين وهو قوله يدعون ربهم بالغداة والعشى في اثناء احوال المجرمين بعد ذكر المطيعين وهو قولهم ربكم في الظلمات وبعد الذين يرجى ايمانهم وهم الذين يخافون ان يحشروا وقيل الذين امنوا وكل لا يحتفظون حدوده على ما فسره فالتخصيص خلاف الظ ولا دلالة لقوله سبيل المجرمين عليه لان تلك الاستبانة داخلة في الجميع حاصلة منه واما تخصيص الاستبانة بهم فلا عتناء بشانهم في مثل هذا المقام لان اصل المقصود ذلك لاقتسامهم بما ذكر من الاقسام ولانهم اثار واما تقدم ذكره ليعامل بكل واحد منهم بما يليق ان يعامل به واما حال المطيعين فامره سهل عليه مع انه قد علم كيف يعامل بهم من تلك الاستبانة ايضا بحكم ان يتبين احد الضدين يتضمن تبين الاخر وان لم يكن مقصودا اصليا في الكلام ولا حاجة لاجعل الاية من باب الاكتفاء ح كما قيل واتما قلنا على ما فسره لانه يجوز ان يكون المراد بالمصرين المطبوعين الذين يشار اليهم بقوله فتنا بعضهم ببعض وبالاوابين من يشار اليهم بقوله انه من عمل منكم سوءا وعلى هذا حمل بعضهم كلام المص وجعله وجها لرده وكلام الزمخشري وعلله بانه قريب فالحمل عليه اولى لكن يخرج منهم ح من يرى عليه امارة القبول وهم الذين يخافون ان يحشروا فلا يكون ما سمى بالتفصيل تفصيلا بل الحق ان كلام المص او في احد اقسام الرباعية وكلها قريب متصل بقوله وكذلك نفصل وذلك بان يراد بالمصرين المطبوعون سواء استفيد من قوله هم بكم او من قوله فتنا والاول اولى وبالاوابين من يرى فيه امارة القبول لانهم في شرف الانابة كما مر والذين يومنون من عمل منهم سوءا معا قوله فصلنا هذا التفصيل بدل على انه علة للعلل محذوف قدمت لكونها اهم وقدر الماضي نظرا الى ما عليه المعنى وذكر نفصل بلفظ المضارع لقصد الاستمرار فانك اذا قلت قولا حسنا وقلت كذلك اقول يكون معناه قلت واقول القول كذلك هذا اذا كان كذلك نفصل من قبيل كذلك ضربت كما اختاره الزمخشري واما اذا كان من قبيل التشبيه فلا يحتاج الى التوجيه ثم ان هنا تقديرا اخر وهو ان يكون لا قوله ولتستبين علة لقوله تع وكذلك نفصل الايات معطوفة على علة المفهومة منه المضمونة له عرفا وذلك انه لا شك ان قوله تع وكذلك نفصل الايات يراد به المدح بوضوح دلالاتها على المطلوب وحسن ادائها الى المقصود كما هو مراد من قال كذلك اضرب

اذ هو قول يقال حين اعجبه فعله والا فلا يكون كلاما مستقلا مفيدا فائدة يعتد بها فالمفهوم العرفي
من قوله تع وكذلك نفصل الايات ليكون ادل على الحق واوضح دلالة واصح عبارة فعطف عليه
وليتبين عندك سبيل المجرمين والعطف على المفهوم شائع بينهم ذائع عندهم **قوله** قرأه نافع بالتاء
ونصب السبيل ومعه ابو جعفر من العشرة كذا في حرز الاماني والدرة **قوله** وابن كثير وابن عامر
وكرفي التخفة قراد الاخوة يعني حمزة والكسائي وخلف وكذا الشعبة بالتذكير والرفع والباقون
بالتانيث وغير المذكور بن بالرفع ح فهذه هي وجوه القرات في هذه الاية مروية تواترا وصحة
المعنى تحمل وجوها غيرها لكن لا معتبر بها في مقابلة التواتر فتامل **قوله** فانه يذكر ويؤنث فالتميميون
واهل نجد يذكرونه وعليه قوله تع وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه
سبيلا والحجازيون يؤنثونها قال شاعرهم خل السبيل لمن يبني المنار بها ووردبه قوله تع ويتخذها
هزوا ويسمونها عوجاء وتبغونها عوجا وهذه سبيلي وهي مؤنثة اكثر وقوعا في القران العظيم منه
مذكرا فتذكروا اما بها فلا يلزم من تذكير الفعل كون لفظ القراة على لغة بني تميم لان تانيثه غير حقيقي
ففي قول المص يذكر ويؤنث نوع قصور فتدبر **قوله** ويجوز ان يعطف على مقدرة الخ اي علة
المقدرة هي قوله ليظهر الحق فالمعلل هو المذكور في نظم الاية في نظمه اعني القران العظيم فالعطف
للعلة على علة محذوفة يدل عليها سوق المعلل على هذا النسق المذكور كما ذكرنا في ما حررناه لتتضح
عن الحذف ولك ان تقدر هكذا انما فصل الايات ليتبين ولتتبين لكم اولك اوانت على وجوه القراة
بطريق تنازع الفعلين **قوله** بما نصب لي الخ يعني به بالادلة العقلية والسمعية فان الاولى
منصوبة في جبلته والاخرى منزلة منزلة ما رب به **قوله** عن عبادة ما تعبدون تصريح بما اقتضاه معنى
النهي من التقدير عن قبل ان وقوله ما تعبدون اشارة الى ان تدعون بمعناه وقوله او ما تدعونها الهة
دلالة على انه بمعناه وقوله من دون الله معمول لتدعون لا له ولا عبد على سبيل التنازع كما قيل اذ لا نزاع
في ان الموصول معمول لعبد وهذا من تتمة الصلة فكيف يتنازع فيه فعل تقدم على الموصول الا مع بعد
لفظا ومعنى **قوله** تاكيد لقطع اطماعهم يعني ان هذا وما قبله مثلا زمان في المفهوم بحيث يفهم من
كل منهما ما يفهم من الاخر لا انهما متحدان في المفهوم لان الثاني اعم لجبه فيجوز ان يراد به التعميم
بعد التخصيص الواقع للاهتمام مبالغة في مخالفتهم ومجانبة الهوى بحيث لا يتبع هوى ما فكيف عن ذلك
الهوى الذي هو اكبر الاهواء **قوله** والمحال لهم حيث انهم جعلوا الحق وزعموا الهوى هدى قيل
عليه لو جعله مستفادا من قوله قل اني نهيت الخ من حيث انهم لم يعلموا ما دل عليه العقل والسمع

كما فعله الزمخشري لكان اولى فنقول كونه هوى من مقدمات ادلة النهي الموجبة له التي اشير اليها في
قوله تع ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون يعني فاتبع ما دل عليه دليل
ولا تتبع غيره لان غير ما دل عليه دليل هوى وكل ما هو هوى لا يستحق ان يتبع ولا يضر ناخ توقف كونه
في نفس الامر على مخالفته الدليل كما زعمه البعض فتنظر ان مبدا موجب النهي ومنظم الاستحالة هو هذا
القول ولذا ذكره المص ههنا لانه لا يفهم مما قبله مما ذكرنا فاذكره اولى لا يقال برهان التوحيد على
ما ذكر في فنه لا يتوقف على ما ذكره لانا نقول هو برهان التوحيد الذاتي والمراد ههنا التوحيد التعبدي
اذ هم لا يمنعون التوحيد الذاتي الذي يكفي في اثباته العقل وحده **قوله** وتنبيه لمن تحرى الحق الخ
تنبيه على رجحان مذهب الاشعري عنده وعليه المعتزلة وكثير من المتكلمين من ان ايمان المقلد غير صحيح
في حق الاخرة خلافا للفقهاء وكثير من العلماء والتفصيل في فنه ثم النزاع في من نشا وعلى شاهق الجبل
مثلا من الذين لا يتفكرون في الخالق والمخلوق واخبره انسان بما فرض عليه من الايمان مثلا فصدقه
بمجرد الخبر لا في من تواتر عندهم الحق سوا نشا وا في ديار الاسلام اولا وههنا تخريج اخر للكلام المتم
وهو ان معناه لمن تحرى اظهار الحق وظهوره كما في هذه الايات من مناظرة النبي صلى الله عليه وسلم
مع المشركين فح يكون الكلام من قبيل ما اتفق عليه جميع الانام اذ من المعلوم ان التقليد ليس بمعتد
والمعنى اني لست بمقلد منكم بل الطالب الحق الظاهر الثابت ويجب على من كان كذلك ان يتبع البينة
ولا يقلد وعلى هذا التخريج يدل قوله تحرى دون طلب ارادة طلب الحق على وجه حري على ما هو معنى
تحرى في اللغة **قوله** اي اذا اتبعت اهواءكم فقد ضللت يشير الى ان اذن شرط وجزاء وقرأ ابو عبد
الرحمن ويحيى وطلحة بكسر اللام الاولى وهو لغة فيه ونقل صاحب التحرير عن يحيى وابن ابي ليلى انهما
قراءهنا ضللت وفي ام السجدة اذا ضللنا بصاد غير معجمة يقال ضل اللحم اذا انتن فالضل في الابتداء
يجوز ان يكون كناية عن الفساد اللازم للنتن والمعنى ههنا قد فسدت اذن واما انا من المهتدين وهناك
اذا فسدنا في الارض او اذا انتنا فيها فاندفع ما قيل وبهذا لبعض مناسبة في اية السجدة واما ههنا
فمعناه بعيد او ممتنع **قوله** اي في شئ من الهدى يشير الى ان قوله وما انا لتاكيد النفي للنفي التاكيد
حتى يرد عليه ان قولك انا من المهتدين ابلغ من انا مهتد فنفيه يكون بالعكس فلا يفيد السلب الكلي
مع ان المراد ذلك ولكون المعنى على ما ذكره المص قال الزمخشري في تفسير قوله قد ضللت فانا ضال
لانه ابلغ من ضللت لكنه تفسير للكلام بمواده واقصى المرام لان تاكيد النفي للاهتداء يستلزمه وانما جئ
بالفعل اشعارا لزيادة التجنب عن ثبوت الضلال حتى عن فرضه واظهارا للكشح عن ثلوث حدوثه

نفسه ولو آنا فضلا عن شبوته فالمقص فلا ذكره من الابلغية لم يفسره به واشار اليه بقوله اى فى شئ من المدلول
وبهذا ظهر ضعف ماذكره التفتازانى فى توجيهه من ان قوله فانا ضال وان كان ابلغ حتى لا يصح تفسيره له
فهو مستفاد من المقام لان النبى عليه الصلوة والسلام اذا اتبع اهواء الكفرة كان ذلك فى غاية الضلال
مع انه يستلزم كون الاية غير مستوفية حق المقام عن اداء الكمال المرام وقوله حتى اكون من عداد هم
يعنى به ان من اتصف بادنى شئ من وصف قوم يعد منهم وبهذا وجه كونه ابلغ قوله وفيه
تعريض الخ بهذا من عادة حضرة القرآن كقوله تع ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم
انك اذا لمن الظالمين وقوله تع ولا تدع من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك فان فعلت فانك
اذا من الظالمين وقوله تع ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذى جاءك من العلم مالك من الله من ولى
ولا نصير ولا تدع مع الله الها اخر فتكون من المعذبين الئن اشركت ليحبطن عملك الى غير ذلك قوله
والبينة الدلالة الواضحة بحيث يستقر فى الصدر من نور حقيقتها ما يرفع به ظلمة التشكيك ولذا قال
التى تفصل الحق من الباطل واشار الى ان اصلها من البينونة ومعنى الوضوح منه وكلاهما معتبر فيها
فلا حاجة الى الاستفادة الوضوح من التنكير الخ واما اذا اريد بها الحجة فالعرف لم يخصصها بل تستعمل
فيه على مطلق الحجة سواء كانت واضحة او لا فلئلا يذهب الوهم الى انها بذهب يجوز ان يقال الوضوح
مستفاد من التنكير كما قاله التفتازانى على تفسير الزمخشرى البينة بالحجة والواضحة فمما اعترض عليه
فى ذلك كانه لم يفرق بين الاستعمالين ولم يكن على بينة منه قوله وقيل المراد بها القران والوحى الخ
لان فى كل واحد منها معنى البيان والوضوح والبينونة فهو بين ومبين او فارق ومابه ذلكم وقوله
والوحى عطفه بالواو لانه عام لغير المتلو عطف على الخاص فلا مباينة بينهما بخلاف الحجج العقلية او مايعم
الجميع فعطفها باداة المباينة وقوله او مايعمهما اذا اعيد الضمير فيه الى الامور المذكورة فهو على ظاهره
لكن يخرج منه احتمال اخر وهو كون المراد بها الشريعة كما ذكره بعض المفسرين واذا رجع الى الحجج المطلقا
تدخل فيه الشريعة الا ان يقال هى داخلة فى الوحى فيكون الكلام على ظاهره قوله من معرفته
على حذف المضاف والمراد بها التوحيد التعبدى ولذا عطف عليه قوله وانه لا معبود سواه
تفسير له قيل هو ناظر الى المعنى الاول للبينة وليس كذلك لانه لا ينتظم معنى الدليل ايضا وهو المعنى
الثانى يصدق على القران والوحى والحجج العقلية لان الكل دليل ولا بعد بين اتصال الدلالة
بالمعرفة واتصال الدليل بها كما لا يخفى وكذا قوله ويجوز ان يكون صفة لبينة ينتظم المعنى الاول
ايضا لان الدلالة كائنة من الرب تع كسائرها بلا فرق قوله ويجوز ان يكون صفة لبينة

فلا يحذف

فلا يحذف المضاف حينئذ وتكون الوصفية ظاهرة بلا تكلف اى بينة كائنة صادرة من ربى واما فى الاول
فالوصفية وان جازت كما ذكره التفتازانى من ان المعنى بينة متصلة بمعرفة ربى مرتبطة بها دالة عليها
لا تخلو عن نوع تكلف فالمتعين اجراء الكلام على ظاهره بحسب التوجيهين لان الكلام الاستقبال اذا قيل
فلان على بينة من الامر كون صلة للبينة واما اذا قيل فلان على بينة من زيد مثلا يعنى بتقدير اسم المعنى
كان الكلام مستقرا على ما هو المفهوم من كتب اللغة فلذا لم يلتفت اليه قوله الضمير راجع الى ما ينتظم
المعنيين للبينة وكذا قوله او للبينة وذلك لان المعنى على الاول انى على دلالة واضحة لتوحيد ربى وانتم
كذبتم بربى ولم تعلموا تلك الدلالة وعلى الثانى انى على توحيد للتوحيد من جهة ربى وانتم كذبتم بربى
ولم تعلموا ذلك الدليل واذا اعيد الضمير الى البينة كان المعنى على الاول وانتم كذبتم بتلك الدلالة
ولم تفهموها وعلى المعنى الثانى وانتم كذبتم بذلك الدليل ولم تعلموه فاندفع قول من فرق بين المعنيين
بينهما فرق فى الجملة بحسب الوضوح قوله باعتبار المعنى اى البيان او القران او الدليل قوله
بقولهم فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم الظاهر ان الخطاب فى هذه الاية لله تعالى
لا لما قبله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر الخ فلا يناسبه هذا الجواب والاولى ان يقال
ان ما استعجلوه بمثل قولهم متى هذا الوعد وقولهم او تسقط السماء علينا ولئن اخرنا عنهم العذاب
الى امة معدودة ليقولن ما يحبسه ويستعجلونك بالعذاب قوله فى تعجيل العذاب وتاخيره خص الزمخشرى
هذا الحكم بالتاخير وقال فى تاخير عذابكم كانه جعل محل استعجالهم ومقصوده هو السؤال عن سبب تاخيره
حيث قالوا ما يحبسه كما ذكرنا فيقال فى جوابه ان سبب تاخيره حكم الله تع الذى هو بيده لا بيدى ثم جئ
بقوله يقضى الحق فى مقام التعليل لكون هذا الامر بيده بان يبين ان كل امر بيده ويقضائه الحق فمعه
من قبيل اثبات القضية الجزئية فى ضمن الكلية كما هو شان الكبريات الكلية مع النتيجة الجزئية ولكونه
نظره الى التاخير اولا قال فى الثانى فى كل ما يقتضى من التاخير والتعجيل بتقديم التاخير على التعجيل ولان
وقوع العذاب مجلا ليس مقصودا لهم فى الحقيقة وهو ظ بل مقصودهم هو الانكار والتكذيب
بطريق الاستفهام عن سببه صريحا او ضمنا والمقص سلك مسلك الظاهر من الكلام فهو مستغن عن بيان
المرام ثم لما كان العالم مجزوما بقصد الزمخشرى هذا المعنى الذى ذكرناه حتى قلنا كانه لانه اورد الاية الخ اورد
المقص بنا من قولهم فامطر علينا ولو قصد الا ما اردناه لجاء بقوله تع ليقولن ما يحبسه لكن يجوز ان
ينظر الى وحدة المآل بقرينة الحال وبذلك تبين ان من قال هذا اولى من تخصيص الزمخشرى بالتاخير
ثم انه قد سلك مسلك المقص يجب فى الموضعين قوله اى القضاء الحق او يضع الحق فالحق

نصب على المصدر بافاضته مقام الموصوف او على المفعولية وعليه قول الشاعر وعليهما مسرودتان قضاها
داود ويجوز النصب بتقدير مضي التنفيذ وبتنع اما فض اى بالحق على احد قوله تمرون الديار قيل وتؤيد هذه
القراءة بهذا الاصل وليت شعرى كيف يؤيد هذا التأييد واما فض فرع القراءة تابع لها كما قراءة سعيد بن
جبير ومجاهد يقضى بالحق وهو خير القاضين اتم مؤيدة لها قوله فيما يقضى ظرف ليقضى الحق على المعنيين
لا ليصنع وقيد فقط ههنا كما فعل البعض زايد فقط قوله فكانه منع الباطل بيان للمناسبة لان الحق
اذا تم وكمل زهق الباطل كما في قوله تع بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق قوله
وقرا ابن كثير الخ وهى قراءة ابن عباس رضا وقد رجح هذه القراءة باتفاق اهل الحرمين فيها وبانها لوكانت
من القضاء للزمت الباء اى يقض اما لفظا او خطا او حذفا اى تقديرا فلم تجد لفظا وخطا ومعنى
يقض هو ايضا مناسب للمقام لم يسق دليل على الحذف وكفى به مرجحا فسقط به ما يجاب عنه بان استقاما
لاتباع اللفظ ورجح ابو عمرو بن العلاء كونه من القضاء بقوله تع خير الفاصلين حكى عنه انه قال اهو يقض
الحق او يقضى الحق فقالوا يقض فقال لو كان يقض لقال وهو خير القاضين اقرأ احد بهذا وحيث قال
وهو خير الفاصلين فالفصل انما يكون في القضاء واعترض عليه بعض المفسرين بان ابا عمرو كان لم يبلغه
وهو خير القاضين قراءة يعنى قراءة سعيد بن جبير ومجاهد كما ذكرنا واما لم تفطن ابا عمرو انه قال لو كان
يقض لقال وهو خير الفاصلين بالمهملة لان القاضى بالمعجمة انسب بيقض منه بيقض ومن الفاصلين
فكيف يسع له رده والقراءة المنقولة بالمعجمة واما قوله الفصل انما يناسب القضاء لا القص فمنقوض
بقوله تع انه لقول فصل وقوله تع كتاب احكمت اياته ثم فصلت وتفصل الايات لقوم يعلمون انما
على ان القص ههنا اى في الاية بمعنى القول وهذا النقض لازم على الفارسى على تقدير كونه بمعنى القول ظ
واما اذا كان من قص الاثر فالجواب انه فصل بين الخطاء والاصابة ومع قطع النظر عن لفظ القص
فمناسبه لفظة الحق والفصل بمعناهما كافية في هذا المقام وبالجملة مناسبة الفصل للقضاء الحق ليست
باولى منها بقص الحق فتامل ثم ان حذف الياء خطأ انما هو رسم المصحف كقوله تع فما تغن النذر
وسندع الزبانية ويمحو الله الباطل قوله من قص الاثر كقوله تع فارتدا على اثارهما قصصا قوله
او قص الخبر نحو قوله نحن نقص عليك احسن القصص نحن نقص عليك نبأهم بالحق وهو كثير في القرآن
العظيم ورده بعض الافاضل هنا بانه لا يلايم السياق واللحاق من الحكم والفصل واجاب عنه بعضهم
بانه يحتمل ان يكون الحق خارجا عن حيز قل بان يكون من كلام ربع ويكون يقض بمعنى يقول مجازا من كونه
على وجه الحكاية كما ذكرناه عن الفارسى وايده بقول الامام معنى الاية ان كل انباء الله وامره فهو من

انما يقض

بجميع الامور حيث يستلزم علم الغيوب وايضا فيه دلالة على كمال القدرة على كل شئ اذ يستلزم القدرة
على المغيبات القدرة على جميع الممكنات لاستحالة الترجيح بلا مرجح فتأمل وعلا انه مستبد بها دون الاختصاص
علم الخازن به تع يوجب اختصاص علم ما فيها اولان كون خزائنه عنده كناية عن اختصاص علم الغيب
ولذلك قرره واكده بقوله تع لا يعلمها الا هو وكل ذلك لتشديد الوعيد بيان لشمول علمه وقدرته
ولتحقيق قوله ان الحكم الا لله كما في قوله تع واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وقوله تع الى الله
مرجعكم وهو على كل شئ قدير قوله او ما يتصل به عطف على خزائنه قوله مستعار من المفاتح
اى مستعار اليه من المفاتح او مستعار له اى يفعل الاستعارة له او هو تقدير مستعار منها اى ماخوذ منها
بطريق الاستعارة حيث جعل مفهوما للمفاتح مع انه لازم لها كالعارية وهي اما صورة محققة هي القدرة
ذكره ابو حيان او العلم تشبيها لها بالمفاتح في التوسل الى الوصول فيكون الاستعارة تصريحية قرينة
المكنية التي هي تشبيه الغيب بالخزائن المستوثق منها بالاقفال ويجوز ذلك اذا تضمنت تخييلا للتشبيه
المضمر كما في قولك رأيت سجاعا يفترس وما يفترس منه فان الافتراس والاغتراف مستعار لبطش الشجاع
وانتفاع الناس بطريق التصريح وقرينة للكناية واما صورة وهمية محضة فتكون تخييلية على قول وهي
معتبرة بحيث هي لازمة للمشبه به كما في قولهم انشبت المنية اظفارها ومن لم يبلغ فهمه الى هذا التخييل
قال ويفهم منه ان التخييل اثبات امر يشابه لازم المشبه به في الاستعارة بالكناية وهو خلاف المشهور
قوله جمع مفتح بالكسر الخ قال الزهراوي مفتح افصح من مفتاح وقال ابو البقاء مفاتح جمع مفتح وهو
الخزانة واما ما يفتح به فهو المفتاح وجمعه مفاتيح وقد قيل مفتح ايضا ويفهم من قوله وقد قيل انه قليل
والكثير فيه المد قوله ويويده انه قرئ مفاتيح بريدان المفاتيح جمع المفتاح فهي تدل على ان المراد
بها المفتاح الا ان المفاعل في المفعال ضعيف لان الاكثر اذا جمع قلب الغم ياء وكذا نير لكنه قد نقل
في مصباح مصلاح وفي محراب محارب وفي قرقور قراقر كما انوا بالياء وفي جمع مالامه في مفرده قال
الشاعر تنفي يداها الحصا عن كل هاجرة نفي الدراهيم تنقاد الصياريف في جمع درهم وصيرف
قوله والمعنى على كلا المعنيين انه المتوصل الخ الحصر لتقديم الظرف والتوصل اليها كناية بذلك المعنى
وتقييد الاحاطة باستغراق الغيب باللام فصيغة المكلف اعني التوصل محمولة على الكمال الذي هو غايته
فتظهر صحة المفتح ولا حاجة الى ما ذكره الطيبي في توجيهه بانه لا بأس به اذا اريد الاستمرار لان استمرار المكلف
يجدي على ما هو المتبادر وخلافه ضعيف فعلى مذهب الزمخشري يصح اطلاقه على الله تع من غير توقيف
لصحة معنى الكمال وهو كما ترى لان من رد اطلاق الزمخشري انه ليس ببعيد بعيد واما اطلاق المكر فهو

من اهل السنة والاطلاقات عندهم توقيفية موقوفة على اذن الشرع ولا يكفي فيه صحة المعنى والجواز
فيجب حمله على مذهب البعض وقد سبق منه كلام يشعر بجواز الاطلاق عند صحة المعنى واخر الفائدة
في اطلاق لفظ النفس اذا اريد به الذات كانه اشار اليه ههنا بقوله المحيط علمه بها ولو قيل والمعنى انه
المحيط علمه بها كانه المتوصل اليها لتصوير معنى المفتح لكان اولى وقوله تع لا يعلمها الا هو معناه لا يعلمها
بالذات الا هو وغيره لا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وما يعلم جنود ربك الا هو فما روي عن ابن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم مفاتح الغيب خمس كما مر ليس بكلي بل معناه خمس لا يعلمهن الا الله مفاتح
الغيب ولا يلزم منه الحصر لدفع التعارض لو صح فما قيل بهذا الحصر مناسب لتخصيص علمه تع ليس
بمناسب وبما ذكرنا يندفع ما ذكره ابو حيان في طعن اصحاب التصوف من انهم ادعوا علم المغيبات
والاطلاع على علم العواقب الى اخر ما اطنب فيه لانهم لا يدعون علم المغيبات الا بالاعلام من جناب
قدسه تع وتقدس والمنامات الصالحة والالهامات الالهية لاولياء الله تع لا تخالف مذهبنا قوله
وما تع تجيلها وتاخيرها الخ ربط للاية الكريمة بما قبلها وهو ظ قوله وفيه دليل على انه تع يعلم الاشياء
قبل وقوعها لا يلزم منه كون علمه تع زمانيا اذ لا شك ان وجوده وبقاءه ليس بزماني مع ان الحوادث
لا تجامعه بل تتاخر عنه لانه قديم وتقدم القديم على الحادث مما لا مرد له فالتقدم هناك حيث لا زمان
ولا مكان ولا شئ سواه انما هو بالذات فالآن كما كان فالمراد بالقبلية ههنا انما هو مجرد التقدم وهو
اصله لانه من القبل وهو مقدم الشئ وتخصيصه بالزمان بسبب كثرة وقوعه في الزمانيات وكذا
البعد في خلافه لبعد المستدبر عن المستقبل ومن قال لا قبلية بينه وبين الاشياء الواقعة
في الزمان فقد خالف البداهة لان كون الزمانيات في الزمان لا ينافي تقدم غير الزماني عليها لا بالزمان
نعم كون المقدم غير زماني ينافي تقدمه بالزمان ولا ضير فيه واما اطلاق القبلية على ذلك التقدم فكثير
يقال هو قبل كل شئ وبعد كل شئ قالوا في تفسير قوله تع هو الاول والاخر والظاهر والباطن هو الاول
الظاهر قبل كل مشهود والاخر الباطن بعد كل ملحوظ كما قيل ولله در من قال ما الظن به فقدا
يراكه بالعين طرف انت ناظره وغبت عن كل ما احدثت مختجبا فلا يحنك قلب انت خاطره واراد
بقوله قبل وقوعها مرتبة سلب الوقوع والمعنى بدون وقوعها فلا يختص كلامه بالواقعات كما توهم
قوله عطف للاخبار قيل عليه المعطوف عليه تاكيد لمعنى التخصيص في قوله تع وعنده مفاتح الغيب
فالمعطوف ايضا يكون في معرض التاكيد لكن لا يوكد علمه بالمغيبات بعلمه بالمشاهدات لا سيما على وجه
الاختصاص واجيب بانه على تقدير العطف على الموكد يكون تاكيدا باعتبار ان شمول علمه بالمشاهدات

تفصيلا يناسبه اختصاص علم الغيب به ورد كل من السؤال والجواب اما الاول فبانه انما يتوجه ان لو اراد
انه عطف على لا يعلمها الا هو لم لا يجوز ان يريد انه معطوف على وعنده مفاتح الغيب فلا يلزم المحذور
واما الثاني فلان مجرد شمول العلم بالمشاهدات تفصيلا لا يناسب اختصاص علم الغيب به وانما يناسبه
ان لو كان هذا الشمول على وجه الاختصاص واذ ليس فليس اقول هذا الرد مردود بشقيه اما الاول
فلانه هو ما اشار اليه ذلك المجيب بقوله على تقدير العطف على المؤكد بعينه فانه صريح في ان ذلك
العطف ممنوع والمذكور جواب تنزلي والمنع مطوي لظهوره حيث لا احتمال غيرهما واما الثاني
فلانه لم يقل مجرد الشمول المذكور يناسب الاختصاص المقدم ذكره ولك ان تجيب عن اصل السؤال
بانه يجوز العطف بان يكون المعنى وعنده مفاتح الغيب يخصه ذلك مع عمومه لجميع الاشياء فان
قوله تع وعنده مفاتح الغيب في الحقيقة اجمال يفيد ما افاده ما بعده من الخصوص والعموم
الى قوله الا في كتاب مبين انظر فيه ان من علم الخفايا كيف لا يعلم الجلايا فيكون الكل مؤكدا لما في المعنى
قوله بدل من الاستثناء الاول قال الزمخشري سوى التكرير لقوله تع الا يعلمها هو بينه بان معنا
هما واحد فالظاهر ان مراده كونه تاكيدا او بدلا ولذا الى باداة التنبيه بناء على ان قوله ولا حبة
ولا رطب ولا يابس معطوف على ورقة فالاستثناء الاول منسحب عليها كما تقول ما جاءني من رجل
الا اكرمته ولا امراة فالمعنى الا اكرمتها ولكن لما طال الكلام اعيد الاستثناء على سبيل التوكيد واما الذي
الى جعله بدلا الا ان في الثاني معنى زائدا على الاول وهو كونه مكتوبا ايضا فصار كقولك جاءني زيد
اخوك او سلب زيد ثوبه على التوجيهين وما ذكره التفتازاني من ان المراد كالتكرير من جهة المعنى
واما من جهة اللفظ فهو صفة للمذكورات كما ان لا يعلمها صفة لورقة فبمعزل عن كلام الزمخشري
مع الوجهين المذكورين وان كان صحيحا في نفسه ومنهم من فسده في نفسه ايضا بان صفة شيء
كيف يكون تكريرا لصفة شيء اخر وانت خبير بان المنافاة انما هي في الصفة من جهة اللفظ والمعنى
كما لا يخفى وبهذا تبين ان ما ذكره صاحب النظم غير منتظم جعل الكلام تاما عند قوله ولا يابس ثم
استانف بقوله الا في كتاب مبين بمعنى وهو في كتاب مبين ايضا معللا بان في كتاب لو كان متصلا
بالكلام الاول لفسد المعنى لان لا يعلمها منسحب على الجميع كما ذكرنا فيكون المعنى وما تسقط من
ورقة ولا حبة ولا رطب ولا يابس الا يعلمها الا في كتاب مبين وهو ظ البطلان ووجه الدفع كونه
كالتكرير والفساد في التاليس مع ان الاستيناف الذي ذكره تمنعه لفظة الا وهو ظ ليس الا
ويجوز كون الكل من هذين الاستثنائين في موضع الحال لاعتماد النكرة التي هي ذات الحال على النفي او

قال

قاله ابو حيان وكذا قال في قوله تع لا يعلمها الا هو في موضع الحال والعامل فيه معنى الاستقرار وقال ابو البقاء
بوقس الظرف ان رفعت به مفاتح وذلك على راي الاخفش واورد عليه ان تضمنه للاستقرار لا بد منه
على كل قول فلا فرق بين ان ترفع به الفاعل او تجعله خبرا وانت خبير بان هذا من الاحكام اللفظية فالفرق
بينهما حاصل كون الحال من الفاعل اللفظي لا من المبتدا والاول اكثر من الثاني لا يصار اليه غيره مع وجود
والذي ضعفه ههنا عدم اعتماد الظرف على شيء من الستة المشهورة الذي شرطه البصريون في عمله
قوله وبدل الاشتمال اذا اريد به اللوح واما كونه بدل الكل على تقدير جعل كونها في اللوح علما
فقد فهم مما قبله من جعل الكتاب علما اذ لا فرق بين الكنايتين في الحكم عند وحدة المكنى عنه قوله
وقرئت اي الثلاثة كما ذكره الزمخشري وفي بعض كتب القراءة قرأ بهما اي رطب ويابس
السميقع والحسن وابن ابي اسحق بالرفع على المحل او الابتداء والخبر قوله الا في كتاب قوله ينبيكم
فيه بريد ان الباء بمعنى في بناء على المشهور ويجوز كونها للالصاق والملاصق للزمان والمكان حاصل
فيهما فقوله فيه تفسير بالازم ذكره ابو البقاء واعلم ان التوفي اسند الى ذاته تع لانه لا ينفر منه
ههنا وفي قوله تع الله يتوفى الانفس حين موتها اذ المراد به ههنا الدعة والراحة وبذلك الهما تعرفه
بالذات بخلاف قوله تع توفته رسلنا وقل يتوفاكم ملك الموت وعدم التوفي على البعث تنبيها
على امكان الحشر وصورته وهو المناسب بقوله والله اعلم بالظالمين وهذا اولى مما قيل لانه ابلغ في
المنة عليهم فتامل قوله استعير التوفي من الموت للنوم فكان يتوفاكم من الاستعارة التبعية
قوله في زوال الاحساس لا حاجة الى تقييده بالظاهر عند اهل السنة والمعتزلة منهم فلا يتقيد
بتقييده كما فعله البعض قيل هذا بناء على المشهور من النوم ضد الادراك ولا يخفى ان زوالهما
في النوم من المحسوسات فكيف يصح كونه من البنائيات ثم ان قوله هذا ايكفي في بيان علاقة المجاز
ولا حاجة الى قوله فان اصله قبض الشيء بتمامه ولذلك قال بعضهم فالعبارة الصحيحة ان يقول
واصله قبض فيكون لبيان اصل التوفي وهو معنى الاستيفاء كما في قوله تع اذا اكتالوا على الناس يستوفون
واقول ان قوله هذا تعليل لتخصيص علاقة التجوز بما ذكره او ترجيحه على ما عسى يوجد من غيره بما به
للاصل فالعبارة صحيحة قوله جريا على المعتاد والا فكل واحد من التوفي والكسب والعلم يقع في
كل واحد منهما قوله يوقظكم قيل وجه التراخي هو ان حقيقة الانامة في الليل تتحقق في اول جزء زمان
الانامة منه فلا يتقاطر متراخ من الانامة وان لم يتراخ عن جميعها ولا يذهب على احد ان التوفي قبض
الشيء بتمامه وهو وكذا الانامة انما يتحقق في اول النوم ولا يمتد هو الى اليقظة بل المتصل بها هو

النوم الحاصل من التوفي والانامة فابن التوفي وابن الايقاظ حتى يحتاج الى ما ذكره **قوله** ترشيحا للتوفي
يريد ان البعث هو الارسال او الاثارة غلب في ارسال الانفس الى ابدانها بعد الموت كقوله تعالى
وان كنتم في ريب من البعث او اثارة الموتى وارسال الانفس الى الابدان وكذا الاثارة موجود في
الايقاظ ايضا لقوله الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها
الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى فهو مستعمل ههنا في معناه الحقيقي فوقع ترشيحا للتوفي الذي
غلب للاماتة بعد مطلق البعض فهذا ترشيح بالمعنى التعليلي له للتوفي بالمعنى التعليلي له فقوله يوقظكم
بيان محصل المعنى رد على الزمخشري او يقال معناه ان تخصيص الاستعارة للايقاظ بهذا اللفظ ترشيح
له كما يشعر به قوله اطلق البعث ولا يلزم منه كونه ترشيحا باعتبار المعنى المستعار له وهو الايقاظ
حتى يقال الترشيح ينافي الاستعارة على انه اذا كان الشئ مشهورا بالمعنى المستعار له فلا يأبى الذوق السليم
ترشيح شئ به ان كان مما يناسبه لا بد لنفيه من دليل ثم ان ذلك القائل استدل عليه بقول صاحب
الكشاف في قوله تع واعتصموا بحبل الله حيث انه يجوز ان يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام
استعارة للوثوق بالعهد او ترشيحا لاستعارة الحبل بما يناسبه قال فاوقع الترشيح قسيما للاستعارة
والعجب ان هذا كيف يدل على ما ذكره وانما جعله قسيما لاستعارة الاعتصام للوثوق بالعهد اذ كونه
ترشيحا لا يحتاج اليها ولا يحصل بها وبالجملة مقابلة الجزئي بالجزئي هل تفيد مقابلة الكلي بالكل بهذا
وانما اسند المحض الترشيح الى هذا مع ان قوله يتوفاكم يصح ترشيحا له فكل واحد منهما ترشيح للاخر لكنه
متاخرا وترشيح الشئ بعد وجوده فلا يرد عليه شئ كما اورده بعضهم **قوله** في النهار وقيل
يعود الى الليل وقيل الى التوفي وهو النوم اي يوقظكم في خلال النوم **قوله** ليبلغ المستيقظ اخر اجله
اراد به جميع المدة ولو قال اجله واراد اخر المدة بقرينة يبلغ لكان اوجز واوفق لقوله ثم اليه ترجعون
اجلا مسمى والقران يفسر بعضه بعضا **قوله** بالموت قيل عليه لو حمله على البعث من القبور
لكان اولى لان الاستيفاء العمر يكون بالموت فذكره في قوة ذكره اقول لا توجه اصلا مع قوله ثم ينبئكم
بما كنتم تعملون لان ذلك الاخبار قد يكون في عالم البرزخ والمجازاة ايضا يدل عليه
حديث عذاب القبر ونعيم اهل الطاعة فيه وكذا الايات القرآنية تدل عليه فكيف يحكم القصر
على البعض من المحض واما قوله لان استيفاء العمر يكون بالموت فليس بصحيح لان الاستيفاء انما
هو باتمام مدة معلومة وانقضائها غايته ان عند الانقضاء وبعده يتحقق الموت وليس
الموت اخر جزء من المدة حتى يتم ما ذكره وكونه مستلزما اياه حتى يكون ذكره في قوة ذكره لا يفيد

بها شيأ لما قد عرفته **قوله** بالمجازاة عليه بل بالمحاسبة قبلها لم يقل لجازيكم لان كونه كناية عن المجازاة
من حيث انه مراد وفهمها ليس متعينا اذ فيه معنى اخر وهو كون المراد الاخبار الحقيقي مع المجازاة او ليتسنى
بها فهو لتكثير المعنى وفيه اشارة الى ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة والى طريقها **قوله** وقيل الخطاب
للكفرة قاله الزمخشري نظرا منه الى ان قوله ويعلم ما جرحتم وثم ينبئكم ينبئ عن التهديد الشديد الجري به
الجاحد ولانه لما دل على حال اليقظة بالنهار والكسب فيه كان حمل البعث على الايقاظ تكريرا ولان كلمة
ثم تدل على تاخر البعث عن الجرح وليس كذلك واجابوا عنه بان الواو في ويعلم ما جرحتم للحال وما عبأ
عما كسب في النهار السابق دل عليه صيغة الماضي اعني جرحتم وليس الايقاظ عن هذا التوفي في ذلك
النهار بل في النهار اللاحق وضمير فيه في قوله ثم يبعثكم فيه ح يعود على النهار بطريق الاستخدام على ما ذكره
ابو حيان ومثله بقولك عندي درهم ونصف واعترض عليه بان درهم ونصف لضرورة دفع
اللغو في الكلام لانك اذا قلت عندي درهم علم ان عندك نصفه ضرورة فقولك بعده ونصفه
يضطر الى العود والانظير ما عندك لدفع التكرير بخلاف ما نحن فيه ولا يخفى عليك ان ابا حيان فيما نحن
فيه هرب ايضا عن التكرير المذكور عن طرف الزمخشري وعلى هذا تكون الاية الكريمة تصوير اللغت
بعد الحيوة الدنيا ثم الحشر بعد الموت كانه قيل هو الذي يتوفاكم عالما بما اكتسبتم في الدنيا ثم يبعثكم في
اليوم الاخر وهذا احسن وكلمة ثم انما تدل على تاخر الايقاظ عن التوفي او العلم دون الجرح وهو
ظاهر ثم ان بعضهم زاد في الرد عليه بان المتبادر هو البعث عن التوفي المذكور لا عن غير المذكور
وهذا ليس بشئ اذ لا يلزم من قول الزمخشري كون البعث عن غير المذكور ولا الاشعار به في كلامه
اصلا واما حديث الانباء عن التهديد فسلم بناء على ان عادة القران العظيم في محل التهديد للكفرة
ان يقول ثم ينبئكم فينبئهم فلتسلمن الكن لا يناسب هذا كون الخطاب فيما قبله عاما ثم يخص بما يهتم في
المقام او يوتى بنظم مخصوص لهم لكونهم اهم ويكون المعنى احم فقيها ح وعد سديد ووعيد شديد
وليس فيما ذكره المحض تخصيص بخلاف ما ذكره الزمخشري بل تعميم وعلى ما ذكره بقي بعض المجازاة
الذي هو في عالم البرزخ خارجا عنه ولا ضرورة اليه **قوله** في شانا ذلك فيكون الضمير جاريا
مجرى اسم الاشارة عائدا الا مضمولا كونهم متوفين وكاسبين ومعنى في شانه لاجل حسابه وجزائه
وهذا من جملة كون ما ذكره خلاف الظ **قوله** من النوم بالليل وكسب الاثام بالنهار يشير الى
ان تركهم العبادة كان قد احاط بازمانهم كلها النهار بكسب الاثام والليل بنومهم وجعل بيوتهم مغار
الذي نهى عنه في الحديث النبوي على ما اشتهر **قوله** ليقضى الاجل الذي سماه فيراد به مدة العمر

في القبور والبعث علة لانتفائها فاندفع ما استشكله البعض في هذا التعليل ويجوز ان يكون من قبيل خرجت حيث احيث ان للمكث في القبور ضربت مدة معلومة وعدة معدودة فانقضاؤها يدعو الى البعث كما ان الجن يدعو الى الخروج ثم انه تعليل لقوله يبعثكم لاجله جميعا اولتاخير البعث فلا يتجه عليه ان يقال ان قوله فيه تعليل للبعث فاي حاجة الى قوله ليقضى قوله ثم اليه مرجعكم بالحساب وعلى هذا صح حصر الانباء بالجزاء بخلاف ما ذكره المص كما اشرنا اليه فتفكر قوله وهو القاهر فوق عباده مر معنى القهر وتقديمه على الارسال لينبه من اول الوهلة ان الارسال المذكور ليس لحاجة بل لحكمة ومصلحة وهما ذكره او غير ذلك ووجه ارتباط هذه الاية بما قبلها ظاهر من معنى القهر ايضا وفوق منصوب على الظرف وعامله ما فوقه وهذا اظهر او على الحال من ضميره فعامله عامله او مرفوع خبر بعد الخبر او بدل من الخبر قوله ويرسل عليكم حفظة فيه خمسة اوجه العطف على اسم الفاعل لكونه مأولا بالفعل لمكان اللام كقوله تع ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله وما اعترض به عليه من انه يلزم من ذلك كون المصدقات فصلا بين بعض الصلة وهو اجنبي وهذا غير جائز فمدفوع بان المصدقات ليس باجنبي من المصدقين لجواز جمعهما في كلمة واحدة يقال مثلا ان الذين تصدقوا ويراد به مطلق الانسان كقوله تع والذين يرمون المحصنات مع قطع النظر عن الذكورة والانوثة وبذلك التاويل يعطف قوله تع ومخرج الميت من الحي على يخرج الحي من الميت كما سيجيء والثاني عطف جملة فعلية على اسمية هو القاهر والثالث عطفها على الصلة وما عطف عليها وهو قوله تع يتوفاكم ويعلم وما بعده والرابع انه خبر محذوف والجملة في محل النصب على الحال ففي صاحبها وجهان اما الضمير المستكن في القاهر او المستكن في الظرف وهو فوق على بعض الوجوه وهو كونه خبرا ثانيا او حالا او بدلا والمستكن هذا الضمير على ابي حيان واضطرب فيه فقال باي طريق يحمل هذا الظرف ضميرا وانما يصح الا تقدير المبتدا لان المضارع المثبت اذا وقع حالا لم يقترن بالواو والخامس انها مستانفة سيقت للاخبار بذلك وقوله عليكم يتعلق بيرسل كقوله تع يرسل عليكما وارسل عليهم وغيرهما او بحفظة فاما حال او صفة بالتقديم والتاخير وحفظة جمع حافظ وهو متقاس في كل وصف على فاعل صحيح اللام لعاقل مذكر كبار وبررة وفجرة وفسقة واما غربال نقلة فشاذ قوله تحفظ اعمالكم لقوله تع وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون ويحتمل ان يكون المراد هذه هي المعقبات المذكورة في سورة الرعد حيث قال يحفظونه من امر الله وقد يقال هي حفظة انفاس الخلائق بعد ونيا الاحياء انتفاؤها

ثم يقبضون ارواحهم على قول او تقبضها الملائكة الاخرى عنده على قول آخر قوله والحكمة فيه ليس للحصر بل المراد ذكر ما يكفي ذكره في المقصود واختيار ذكر ما يعجبه ويعظم عنده وقيل ليتمكن الوزن يومئذ لكون الاعراض غير باقية فتوزن الكتب فقوله فتوزن الكتب فيه بحوز وقوعه وتدل عليه الاحاديث الصحيحة المشهورة لكن قوله ليتمكن الوزن ممنوع لان الله تع قادر على وزن الاعراض اما بنفسها او بنحو اجساما واجواهر والاعراض بالقياس الى القدرة القاهرة ما هي الا كنفس واحدة بل تدل عليه الاحاديث المشهورة الواردة في تمثل الاعمال الصالحة بالصور الحسنة والقبائح بالصور القبيحة ثم ان الحكم المذكورة في ذلك تدل وتقتضي ان يحفظوا اعمال القلوب واطلاق الحفظة في الاية ايضا يدل على ذلك لسبب هذه الاية التي وردت في تخويف المشركين وتحذير المنافقين وما ذكره الامام الرازي من انه لا دليل عليه من الايات مندفع بهذا قوله على رؤس الاشهاد جمع شهد جمع شاهد كاصحاب وصحب وصاحب قوله كان ازجر عن المعاصي وكان ادعى الى الطاعة واتم بذكره المص اما لدخوله فيه بناء على ان ترك الطاعة من المعاصي واما لان المقام مقام الزجر قوله لم يحتشم منه الحالم يستحي قوله من خدمه الضمير للسيد وهو ظ ويجوز عوده على العبد ففيه مبالغة قوله حتى اذا جاء قيل نهاية الفوقية يعني بلغت غلبته الى هذه المرتبة المفصلة وليس نهاية الارسال الحفظة حتى يقال ليس نهاية ارسالهم وقت مجيء موتهم وانت خبير بانه يصح كونه نهاية للارسال للحفظ وللحفظ ايضا فان عند الموت ينتهي الكل قوله ملك الموت واعوانه وقوله تع الله يتوفى الانفس حين موتها فهو على الحقيقة اذ الفعل له في الحقيقة وقوله تع يتوفاكم ملك الموت يجوز ان يكون المراد الجنس الذي يشمل القليل والكثير ويجوز كون المباشر واحدا والامور الكثيرة والاسناد الى الجميع متعارف في امثاله كقولهم بنو فلان قتلوا زيدا والقاتل واحد منهم وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير الاية اي قبضته ملك الموت واعوانه سبعة من ملائكة الرحمة وسبعة من ملائكة العذاب فاذا قبض ملك الموت نفسا مؤمنة دفعها الى ملائكة الرحمة واذا قبض نفسا كافرة دفعها الى ملائكة العذاب قوله والمعنى اعلم ان التفريط هو التواني والتاخر عن الحد والافراط هو المجاوزة عنه فقوله والمعنى لا يجاوزون ما حد لهم ظاهره على القراءة الثانية لكن قوله بزيادة ونقصان جمع بين القراءتين وضمير لهم اما للناس وما حد لهم من آجالهم او للرسل وما حد لهم من الاكرام والاهانة وفيه ترتيب اللف والنشر وتعليله فتامل ويجوز كون المراد بالتفريط وكذا بالافراط التجاوز عن حد العبودية مطلقا والزيادة والنقصان كلاهما تجاوز عن ذلك

قوله ثم ردوا الى الله فيه التفات من التكلم الى الغيبة لان الرد يناسبه اعتبار الغيبة وان لم تكن حقيقة
فانهم ما غابوا عن قبضة لحظة ولا خرجوا عن حكمه نظرة وفيه تعيين للمرجع بعينه بذكره باسم العلم حتى
يظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه وحسنه في مثل هذا المقام ظاهر وما قيل من الرد انما يقتضي غيبتهم
وقت الرد لا وقت الخطاب بانكم ترددون الا يرى الى قوله تع ثم ترددون الى عالم الغيب فهو من عدم
التفطن لشان النكت المتعلقة ببلاغة الكلام فان الاقتضاء وقت الرد يكفي في اعتباره لتشريه
الله تع عن ذلك في الكلام الذي طلع من جناب قدسه تع ولذا قلنا يناسبه اعتبارها وقوله تعالى
ثم يردون وسترددون الى عالم الغيب فهو من لسان نبيه عليه الصلوة والسلام اذ هو داخل في حيز
قل خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم ايما جاء يعرفه من يعلم القران في سورة التوبة في الموضعين وفي
سورة الجمعة في موضع ولو سلم فالنكتة لم يقل احد بلزوم اطرادها فللبليغ اعتبارات متباينة
ولو في كلام واحد من وجوه متفاوتة حسبما اقتضاه المقام فيجوز مثلا ان يقصد ما قصد بهما في
مثل هذا المقام ويجوز ان يقصد الى التعنيف بالخطاب والسناد المردودية اليهم وجاها وغرب
ما انكروا به عليه وجوههم واخصار مكروههم بجاه انفسهم الى غير ذلك فمن لم يذق لم يعرف وقال
بعضهم فيه ايضا التفات من الخطاب الى الغيبة يريد ان قوله تع احدكم الموت خطاب ولفظ
احد مقحم واصل المعنى حتى اذا جاء كم الموت توفته رسلنا لان الواحدية ليست بمقصودة وانما
هو المراد ففيه ذلك الالتفات بحسب مآل المعنى لا من جهة معنى اللفظ فلا يتجه عليه ان ضمير ردوا
عبارة عن الاحد العام في هذا المقام اذ لا يخفى ان المراد به ليس فردا واحدا لا عن المخاطبين فالا
لتفات واحد ثم انه جوز بعضهم عود ضمير ردوا الى الملائكة يعني انهم يموتون كما تموت بنو ادم
وقيل يعود الى العباد في قوله فوق عباده فقوله يرسل عليكم التفات للتنبيه والايقاظ قوله
لا حكم غائر دحكمي وقيل لما موضع العرض للسؤال والجواب وهو موافق لقوله تع يوم يخرجون
من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون فان رد حسي وكلا الردين واقع لا شبهة فيه
وانما الكلام في مناسبة المقام فمنا ما قيل لا الله فبظاهره يقتضي كون الرد حكميا وبوافقه قوله الا له الحكم
واما هناك فاطمسي مصرح كذا ينبغي ان يوفى كل مقام حقه قوله الذي يتولى امرهم المولى يأتي عما عان
احدهما هذا والاخر الناصر كقوله تع وان الكافرين لا مولى لهم وهو ايضا ماخوذ من التولي وهو ظ
قوله العدل الذي لا يحكم الا بالحق ظاهره ان الحق بمعنى العدل مجازا وقوله الذي لا يحكم الا بالحق بيان
العلاقة فالمجاز لغوي فيه ثم حمله على انه تع مجاز عقلي كرجل عدل ويحتمل ان يكون الحق بمعناه المشهور

وهو

وهو هذا الباطل ويحمل مجازا عقليا لانه العدل الذي لا يحكم الا بالحق وهو علاقة المجاز وقد يفسر بالواجب
الوجود من حق بمعنى وجب وبالحق اي الصادق في القول وبنظم الحق ومثبته والكل مناسبة ظاهرة
بهذا المقام ويجوز كون العدل بمعنى العادل ليكون الاسناد حقيقيا والتجوز في المفرد قوله على المدح
قراه الحسن والاعمش وقيل صفة مصدر محذوف والمعنى ثم ردوا الرد الحق لا الباطل او الرد الواجب
او الثابت لا الزائل او الرد العدل لا ظلم فيه قوله لا حكم لغيره فيه وهو ظ او لا حكم للغير مطلقا
اما في الحقيقة او مطلقا لان حكم الغير كلا حكم عند حكمه قوله لا يشغله حساب عن حساب سواء حاسب
بنفسه تع او امر الملائكة به فانه على كل شيء قدير فلا ضرورة للتخصيص بالاول كما قيل وقيل الظاهر امر
الملائكة به لانه لو حاسب الكفار بنفسه لزم ان يتكلم معهم ويكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم
وهذا ضعيف لانه يمكن ان يحاسبهم بنفسه بلا تكلم اصلا وهو قادر عليه اما بكتبهم واما بما في علمه تعالى
ولا علينا ان نتفهم كيفية حسابه او نتكلم معهم الملائكة بين يديه حين لزم التكلم فان المحاسبة امر والتكلم
امر اخر في اثنائها على ان الاية المتلوة تفسير اخر لا يناسب التكلم في بعض المقام من المقامات المشربة
كما بين في موضعه ثم اعترض عليه بان هذا شيء لا يفيده اسرع الحاسبين يعني فمن اين هذا التفسير والجواب
بل يفيده لان الزيادة التي هي معنى اسرع لا نهاية لها محدودة فيذهب الى احد لا سرعة فوقه الا المعية
بين الحسابات فلزم ان لا يشغله حساب عن حساب والا لوجد ما هو اسرع منه ودل عليه لام الاستغراق
في الحاسبين قوله او من الخسف في البر والغرق في البحر اي بذنوبهم هكذا قيل لكنه ليس بلازم
كون هذا بذنوبهم ولا يلزم منه الظلم المنفي بقوله ان الله لا يظلم الناس شيئا لانه يجوز وقوع ذلك
لبعض المصالحين لا جرجزيل في مقابلته واما قوله لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فلا يدل
عليه اي على كون الخسف والغرق بذنوبهم لجواز كون هذا القول على زعمهم او من قبيل ذكر الشيء
واراده بكماله تنزيلا لانفسهم في مرتبة غير الشاكرين نعم بمعونة المقام يجوز ذلك ثم ان هذا المعنى على
ما ذكره المفسر وجد اخر غير الاول حيث ان في الاول يكون الظلمات مستعارا من الشدايد وفي هذا
المعنى يكون كناية عن الخسف والغرق بخصوصيهما ولا بضره كونهما داخلين في الشدائد اذ لا يلزم
من وجود الشيء اعتباره ومنهم من نظر لا كونهما داخلين في مطلق الشدائد واعتبره فحي لا يكون وجها
اخر ورجحه لعدم الحاجة اليه لكن المناسب للبر والبحر من حيث انهما ذكرا في كثير من المواضع في القرآن
العظيم بالخسف والغرق اعتبارهما اصالة فتناسب كونه وجها اخر من هذا الوجه ومن غفل عن هذه
الدقيقة نسب اعتبارهما وجها واحدا الى الغفلة ثم ان اباحيان حمل الظلمة على الحقيقة وجعل جمعها

باعتبار معناه وما ذكره المصنفان احسن **قوله** وقرا يعقوب من رواية روح والاولى ذكره لان روحا
لم يرده والاطلاق يذهب الى الروايتين لكن عادة المصنف ذكر القرآت دون الروايات لعله لعدم تعلق
الغرض به كثيرا وهو ظاهر **قوله** معلنين وسرين فانتصابهما على الحال او على المصدر من معنى العامل وهو
تدعونه لان لفظه فعو من باب قعدت جلوسا ويحتمل نزع الخافض وبهذا التفسير الذى ذكره المصنف
ورد عن ابن عباس رضى والاخفاء التفسير بالتذلل والاخفاء المناسب احدهما بالاخر ايضا لا يخلو عن
حسن الموقع بهما **قوله** وقرئ خفية بالكسر بهذا اى قوله قرئ بالضم على ما هو دأبه فى الشواذ بناء
على ما قرأها ابو بكر وهى غير المتواترة لكن ذكر فى الحرز انها رواية شعبة عن عاصم فى اذن من
المتواترة وقراءة الاعمش خيفة **قوله** على ارادة القول كما هو عادة القرآن العظيم فالتقدير
تقولون ويجوز ان يراد به ارادة القول بلفظ تدعون بطريق التضمين بناء على ان فيه معنى القول فالمعنى
تدعونه قائلين كما هو تصوير معنى التضمين فتقوله تقولون قرينة للمعنى الاول غير انه غير مناف للثانى
ومن غفل عن هذا جعل تقولون قرينة للتضمين وقال لا حاجة الى التقدير لما فى تدعون من معنى القول
قوله ليوافق قوله تدعونه ووجه الاول قد فهم من قوله تقولون لانه حكاية قولهم وقت الدعاء
لا غير ولذلك لم يذكره صريحا والاذكر الوجه انهم انه اولى الوجهين عنده فكانه ادعى ظهوره
قوله قل الله ينجيكم منها اذا تعين الجواب عند الخصم بحيث لا يمكنه غيره اجاب السائل بنفسه فحصل الايذان
ذلك ولانه بهت ولم يقدر عليه لتمام الالزام كما مر مثله واياما والا ان جواب هذا السوال لا يستحق
ان يوخر لاقول الخصم المساهل فيه حذرا عن الفضاحة بل يجب الاسراع اليه وليكون على عليه الصلوة
والسلام السبق منهم لاهل التوحيد ليحرز ثواب السابقين فى الخيرات لانه فيهم ولم يكتف بذكر اسمه
لقوله ومن كل لرب عطفا عليه وهذا تعميم بعد التخصيص وقوله سواها معناه سوى ما تدعونه
لانى لكم منه من شدايد البر والبحر فانها اعم مما يدعونه وغيره ولا شك ان كل الكرب غير ما يدعونه
وبالجملة ضمير سواها يعود الى الشدايد المذكورة من حيث انها مقيدة بالدعاء المذكور فلا اشكال
فيه اصلا وان استشكله البعض وقال الاولى ترك قوله سواها ثم انه يدل على ان المراد بما تقدم كرب
مخصوصة كالخسف والغرق والافشدائد البر والبحر تتناول جميع الشدايد والكرب فلا فايدة فى التعميم
قوله تعودون الى الشرك جواب لما يقال كيف قال ثم انتم تشركون وهم المشركون من قبله يريد انهم
كانوا مشركين فعند الشدائد اخلصوا القوله تع فى الاية الاخرى وجائهم الموج من كل مكان وظنوا انهم
احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فيكونوا شركهم بعده

هو العن

هو العود اليه فالمراد بهذا وتقنط ثم اشارت اليه والى استبعاد بهذا العود الذى هو قلب الشكر الموجود
له بعد الاعتراف بالنعمة الشكر كقولهم يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وحذف مفعوله لتعينه او لتنزيله
منزلة اللازم لان خصوص الشريك لا مدخل له فى انتفاء الشكر بل نفس الشرك ينفيه ويكفيه ولذلك
الاحتمالين قال المصنف تعودون الى الشرك ولم يتعرض للمفعول **قوله** فكانه لم يعبده راسا القولهم
وما دعاء الكافرين الا فى ضلال لان ملاك الامر فى صحة الاعمال الصالحة هو الايمان والشكر منها فكان كانها لم
يشكره فتكون الاية مطابقة لقولهم لتكونن من الشاكرين بابلغ وجه والمراد ثم انتم تشركون فضلا عن ان
تشكروا **قوله** كما فعل بقوم نوح فانهم كانوا معذبين من فوقهم ومن تحت ارجلهم فصح كونه مثالا للفوق
وان صح للتحت ثم اعلم ان المصنف لم يتعرض لمعنى اللام والشار بالتمثيل الى ما ذكره الزمخشرى وهو من العهد الذهنى
راجع اليه عند التحقيق كقولك هو البطل المحامى على ما بين فى موضعه وما ذكره التفتازانى من انه غير العهد
والجنس ينبغى ان يكون العهد الخارجى كما هو المتبادر ويجوز كونه للعهد لا المذكور فيما قبله وهو القادر
الكامل الذى ينجيكم من كل كرب وليس يلزم ان يكون مذكورا على التفصيل الذى ذكر ههنا عند ظهور
الدلالة عليه ويجوز ان يكون للجنس فحصره ح يعتبر بعد تقييد القادر بالكامل او تقييد المقدور
بالايجاد او الثلاثة المذكورة ههنا قيل يرد على اصل الاعتزال ان بعض تلك الامور شرور وقبايح فيلزم
من انحصار القدرة على هذه الامور له صدور القبايح منه ولهذا حمله صاحب الكشاف على معنى اخر ذكره
فى اولئك هم المفلحون وحاصله ههنا هو القدرة المعروفة الكاملة والحق انه بعد تقييد القدرة
بالكمال لا يرد السوال باى معنى اخذ وبغير التقييد يرد على مذهبه واصل هو ان القدرة الذاتية ليست
بمحذورة عندهم كما هى عندنا وانما المحذور خلقه القبايح والشرور بالذات ولا يلزم منه ذلك فحمله عليه
انما هو لبلاغة الكلام ومناسبة المقام ينظر هذا لمن تامل فى المرام **قوله** كما اعترف فرعون اعترفا عليه
بانا اعتراف فرعون غير ظاهر كونه عذابا ما لحقهم لان الماقد جس وصارا على منهم فاذا جرى بقوا تحته
والجواب ان المراد من التحت وجه الارض كما فى قوله تع ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل
اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وما ر فرعون لم ينزل من فوق وانما جس وصار
كالطود العظيم من جهة الارض فلا اشكال **قوله** اكابركم روى هذا عن ابن عباس رض وقاله ايضا مجاهد
والضحاك والسفلة كالكلمة السقاط من الناس وبعضهم يقول هو من سفلة الناس بتثقيل كسر
الفاء لا السيما واسكانها قاله ابن السكيت ثم انه قيل بيان هذه الثلاثة منع الجمع بحسب العادة ولذا الى
باداة التفريق لكن هذا لا يستقيم فى قوم نوح فان العذاب بما فيهم جميعا كما مر فهو منع الخلو عنها ومن اثنا

قوله اويلبسكم شيعا عطف على يبعث والجمهور على فتح الباء من يلبسكم والمعنى يخلطكم فرقا متخبزين على اهواء شتى ومعنى خلطهم اشتباك القتال بينهم فيختلطوا في ملاحم القتال قال الخاسي وكتيبة لبس بالكتيبة الاخرة الكتيبة الجيش المجتمعة وتفقت الثوب او الشجر حركته ليتفض ومعنى البيت رب جيش خلطتها الجيش ثم تفقت يدي وتركتهم وشانهم فاللبس هو الخلط خلط شقاق لا خلط وفاق وبعده لا مفعول وشيعا نصب على الحال وهي جمع شيعة كسدرة وسدر وقيل على المصدر من معنى الفعل الاول كقعدت جلوسا قال ابو حيان لا بد للكوفة مصدرا من نقل من اللغة ويجوز على هذا كونه حالا كاتيته ركضا اي راكضا او ذا ركض قاله ابو البقاء وقال القرطبي اي يلبس عليكم امركم فحذف احد المفعولين وحرف الجر كقولهم واذا كالوهم او وزنوهم والاحسن ان يلبس امورهم فحذف المضاف كذا قيل لكن في عليكم معنى الضرر فيحسن اخذه في المعنى في مثل هذا المقام الذي هو لغرض الغرام وقرا ابو عبد الله المدني يلبسكم من باب الافعال والشيع جمع شيعة كغرفة وفرق قاله الراغب واما الاشياع فهو جمع شيع كاغاب وغيب

قوله ويذيق بعضكم بنس على يبعث والاذاقة استعارة منه وهي فاشية ذوقوا مس سقر ذق انك انت العزيز فذوقوا العذاب قال الشاعر اذ قتاهم كؤوس الموت صرفا وذاقوا من استنا كؤوسا وقرا الاعمش نذيق بنون العظمة التفاتا للتعظيم الامر والتحذير من سطوته

قوله بالوعد والوعيد لان الترغيب والترهيب يحمل الانسان على تامل يقوده الى برهان واذعان هذا اذا قلنا قوله بالوعد صلة نصرف كما هو الظاهر ويحتمل ان تكون للملابسة والمعنى نحولها من نوع الى نوع من الكلام تقريرا للمعنى وتقريبا الى الفهم ملابسا بالوعد والوعيد ومشتملا عليهما للحمل على التامل المودى الى الفهم والمفضي الى الفقه فلا يتجه عليه ما قيل من انه لا يناسبه قوله ثم هم يعقلون لا يقال لا يناسبه ظاهره ولا حاجة بنا لتركه لانا نقول الحاجة ماسة الى ما يحملهم على التامل لفرط عنادهم ولا يكفي فيه مجرد التقرير والتقريب وظهر منه عدم كفاية ما قيل في الجواب من انه لا يناسبه حمله على تصريفها بالوعد والوعيد كما توهم لان الترغيب والترهيب يحمل الانسان على تامل ربما يقوده الى برهان فانه لا بد فيه من عدم المناسبة الظاهرية ومراد السائل ذلك كما اريتك

قوله اي بالعذاب قدمه لذكره فيما تقدم قريبا

قوله الواقع ناظرا لا قوله بالعذاب وقوله او الصدق لا بالقرآن اي صدق قرآنيته او ما جاء به من الاخبار ويجوز صرفه الى الاخبار بالعذاب ولو قدمه على قوله بالعذاب او قصر القول عليه بناء على استلزامه اياه لكان له وجه لكن من قصره عليه وصرفه الى القرآن فقط فقد قصر

قوله اما العذاب واما الابعاد به فعلى الاول يراد به النبا عنه او به باعتبار ما وهو شائع والله

من الوجه الثاني مناسبة لمستقر ولذا قدمه يريد به الرد على الزمخشري حيث قال لكل شئ ينبأ به يعني انباء هم بانهم يعذبون وايعادهم به فالظاهر ذكر الوجه الاخر فقط وجعل النبا بمعنى المنبا به وقد منه ان من قال ههنا فهو بالمعنى الاول بمعنى المنبا به لم يصب في حصره للامر الفارق بين القولين كونه بمعنى النبا عنه او به فقط وعلى الثاني يراد به الانباء على وجه الوعيد ويجوز ان يراد ما في القرآن من الانباء ويجوز ان يراد ما هو اعم للجميع وهو الاولى كما لا يخفى ويجوز ان يجعل مستقر المنبا به مستقر الانباء مجازا

قوله وقت استقرار وقوع او استقرار مصدرا ميميا او اسم مصدر واجاز بعضهم كونه اسم مكان

قوله في الدنيا والاخرة اي بعضه فيها وفيها بعضه

قوله واذا رايت الذين يخمل ان تكون البصرية والتعدية لواحد بوجه لانه الظاهر وان تكون عرفانية قال ابو حيان ولا بد من تقدير حال وهو وهم خائضون فيها واعترض عليه بانه لا حاجة لذلك لان يخوضون مضارع والراجح حاليته وايضا الذين يخوضون في قوة الخائضين واسم الفاعل حقيقة في الحال بلا خلاف ويمكن الجواب بان ما ذكره المعترض لا بد فيه من تاويهم خلاف ما ذكر فتقدير الحال لدفعه لا بد منه وغاية ما ذكره كون هذه الحال مؤكدة فلا غبار في كلامه هذا واما نحن فنقول لا حاجة لا تقدير بها لان قوله يخوضون في حديث غيره يغني عنه فتدبر ويحتمل ان تكون علمية وضعفه ابو حيان بانه يلزم منه حذف المفعول الثاني وهو على سبيل الاقتصار لا يجوز اتفاقا او على سبيل الاختصار ضعيف ولعل مراد من قال يحتمل ان تكون علمية كونها عرفانية

قوله بالتكذيب والاستهزاء وبهما وقعا كما ذكره الكشاف ولذا اتى باذا الوقوعية بخلاف الانساء المذكور بان الدال على الشك ثم ان المصنفين حملا الخوض على اصل معناه اللغوي وهو الشروع في الشئ على سبيل الافاضة ذكره في القاموس ثم خاض في الحديث تفاوضوا فيه ومن قال هو الشروع مطلقا مع انه من خاض الماء ولم يعتبروا ما غلب عليه في اللغة وهو المفاوضة على وجه اللعب والعبث كما ذكره الامام لقوله تع حتى يخوضوا في حديث غيره فان هذا بهذا المعنى المفاوضة مطلقا لا على الوجه المذكور واستشكله بعضهم لحمله الاول على التغليبي حتى قال انه للمشاكلة وانا صار من صار الى المعنى التغليبي دفعا لاحتجاج الحشوية بهذه الاية حيث فسروه بمطلق الشروع فاستدلوا به على حرفة النظر في الكلام المتعلق بذات الله وصفاته فاذا فسر به المصنفان لزم التقييد بالتكذيب والاستهزاء رد ذلك فان قلت اليس المعنى التغليبي سيما في اللغة اولى واظهر من التقييد التقديري قلت يجب انه كذلك اذا كان التقييد من عند المفسر واما اذا قيد به اية اخرى فلا فان قيد مقيدا اذا ذكر في القرآن في اي موضع كان فهو كالمذكور مع ذلك المقيد من حيث

ان القران فكلام واحد وتلك الاية بهى قوله تع وقد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره انكم اذا مثلهم ولذلك فسر الاعراض ههنا بالقيام عنهم المذكور هناك واما قوله تع فلا تقعد بعد الذكرى لا يكفى بحسب منطوقه فى تلك الدلالة كما قيل لانه يجوز ان يكون من قبيل التشديد فى النهى بعد التسهيل بحيث يمكن ان يورد ولا بمطلق الاعراض فلما كان ذلك مظنة للانساء امر بالاعراض الكامل القاطع بينهم وبينه والمعنى واذا رأيت الذين يخوضون فى اياتنا فاعرض عنهم اى اعراض استطعت وان كان ذلك مظنة انساء الشيطان فافعل الاعراض القاطع البعيد عن الانساء ولا تكتف بمطلق الاعراض بعد الذكرى اى بعد هذا النهى والمقصود نهيناك عن مخالطتهم وامرناك بالاعراض عنهم كيفما هو الذى هو المقصود الاصلى وان خفت انساء الشيطان فافعل الفعل الذى ليس فيه ذلك الخوف فان القيام عنهم ليس الا لكمال الانقطاع لا لنفسه وهو كقوله تع فى التسهيل بالامر بعد التشديد قوله تع فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ذلك خير لكم واطهر فان لم تجدوا فان الله غفور رحيم فان هذا التسهيل وقع قبل العمل بالامر على ما بين فى موضعه فكذا ههنا للامر والاعراض المطلق كان كانه شق عليه من حيث انه مظنة الانساء فربما يخاف عدم الاتيان بموجب الامر فسهل عليه بتعليم القاطع بينهم فوقع المعنى تسهيل بعد التشديد رحمة منه تع قوله على معنى الايات يعنى انما جمع الموث فلا يمكن ارجاع الضمير اليها باعتبار واحد بل الكنه عبارة عن القران ومساويه ولتلك المساواة قال لانها القران دون ان يقول لان المراد منه القران ولتلك المساواة ايضا يلتفت الى ما ذكره بعض المفسرين وقدمه على التاويل بالقران من التاويل بالحديث لان الحديث اعم ولذا قيل فى حديث غيره وفرق بين المساواة وبين مجرد الصدق والقانون فى باب التاويل ان يوفى بالاقرب فالاقرب وقيل يعود الضمير على الخوض المدلول عليه بالفعل كقول الشاعر اذا نهى السفيه جرى اليه وخالف والسفيه الى خلاف والنكتة ان هذا خلاف الظاهر وان قيل انه الاظهر لان الحديث ما فيه الخوض ولا يائل الخوض حتى يغايره ظاهرا قوله وقراءة ابن عامر وفعل ما فعل بجيائى بمعنى كقوله تع فمهل الكافرين امهلهم لكن المختار الاغلب التخفيف كقوله تع فانساه الشيطان ان اذكره به وما انسانيه الا الشيطان حتى انسوكم ذكرى استحوذ عليهم الشيطان فانساهم ذكر الله وليس فى القران نسى قوله بعد ان تذكره اى النهى فالذكرى بمعنى التذكير كقوله تع وموعظة وذكرى للمومنين ولتذكر به وذكرى للمومنين قال المحشى هناك فانها بمعنى التذكير وذكره فى القاموس ايضا ويجوز

ان يكون

الا يكون بمعنى الذكر اى بعد ان تذكر النهى وما ذكره المحشى يحتمله بل هو الظاهر منه اى بعد ان تذكره بصيغة الخطاب من الثلاثى كقوله تع انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار اى يذكرون الاخرة ذكره فى القاموس ايضا وعبارة الكشاف كذلك ومن لم يتذكر بما ذكرناه ذكران الذكرى بمعنى التذكير ولم يذكر غيره ثم اعلم ان المحشى ذكر ههنا ما ذكره الزمخشرى اولا للكونه اظهر ولم يذكر ما ذكره ثانيا مع انه وجه حسن وهو ان يراد وان كان الشيطان ينسينك قبل النهى قبح مجالسة المستهزئين لانها ما تنكره العقول فلا تقعد بعد ان ذكرناك قبحها ونهيناك عليه معهم انتهى وتكون الذكرى بمعنى التذكير ولعله انما غره ما قالوا من ان المنسى قبح المجالسة المعلوم بدليل العقل على ما هو راى المعتزلة فى الحسن والقبح فانت خلا تغتر به لان ما ذكر لا على رأيهم فقط بل على رأينا ايضا لان قبح مجالسة المستهزئين بالكتاب الذى نزل بالشرع قبحا شرعيا ما يعلم بالعقل فان من المعلوم ان الشرع بل كل شئ لا يستحسن مجالسة المستقبحين له وكون العلم بالقبح الشرعى فى شئ بدلالة العقل ليس مختصا بالمعتزلة حتى يعتزل عن مثل هذا الوجه بمثل ذلك الوهم ومعنى قول الزمخشرى ما تنكره العقول على رأينا اى تعرف انها قبيحة شرعا فانكار العقول انما هو لقبحها شرعا ولا يلزم منه كون القبح عقليا قوله موضع التصديق والاستعظام يشير الى ان معنى النظم ان يوضع الشئ فى غير موضعه فللتصريح به والتوبيخ بقترحه نزلت كذلك قوله من قبائح اعمالهم صلة للمتقين اشارة الى ان عدم شئ عليهم بسبب اتقائهم بقيده والموصول حيث ان صلته تنبئ عن وجه بناء الخبر لان اسناد المشتق الى شئ يدل على علية ما اخذ الاشتقاق وكلام الزمخشرى خال عن بيان هذه النكتة وقوله الذين يجالسونهم صفة له وقوله شئ اشارة الى كون من زائدة وما يحاسبون عليه تفسير لقوله من حسابهم اى ما يلزمهم شئ من تاثيمهم فالمصدر بمعنى المفعول او المراد به هو مجازا او قد يجعل من فى ما بمعنى الاجل اى ما يلزمهم شئ من اجل ما يحاسبون عليه فتكون ابتدائية لا بيانية سواء كان فى الاية كذلك حتى يكون قوله مما يحاسبون تفسير الزما او بيانا لشئ حالا منه فالحساب على معناه الاصلى وقد يجعل متعلقا بالمتقين ورد بانه يخدشه تاخره عن قوله من حسابهم مع انه اذا لا معنى لان يقال وما عليهم من حسابهم مما يحاسبون عليه قوله وغيره من القبائح عمم المحشى التذكير كما عممه الزمخشرى بقوله وموعظتهم ولا يخصصه قوله اذا سمعهم يخوضون فان التخصيص الوقت لا يوجب ان لا يقع فيه شئ يوافق ما خصص به ولا ينافيه واما فى الاجتناب فخص الخوض بالذكر بقوله لعلهم يجتنبون الخوض فاما التعميم فلعدم الضرورة لتقييد قوله ذكرى واما التخصيص فلان هذه الاية سيقت لهذا الخصوص لا لشئ غيره فالمقصود اولا اجتنابهم عنه والتعميم استطرادى ووجه به المقام تام مقتضاه من غير احتياج الى التخصيص ذكرى باقتضاء

المقام وقول المص ع الاجتناب يجتنبون ذلك يحتمل الخصوص بناء على ما ذكر ويحتمل العموم تطبيقا لما قبله مع حصول اصل المقصود به ممن قال خص الزمخشري التذكير بالخوض وعممه المص له ولغيره قد وقع بمزيد من معنى الكلام قوله ولكن عليهم ذكرى كرر الكلمة على ع الموضعين ولم يكتف بها ع المعطوف عليه لان ع تكراره ليس عليهم مما يحاسبون عليه بهن الى تستعمل في مقابلة اللام النافعة كقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت و ع قوله عليهم ذكرى بهن الى للايجاب كقولك كتب عليكم و قوله لك على فلو لم يكرر لزم الجمع بين المعنيين الحقيقيين او بين الحقيقة والمجاز بالنسبة الى المعطوف والمعطوف عليه وانما لم يحمل معنى الاية الكريمة على ان المتقين لا يواخذون بحساب المشركين ولا يسالون عما فعلوا فليس عليهم ان يؤمنوا بل عليهم ان يذكروهم رجاء ان يجتنبوا على قياس ما سبق من قوله تعالى ما عليك من حسابهم من شئ الاية حتى يكون كلمة على ع المعطوف والمعطوف عليه بمعنى واحد لما نقله من الحديث في سبب نزولها فانه المناسب لما ذكره المص ههنا لا لما ذكره تبعا لذلك هكذا قيل لكن يمكن حمل معنى الاية على وجه يكون على ع المعطوف والمعطوف عليه بمعنى واحد وهو ان يقال ما عليهم من حسابهم شئ اى من اثامهم فليس عليهم الا يجتنبوا من المسجد بسبب النهى عن القعود معهم بل عليهم ان يذكروهم وتركهم مجالسهم والا يكبروا صنيعهم رجاء ان يجتنبوا عنه فاذا فعلوا ذلك فلا مانع لهم عن دخول المسجد والطواف فان قيل قولهم لئن كنا نقوم لكل استذناه ابدا القرآن لم نستطع ان نجلس في المسجد ونطوف يبين كون القيام مانعا عن الجلوس في المسجد والطواف قلنا قولهم ذلك لقوة انتهائهم عما نهوا عنه كما هو شانهم في كل ما نهى عنه فانهم كانوا لا يحومون حول الحمى مخافة ان يقعوا فيه وبهذا الوجه يناسب الحديث المذكور غاية المناسبة قوله لا ما من حسابهم بأباه لانه حال من شئ قدم عليه فصار قيد العامل فاذا عطف عليه والعامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه وعامله مقيد فبحكم ذلك القيد يكون العامل في المعطوف ايضا مقيدا وهذا هو القياس الا عند قيام القرينة على خلافه وهكذا الحال في كل حال بل في كل قيد سواء قدم او اخر بنا على انما قيد للعامل والقيد مع المقيد في المعنى وان تاخر في اللفظ لكن اذا قدم في اللفظ لم يفهم منه الا المقيد لانه يشعر بالاعتناء بشانه بخلاف المؤخر ولذا خص هذا الاعتبار بمواضع التقديم في اللفظ وترك القياس المعنوي بحكم الاستعمال وبخلاف الوصف كقولك ما جاءني رجل من بني تميم لكن امراة فانه لا يبعد كون المراة من غير بني تميم لان الوصف قيد للموصوف والموصوف لا يدخل على المعطوف فتامل وقف حتى يتبين لك اذا اذا عطف مفرد على مفرد بما بحرف الاستدراك فالقيود المعتبرة في المعطوف

عليه السابقة في الذكر عليه معتبرة في المعطوف البتة بحكم الاستعمال فلا تخص هذا بالحال كقولك ما جاءني يوم الجمعة رجل ولكن امراة ولا بالنفي مع الاثبات كقولك جاءني يوم الجمعة رجل وامراة بخلاف قولك جاءني رجل يوم الجمعة وامراة ففيها لحن فيه لو عطف على محل ما شئ يلزم كون ذكرى من حسابهم وليس كذلك ولا تلتفت الى ما قيل والسر فيه ان تقديم القيد يدل على انه امر مفروغ عنه قيد للعامل لكن الكلام في المقيد انه هذا او ذاك فاذا نفى احدهما كان النفي منسحبا عليه فقط ثم اذا ثبت الاخر كان ثبوته مقيدا بذلك القيد لانه يشعر بان يكون هذا الاعتبار بين النفي والاثبات فقط وهو خلاف ما صرحوا به قوله ولان من لا تزاد في الاثبات قيل هذا يخالف ما ذكره في قوله تع ولقد ارسلنا الى امم من قبلك من تجويزه زيادة من هناك وقد عرفت انه تجويز زيادته في الظرف لا في الاثبات وفرق بينهما فان الظروف اينما وقعت يجوز زيادة من فيها مع قطع النظر عن الاثبات والنفي لان معنى الظرفية لا يجامع معاني من كما لا يخفى ولا يراد بها فيها الاستغراق حتى تحمل بالمعنى قوله لساتهم الضمير اما للمستذنين فاعلا او مفعولا او محذوفا احدهما او للمتقين فاعلا ومفعولا واحد هما محذوف ومن قصره على بعض هذه الوجوه فقد قصر قوله لعلهم يثبتون على تقواهم لان التقوى ثابت لهم فالمرجو ثباتهم عليه ولا يشكل ولا ينفرج ولا يستصعب كناية عن قصور فيه وعدمه فيهم ولعل في الاية الكريمة يحتمل المجاز من الارادة من جانبه تع والحقيقة بحمل الرجاء من المتقين والقصر تقصيري للشعار قوله فنزلت قيل للرخصة في المجالسة وقيل هي مقيدة بالوعظ والنصح لهم وانت خبير بانها حينئذ تكون ناسخة للاولى ولم يقل به احد كيف وقوله تع في سورة النساء وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم مدنية منزلة بعد هذه الاية المكية ولا رخصة فيها للقعود معهم وهي محكمة بل المعنى هو ما صرح به في الكشاف ما قوله ولكن ان تذكروهم ذكرى اذا سمعوهم يخوضون بالقيام عنهم واظهار الكراهة لهم وقولهم فالقيام مقرر لا رخصة فيه وقوله فرخص لهم يعني به بدخول المسجد والطواف لانهم قد حرجوا منه كما ترى والمقصود جواب قولهم لئن كنا نقوم الخ بان القيام عنهم لا يوجب عدم الاستطاعة على الجلوس في المسجد والطواف وليس في كلام المص ما يأباه بل يؤيده وبيان سبب النزول المذكور واما قوله فلا يشكل بمجالسهم فمعناه ولا يجالسونهم فيشكل والا فينبغي ان يحمل على ما فهموا من النهى المذكور من ان الجلوس في المسجد مطلقا وهم فيه هو مجالستهم ولذلك حرجوا وسالوا والا فلا اقل من ان يكون ما تلوناه من سورة النساء ناسخة لها ولم ينقل هذا عن احد قوله بنوا امرديهم على التشاؤ

اضيف اليهم الدين وليس لهم دين التي فذكر له الزمخشري ثلاثة وجوه وهي ما ذكره المص هنا الاول
حاصله ان المراد به ما وجب عليهم من اديان مطلقا والثاني ان يراد به دين الاسلام والثالث ان يراد به
العيد مجازا بقرينة مورد الاية ح والمعنى ما ذكره المص فالزمان مضاف محذوف ويجوز كونه مجازا
من قبيل ذكر الحال وارادة المحل ويجوز كون المراد من اللعب واللهو ما لا نفع لهم فيه وهو ح يصدق
على ذلك الزمان والاضافة على الاول من حيث الوجوب عليهم وفي الثاني من حيث التكليف بالعلم
وفي الثالث من حيث انهم اتخذوه وقيل ان صاحب الكشاف جعل الوجوه اربعة يريد بالرابع ما ذكره
ثانيا بقوله او اتخذوا ما هو لعب ولهو دينا لهم ولا يخفى ان هذا ليس من توجيه معنى الدين في شيء
فان معناه بهذا التوجيه هو المعنى الاول بعينه وانما ذكره الزمخشري مريدا به الاشارة الى المعنى الاول
بجوز في اعرابه الوجهان بحسب المعنى احدهما جعل الدين اول المفعولين والعبا ثانيهما والاخر بالعكس
حتى لا يلزم اثبات الدين لهم في المعنى كما لزم من جعله مفعولا اول وذلك رد عليه بعضهم بانه كيف
يجعل النكرة مفعولا اول والمعرفة ثانيا من غير داعية الى ذلك وحمله على انه تفسير معنى لا تفسير
اعراب واخذ به التفتازاني وقال ليس هذا من القلب في شيء وقد عرفت داعيه اليه والحال انه اراد
بقوله ما هو لعب ان معنى لعبا في الاية اعتبر بجنسه وجعل له وجه تعرف لان ما هو لعب معرفة
كما لا يخفى اذ هو موصول وصلته اي ما يعرف ويميز ويتعين عند كل احد بهذا الجنس ويقال هو
اللعب او اراد به الامور المعينة الخ ذكرا من عبادة الاصنام وتحريم البحائر وتكريمها حالا له على المعنى
الاول له فهو كقوله لتبع ارايت من اتخذ الهه هواه في المعنى حيث قدم فيه المفعول الثاني على الاول كما بين
في موضعه ولو لم يكن فيه قلب فاي طريق ذهب به لا هذا المعنى من ذلك النظم والمراد ينبغي ان يكون
ذلك لان حاصل المعنى على ما ذكروه يؤول الى المعنى الاول وليس في ايراده جدوى حتى قال بعضهم
لما كان الثاني من لوازم الاول جعلهما المص وجها واحدا وهو الوجه الاول فان هذا القائل قد اصاب
في قوله الثاني من لوازم الاول وان اخطا في قوله جعلهما وجها واحدا لما عرفته بل المص لما راى
الوجوه الثلاثة كافية في المطلوب وهو صحة اثبات الدين لهم استغنى عن القلب الذي لم يرتكب
الا لداعيه بقي الكلام في نكتة القلب وهي ادعاء انهم اتخذوه بوجه كان لهم كسائر الاديان تقبيحا
لصنيعهم وذكر الامام فيه وجها اخر وهي الذين تولسلوا بدينهم الى الدنيا فلا اشكال في اضافة الدين
حينئذ ولكن بقي الاشكال في انه كيف يطابق ما انما انزلت الاية في شانهم وهم المشركون انما يطابق
شان المنافقين الذين كانوا يتدينون لا بدين الحق ظاهرا للغرض الدنيوي لو كانت قد انزلت فيهم

ثم ان بعضهم اجاز انتصاب لعبا على انه مفعول لاجله وجعل اتخذوا بمعنى اكتسبوا فعداه الى واحد وترك
المص لكونه خلاف الظاهر قوله وتحريم البحائر والسوائب مر تفسيرها في سورة المائدة قوله
والمعنى اي على الوجوه قوله ولا تبال اي لا تشغل قلبك بما عطف تفسير للاعراض قال الامام المراد
بالاعراض ترك معاشرتهم وملاطفتهم لا ترك الانذار لقوله تع وذكر به والحمل على معنى وذكر به غيرهم
كقوله تع وانذر به الذين يخافون كما مر غير ظاهر ويجوز ان يكون المعنى اعرض عنهم اي لا تكلمهم على الاجابة
افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين ولا تبال بهم اي لا تكلف في ضيق مما يمكرون ولا يوسنون لقوله تع
لعلك باخع نفسك الا يكونوا مومنين يعني ان عليك الا البلاغ انما انت نذير والله على كل شيء وكيل
قوله ومن جعله منسوخا لا يخفى ان النسخ امر لا يصار اليه الا لضرورة امتناع التوفيق بين الكلامين
وهو ضروري الامتناع هنا بل قال بعض المفسرين لا منسوخ في القران اصلا وكل ما ظن انه منسوخ
يقبل التوفيق وبين وجوه توفيقه في موضعه وقوله ما تنسخ من اية اجاب عنه بان المنسوخ من
ايات الكتب السالفة والناسخ هو القران فالقول بالنسخ في هذه الاية في غاية السخافة فقول
المص ومن جعله منسوخا حمله على التكلف بمكن ان يكون اشارة اليه بطريق التعريض فمن قال فلانية
ثلاثة معان الاول اعرض عنهم والثاني التهديد والثالث الامر بالكف عنهم لم يفرق بين المعاني
ولم يطلع على ما اطلعت عليه من المباني قوله وغرتهم الحيوة الدنيا قد مر معنى الغرور في اواخر
ال عمران وقيل هنا هو من الغرر بفتح الغين اي ملات افواههم واشبعتهم كقول الشاعر ولا التقينا
بالخليفة غرنا بمعروفه حتى خرجت اعرف والمعنى الكنائي ظاهر هنا قوله وذكر به اي بالقران
يدل عليه قوله فذكر بالقران من يخاف وعيد لا يتعال يفهم منه ان يكون المذكور ولا به غير المعرض فيما
عنهم مما سبق مع انه مر منك انه خلاف الظاهر لانا نقول لا يلزم من دلالة قوله بالقران على ان المرجع
الضمير ههنا اليه كون دلالته على ان المعنى وذكر به من يخاف وعيد ظاهره على ان المراد هناك ايضا
نفي الاجبار بدلالة قوله فويقه وما انت عليهم بجبار وقوله من يخاف وعيد كقوله هدى للمتقين
على ما ذكر هناك فلا ينافي العموم وقيل يعود الضمير على حسابهم وقيل على الدين وقال ابو حيان هذا
ضمير يفسره ما بعده وهو قوله ان تبسل نفس فهو في موضع جر على البدل منه والمعنى وذكر بهذا
النفوس حبسها بما كسبت كما قالوا اللهم صل عليه الروف الرحيم وهو اي تفسير الضمير غير الرفوع
بالبدل قول الاخفش وقيل اجازه سيبويه على ما ذكر في بعض كتب العربية كقول الشاعر على حالة
لو ان في القوم حاتما على وجوده لضن بالماء حاتم فجر حاتم بدلا من الهاء في وجوده والقواف مجرورة

قوله فانه ان سلم اختيار كونه مفعولا له على حذف المضاف وهو المشهور وما عليه الجمهور وقد يجعل
على حذف الجار اى لان تبسل وقد يجعل مفعولا به والمعنى وذكرهم بالقران انسان جانيا جانى يقال رهنه
على كذا اى خاطره وارتهنت به ولدى اخطرتهم به والخطر السبق الذى يتراهن عليه وقد اخطر المال جعله
خطرا بين المتراهنين كقول الشاعر وابسالى بغير جرم بعوناه ولابدم مراق فكأن الانسان والهلاك
خصمان متراهنان فارهن الانسان نفسه عند الله تع لقوله تع كل نفس بما كسبت رهينة اى مرهونة
عند الله على ما فسرناك وشرط ورضيا بانه ايهما سبق على صاحبه سلما المرتهن اليه فان اتى الانسان
باطنة سبق على الهلاك وان اتى بالسيئة سبق عليه الهلاك فلزم ان يسلم الرهن اليه بما كسبه
الانسان وصورة اخرى وهى ان الانسان قد حمل الامانة وهى الفريضة الخ فرضها الله تع وحكاه
بقوله تع انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها
الانسان قيل ان الله تع لما خلق هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت
جنة لمن اطاعنى فيها ونارا لمن عصانى فيها فقلن نحن مسخرات لما خلقتنا لاتحمل فريضة ولا نبغى ثوابا
ولا عقابا ولما خلق ادم عرضت عليه مثل ذلك فحملها فارهن نفسه عند الله تع وقوله تع كل امرئ بما كسب
رهين وشرط ان لم يود الامانة لاينفك الرهن ويحبس فى عجس الهلاك ويسلمه اليه وان اداها فكه
او كان النجاة والهلاك متقاصان فى الانسان وقال احدهما للآخر اكسب الحسنة فهو لى وان
اكتسب السيئة فهو لك ورضيا به فارتهناه عند الله فاكتسب السيئة اسلمه الى الهلاك ومن كسب
الحسنة يسلمه الى النجاة ثم ان قوله ان تسلم الى الهلاك قول مجاهد والحسن والسدى وقوله وترهن
قول ابن عباس وقد جمع بينهما معنى المسع كما صرح به فجمعهما ثم المراد بالهلاك اعم من الهلاك النفسانى
وهو التام بنحو من العذاب ومن الهلاك الجسمانى وهو مثل ما وقع للاقوام السالفة وليعض هؤلاء
الكفرة من تغير الصورة الاولى ومن الهلاك الجامع بينهما ولا وجه للتخصيص ببعضها كما فعل البعض
لوقوع كل منهما بحسب الاقوام والايام لايقال قوله تع ويقول الكافر يا ليتنى كنت ترابا ليس يستلزم
ان تغير الصورة يدفع بعض العذاب لانا نقول لايستلزم ذلك لان هذا منهم مقول على جرى
العادة من ان التراب لايعذب اولانه هو التراب المعدود الذى انقلب اليه الحيوان بعد
الحساب والجزا لينتهى عذابهم والا فالله تع قادر على ان يعذب التراب وغيره وهو على كل شى
قدير واعلم ان تصحيح النسخ على ان يكون تسلم افعالا ليوافق قوله تع ان تبسل وبعده ابسلوا
واما قول المص فى تفسير ابسلوا اسلموا فلان الابتداء بالهمزة الثقيلة على اللسان فى الابتداء

الخلاف

خلاف السين مع التنبيه على انهما واحد فى المعنى على انه وقع فى بعض النسخ اسلموا فمن قال قوله فى تفسير
ابسلوا اسلموا مترجم فان تسلم من التفعيل كيف يقوله تع حتى يتدارك بعده بقوله ولكن المعنى واحد قوله
لان فريسته لاتنفلت اى صيده ولايتخلص عنه بمنعه من الفرار والخلاص قوله لاشاعة من قرنه بمعنى
بمنع نفسه من غلبة القرن عليها وله وجوه اخر مذكورة فى كتب اللغة والقرن بالكسر كفؤك فى الشجاعة
وقرينك فيها واحد الاقران قوله وبهذا بسل عليك بفتح الباء وسكون السين يحتمل العطف على اسد
باسل اى ومنه اى من ذلك المعنى بهذا القول لان الحرمة فيها معنى المنع يقال حرم الشئ يحرم ككرم يكرم
حرمة اى صار حراما ممنوعا كذا فى كتب اللغة فمن اذن مصدر اللازم فمن قال ان الحرمة بمعنى المنع يجب
اللهم الا ان يراد مصدر المجهول وهو غير واضح فى تفسير اللغة اذ لا يفهمه من لم يعرف اللغة ويحتمل ان يقدر
بالقول اى ويقال بهذا بسل عليك وبهذا مشهور معروف فى بيان اللغات ومناهج كتبها ويضعف
العطف الاول وقوعه بعد قوله والباسل الشجاع وان لم يكن اجنبيا لعدم الركاكة فى التقديم
ويحتمل ان يكون بهذا بسل عليك مبتدا على سبيل الحكاية واى حرام خبره والمعنى بهذا بسل عليك مفسر
بهذا حرام عليك اى بهذا القول مفسر بهذا وقد يفرق بين الحرام والبسل بان الاول عام للممنوع
منه قهرا وحكما والثانى خاص لما هو قهرا فيكون فى تفسيره بالاعم قوله ليس لها من دون الله
من بهذه لابتداء الغاية ونقل ابن عطية انها زائدة قيل وبهذا ليس بشئ ولا يخفى انه شئ ينبغى ان
يعتد به نوع اعتداد لان الكلام غير موجب والسلب عن جميع غير الله مقصود ولا دخل له فى اصل
المعنى الا يرى ان دون اذا وجد بدون من فى قوله تع افحكم الجهلية دون الله تريدون فجاز ان تزاد لاستغراق
سلب الولاية عن غير الله تع والمعنى ليس لها من ولى دون الله لان دون عبارة عن ولى والجار
مع المجرور حال منه لانها لو تاخرت لكانت صفة له وخبر ليس لها او خبر ليس ولها لغو وجملة
ليس لها مستانفة سيقت للاخبار بذلك او مرفوع محلها صفة لنفس او حال من ضمير كسبت
قوله يدفع عنها العذاب لكل منهما على سبيل البدل او على تاويل كلا بهما او المذكور والدفع
من الولى بالقهر ومن الشفيع باللطف وهو المناسب ويدفع هذا قول من قال ومن دون الله
فيه حذف مضاف اى من دون عذابه وجزائه ووجه الدفع ظ قوله كل فداء بكسر الفا الان مفتوحه
لايمد قوله والعدل الفدية اى المفدى به سميت بذلك لانها تعادل المفدى قوله وبهذا الفداء
ولو قال ابتداء والعدل الفداء بنا على ما صرح فى كتب اللغة ان العدل يجئ بمعنا بهما والفدية يجئ
بمعنى الفداء ولا حاجة الى قوله وبهذا الفداء مع انه يشعر بان العدل اصل فى الفدية وليس كذلك

لكن لما اشتهر في الاول صار كالاصل ولذا قال بهكذا وكل نصب على المصدر لانه عبارة عما دخل عليه فيأخذ
حكمه قوله والفعل مسند الى منها لا الى ضميره اى ضمير العدل لانه بمعنى الفداء ههنا وما وقع في الكواشي
في تعليله ان الفعل لا يسند الا الى المصدر الا على الشذوذ وليس بشئ لجواز اسناد الفعل الى مصدر
غير ذلك الفعل بلا خلاف كما في قولك قمت فاستحسن قيامي كذا في شرح الرضي انتهى وهذا فريبة بلا مرية
لان عبارته ليس كما تفكم بل هي هذه ومنها فاعل يوخذ لا ضمير العدل لان العدل ههنا مصدر فلا
يسند اليه الاخذ ولا مزيد عليه اصلا وهو بعينه ما كرهه المص فلا غبار عليه على ان قوله قمت
فاستحسن بالقيام فيه ليس بمصدر بل هو اسم محكي المصدر وهو هوظ فلا يكون لما نحن فيه بخلاف قوله
ولا يوخذ منها عدل فانه صريح في الاسناد الى العدل لكونه بمعنى الفدية وهو المفدى به وقد يقال
هو بمعنى الفدية والتقدير بكل عدل فيجوز الاسناد الى ضميره ويجوز ان يراد بالضمير الفدية بالاستخدام
ذكره التفتازاني وقال فيه تكلف يعني عند ظهور الوجه الحسن بلا كلفة بحيث يتبادر اليه الفهم
عند اطلاق المقال بتكلف الذهن الى ان يصل الى هذا وان المتكلم كان قد قصده ولا ينافي هذا كون
الاستخدام مقبولا عند البلغاء بلا ضرورة مع صحة الكلام بدونه حتى يرد عليه ذلك كما زعمه البعض
وايضا يجوز ان يعود على المفدى به المفهوم من السياق ويجوز ان يراد بالاخذ القبول كما في قوله
وياخذ الصدقات فيجوز الاسناد الى ضميره قاله الامام ويوئده قوله تع في اية اخرى ولا يقبل منها
عدل ولا تنفعها شفاعة ولا يتجه عليه ما قيل ان الماخوذ والمردود هو المفدى به لا المعنى المصدري
الا بتاويل لان القبول يتعلق بالمعاني بلا تاويل كما يتعلق بالاعيان اذ معناه الميل والرضى كما في كتب
اللغة وكلاهما لا يقتضي التاويل في التعلق بالمعاني المصدرية كما في العقود الشرعية لان ذلك
المعترض قال بالتعلق بها ويل وكلي يقول انه خلاف الظاهر فلا يندفع بظاهره لكن يدفع كون هذا
التاويل خلاف الظاهر وجوز ابن العادل كون كل عدل مفعولا به ولعله من قوله تع وان تعدل
معنى الاعطاء ليطابق قوله تع ان الذين كفروا ولو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به
من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم فان عدم القبول هناك قد تعلق بالمفدى به المعروض فالقبول
ايضا يتعلق به ظاهرا ومثله قد جاء في القران العظيم في عدة مواضع فمنها الاخذ اما بمعنى القبول
فتكون المناسبة ظاهرة او بمعنى يقرب منه فيقرب منه والمعطى هو المفدى به وبهذا تبين فساد
ما قيل لا احتمال الا ما كرهه ابن العادل لان مفعوله الصريح هو المفدى والعدل هو المفدى به يرشدك
اليه قوله تع وفديناه بذبح عظيم ثم ان المص لم يذكر هذه الوجوه ذهابا منه الى المذهب الظاهر

قوله اى سلموا ان لم يتوبوا وهذا القيد معتبر في الوعيد اينما ذكر لقوله تع ويعذب المنافقين ان شاء
او يتوب عليهم فلا ينافي الامر بالتذكير مخافة التسليم هذا اذا كان الاشارة الى المتحدين المذكورين وهم
الذين امره بالتذكير لهم واما اذا اشير الى الجنس المفهوم من قوله ان يتسل كما فسره ابن العادل وابو عطية
وابو البقاء فالامر مسهل قوله بسبب اعمالهم اشارة الى ان ما تع بما كسبوا موصولة او موصوفة ويجوز
ان تكون مصدرية قوله تاكيد وتفصيل اى تاكيد للابسال باصله وتفصيل له بفصله فلا منافاة بينهما
قوله ونار تشتعل بابدانهم بشير الى ان قوله تع وعذاب اليم له دخل في التفصيل وتخصيص النار بالذكر
مع ان العذاب اعم لكونها اشهر واغلب بل اشد ولقوله تع يطوفون بينها وبين حميم آن لهم
عليها الشوب من حميم ثم ان مرجعهم لالى الحميم ثم آن في تفسير الاية الكريمة وجوها اخر لم يذكرها المص تركا
منه للاظهر ونحن المحشى لا المفسر فلا نطول به وشراب فعال بمعنى مفعول كطعام ومطعوم ولا ينافي
ذلك لا يقال الكال بمعنى ماكول ولا اضراب بمعنى مضروب قوله يتجرجر اى يتردد ويصوت فيها من الجرجرة
وهي صوت يردده البعير في حنجرته قال الله تع كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم وقيل هي صوت وقوع
الماء في الجوف وقيل في الحلق يقال جرجر الماء جرعا متواترا له صوت واليه اشار قوله تع يتجرعه ولا يكاد
يسيغه وفي الحديث انها يجرجر فيها بطنة نار جهنم اى يردد فاقلوا وتفسيره بيصوت على ان نارا مرفوع
ليس بقوي كذا في بعض كتب اللغة فتامل لجوابه قوله ما لا يقدر فسره بنفي القدرة لانه صريح في عدة
ايات كقوله تع قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا وقوله تع ذلكم الله ربكم له الملك
والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير ولا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حيوة
ولا نشورا الى غير ذلك ولان قوله تع ما لا ينفعنا ولا يضرنا لا استمرار بمعونة المقام وبانه في قوة
النكرة في سياق النفي والغالب في مثله عدم القدرة ولان المراد به نفي الالهية وهو انما يكون بنفي
القدرة وكثيرا ما يستعمل الفعل بهذا المعنى فيتبادر منه ذلك في مقامه وفيه تحصيل لهم كما قال موسى
عليه السلام افتكم قوم تخلون حيني طلبوا منه ان يجعل لهم الها ثم انه قدم الضر على النفع في كثير من المواضع
كما ترى لان التحرز عنه اهم من طلب النفع كذا ذكره المص في موضعه فاما ههنا وفي امثاله قدم النفع لانه
يستحق التقديم فلكل مقام مقال وللكل مقال حال قوله ومرجع الا الشرك فان قلت هذا داخل في حيز
قل فكيف يؤمر النبي صلى الله عليه وسلم به ولم يقع منه شرك قط فما معنى الرجوع اليه قلت يجوز ان يكون
الكلام على التغليب كما قال شعيب عليه السلام قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله
ويجوز كونه اجابة عن الصديق رض لما سبق من اسباب نزوله وقد تطرق اليه شرك وذلك ان تقول المراد بقوله

نرجع الى الشرك ليس معناه ان تفسير قوله ونرد على اعقابنا بهذا المعنى معتبر الخصوصه بل باعتبار
الرجوع من العلم الاعم السابق كقوله تع ماكنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان وذلك انما يتحقق بناء
على ما دعوه اليه في ضمن الشرك لان دعوتهم اليه لاغير ولهذا قال لا الشرك لانه لو اجاب دعوتهم
لكان راجعا الى الشرك ويتحقق معنى الرجوع باعتبار انه جهل لا باعتبار خصوصه وهذا اعتبار لطيف
لا يقال ندعو ونرد عام وبعض هذا العام لا يسبقه شرك وبعضه لحقه فباى معنى تفسير قوله يرجع الى
الشرك وجمع المعنيين غير جائز لانا نقول نفسر ح بالمعنى العام غايته كون العام بالنسبة لا بعض
مخصصا ولا بعد فيه ويجوز كون الرجوع مجازا عن مجرد الانتقال هذا ولو قال نرجع لا ما كنا عليه
لكان الامر اظهر لكن رغب في هذه الاعتبارات للمبالغة في استعظام امر التشريك في العبادة فخصه
بالذكر سيما عند كثرة من يسبقه الشرك **قوله** من هوى يهوى هوى فتح من باب طرب وعلم قال
في القاموس الهوى بالقصر العشق وارادة النفس والشهوة الشيطان ذهبت بهواه وعقله والمتاع
وحيرته اوزينت له هواه وقول المص اذا ذهب مطلقا ليس بمشهور والسند هذا لابن عويجة والمذكور
في كتب اللغة هوى يهوى كرمى يرمى هويا بالفتح ذهب سرعا وكلام الزمخشري حيث لم يذكر المشق
منه يحتمل هذا المعنى فقال ابو حيان من ان الزمخشري حمله على انه من الهوى الذى هو المودة والميل
فريبة بلا مرية وقيل استهواه مشتق من الهوى بالفتح وتشديد الياء وهو السقوط من عال او هدة
سافلة عميقة فشبه ذلك الضال به لان الانسان في تلك الحالة يكون في غاية الحيرة فهو كقوله تعالى
ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح في مكان سحيق فهو ايضا من هوى
يهوى كرمى يرمى لقوله تع او تهوى بكسر الواو لان كسر ها شاذ وايضا صرح به في كتب اللغة وهوى يهوى
هويا بالضم والتشديد صعد وقيل بالعكس وعلى هذا يكون استهوته من الهوى بالضم بمعنى السقوط المذكور
قوله وقرا حمزة ولعله كان قد كتب في المصحف استهويه والالف مرسومة فاعتبره بالشاة فحذفه وهو رسم
الالف المالة واما الجمع وهو الشياطين فيجوز تذكيره اعتبارا بالجمع وتانيثه اعتبارا بالجماعة سيما اذا كان
الفعل مسندا الى اللفظ وقرا ابو عبد الرحمن والاعمش استهوته الشيطان مفردا قال الكسائي وهو كذلك
في مصحف ابن مسعود رض وتوجيهها ما ويل المذكر بالمؤنث كقولهم انثه كتابي فاحتقرها اى صحيفتي
وله تطائر وقرا الحسن البصري الشياطون وطنه البعض وقال اخرون انه لغة رديئة وقد سمع حول
بستاننا فلان يسانون وله سلاطون **قوله** مشبهين تمثيلا **قوله** او على المصدر وهو ليس بمصدر
بل صفة له لانه عبارة عنه فهو بعينه **قوله** مثل رد الذى استهوته ليصح التشبيه للرد بالرد **قوله**

متحيرا الاقرب انه حال من مفعول استهوته اذ هو مفعول صريحا بخلاف الموصول لانه مجرور وامّا
ضمير الظرف فهو وان كان فاعلا ليس بثابت لاحتمال كون الظرف لغوا وحيرانا لم ينصرف لانه مؤنثه
فعلى اى حيرى ويجئ مصدرا يقال حار يحار حيرة وحيرانا وحيرورة ويروى هذا حيرانا بفتح الياء
قوله يقولون تقدير في الكلام لان قوله لائذى يمنع عن تاويل يدعون بمعنى القول بخلاف ما
سبق من قوله الجيتنا لان هناك لا مانع عنه ويكون المعنى تدعونه اى تدعون قائلين ائتنا الجيتنا
وكذلك قال بعض الافاضل هناك لا حاجة لا تقدير القول لدلالة تدعون عليه وقال المص على ارادة
القول ولم يقل تقولون كما قال ههنا وقال ذلك البعض ههنا واضمر القول لدلالة تدعون عليه اى قدر
القول بقرينة تدعون الدالة عليه فلما استعمل الدلالة في الموضعين للمعنيين زعم بعض المحشين انه
تناقض وليس كذلك قال قيل يفهم مما ذكرته كون التضمين ارجح من الحذف وليس كذلك بل بالعكس
صرح به ابن هشام في المغني قلنا هذا اعني تدعون كالصريح في معنى القول كانه القول نفسه لا ينفك عنه
فاذا ذكر ينسحب منه معنى القول على ما بعده وبحيث لا ينتظر به السامع الى المقدر كذكر لفظ القول فليس
فيه كثير تغيير في المعنى الذى هو سبب كونه مرجوحا بل ينبغي ان يسمى هذا تاويلا لا بالتضمين فتامل
قوله اى امرنا بذلك اى بهدى الله وحذف صلة الامر لدلالة ما بعده عليه ولا غبار في تعليل الامر
بهدى الله بالاسلام وان اريد بذلك الاعلام يكون تعليلا للامر بالاسلام بوقوع الاسلام ولا كلفة
فيه ايضا فان مآله لاطلب الشئ ليقع **قوله** وقيل هي بمعنى الباء وقيل زائدة زيادة اللام وتقدير ان
الناصبة للمضارع بعد ما معهودة كقوله تع يريد ليبين لكم وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم واما تقدير
بعد اللام بمعنى الباء فغير معهود الا ان يقال هذا على قولهم ان حروف الجر يحئ بعضها بمعنى البعض
من غير تفرقة بينها ثم ان المص في قوله تع يريد الله ليبين لكم اختار كون اللام زائدة واورد كونه للتعليل
بصيغة التمريض وههنا عكس الامر تنظر الى جانب المعنى والا فالتعليل اصل في اللام الا ترى ان الزمخشري
لم يورد ههنا الزيادة وفي ذلك مذاهب اخر قد مر بيانها في تفسير سورة النساء وقد مر كونه بمعنى
الباء على كونه زائدا مع ان هذا اكثر اعتبارا للمعنى على الاستعمار **قوله** عطف على لنسلم اى على لنسلم في قوله
لنسلم هذا الجار في مالا يشتبه الامر يقع كثيرا في كلمات الفصحاء ثم نبه عليه بتفسيره **قوله** ان الاسلام
ولاقامة الصلوة يشير الى ان ان مصدرية وان معنى الامر في اقيموا قد زال فان ان اذا دخلت على الفعل
مصدرية انسبك منها مصدر وزال معنى الفعل اخبارا كان او طلبيا وقد اجاز سيبويه وابو علي وغيرهما
اتصالها بالماضي والامر قال سيبويه كتبت اليه بان قم وهذا راى الزجاج واختاره الزمخشري والسند اليه

بمثل ما ذكر من المثال يقال او عز اليه بان افعل والمفسرة لابد خلف حرف الجر ولم يرض به الرضي
ورده بانه يجوز كون ان زائدة لكراهة دخول الجار على الفعل ظاهرا والمعنى او عز اليه بافعل
اي بهذا اللفظ وليت شعري ان احتمال الزيادة مع صحة المعنى بخلافه كيف يكون ارد الاختيار الاولى
وبهم ما ادعوا الا بهذا لانهم ذكروا في كثير من المواضع جواز كون ان زائدة وبهوظ وذكر المصنف في
سورة ابراهيم عند تفسير قوله ان اخرج قومك ان صيغ الافعال سواء في الدلالة على المصدر فيصح
ان يوصل بها الا الناصبة ولكون الصلوة عماد دين الاسلام عقبه بها قوله او على موقعه يريد ان
موقع لنسلم بعد الامر بهو موقع ان اسلموا فانه معنى الامر فعطف عليه بهذا التوهم عاطريقة
فاصدق واكن من الصالحين وبهذه اولى مما قبل بهو موقع ان نسلم واياك ان تتوهم منه ان بهذا
قول بزيادة اللام في لنسلم كما توهمه ابو حيان واعترض به على الزمخشري لان قولهم يقع في بهذا
الموقع كثيرا مما ان نسلم ليس بتاويل للفظ لنسلم بل معناه الا قوله لنسلم وان كان تعليلا لامر لكن
قد وقع موقع المامور به ولا محذور فيه ويجوز ان يريد انه عطف على لنسلم مع اللام من حيث
دلالته على ان نسلم وبهذا ايضا لا يتاتى كون اللام للتعليل واما العطف على لنسلم بانه في تاويل
ان نسلم فبوان يكون اللام زائدة لا للتعليل ولا بمعنى الباء وان على جميع التقادير مصدرية
في المعطوف والمعطوف عليه على ما عرفته لا مفسرة فاندفع به ما اعترض الشفناري به بان ان
في ان اقيموا مفسرة وفي ان نسلم مصدرية فكيف يصح العطف ويجوز كون ان اسلموا مفسرة
في صورة العطف على الموقع فيندفع الاعتراض به ايضا نعم انه جور بعض المفسرين لنسقه على
قوله ان بهدى الله بهو الهدى اي قل بهذين الشيئين ونسقه على انتا قال مكي لان معناه ان انتا
وعطفه على مفعول الامر المقدر والتقدير وامرنا بالايمان وباقامة الصلوة قاله ابن عطية
ورضي به ابو حيان وبهذا مخالف لاصول البصريين كما لا يخفى وانما جي بالخطاب بخلاف المعطوف عليه
تشريفا للمسلمين قوله قائما بالحق والحكمة لا بالباطل والعبث لقوله تع افحسبتم انما خلقناكم
عبثا وانكم الينا لا ترجعون لم يقل ملتبسا رعاية لحسن الادب بل لعدم اذن الشرع به ولانه يحتمل
الحال من المخلوق فيكون ملتبسا وبهو ليس بمراد للمصنف بهنا والا جاز في نقيضه قوله وقوله
الحق ناخذ في الكائنات اشارة الى دفع وبهم بهو انه اذا جعل الظرف خبرا وقوله مبتدا فالواو
كيف تدخل الخبر فدفعه بان الواو داخلة على المبتدا وانما قدم داخلا على الخبر لكونه مبتدا به
واشار ايضا الى ان معنى كونه وقت الايجاد تفاوته فيها واشار بقوله في الكائنات الى ان المقصود

التعميم

التعميم لجميع الاشياء ثم ان المصنف جعل كونه كن فيكون في سورة يس مجازا عن سرعة الايجاد وكمال القدرة
بناء على ارادة الحصر وبهي انما مر هناك اذ لا معنى للحصر على القول الحقيقي هناك بهنا فيجوز كون القول على
حقيقته اذ لا حصر فيه والقول بجواز وقوعه فلا تناقض بين كلاميه كما زعم مع انه يجوز فيه التجوز ايضا
قوله منصوب بالعطف الخ فيكون مفعولا به والعطف على ضمير اتقوه قول الزجاج كقوله تعالى
واتقوا يوما ترجعون فيه الا الله وقيل مفعول لاذكر مقدرا وقيل منصوب بعامل مقدر وذلك
العامل مفعول فعل مقدر والتقدير واذكروا الاعادة يوم يقول كن وقيل انه عطف على موضع
قوله بالحق فانه نصب فيقول ح بمعنى قال كانه قيل وبهو الذي خلق السموات والارض بالحق مع عظمها
ويوم قالها كن فيكون والمضارع للاحضار للامر البديع وقيل منصوب على الظرف والناصب
معنى الجملة الخ بهي قوله الحق اي حق قوله في يوم يقول كن او بالحق قوله او محذوف دل عليه
بالحق وبهو يقوم او يخلق قوله وقوله الحق مبتدا وخبر لف ونشر مرتب فالقول مبتدا والحق
بهو الخبر وبهذا على الوجوه الثلاثة المنقولة قوله او فاعل يكون لم يقل او اسم يكون دلالة على
ان يكون بهنا تامة ولا ناقصة قوله على معنى وحين الخ تقرير للمعنى على الوجوه الثلاثة على تقدير الفاعلية
وقوله لقوله الحق لاقتضاء الفاعلية المذكورة تعلق كن به فيلزم التجوز بالقضاء فقدره به لكن
قوله حين يكون الاشياء يدل على تعلق التكوين بالمقضي فيقال التكوينان لا ينفكان لان المقضي
لا ينفك عن القضاء البتة او المراد به المقضي فلا محذور قيل بهذا على الوجه الاول والثالث
وقوله او حين تقوم القيمة على الوجه الثاني لان الاتقا انما يكون من بهذا الوقت لا من وقت
ايجاد الاشياء واذا كان ذلك الايجاد على ما ذكر من السرعة وكمال القدرة ويكون ما يحال منه ويخاف
من عقاب ذلك الفاعل الذي ليس كمثله شئ قوله لمن الملك اليوم يشير الى ان يوم ينفخ
ظرف لمضمون وله الملك والعامل معنى الاستقرار وتخصيص ذلك اليوم بالذكر للتعظيم والتهويل
لاختصاص الملك به ولان في غيره مدخلا في بعض الامور بالكسب مثلا ويمكن ان يدعى احد
الشقين شيئا بخلاف يوم النفخ فان كل الامور فيها مفوضة اليه تع ظاهرا وباطنا وفي اعراب يوم بهنا
ثمانية اوجه كما سبق في يوم يقول احدها انه خبر لقوله قوله الحق والآخر انه بدل من يوم يقول
وانه ظرف ليحشرون وانه منصوب بنفس الملك وانه حال من الملك وانه منصوب بقوله
يقول وانه منصوب بعالم الغيب والثامن انه منصوب بقوله قوله الحق فقد تحصل في كل منهما
ثمانية اوجه وبهذا من اوجه البلاغة ولله الحمد ثم ان المصنف لم يبين معنى الصور بهنا اجاله على ما

يتنه في النمل ولم يعكس الامر مع ان المعهود تقديم البيان وتاخير الاحالة نظرا الى ان تلك الاية
مسوقة لبيان الاحوال الواقعة في ذلك اليوم والمتعلقة بنفخ الصور كالفزع من خوف العقاب
ومن شدة صيحة الصور واتيان الكل على وجه الدخور ومرور السحاب وغيرها مما دل عليه
هذه الاحوال وبلزم ما بخلاف هذه الاية فان ذكره فيها تبعا للمقصود والمسوق له الكلام قوله
اى هو عالم الغيب يريد انه رفع على المدح وفيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون صفة للذى في قوله
وهو الذى خلق وهو بعيد قد فصل بالاجنبى والثانى انه فاعل ليقول الثالث انه فاعل بفعل
محذوف يدل عليه ينفخ كانه سأل سائل من ذا الذى ينفخ فيه فقيل عالم الغيب اى يامر بالنفخ كقوله
تعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال على البناء للمفعول وقول الشاعر ليبك يزيد ضارع لخصومة
ومختبط مما تطيح الطوائح كما بين في موضعه وقرأ الحسن والاعمش بالجر ولم يذكر في المصنف
لبعدها ووضعها في مقام المدح قوله كالذى ذكر فلا يعطف وجه كونه كذلك لان الحكيم جامع لجميع
افعاله الموافقة للحكمة والمصلحة المذكورة المشار اليها ههنا بقوله تع خلق السموات والارض الخ
من غير ان يشار اليها سابقا والخبير جامع لعلمه بالغيب والشهادة ففيه ترتيب اللف والنشر
ايضا والفذلكة في الحساب اجمال ما فرق بالعدد اولا وجمعه بحيث لا يشذ عنه واحد ما خوذ
من قذلك كذلك او كذا قوله عطف بيان لابيه اختاره لكونه اظهر في الاعلام والالقاب
ولان ذكر كونه اباه مقصود بخصوصه والا فيجوز كونه بدلا بالتطرق لا اصل المعنى قوله وقيل
بهما علمان الخ دفع لمطعن الملاحدة بانه يخالف ما في كتب التواريخ بالتوفيق بينهما بالوجوه
المذكورة على انه لا اعتداد بتلك الكتب لكونها ممن لا اعتداد باخبارهم فكيف في مقابلة صريح
القران اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد والتوفيق يتبع على فرض التسليم قوله معناه الشيخ
بالخوارزمية والفارسية قاله الضحاك او المعوج بالسريانية ذكره الفراء او المخطئ نسب الى
الزجاج وعلى تقدير كونه وصفا يكون وصفا لابيه واليه اشار المص بقوله وآزر وصف ففيه
توربة ويجوز كونه حالا وهو اظهر لان كونه وصفا يحتاج الى تاويل ذكره الزجاج وهو انه علمية
الالف واللام وضعفه بعضهم كما بين في موضعه ولعله في الوصف الاجنبى ليس بضعيف بخلاف
العدل لان الاحكام اللفظية انما تعتبر فيه لا في الجنبى فتامل ويجوز كونه منصوبا على الذم قوله
ولعل منع صرفه اى على هذا القول فان علة المنع ظاهرة في الاول وهى العلمية والعجمة وفي
المشتق العدلى ايضا وهى وزن الفعل والصفة فان الشرط هو العلمية الاعجمية او الموازنة

البدية فبقى الاشكال في هذا القول فبينه بانه حمل على الموازن العدلى فصار في حكم وقوله او نعت
مشتق عطف على قوله وصف والمعنى وآزر اما وصف اعجمى او وصف عدلى لا على قوله عطف بيان
اذ لا حاجة اليه مع بعده لما ذكرناه من انه اشار اليه بقوله وصف فكذا بقوله نعت ولانه اذا عطف
عليه يكون بيانا للاعراب على تقدير كونه نعتا مشتقا فلا وجه لترك بيانه على كونه وصفا اعجميا وكونه
وجها لكل منهما يمنعه الوصف بالمشتق ولزوم الركاكة في التحرير كما لا يخفى وانما قال نعت ولم يقل
وصف لانه يستعمل في الوصف الحسن والوصف اعم وفي النهاية النعت وصف الشئ بما هو حسن
ولا يقال في القبيح الا ان يتكلف متكلف والوصف يعمهما فلما كان مشتقا من الازر وهو القوة كما
فيه حسنا وان كان محتملا للوزر مع ان بعض معانيه حسن لان الوزر في اللغة الملجا والسلاح
بخلاف ما سبق وقوله والاقرب انه علم اعجمى اى لا وصف ولا عدلى لعدم التصرف فيه وان الظاهر
بيانه باسمه وان المكالمة اذ ذاك انما هى باللغة العبرية على تقدير كونه نداء للزوم عبارته علاقة المجاز
المرسل وقوله او اطلق عليه بحذف المضاف يعنى ليس في النظم الشريف حذف المضاف بل في
الاطلاق منزل عليه والاصل عابد آزر فهذا اولى من عبارة الزمخشري حيث قال او اريد عابد
آزر فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه قوله وقيل المراد الصنم فيكون من جملة المقول
قوله يفسره ما بعده اى يبينه ويدل عليه لان يكون عين المفسر قوله ويدل عليه ان قرئ
الخ اى يؤيد هذه القراءة كون آزر في القراءة المشهورة اسم صنم منصوبا بفعل مضمر لا مجرورا عطف
بيان ملقبا باسم صنم لكون آزرا بالكسر والفتح واسم صنم منصوبا بمضمر البتة ولذا قال وهو اسم صنم
ووجه التاييد ظاهر لمن تامل فمن قال يؤيد كون آزر في القراءة الاولى على تقدير كونه اسم صنم منصوبا
بمضمر فقد وهم ثم اعلم ان المص لم يات بالقراءة على وجهها مفصلا بل اقتصر على ما هو المقصود ففى
رواية عن ابن عباس اتتخذ بهمزتين مفتوحتين وزاى ساكنة وراء مفتوحة منصوبة وتتخذ
بغير همزة والزمخشري لم يستعملها فلزم النصب بمضمر اسم صنم لا غير والا فقال ابن عطية في
تفسير القراءة الاولى معناها اعضد او قوة ومظاهرة على الله تع تتخذ وهو من قولهم اشد به ازري
انتهى فعلى هذا هو ليس باسم صنم ولا يلزم نصبه بمضمر بل تحتمل الوجوه الثلاثة من المفعول الاجله
والحال والمفعول الثاني قدم على عامله وهو تتخذ فتامل تفهم فلما كان في رواية الزمخشري نوع خفاء
جعل المص قوله تع اتتخذ اصناما تفسيرا او تقدير القراءة اتعبد ازرا دون الثانية كما فعله الزمخشري
فلا يبعد ان يكون كلامه اشارة الى رده وتقدير المص او امنه وكون الالف المكتوبة بعد الزاء ازرا او احد

لايساعده ماذكره الزمخشري كما لايخفى وقرأ الاعمش ازرا بتخفيف بدون همزة استفهام وكلن بكسر الهمزة وسكون الزاي منصوبا منونا قوله وهو بدل على انه علم لان حذف حرف النداء في غيره قليل فيضعف وما قيل من ان خطاب ابرهيم لابيه وان كان كافرا بما يشعر بتحقيره بناء على ان الادب فارض بان خطاب الابن لابيه باسمه سوء ادب والمختار بل خطاب كل احد لاحد يساويه كذلك فكيف من ابرهيم الحليم ومن ثم قال بعضهم لعله عليه السلام قصد الزجر عن اصراره على الكفر تنصيصا عن الاشكال وقال بعض الافاضل هو ظاهر في حذف المضاف للمنادى اباه باسمه العلم غلظة لائليق بشان ابرهيم ورعايته الا يرى الى قوله انى اراك وقومك في ضلال حيث لم يقل انت وقومك في ضلال رعاية لحسن الادب في مخاطبته وفيه مافيه قوله ظاهر الدلالة فهو من ابان اللازم ويجوز غيره لكن هو ظاهر والمعنى ظاهر جنس الضلالة سواء ظاهر ضلالته حتى يفسد المعنى ويجب ان يقال ظاهر فقط بدون الاضافة ومن غفل عن هذا وقال الواجب ترك الضلالة فلم يؤد الواجب وقال به ولم يعمل بما قال فتستغفر الله من اقوال بلا اعمال قوله ومثل هذا التبصير نبصره فهو من قبيل ضربته كذلك فالاشارة الى هذه الاراءة لاغير كما مر واختار الزمخشري ايضا قصدا الى التفخيم الذي هو مقتضى المقام والمعنى نريه اراءة كاملة تستعقب اليقين ولذا استعير للعلم الكامل كما اشار اليه الزمخشري حيث قال مثل ذلك التعريف بخلاف ماسبق من قوله وكذلك فتنا حيث جوز هناك التشبيه بالغير لعدم هذا الاقتضاء وقال المدني معناه كما هديناك بالحجج ارياه ذلك يريد بالهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب فالاراءة تدل عليها اذ لا يراد بها ههنا الا هي والمذكور قبله وبعده وليس الامن جنس الهداية فهي مدلول اللفظ بالالتزام لا محالة ولو قال كما اريناك ما به تهتدي اريناه ما به يهتدي للحال الامر اظهر لكن الظهور تركه فاندفع ما اعترض به ابو حيان من انه بعيد من دلالة اللفظ وذكر ابو البقاء كما رأى اباه وقومه في ضلال مبين اريناه ذلك او نريه ذلك رؤية كرؤية ضلال ابيه وهذا كله على تقدير كون الكاف للتشبيه وقيل انها للتعليل بمعنى اللام اى ولذلك الذي ذكر قبل من التوحيد والدعاء اليه والامر عن الشرك نريه وقيل معناه والامر كذلك ذكره الكواشي اى كما اراه من ضلال ابيه وقومه ثم ان عبارة المص وهي التبصير تتناول الاعتبارين البصيرة والبصر وهو ماذكره الزمخشري بعينه في المعنى حيث قال ومثل ذلك التعريف والتبصير فاشار بقوله التعريف الى معنى البصيرة وبالتبصير الى البصر فلا مخالفة بين كلامي المصنفين ثم قال جار الزمخشري بلفظ خاص وهو التعريف تنبيها على انها

يعني انه قال بان ترك الضلالة واجب ولم يترك نفسه الضلالة حيث عمل بما اعترض على المص فتى قوله الفاعل انواجب بترك الضلالة وفي قولنا فلم يؤد الواجب اليه وقال به ولم يعمل بتوريه ظاهره منه

ل

من رؤية البصر استعيرت للمعرفة فقد سمانعم قوله في تقرير المراد يعني الربوبية والالهية الخ اشعر بذلك لكن مراده به تقرير اصل المقصود على اى معنى كان لان المراد على تقدير كونه من البصر ايضا تعريف ذلك لاغير غاية مافيه لم يذكر ماذكره المص بقوله وقيل عجائبها اشارة الى المعنى الثاني لظهوره من الاية البينة من قوله تع راى كوكبا راى القمر الخ وروى ان الله سبحانه وتع شق لابرهيم السموات السبع حتى انتهى نظره الى العرش وشق له الارض الى حيث بنتهى وراى مافيها من العجائب والبدايع وروى انه راى جميع السموات والارض حتى العرش واسفل السفل فراى عاصيا فدعا عليه فهلك ثم اخر فهلك ثم اخر فدعا عليه فهلك ثم اخر فاراد ان يدعو عليه فقال تع انت مستجاب الدعوة فلا تدعون على عبادى فلعل قوله عليه السلام ومن عصاني فانك غفور رحيم بعد هذا النهى ان صح ثم ان في ايراد التبصير بدل الاراءة تصحيحا للتذكير اسم الاشارة مع ماذكر من بيان الاعتبارين المذكورين فلا يحتاج ان يقال لاحاجة اليه لان تانيث المصادر غير ملتفت اليه كما هو المشهور على ان التصحيح بوجه لاينافي الاخر وكل من الوجوه المغنية عن بعض يجوز ان يقال لهو المحتاج اليه باعتبار انه وجه مالا باعتبار خصوصه فافهم هذا قوله وهو حكاية حال ماضية بيان نكتة لابراد نرى موضع اريناها علم انه اذا وقع فعل في حال اى في زمان ماضية ثم اراد المتكلم ان يحكي ذلك الفعل وتلك الحال كان عليه ان يورد في حكايته صيغ المضي لان الحكي حاضر ثم اراد حسبما اقتضته الحال ان يستحضر وبها عنى السامع بعينه حتى يكون كانه يقع حين الاخبار وحال السماع اتى بصيغة تدل على الحال ضرورة فهي حكاية حال ماضية فالحكي هو الحال الذي وقع فيها ذلك الفعل من حيث انه وقع فيها ويجوز ان يكون المراد بالحال الماضية ذلك الفعل لان الفعل شان ما شئون الفاعل فالحكي هو الحال التي وقعت في ذلك الزمان الماضي ومضت فمن قال كانه عبر في حال وقوع فعل بصيغة المضارع كما هو اللائق ثم حكى تلك الصيغة بعد مضيها فلم يطلع على حقيقة الحال قوله ربوبيتها اى كونه ربا لها فالتبصير من البصيرة والتفسير الثاني ناظر الى انه من رؤية البصر قوله والتاء فيه للمبالغة والواو ايضا لانه مصدر بمعنى الملك فالزيادة كلتا للمبالغة وقرأ ابو السماك بسكون اللام وهي لغة وعكرمة قرأ بمثناة قال اصلها ملكوثا بالسريانية او النبطية وعن النخعي هي ملكوثا بالعبرانية فعلى هذا يحتمل ان يكون قراءة الجمهور من هذا واقامت الكلمة فتلاعبوا بها كما قالوا في اليهود انهم سموا بذلك لاجل يهوذا ابن يعقوب بذال معجمة فلما عربته العرب اتوا بالمهملة لكن الاحسن والاظهر هو ماذكره المص لان هذه الزنة وردت

في المصادر العربية كالرغبوت والرهبوت والجبروت وغيرها ثم هل تختص ذلك بملك الله تع او لا فقال الراغب تختص وهكذا ينبغي وذكر ابو حيان ومن كلامهم له ملك اليمن وملكوت العراق فلا تختص حينئذ ويجوز ان يكون هو على اختلاف المذهب في توقيف الاطلاق وخلافه كما هو المشهور والله اعلم في صحة المعنى **قوله** اي ليستدل وليكون قيل فيه ان الاستدلال مع قطع النظر عن كونه سببا للايقان لا يكون علة للارادة فكيف يعطف هو عليه بالواو واعادة اللام اقول المراد بالاستدلال ههنا هو الاستدلال على قومه كما فسر به بعض المفسرين فقال اي ليقيم الحجة على قومه وليكون ولنقوله تع وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه كما بينه المص بهناك وقال ههنا فاراد ان ينبه على ضلالتهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال كما صرح به الزمخشري قال الفاضل التفتازاني في شرحه قوله لئن لم يهدني ربي يدل على انه كان عارفا بان له ربا يستحق العبادة ومنه الهداية وان قومه على الضلالة وليت شعري بعد هذا القول كيف قال من قال ان الاعتراف بان له ربا لا يقتضي انسدادا احتمال ان يكون ذلك الرب هو الكوكب وهو عليه السلام عالم وحاكم بان قومه عبدة الكوكب وقد نسبهم الى الضلال بقوله من القوم الضالين ويشعر بان محاجته كانا مع منكر مبالغ في الانكار حيث احتيج الى القسم فان اللام في لئن موطئة وفي لاكونن جواب قسم وقوله يا قوم اني بريء حاشر كون صريحا في ان الكلام مع القوم وحمله على حصول اليقين من الدليل خلاف الظاهر انتهى وقوله ان اراك وقوله في ضلال مبين يدل ايضا على ذلك وقوله وحاجه قومه فظهر ان الاستدلال علة مستقلة للارائة واندفع الاشكال بما ذكره فرضنا انه ليس كذلك لكن اتى هنا بالواو واللام اشارة الى ان ما حصل للانبياء من اليقين المرتب على الدليل من طريق النظر فوق ما يحصل للعامة بحيث صار كانه خارج عن مراتب النظريات بل هو من المشاهدات في القوة وذلك بقوتهم القدسية المتعوية لقبول العلوم فان النار مثلا لا تحرق الياس والرطب على السواء وان حصل الحرقان منها فكانه قيل ليستدل ويحصل له العلم بذلك وليزداد يقينا بقوة القدسية ويصل الى غاية مراتب الادراكات التي لا يصل اليها كل احد من هذا الطريق ولذا قيل وليكون من الموقنين ولم يقل ويكون موقنا للمبالغة في ذلك المعنى كما بينوه في بعض كتب التفاسير **قوله** او وفعلنا ذلك ليكون فالمعطوف محذوف والعاطف داخل على تعليله القائم مقامه للاستغناء عن ذكره بما ذكر قبله وهو نرى لان الفعل المحذوف هو الارائة بعينها فلو ذكر لكان تكريرا فوجه الاقامة مقامه هو افادته ما يفيده فلما قام مقامه لزم دخول الواو عليه وتلك الاقامة هي المصححة لدخول الواو عليه فمن قال القائم مقامه المحذوف

في دخول

في دخول العاطف عليه فكانه لم يفرق بين الاصل والفرع فلا كلام اصل ولا فرع ولا يضاح دخول العاطف على المحذوف قدمه على ليكون وخالف الزمخشري حيث قال هو وليكون من الموقنين فعلنا ذلك لان تعدد العلة عند المص حتى ابى افادة الحصر كما قيل لان الزمخشري قد صرح بعلية الاستدلال على قومه ايضا كما اشرنا اليه لكن نظر الى ما هو من ان اصل المقصود واشرفه واعلاه هو كمال الايقان والمص اشار اليه بقوله ليستدل وليكون وترك ههنا لمساس الحاجة الى سد الايضاح فلا حاجة الى اخراج الكلام عن مقتضى الظاهر على انه قد يسلم لقوله ليستدل وليكون فكيف تكون العلة متعددة على هذا القول فتامل **قوله** تفصيل وبيان لذلك فالفاء للتفصيل اي لتعقيب الاجمال بالتفصيل كقوله تع وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بيانا على بعض الوجوه قيل لا حاجة لهذا لان ما ذكر طريق النظر والاستدلال الشائع الذائع بين اصحاب الظواهر المقصور انظارهم في عالم الملك فلا يصلح بيانا لحال من ترقى منه الى درجة الوقوف على اسرار عالم الملكوت والمشاهدة لاسرار الربوبية فنقول ما ذكر لا ينافي السلوك مسلك اصحاب الظواهر للاحتجاج عليهم بل يجب ذلك ليحصل الالزام ثم يحصل لنفسه اليقين المتقن بسبب ذلك الدليل على وجه مزكر وغايته كون الدليل سببا قريبا للالزام الخصم وسببا بعيد الحصول ذلك اليقين لنفسه ولا ينافي هذا ايضا كون اليقين المتقن حاصلا قبله لان الله تع كلما التفت اليه اولياؤه زادهم قوة في يقينهم وجد فيها ولذا قيل مشاهدة الابرار بين التجلي والاستتار واعلم انه استدل بكونا تفصيلا لذلك على كون الارائة من البصيرة وبقوله تع وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه فان الرؤية بالعين لا تكون حجة على قومه وبقوله تع وليكون من الموقنين لكونه صريحا في ان الارائة سبب للايقان الذي هو العلم والعلم لا يستفاد الا من الدليل وبانه قال في حق هذه الامة سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وهذه الارائة بالبصيرة فكذا ذلك والكل انه استدلال للترجيح عند الكل لا للتعيين وترييف خلافه واخذ بما يؤول اليه المرام من اوائل الكلام فلا يرد عليه ان رؤية البصر المتعلقة بجانب السموات والارض وبدائعها لاجل النظر والاستدلال كما يدل عليه قوله ليكون من الموقنين لا ينافي شيئا مما ذكرا اصلا كما قيل لانه لا ينافي شيئا مما ذكرا اصلا **قوله** وكذلك نرى اعتراض هذا قول الزمخشري وضعفه المص كما ترى فلنبين وجه كل من القولين ثم لنحاكم بينهما فاعلم ان الزمخشري نظر الى اتصال قوله تع فلما جن الخ بقوله اتخذ اصناما الهة الخ حيث ان الاول انكار للاتخاذ والثاني مقرر له بلا حاجة الى ذلك كما ترى فهو معترض بين المقصود بما بالضرورة وفائدة التنبيه من اول الامر على انه عليه السلام

قد وصل الى مرتبة ذلك الايقان وحصل قوة الالزام على خصمه والمص نظر الى اتصال قوله فلما جن بقوله وكذلك نرى من حيث انه لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلم ير وجها ان يفرق بينهما لان جعله معترضا يجعل الشئ معترضا بين نفسه وبين غيرها وفائدة الاعتراض تحصل من تقديم الاجمال فلا حاجة اليه لذلك والاعتراض في امثاله خلاف الظاهر فنظر المص ادق قوله فان اباه وقومه بيان الوجه المناسب بينه وبين ما تقدم حتى يجمع بينهما بالعاطف ويضاف الوقت اليهما ثم يوم يذكر ذلك الوقت وفي وجه كونهم جامعين بين عبادة الاصنام والكواكب احتمالان احدهما ما ذكره الامام من انهم لما رأوا تغيرات هذا العالم مربوطة بتغير اوضاع الكواكب وزعموا ان مبدأ الحوادث من الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فاشتغلوا بتعظيمها والتعبد لها ثم انه قد يستر عن الابصار فاتخذوا لكل صنما من الجوهر المنسوب اليه فللشمس من الذهب للحرارة واليبوسة المشتركين بينهما وللقمر من الفضة للرطوبة والبرودة المشتركين بينهما وقس عليه وغرضهم عبادة الكواكب والتقرب اليها وانما الصنم كالقبلة فالرجوع الى عبادة الكواكب والا فعدم كون هذا الجرم المنحوت باديهم خالقا للعالم بديهي لا يقول به احد فانكر عليه السلام اولا عبادتهم للاصنام اذ هي الظاهرة وظاهر فيها وفظيع امرها ثم ابطل منشأها باظهار عدم استحقاق الكواكب بل ما سوى الله تع للعبادة ثم ان لهذا وجها اخر الا ان الاية دلت بظاهرها على ان عبادة قومه عليه السلام على هذا الوجه فلا نطول بذكر غيره والاحتمال الاخر هو انه يجوز كون عبادتهم للاصنام لوجه اخر ولكن اراد الزامهم على وجه الاولوية باظهار عدم استحقاق الاشرف للعبادة فضلا عن الاسفل سواء عبدوا الكواكب والاصنام معا او لا

قوله وجن عليه الليل ستره بظلامه يقال جن عليه الليل وجنه الليل وقد يفرق بينهما بان معنى الاول ستره بظلامه ومعنى الثاني ستره بلا اعتبار الظلام والسر فيه ان على للاشتمال فيكون معنى جن عليه الليل جعله مشتملا لشئ وهو الظلام ومعنى جنه الليل اشتمل عليه بنفسه او ان اداء تمام الليل معنى اخر لجن فجمع بين المعنيين في تركيب يناسبهما فلا يقال جن عليه اذا لم يكن له ظلام او ان زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى فمهما امكن مراعاته فيدل جن عليه على زيادة الستر وقوته وهو من الليل انما هو بالظلام والتركيب للستر المطلق فاتضح وجه تقييد المص بظلامه وقيل يحتمل ان يكون جن في الاية الكريمة متعديا بحذف مفعوله اى جن عليه الاشياء والمبصرات قوله والكوكب هو الزهرة قاله ابن عباس رض ووزنه فوعل عند البصريين فالواو زائدة واصوله الكاف والواو والباء وقال الصغاني حقه ان يذكر في تركيب وكب عند حذاق النحويين صدرت بكاف

زائدة عندهم والجوهري اورده في ك و ك ب ولعله تبع الليث فانه ذهب الى ان الواو اصلية واعترض عليه ابو حيان بان زيادة الكاف سيما في اول الكلمة غير معهودة وليست بشئ من الحذاق المذكورة والمسألة صرفية لا نحوية والكاف ليست من حروف الزيادة وساق الراغب انه من مادة كبت وكبكب نحو كفكف وكفكف وصر وصرصر فالواو من الباء وقيل الكلمة كلها اصول رباعية كررت فيها الفاء قوله على سبيل الوضع اى الفرض لاجل الابطال على طريقة قياس الخلف قيل هذا ناظر الى الوجه الثاني في لما جن عليه وقوله او على وجه النظر والاستدلال ناظر الى الوجه الاول اقول هذا مخالف لما عليه المص لانه رجح الوجه الاول على الثاني هناك وههنا فيلزم منه مخالفة الراجح للراجح وموافقته للمرجوح فلزم رجحان المرجوح بل الوجه الاول يوافق الوجه الثاني والاول لا مر من ان المراد الاستدلال على قومه والوجه الثاني لا يوافق شيأ منهما على التفسير المذكور بل يوافق الوجه الاول على تفسير اخر هو ان يستدل لحصول المعرفة واليقين لنفسه ولقومه كما اشرنا اليه بقولنا فرضنا فيما مر هذا وجه ضعف هذا الوجه المحتاج لاجله الى التاويل المذكور قوله وانما قاله زمان مراهقته دفع لما يقال ان هذا القول ح يكون عن اعتقاد او تردد وهو كفر لا يجوز على الانبياء اولو قبل البعثة بالاتفاق وجه الدفع انه كان قبل جري قلم التكليف عليه وهو زمان مراهقته او زمان مهلة النظر حال اول البلوغ قبل تمام الحجة وفي ذلك الزمان لا يوجد كفر ولا ايمان لان الفطرة الاسلام قيل وعلى الوجه الاول يلزم صدور الكذب لا الكفر وهو كبيرة لكن لا تمتنع عنهم قبل النبوة عند الاشاعرة وقد عرفت انه على سبيل الفرض وهو ليس بمعصية فضلا عن الكبيرة ويجوز كون هذا ردا على وجه الاستفهام قوله فضلا عن عباداتهم حمله على طريقة البرهان وعدل عن تقدير المضاف كما في الكشاف وعن الحمل على الكناية عن نفي العبادة بناء على ما بينهما من اللزوم لكون البرهان ابلغ واقوى فعيما يتأتى على ظاهره في كلام البليغ وبليغ الكلام كان كالواجب في تاديه حق المقام وقد يقال لعدم محبة الافلين لا يصح لان محبة معصوماته تع من حيث انها دلائل الالوهية واجبة فالوجه ما في الكشاف من قوله لا احب عبادة الارباب المتغيرين ولا يخفى عليك ان المراد بالمحبة ههنا انما هي المحبة المستتبعة لاختيار المحبوب للعبادة كما في قوله تع يحبونهم كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله لان الكلام فيه والمقام يقتضيه فلا تكون جائزة فضلا عن الوجوب فلا محذور في كون الشئ محبوبا ومحمودا من وجه دون وجه كما نهى عن محبة الدنيا وندب اليه بكونها مزرعة الاخرة قوله فان الانتقال يجوز ان يكون تعليلا لنفي العبادة لهم كما دل عليه ظاهر قوله ينافي الالوهية ولا اياه كون هذا النفي

مربوطا بعدم المحبة لكان المعلولات المركبة والاولى ان يكون تعليلا لعدم المحبة ووجهه ان المحبة ميل قلبي لا مايدرك فيه كمالا لا يوجد في غيره وبهذا الكمال بمعنا هو الكمال الذي يستحق به الكامل الالوهية ولا شك ان الامكان والحدوث واماراتهما تنقص بنا فيهما فيكون تعليلا لنفي المحبة وبهذا يتبين فساد ماقيل انه لا يصلح تعليلا لعدم المحبة بل لترك العبادة وقد بناه على عدم المحبة **قوله** يقتضي الامكان لو والحدوث يريد ان كلا منهما يقتضيها لان الانتقال المذكور يستلزم المكان والمكان يستلزم الامكان والحدوث ونفس الانتقال ايضا كذلك يستلزمهما وكذا الاحتجاب بالاستار يلزم العجز وكفى به محذورا فيلزم كلا منها وكيف لا والامكان والحدوث المطلق متلازمان بالنسبة الى الموجود فليس لف ونشر اصلا كما قيل من ان فيه لفا ونشرا غير مرتب فان الانتقال حركة وهي حادثة فيلزم حدوث محله والاحتجاب اختفاء وهو نقص يستتبع امكان موصوفه فعجبا من هذا القائل يقول بلزوم الحدوث للحركة ولا يقول بلزوم الامكان للحدوث بل للحركة وفي الامكان كذلك فتستفيد من ذلك فلما كان احدهما لازما للاخر والاخر كذلك فانما ذكر هما المصنف تنصيصا بالاشارة الى المذهبين في علة الاحتياج كانه قال يمشي هذا الدليل على كلا المذهبين وما هو المشهور من ان طريقة الخليل عليه السلام هو الاستدلال بحدوث العالم فمبناه على الظاهر لان علية الحدوث للاحتياج انما بالقياس الى الوجود بالفعل وانما قال بالاستار لا يدل على المقصود لاحتمال انه منع الابصار عن الابصار بغير استار ومن غفل عما هنا او رد هذا الاحتمال على ذلك الاستدلال **قوله** مبتدأ ياء الطلوع هذا هو الموافق لما نقله الامام عن الازهري من انه ماخوذ من البزغ وهو الشق كانه يشق الظلمة ومعنى الشق انما يظهر في ابتداء الطلوع وبعد انتشار النور لا يحس فيه وجه الشبه ويستعمل في مطلق الطلوع والاطلاع فان بزغ بمنزلة من باب دخل يدخل يكون لازما ومتعديا يقال بزغ البيطار الدابة اي اسال دمها فبزغ هو اي اسال **قوله** فلما افل قال لئن لم يهدني ربي قيل كانه غاب عن نظره او لم يكن حين راه في ابتداء الطلوع بل كان في وراء الجبل ثم طلع منه او في جانب اخر لا يراه والا فلا احتمال لان يطلع القمر من مطلعه بعد افول الكواكب ثم يغرب قبل طلوع الشمس اقول مجرد الغيبوبة عن النظر ليس من امارات الحدوث فلا يصلح للاحتجاج بل الحجة هي الاحتجاب بالاستار كما مر وقوله او لم يكن حين راه في ابتداء الطلوع مبني على ان في كون الجبل مثلا في ناحية الغرب ولا شك في جوازه فيجوز ان يراه مبتدأ في الطلوع كما ذكره المصنف ثم يافل في جبل غربي بعد افول الكوكب فيه ثم تطلع الشمس فتامل فيه ومثله لا يعد تكلفا لانه احتمال الوقوع لا يكثر وقوعه بل هذا اقرب واقوى للاحتجاج بالافول

على قومه المعاندين لان الاحتجاب بالاستار ظاهر حي لا يقبل الاحتمال الاخر بخلاف الافول في الافق لان حال ما هناك غير معلوم فيحتمل عند قوله لمجرد الاستتار بغير حائل وهو لا ينافي الالوهية بخلاف مشاهدة الابرار بين النجم والاستار فلعله لذلك لم يحتج بالطلوع لكونه من الافق وحاله غير معلوم هذا كله اذا كان الرؤية كلما في ليلة والا فلا اشكال اصلا وهو ظاهر في كشف الاسرار البزوغ اول الطلوع اما من افق المشرق او من تحت الغيم او من خلف الجبل وبهذا الاعتبار يحتمل ان ذلك كله كان في ليلة واحدة كالليلة الثانية عشر من الشهر وخصوصا ان كان الرائي في واد فانه يغيب عن بصره القمر ثم بعده بتزغ الشمس واما ما قيل في رد ما قيل من انه لا حاجة الى هذه التكلفات وانما نحتاج اليها ان لو كان المقصود الاستدلال عليه السلام ونظره في نفسه ولا بد تنصيصه هذا القائل والا فيجوز الاستدلال بالشمس في اليوم الثاني فقوله فيجوز الاستدلال بالشمس هو ما ذكرناه بقولنا والا فلا اشكال وهو كذلك سواء استدل لنفسه او على قومه فقوله انما نحتاج الخ لا طائل تحته اذ لو استدل على قومه لورد عليه ايضا ما ورد لان مبناه على اشتباع طلوع القمر من مطلعه بعد افول الكواكب ثم غروبه قبل طلوع الشمس والاستدلال على قومه لا لنفسه لا يدفعه حتى لا يحتاج اليها **قوله** استجز نفسه الى اي اظهر صورة العجز وليس فيه ذلك فهذا القول منه دليل اخر على ان مراده بقوله فيما مر يستدل الاستدلال على قومه وقد بت القول به هنا بعد تردده فيه وبما ذكرنا منك انه لا تردد في كلام المصنف اصلا الا انه اجمل اولا في مقام تصحيح العطف بقوله يستدل ولم يذكر متعلق الفعل وهو على قومه لعدم الحاجة اليه في هذا التصحيح وفسر المقصود مفصلا ثانيا ومتعلقات الفعل تحذف كثيرا عند قيام القرينة فحمله على التردد من فهم متردد وكذلك الاستجاز لم يبد عليه السلام بالنهار من الشمس حيث انه يلفوح ذكر القمر والكوكب اذ حينئذ لم تطلع الشمس للاوسة فبالاولى ان لا يصلحا فلا يوجد الاستجاز حتى لان صورة العجز انما تظهر بعد تخييل سعي بليغ وسواء كان في شكل التتبع وهو بالاتيان بجميع المحتملات على زعمهم وفي هذا ايضا تدرج في التعليم وارج ولم يقل لولم يهدني ربي لكنت من القوم الضالين لانه كلام صدر عن صدر النبوة وقدار تكز في ذلك الصدر انه لا يزال محتاجا الى هداية الرب فالسان يوافق الجنان ولقد احسن من قال اللسان ترجمان القلب ومضمون قوله لئن ولا كون ينبئ عن الاستمرار فقد حكى اللسان ما في الجنان **قوله** ذكر اسم الاشارة لتذكير الخبر هذا هو المشهور من القواعد العربية حتى قال ابن الحاجب في ايضاح المفصل رعاية الخبر اولى من المرجع لانه مناط الفائدة في الكلام ودون المرجع وظهر منه انه يكفي مرجعا للتذكير ولا حاجة لجعل قوله صيانة للرب عن شبهة التانيث مرجحا كما قيل بل هو وجه اخر للتذكير ووجه اخر هو انه عليه

السلام

قد كان في ذلك المقام انما قصد الى وجدان ما يصح اسناد وصف الرب اليه لانه لم ينازع احد في ثبوت ذلك
الوصف لشئ وانما النزاع في ذلك الشئ ما هو فكان هذا الوصف مستقرا في ذهنه عليه السلام بحيث
لا يقبل الى ما يقبل اليه الا به فلما راى عين الجرم فلا بد من اقباله عليه بهذا الوصف حيث كان في ذهنه
الشريف خاليا عما سواه فلا جرم انه لزم ان لا يتصوره الا به فلذلك في الاشارة اعتباره ومنع ذلك اعتبار
الاسم المشهور كيف وهو لا يخطر بالروح وقولهم المعتبر في التانيث الغير الحقيقي حال اللفظ فباي لفظ
اشتهر فهو المعتبر في الاشارة فانما هو اذا لم يكن هناك ما يدل على الشتراطهم الشهرة لانه يدل على
ان المعتبر فيها هو ما يخطر ببال المتكلم والشهرة سببه فلا يتوجه ما قيل ان الاشارة انما هي الى الجرم
ولا عبارة هناك فاذكره المص خال عن التحصيل فتامل وقيل لا حاجة الى هذا التكلف لان الاشارة
انما هي الى الجرم ولا تانيث فيه وانما التانيث بحسب اللفظ وليس في ذلك المقام لفظ الشمس فانه
في الحكاية لا المحكي وبهذا القائل بنى كلامه على عدم التانيث في الجرم وقد تلخص لك ما ذكرناه انه لا يكفي
واما ما قيل في رده من انه يكفي في تانيث الفعل او اسم الاشارة شهرة المشار اليه باسم فيه تانيث ونظيره
قولهم حتى توارت بالحجاب فعبارة يكفي فيه في الرد لان الكاف في وجود الشئ لا يوجب رجحانه والمنع
خلافه الا ان يقال يريد يكفي في رجحان التانيث ولكن اذا تنزلنا للمنزلة التاويل يمكن تاويل كلام ذلك
القائل ايضا بما حققناه فلما ساق هذا المجيب كلامه على الظاهر استبعد جوابه عن التاويل وقوله تعالى
حتى توارت بالحجاب ليس من هذا القبيل لانه لم يدفع الالتباس بلزم فيه التانيث كما في الاعداد اذا لم يذكر
المعدود تانيثها كتانيث سائر الاشياء لانعكسه بعد ان كان العكس اصلا فلو لم يونث الفعل في تلك
الاية الكريمة مع عدم القرينة لم يعرف ان المتوارى ما هو اصلا وذكروا وجها اخر وهو انه لا يفرق
في غير لغة العرب بين المذكر والمونث في الاشارة فاجرى الكلام على قاعدة تلك اللغة في مقام الحكاية
وعلى قاعدة لغة العرب في مقام الاخبار وبهذا اعتبار نفيس لكن ليس بلازم من عدم الفرق في غير
لغة العرب بل يحتاج الى التصنع من جانب المتكلم فنعم التصنع ومنهم من لزم من كلامه انه لزم
من عدم الفرق المذكور تذكير اسم الاشارة او ترجيحه حيث قال لا حاجة الى هذا التكلف لان التانيث
انما هو في لفظ الشمس الموضوع للجرم في لغة العرب ولا تانيث فيما وضع له بلسان ابرهيم وبمرائي
منك الا هذا المجرده لا يعطي الترجيح في التذكير الا يرى الى قولهم تع هذه ناقة لساشرب وهذه ناقة
الله كيف جاء في مقام الحكاية على قاعدة العرب لا يقال الناقة مونث حقيقي لانا نقول لا فرق في الفهم
بين المونثين بالنظر الى الاشارة فان قلت نعم لا فرق من ذلك الوجه لكن اعتباره في ما قوى تانيثه

ينبغي ان يكون ضعيفا قلت فرجع الكلام الى التصنع المذكور فلا وجه لعد ما ذكره المصنفان تكلفا بمقابلة
مثل هذا التعسف قوله وصيانة للرب عن شبهة التانيث قال الزمخشري في بيان الرجح للتذكير وكان
اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التانيث فاعترض عليه بعض الافاضل بان وجوب الصيانة
في الرب الحقيقي مسلم واما فيما فرض ربا للاصنام فلا بل المناسب حينئذ اظهار علامة التانيث وهذا كما ترى
لا يتوجه على كلام المص اصلا لانه لم يذكر الوجوب ولا ينازع احد في جواز ها لاعتبار خطابي فاما الجواب
عن طرف الزمخشري هو ان يقال الوجوب الذي ذكره محمول على كون الكلام على سبيل التصفية مع الخصم
كانه يفرض ربا يجب تنزيهه عما يجب تنزيه الرب عنه وقريب منه انه عليه الصلوة والسلام في ذلك
المقام غير مقر انه سيبطله حتى يظهر الافول فوجب صيانته عن تلك الشبهة حتى لا يطعنوا فيه
ويخطوه ويجوز ايضا حمل قوله لصيانة الرب على كمال الصيانة وحسن الادب ومن غفل عما ذكرناه
نقل الاعتراض المذكور على المص واجاب بانه يجوز ان يكون هذا الوجه على تقدير ان لا يكون الخليل عليه
السلام مسترشدا كما جوره المص وليت شعري بالفصل بين كونه مسترشدا وكونه مرشدا في هذا
الباب فان الشمس ليس برب ولفظة الرب بمعناه الحقيقي على كل التقادير وقوله جوزه المصنف
قد عرفت حاله قوله كبرة الستدلال فدفع لما يقال من ان اكبرية انما هي بكثرة الاجزاء وهي مبعدة
عن الالوهية فكيف يستدل بها عليها وجه الدفع هو ان الاكبرية ههنا الاكبرية من حيث الاستدلال
بانها اكبر النورانيات مع قطع النظر عن الكمية كيف والفلك اكبر منها بحسبها ونفس الاكبرية مقربة
من الالوهية بالنسبة الى الاصغرية فان الالهية تحب كونه اكبر لا اصغر والمانع من الالوهية الحاجة
الى الاجزاء ولا يلزم كون الكبير بحسب الاجزاء الا يرى ان الله اكبر ولا نسلم ان الاكبر بكثرة الاجزاء
ابعد عن الالوهية من الاصغر فانهما يشتركان في الاحتياج والاكبر من الاجسام يكون اقوى من
الاصغر واقهر عليه غالبا فيكون اكبر استدلالا قوله من الاجرام المحدثة جعل ما موصولة على حذف
العائد مع جواز كونها مصدرية لان المذكور قبلها هي الاجرام والاشراك مذكور حكما ولان الكلام
انما يساق من نفي ربوبية الاجرام المذكورة الى التبرؤ منها ويناسبه تعقيبه بتوجيه وجهه عليه
السلام للذي فطر ولو كانت مصدرية لناسب ان يقال للتوحيد واما كونها موصوفة فهو جائز
الا ان حذف العائد في الموصول اكثر من الموصوف قوله ومخصص مخصصها اي تلك الاجرام
بما تختص هي به من احوالها كالافول والبزوغ والحركة وغيرها وذلك لان حدوث الشئ يستلزم حدوث
اتصافه بشئ سواء كانت ذلك الوصف موجودا في نفسه فيكون حادثا بالضرورة او امرا اعتباريا

فهو ليس بقديم ولا حادث لانهما قسمان من الموجود والذى قلنا بعدمهما فهو محدث ايضا لامتناع
كون الوصف قديما مع حدوث الموصوف فبذكر حدوث الاجرام لزم حدوث الاحوال بطريق البرهان
والالوهية فلم يحتج الى ذكره مستقلا واما كونها بعض الاحوال اعتبارا فلا يغنى عن الذكر قد ما يعتبره
قوله مع انه ايضا انتقال يرد عليه انه اذا اراد به الانتقال الأينى فلا نسلم ذلك ولا ان حال ما فى الافق
البعيد غير معلومة فيجوز كون الافول والبزوغ حال ثبات الافل والبازغ واذا اراد الانتقال الكيفى
هو الانتقال من حال الى حال كما ذكره الزمخشرى فالتجلى للجبل بعد الاستتار والاستتار بعده كذلك
فلا يتم الاستدلال بذلك قوله لتعدد دلالته يعنى بالانتقال والاحتجاب وفى البزوغ والاوجد
الانتقال دليلا لكن لا يصح البزوغ فلا تعدد فيه ولقائل ان يقول يجوز كون البزوغ دليلا من حيث
انه بروز من وراء الاستار ههنا ولا شك انه ينافى الالوهية وكان تقول استدل عليه السلام
بالافول وهو قد وقع بعد الانتقال الأينى فيه دليلان بخلاف البزوغ فان الانتقال قبله ليس بظاهر
وما وقع بعده ما كان متحققا حين البزوغ ففيه دليل واحد فقط وهو البروز من وراء الاستار
وقد يقال جهة الافول اظهر من جهة البزوغ قوله حين حاول الاستدلال فلم يوجد حين البزوغ
فلزم الاحتجاج بالافول فلم يغيره ثانيا فثالثا كيلا يتوهم الخصم الضعف والاضطراب من المستدل
وتوجيه اخر وهو انه لما علم وجود الافول فى الجميع اختاره هذا ولو فسر البزوغ بمجرد البروز كما وقع
فى بعض الكتب كان الامر اظهر فى الاجرام الثلاثة سواء قوله وخاصوه فى التوحيد كان عليه السلام قد كسر
باطنة الاصنام السماوية وتبرأ من انها اولا وبعد ذلك كسر ظاهره الاصنام الارضية فجعلهم جذاذا
وحاج بها قومه ثانيا تارة بالتقليد كقولهم وجدنا اباءنا لها عابدين واخرى بالتخويف باصابة
المكروه من جهة المتهم مثل قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء وهذا عادتهم كقول
قريش لنبينا عليه الصلوة والسلام انا نخاف نخبك الهتنا لعيبك اياها فنزلت ونخوفونك
بالذين من دونه كيف لا واخوف والرجاء من المعبود عند المعصية والطاعة طبيعة لازمة
للعابد فاجاب عليه السلام عن كل منهما مرتبا ويشير على الترتيب المذكور قوله وقد هدانى وهو
كقوله ونرد على اعقابنا بعد اذ هدانا الله قوله فى وحدانيته اذ لا نزاع فى ذاته ووجوده وفى قوله
فى الله زيادة فى الاستبعاد قوله وقرأ نافع وابن عامر مخالف لما ذكره فى حرز الامانى من ان التخفيف
قراءة نافع من السبعة واى جعفر من العشرة ووافقهم ابن ذكوان وهشام بخلاف عنه من اصحاب
الشواذ والباقون كلهم بالتثقيل بادغام نون الرفع فى نون الوقاية ولا فك للادغام فيه وفى قوله

تعالى

قال افغير الله تامرونى قرئ بفك الادغام ايضا ففيه قراءات ثلاث غير ان الحذف عند سيبويه
يلحق نون الرفع وعند الاخفش يلحق نون العماد ويجئ الغير بقبح مذكورة فى كتب النحو ويتلخص منه
ان جواز الحذف فى امثالها مقبول عند الجمهور وانما الخلاف فى المحذوف ايتهما ذلك فلا يرد
عليه ما اورده مكى من ان الحذف بعيد فى العربية قبيح مكروه والغاء الشعر للوزن والقران
لا يحتمل ذلك فيه اذ لا ضرورة تدعو اليه وجاسر بعضهم فقال بهذه القراءة اعنى تخفيف النون لحن
وليت شعرى كيف قبل هذا مع العلم بتواترها فان قراءة نافع وابى جعفر من المتواترات وايضا
قال الثقات نقلوا انها لغة ثابتة للعرب وهم غطفان فلا معنى لانكارها قوله الى توحيده والمعنى
اتحاصونى لان ارجع من التوحيد الى اشراككم بعد اذ نجانى الله منه وارشدنى الى توحيده بعلم ضرورى
لا يقبل الزوال وبدليل قطعى لا شك فيه قطعا كانهم جادلوه الى الشرك كقوله تع وقال الذين كفروا لرسلهم
لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن فى ملتنا وقول قومه له اقتلوه او حرقوه انما هو لذلك فهو كقول شعيب
عليه السلام قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم بعد اذ نجانا الله منها فقوله وقد هدانى حال والاستفهام
للاستبعاد فى مخاصمتهم فى الامر الضرورى او التعطى بالدليل او لمن يهدى للاحق الظاهر وعلم انه اطمع
كيف يرجع عنه الباطل ففيه تجهيل لهم وتقبيح حالهم وتفضيح مآلهم وقرئ باثبات الياء قوله
فى وقت فالاستثناء من اعم الاوقات كما ذكره الزمخشرى والمستثنى متصل اى لا اخافها فى وقت
الا وقت مشيئة ثم انه اما على حذف المضاف كما هو المتبادر من الكشاف او على المصدر للزمان
وذكر ابو البقاء كونه من اعم الاحوال اى لا اخافها على حال الا حال كذا وتوجيه اخر للاتصال وهو انه
لما كانت قوة الكلام انه لا يخاف شيأ استثنى منه مشيئة الله فالمعنى لا اخاف شيأ الا الله لقوله تع الذين
يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون احدا الا الله وتخصيص ما يشركون بالذكر لكون المناظرة
فيهم والتخويف بها ويجوز كونه منقطعا بمعنى لكن اخاف الا يشاء ربى خوفى ما اشركتم ذكره ابو البقاء
وقال اطوى معناه مشيئة الله بضر اخاف قوله لانها لا تضر بنفسها يشير الى ان نفى الخوف كناية
عن نفى اصابة الضر وقوله بنفسها قيد ينفى الاضرار بغيرها كما ذكره الزمخشرى بقوله مثل ان يرجمنى
بكوكب او بشئ من الشمس او القمر او يجعلها قادرة على مضرتى ولذلك استثنى عليه السلام
الا يصيبنى مفعول يشاء وقوله من جهتها التحقيق اتصال المستثنى وشيأ منصوب على المصدر بانه
مناب وهو احد او مفعول به اى شيأ يخاف منه فالا يصيبنى بدل او بيان او فاعل بعضهم من قول الزمخشرى
الا وقت مشيئة ربى شيأ يخاف الا شيأ مفعول به عنده وليس كذلك لان مشيئة الضر لا يخاف كما يخاف

الضر فكلامه ككلام المصنف يحتمل المعنيين فتامل **قوله** ولعله لم يجزم به كما جزم به الزمخشري بناء على عادتهم كما عرفت لانه غير مصرح في خصوصه عليه السلام في القرآن العظيم والاحتمال لا يكون معناه لا اخاف ما تشركون به ان يضرني بعبدته لا تعصاله الا ان يشاء ربي شيئا من خوفي بان يقدركم على اضراري جوابا لقولهم اقتلوه او حرقوه وانصروا الهتكم وقول ابيه اراغب انت عن الهتي يا ابراهيم لئن لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وقالوا ابنوا له بنيانا فالقوه في الجحيم **قوله** وتهديد الخ حيث علق على مشيئة الله اصابة العذاب **قوله** كانه علة للاستثناء اي لا اعلم انا ولا انتم والله تع احاط بكل شئ علما فلا يبعد ان يكون في علمه ان يصيبني مكروه من جهتها باي طريق كان بالتسليط او بالتوسط كقول نبينا عليه الصلوة والسلام وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ويشاء منه دليل اخر للتوحيد كما هو عادة حضرة القرآن العظيم كقوله تع والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون فاحتج بعدم الشعور على عدم صحة التشريك قيل هذا مبني على ان علمه تع فعلي ومرجعه الى التقدير وانت خبير بانه لا حاجة اليه اصلا على ان الفرق بين العلم والتقدير لا يخفى عند اهل التحقيق فان علمه تع عبارة عن ظهور الامور الغير المتناهية لذاته تع وتقدس وحضورها عنده في الازل دفعة بانفسها لا حصولها بصورها والتقدير جعل الله لكل شئ قدرا او لا يرى انه قال في علمه وان الله قد احاط بكل شئ علما وفي التقدير قد جعل الله لكل شئ قدرا فعلمه ليس بانفعالي ولا بفعلي حقيقة بل انما هو علم ذاتي والتقدير فعلي والمقدر على سبيل الحكم جبري وما هو على سبيل الوصف لا يستلزم الجبر واما المعلوم فلا جبر فيه من حيث هو معلوم اصلا والبحث فيه مذيل وتحقيقه مطول في رسالتنا في القضاء والقدر في الازل **قوله** افلا تتذكرون الفاء للسببية او للتعقيب والاول اولى لان ما قبله سبب في الواقع للانكار والاستبعاد المستفاد من كلمة الاستفهام والمقام يستدعي استشعاره من الكلام البليغ كقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم بعد قوله تع وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وفيه اشعار بان الدليل الذي تقدم وضوحه بحيث لا يمكن انفكاك الحكم المطلوب عنه بل هو بناء الغفلة ولو آنا فآنا بخلاف مجرد التعقيب وهو ظاهر والمعنى ابعد ما لحصته من الدليل الواضح انتاجه لا تتذكرون ذلك الواضح بل تشافهون عنه بعين انكاره هذا عدم التذكر لا عدم العلم لانه محال بعد ذلك ولذا لم يقل افلا تعلمون ثم ان تقديم الفاء على النفي يفيد ظاهرا تعقيب العدم وتعلق الانكار به لكن كثيرا ما يستعمل في لازمه وهو عدم التعقيب لانه لا صيغة مستقلة له بهذه الحروف لا التقديم حرف

النفي

النفي على الفاء ولا يجوز في لسان العرب الا الاتيان في هذا المقام ارادة تعقيب العدم ابلغ وانسب لتفهيم نكاية قبل ابعد ما اوجب الدليل تعقيب التذكر جاوز تم عدم تعقيبه لامرتبة تعقيب عدمه وهذا اشد منه في التعنت بدركه الذوق السليم **قوله** وكيف اخاف انا المركبتم ما هذه ويجوز فيها الاوجه الثلاثة المعروفة وانظر بالنظر الذكي للاحسن هذا النظم السري حيث لم يذكر لفظة بالله او به ايذانا بان عدم الخوف لا مدخل فيه لذلك لخصوصه بل لسببه كونه ما سوى الله تع بخلاف الاستبعاد بعده بقوله ولا تخافون انكم اشركتم بالله لان سبب لزوم الخوف بها هو كونهم من الذين هم بربهم يعدلون وقد يقال قوة الكلام وكيف اخاف ما سوى الله تع ولا موثر في الوجود الا هو يشير اليه قول المصنف ولا يتعلق به خبر بخلاف ما بعده لما ذكرنا وتخصيص الاشراك بالذكر ليكون المناظرة فيه كما ذكرناه من قبله قريبا وقيل حذف به استغناء بما سبق وذكره بعده ليكون مرجعا للضمير المستتر في عالم ينزل وليس فيه من المزايا شئ ظاهر **قوله** وهو حقيق ان اعتبر بناء على ان واوه للحال كواو ولا يتعلق به صرحا صلا لمعنى قوله تع ولا تخافون يكون اشارة الى ما اشار اليه الزمخشري من ان ولا تخافون حال حيث قال في تفسيره وانتم لا تخافون لان الحاجة الى تقدير المبتدا انما هي على تقدير الحال لانه وان جاز وقوع المضارع المنفي حالا بالواو والا نماغ الاسمية اكثر واظهر وان لم يعتبر كذلك يكون عطفا على اخاف واخلا في حيز الاستفهام الاستبعادي فكلام المصنف يحتمل المعنيين **قوله** بالقادر بهذه الباء وقعت موقع الواو العاطف لاحد طرفي بين على الاخر فلا يصح تعلقها بالتسوية الا ان يكون بين بمعنى اذ لا حاجة اليه وانما جئ به لان يعطى لفظ التسوية حقه من اول الوهلة والمعنى تسوية العاجز بالقادر والاخص اما بمعنى مع والمعنى تسوية بين المقدور معتبرا مع القادر فيكون حالا من المقدور فالباء حينئذ قائمة مقام بين الاخر ويجوز ان تكون للملابسة فيما سا على معنى مع فتامل وقع بعض النسخ والقادر بالواو فلا اشكال حينئذ **قوله** باشراكه اما بتقدير المضاف وهو ظاهر او اعادة الضمير لا الاشراك في اشركتم بعد تقييده بالتعلق بالموصول والمعنى ولا تخافون انكم اشركتم بالله الذي لم ينزل باشراكه فالذي تضمنه اشركتم حق هو اشراكه لا مطلق الاشراك فضمير الموصول منوي بعد التقدير بالضرورة والا فلا يصح وقوع الجملة صلة بغير اعتبار عائد لفساد المعنى فلا تلتفت الى ما قيل من انه لا حاجة حق الى العائد **قوله** كتابا بالقوله تع ام لكم سلطان مبين فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين **قوله** او لم ينصب فعدم الانزال كناية عنه حق قيل سلطان في القرآن بمعنى الحجة النيرة ثم الظاهر ان المراد بالشرك هو الاشراك في العبادة كما مر غير مرة فلا يمتنع عقلا

الامر به فهو اذن دليله سمعا وامتناعه عادى فليس فيه تعريض لوجود الجهة عالتفيه تهكما كما قيل
وانما ذلك اذا اريد الاشراك فى الذات تعالى عنه وتقدس فحينئذ يمتنع عقلا ويستحيل نعم الدليل العقلى
ممتنع على اى شرك كان لا يقال السلب لا يستدعى وجود الموضوع فكيف يكون هذا تهكما لانا نقول
سبب انه كذلك لكن لما كان مدار السلب الايجاب يتوهم منه ذلك سيما باعتباره احتمالا مع عدول
المحمول فتدبر قوله احترازا عن تزكية نفسه اى عن ايمانها لا عن تحققها فلا يتوجه عليه ان من
ادعى ان الحق معه لا يكون مزكيا لنفسه ثم ان هذا الاحتراز ههنا قد صادف محزه لان احتجاجه
عليه السلام مع قومه قد وقع ههنا على سبيل الوضع كما مر وهو مجادلة حسنة وقد تكون التزكية
مقصودة كقول الشاعر ولئن لقيتك خاليين لتعلمن ليلى وانك فارس الاحزاب وهذا ايضا
بلاغة فى مورده ومنهم من زعم ان البيت ليس بفصيح حيث اوهم التزكية وليس كذلك فتامل
مقال مقام فان قيل قوله تع قل من يرزقكم من السموات والارض قل الله وانا واياكم لعلى هدى
او فى ضلال مبين اليس فيه تزكية النفس فلم امر به من هو على خلق عظيم قلنا قوله او فى ضلال
مبين يدفعه ويفيد دفعه قوله بعده قل لا تسالون عما اجرمنا ولا نسال عما تعملون فافهم والسلم
فيجوز ان يكون هذا الامر بعد نزول واغلظ عليهم بعد تنزل وجادلهم بالتى هى احسن ولكل
مقام يقتضيه ويجوز ان يكون ذلك للاشارة الى ان الاحقية ليست مخصوصة له عليه السلام
بل تعم كل موحد قوله الستيناف منه اراد به الاستيناف النحوى لان السؤال محقق على ما ذكره
ومنع تحقق السؤال لانه حتى يكون كقوله تع قل لمن ما فى السموات قل لله فيجوز ان يكون جوابا
من عنده عليه السلام بتقدير السوال من الخصم من احق به كما ذكره الجرجانى هناك بعيد كبعده
هناك بناء على انه جاء بالدليل على مدعاه بقوله وكيف اخاف الخ ولذا قال ان كنتم تعلمون
فالجواب قد تعين بحيث لا يمكن غيره فقوله عليه السلام فاى الفريقين احق بالامن معناه
ردهم لا عقولهم ولذا جاء بصيغة الاستفهام استبعاد الانكاره وتامل قوله والمراد بالظلم
ههنا الشرك جواب عن استدلال المعتزلة بهذه الاية الكريمة على ان صاحب الكبيرة لا نجاة له
من العذاب لدلالتها على اختصاص الامن بمن لم يخلط ايمانه بظلم اى بفسق فاجاب بانه الشرك
ومطلق الظلم ينصرف الى الكامل سيما بتنكير التعظيم واستدل عليه بالحديث وهو حديث
ابن مسعود رض ولا يلزم منه ان يكون كل مؤمن آمن ولم يشرك وان كان فاسقا مأمونا لانه يدل
على اختصاص الامن بهم لا على اختصاصهم بالامن فتدبر بهذا قيل ولا يخفى انه يخالف مقصود الحديث

اولا يرتفع

اذ لا يرتفع ما شق عليهم الا بالاختصاص المنفى واطلق ان هذا الاختصاص المنفى ايضا ثابت بالقرينة
يعنى انهم مخصوصون بالامن فى حق قبول الايمان كما سنذكره ان شاء الله تع فكل من آمن ولم يشرك وان كان
فاسقا فهو مامون فى حق قبول الايمان وصحته فما شق عليهم هو زوال الايمان والا تكون الاية مخالفة
للاحاديث المعمول بها فى حق جواز تعذيب العصاة ثم لما اعترض عليه بما قاله الزمخشرى وابن التمير
الظلم بالكفر لقطع اللبس يعنى الايمان والكفر ضدان فكيف يخلط احدهما بالاخر وهما لا يجتمعان والحديث
خبر واحد فى مقابلة القطعى فلا يعمل به اشار لاندفعه بقوله وليس الايمان به ان يصدق بوجود
الصانع القديم يعنى المراد بالايمان معناه اللغوى وهو مجامع الاشراك كقوله تع وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون على ان قولهم مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن بناء فى لبس الايمان بالفسق وباباه
فما هو جوابهم فهو جوابنا وما ذكره فى الكشف من انه انما لم يسم مؤمنا عندهم لانه اسم مدح والاحكم
المؤمن غير مسلوب عنه من جواز الصلوة وغيره فمدفوع بقولهم بخلود صاحب الكبيرة فى النار
وما ذكره انما هو ما يفهم من كلام الزمخشرى فى بعض المواضع من الكشاف ويلزم منه القول بخلود بعض
المؤمنين فى النار فليلتزمه من يلتزم هذا وان اريد بالاشراك العبادة للغير او اتخاذ الارباب ونسبة
التبنى اليه جازان يراد بالايمان التصديق بالتوحيد الذاتى كما ذكره المصنف فى قوله تع وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون وقد يقال وعلى تقدير تسليم ان المراد التصديق بما يجب التصديق به بحيث
يخرج به عن الكفر لا يلزم من لبس الايمان بالشرك الجمع بينهما بحيث يصدق عليه انه مؤمن ومشرك بل
تغطيته بالكفر وجعله مغلوبا مضمحلا او اتصافه بالايمان ثم الكفر ثم ارادوبعد تسليم جميع ما ذكر فاقتضاء
الامن بغير العصاة لا يوجب كون العصاة معذبين البتة بل خائفين ذلك متوقعين للاحتمال ورجاء
جانب الوقوع واعترض عليه بان اللبس على هذا المعنى يتحقق على تقدير الانتهاء الى الايمان فيلزم ان
ينتفى عنه الامن البتة وبان المراد بالامن نفيا واثباتا التعذيب وعدمه والا فالامن كفر كما ليس
قلت اما قوله اللبس على هذا المعنى يتحقق الخ فممنوع لان لبس الايمان بالكفر مجاز مرسل اللبس بمعنى الستر
كما يشير اليه قوله بل تغطيته بالكفر فالكفر ساتر للايمان بخلاف الايمان فما قاله ليس الا كقوله تعالى
ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم والسر الاشارة بانتهاء
كلامه الى الكفر وكذا قوله المراد بالامن نفيا واثباتا الخ ممنوع ايضا لان عدم الامن ليس هو التعذيب
بل احتماله وثبوت الامن عدم احتماله وقوله والا فالامن كفر اى عدم الاحتمال كفر قلنا فعدم الاحتمال
فى التعذيب بل تقرره يأس وكفر والتحقيق ان معنى قولهم الامن واليأس كلاهما كفر الامن على الخاتمة

والياس عليها سواء وفيه الطاعة والمعصية او الايمان والكفر بيت بحق لمن انت معبوده ما بان الايمان
ولا يأمنا يريد بالخوف الياس والانفساد المعنى واما الامن ههنا فبمعنى اعتقاد ان الايمان من حيث
هو ايمان منج جزما والطمئنان القلب به وهذا واجب فضلا عن ان يكون كفرا وكذا الياس بالقياس
لا الكفر فان الله تع وعد للمؤمنين واوعد على الكافرين من حيث ايمانهم وكفرهم حتما وعلى المعصاة
معلقا بالمشية ولا يخلف الله الميعاد فالمؤمنون آمنون في حق قبول الايمان فان امنوا بمثل ما امنتم
به فقد اهتدوا وما يؤيسون عن قبول الكفر عند الله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فالمراد بالامن ههنا هو هذا كيف وان المناظرة
بينهما في ان ايمانهم مقبول التوحيد ام الشرك فيؤمن به فلا اشكال اصلا هذا على تقدير كون المراد
بالظلم الشرك واما على تقدير المعصية فالامن عدم احتمال التعذيب من حيث الايمان والطاعة
وعدم الامن احتمال التعذيب لاوجوبه ثم ان قوله اولئك لهم الامن الخ جيئ بدون الفاء اشارة
الى ان ذلك الامن فضل من الله تع ليس بسبب عما قبلها كما ذكروه في قوله تع والذين امنوا
وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة واما ما قيل من انه لم يذكر الفاء مع انه مسبب عما قبله
لان الابتداء المعطوف على الخبر سابق على الايمان المذكور وليس مسببا عنه فمع خلوه عن النكتة
المذكورة انما يصح ان لو كان المراد بالابتداء ههنا الابتداء الى الايمان واما اذا اريد الابتداء الى
ثواب الايمان المذكور وقبوله فلا قوله ان جعل خبر تلك واتينا ما اما خبر بعد خبر او معترض
للبيان وان كان بدلا فتلك خبر تلك ويجوز تعلق على قومه باتينا ما بتضمين معنى الغلبة والعبرة
في معنى الحجة وعلى كون حجتنا بدلا يجوز كون التركيب اضمارا على شريطة التفسير قوله بالتنوين
فمن مفعول نرفع ودرجات ظرف او بتقدير لا درجات وجاز كون درجات مفعولا ومن
نشاء لمن يشاء قوله والاستعداد له بشعر باشتراط سبق الاستعداد في حد ذاته والحق انه ليس
كذلك كما ذكرناه والمقصود ههنا الاستعداد الحاصل بالاسباب من الله قوله كلا منهما اي لا منهم
لان هداية ابرهيم عليه السلام قد سبق بيانه ولم يعطف لانها مؤكدة لكونها نعمة ومنهم من
زعم ان مراده بيان محذوف الكلام فقط فقال والاولى ان يقال كل واحد منهما لان فيه حذف
المضاف اليه ايضا وقوله منهما صفة للمحذوف المضاف اليه كل وهو واحد فلا يكون المحذوف
مبنيا بتمامه واذا كان المراد تعديد النعم على ابرهيم وكان كون الولد نعمة بكونه صالحا قال كلا
هدينا كما قال في سورة الانبياء وكلا جعلنا صالحين واياك ان تقول كما قيل ولما كان الغرض

تقديد

تعديد نعمه على ابرهيم فكلوا من اعجاب الغرض الذين اعتزلوا عنا ولذلك قال ايضا ونوحا هدينا اذ هما
البين ان شرف الاب انعام للابن ولا حاجة الى ذكر علاقة الابوة عند شهرتها فلا شئ على المض في كلامه
هذا كما توهم ثم اعلم انه لم يعد اسمعيل من المواهب لرمع انه عليه السلام قال الحمد لله الذي وهب لي
على الكبر اسمعيل واسحق وروي انه ولد اسمعيل لتسع وتسعين سنة واسحق لمائة وثنتي عشرة سنة
لان اسحق وهب له في زمان الياس عن الاجال ولذا قال متعجبا ابشرتموني على ان مسني الكبر فبم
تبشرون وفي اياس زوجته ولذا قالت الدا وانا عجوز وهذا بعلي شيخا فخلاف ولادة اسمعيل اذ هو
من كبير لكن قال وهب تقليبا او نظرا الى ان الكل من فضل الله تع وهبه في الحقيقة والكسب
ايضا وهبه وقيل لقوة الغرابة في ولادة اسحق قوله الضمير لابرهيم فمرجوع الى اسائر عطاياه
من الجنة الاولى والزخرفي بدا بالجعله لنوح ثم لابرهيم بناء على انه اقرب وان ارجاعه لابرهيم لا يخلو عن
اشكال من حيث ان الياس ان كان جد نوح لا يصح عده من ذريته وان يونس ولوطا ليسا من ذرية
ابرهيم قاله محيي السنة وذكره الكواشي وصاحب الوسيط ورجح المض بان نوحا وان كان اقرب
لفظا لكن ابرهيم اقرب معنى لان الكلام فيه واشار الى جواب الاشكال بان الياس ان كان من اسباط
هارون يكون بيان هداية ذرية ابرهيم مختصا بالاثنين الاولين وان كان جد نوح يكون مختصا بالآية
الاولى والاخريان معطوفتان على نوحا ويمكن التعميم لهما على التغليب فظهر الجواب عن حديث عدم
كون يونس ولوط من ذرية ابرهيم وفي جامع الاصول ان يونس عليه السلام كان من الاسباط
في زمن شعيب عليه السلام ارسله الله الى نينوى من بلاد الموصل كذا في المسنة او فوق من ابن الاثير
وقد صرح بانه كذلك وعد لوط من ذريته باعتبار انه كان ابن اخيه هاجر معه الى الشام فيجوز حينئذ
ان يكون البيان بالايات الثلاث وفيه نظر لان الاخوان مذكورة في مقابلة الذريات في قوله تع
ومن ابائهم وذرياتهم واخوانهم ويجوز ان يعطفا والياس على داود ولذا جئ بهم في اخر الاسامي
في الايتين ولا يلزم منه كونهم من ذرية ابرهيم وان كان الضمير له فان من ذرية حال ولا يلزم
الشركة في الحال بين المعطوف وما عطف عليه كما ذكروه وفي قوله تع ووهبنا له اسحق ويعقوب
نافلة مر ان ذا الحال هو يعقوب وداود عطف على نوحا على الاعادتين للضمير ذكره الزخشري
وفي هذا الترتيب اشارة جلية لاخلة ابرهيم عليه السلام بالتفريق بين تارات ذكره واعادته مرة
بعد اخرى نظرية لذكره ثانية بعد الاول فقيل اتينا ها ابرهيم ثم قيل نرفع درجات من نشاء ثم عاد
لذكره بقوله ووهبنا له ثم قيل ونوحا هدينا ثم رجع اليه فقيل ومن ذريته فدل على شدة الاعتناء

بذكره كما هو شان الخليل بالخليل فان ذكر الخليل هو المسك ما كررته يتضوع قوله عطفا على نوحا لا على داود قيل فيه ان اسمعيل عليه السلام من ذرية ابرهيم فكيف لا يعد من ذريته ويعطف على نوح المقيد بقوله هدينا من قبل ابرهيم واجيب بانه لا يلزم من عدم عده منها عدم كونه كذلك فان عدم التعرض ليس تعرضا للعدم ولا يخفى ان السؤال المذكور انما هو بترك المناسبة وهذا الجواب لا يدفعه ولا يثبت المناسبة اذ لا بد لترك عده عند عد سائره من نكتة ولعل النكتة ح هي الاشارة الى كرامة اسمعيل عليه السلام بكونه جد النبيين عليه الصلوة والسلام وكفى به كرامة فذكره مستقلا وعطفه على ما هو مستقل ذكره فهذا هو الجواب والله اعلم بالصواب ولعطفه على داود وجه وجيه والقيد في المعطوف عليه قد عرفت دفعه بانه لا يجب اعتبار قيد المعطوف عليه في المعطوف وبالعكس واما اعادته الى اسحق كما اجازه البعض فبعيد جدا قوله من اسباط عيص فان اموص ابن رازح بن روم بن عيص بن اسحق قال الازهري الاسباط في ولد اسحق بمنزلة القبائل في ولد اسمعيل سموا بذلك ليفصل بين اولاد هما جمع سبط بكسر السين من السبط بفتحها والباء وهي شجرة لها اغصان كثيرة ووجه الشبه ظ قوله جزاء مثلما جزينا ابرهيم جعله من باب التشبيه نظرا الى جمع المحسن ووجه الشبه هو القدر المشترك المفهوم من ذكر الاعور الثلاثة وهو الاحسان الذي اشار اليه بذكر المحسنين في ذيل الجزاء وقد قال تع هل جزاء الاحسان الا الاحسان ولا يجب ان يوجد كل ما يوجد في المشبه به في المشبه الا ترى الى قوله تع وكذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع اجر المحسنين وهذا كذلك وان لم يكن ذلك فلا يرد عليه ما قيل يرد عليه ان الجمع الاعور الثلاثة من رفيع الدرجة وكثرة الاولاد والنبوة فيهم ليس كلها موجودة في غير ابرهيم عليه السلام فان قلت انبياء بني اسرائيل كذلك قلت ذلك من جهة الجزاء على احسان ابرهيم ولا حاجز لاجرائه بقوله اللهم الا ان يقال لا منافاة وسلم ليس من التوارد والمحال مع انه كما ترى تخصيص المحسنين بانبياء بني اسرائيل وهو خلاف الظاهر كما هو الظ قيل لم يذكر شرف الاباء مع انه كان في مانعت به ابرهيم عليه السلام لانه ليس جزاء اذ كان قبل احسانه وانت خبير بانه داخل في رفيع درجاته عليه السلام كما عرفت من ان شرف الوالد يتعدى الى الولد وكونه قبل احسانه ليس في علم الله تع فانه تع كان عليما باحسانه قبل وقوعه فاكرم جده لاكرامه قوله دليل على ان الذرية يتناول اولاد البنت لان انتساب عيسى عليه السلام من جهة الام وقد اختلف في المسألة واية المباهلة حيث دعا عليه السلام الحسن والحسين يومئذ بعد ما قال ندع ابناءنا وابناءكم تدل عليه كذا

قالوا

قالوا قيل في دلالة هذه الاية عليه بحث لان عيسى عليه السلام ليس له اب حتى تعرف اضافته الا الام لا تفيه وهذا ليس بشئ لان مقتضى كونه بلا اب ح ان لا يذكر في هذه الذرية لا غير ثم ان هذه الاية صريحة في اطلاقه على اولاد البنت حتى حكى ان يحيى بن يعمر كان ينازع الحجاج في ان العلويين اولاد النبي صلى الله عليه وسلم وكان الحجاج ينفي ذلك ويقول بهم اولاد علي لا غير فاحضره في يوم مظالمه قال لئاتين بحجة ظاهرة على ذلك والا لاقتلنك فقرأ يحيى هذه الاية واية المباهلة ايضا تردد قول الحجاج واما دلالتها على اطلاق الذرية فهي انما تصح ان لو ثبت ان كل ابن فهو ذرية وهو اول المسألة لانها انما تدل على اطلاق الابن على ابناء البنت ولا يلزم منه اطلاق الذرية عليها وصحة المعنى بالنظر الى الاشتقاق من الذر او الذرء على ما قيل في موضعه لا تفيد شيأ والالما اختلف في المسألة بعد الاتفاق في هذه الاشتقاق لا يقال قولهم بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد ليس بمخالف اية المباهلة لانا نمنع ارادتهم به قوة القرابة قوله قيل هو ادريس جد نوح هذا قول ابن مسعود رض قال له اسمان كما ان ليعقوب اسمين اسرائيل ويعقوب وقال ابو عبد الله الكسائي هو من السباط هرون عمران قيل وعلى هذا اي قول ابن مسعود رض لا يجوز ارجاع ضمير ومن ذريته الى نوح وقد عرفت وجه جوازه على انه لا يجوز ح ارجاعه الى ابرهيم ايضا فلا وجه للتخصيص وقد يقال كان الياس من ولد اسمعيل وعن العقبي انه قال انه كان من سبط يوشع بن نون لا فتى موسى عليه السلام قوله فيكون البيان مختصا قد عرفت جواز كونه شاملا للثلاث فتذكر قوله اعجمي ادخل عليه اللام كما ادخل على اليزيد اعلم انهم ذكروا في قراءة الجمهور تاويلين احدهما انه منقول من مضارع والاصل يوسع كيوعد وفتحة العين لاجل العين فاعل كما علا لما حذفت كما في يضع ويدع ويهب وبابه ثم سمي به مجردا عن ضمير وزيدت فيه الالف واللام على حد زيادتها في اليزيد وقيل اللام فيه للتعريف كانه قدر تنكيره وثانيهما انه اسم اعجمي لا اشتقاق له لان اليسع يقال له يوشع فاللام فيه زائدة وهذا ما اختاره المص فتمثيله باليزيد انما هو في مجرد زيادة اللام فلا يرد ما قيل يرد عليه لزوم اللام فيه بخلاف اليزيد وقيل صرف وتنكير وهل ال لازمة له على تقدير زيادتها قال الفارسي انها لازمة شذوذا كالخلز ومعناه الآن وقال ابن مالك ما قارنت ال الارادة نقله كالنضر والنعمان او ارتجالا كاليسع والسموأل فان الاغلب ثبوت ال فيه وقد تحذف واما قراءة الاخوين فاصله ليسع كضيغم وصيرف وهو اسم اعجمي ودخول اللام فيه على ما مر من الوجهين واختار ابو عبيد قراءة التخفيف وقال سمعنا

اسم هذا النبي في جميع الاحاديث البسع ولم يسم احد اليسع ورد وبهذا بانه لا حجة فيه لانه روى اللفظ
باحد لقبيه وانما اثر الرواية بهذه اللفظة لخفتها لا لعدم صحة الاخرى وانت خبير بان الاختلاف
بهنا في اسم العلم انه ما ذا يدل عليه قوله اسم هذا النبي ولم يسم احد فليس بهذا من قبيل استعمال
احد المترادفين لخفته وترك الاخر لثقله بل استعمال العلم بلفظ دون غيره يشعر بالاختصاص فلا يرد
به عليه وقال القراء لتشديد الشبه باسماء العجم ووجه ان صيغة المضارع يكثر استعمالها في لسان
العرب ويختص بها الافعال بخلاف صيغة ضيغم وصيرف ويوشع هذا واما اللام الداخلة على الوليد
فللحي الاصل ذكره ابن هشام والاعباء جمع عبي بالكسر وهو الحمل بالكسر وكاهله فاعل شديدا وهو بالها
الكتفين وقوله باعباء الخلافة يجوز كونه من قبيل لجين الماء فيكون البيت استعارة تخييلية بدون المكنية
ويجوز ان ينوى تشبيه الامور المتعلقة بالخلافة وهي اعباء بالاحمال الثقيلة العينية
ويثبت له شدة الكاهل اللازمة للمشبه به والاضافة كغلام زيد فتكون ح مكنية وتخييلية ويجوز غير
ذلك فاعتبر ما يصح ان يراد الا ان لا يزاد قوله وفيه دليل الخ ظاهر العبارة يدل على فضل
كل منهم على من عداهم من الخلق وبذلك استدلوا على كون الانبياء افضل من الملائكة ووجه
الاستدلال هو عبارة النص بفضلهم على العموم واما شموله لغير المذكورين فلاشتراكهم في
الوصف التفضيلي فكانه قيل وكلا من الانبياء فضلنا على من عداهم وعبارة النص لا تحتاج لا وجه
التفصيل وقول المص بالنبوة لا يلزم منه ان تكون نبوة بني ادم مساوية لنبوة الملائكة اذ لا
بعد في كون السبب المشترك بين الشيئين اقوى وافضل في احدهما دون الاخر فلا شئ على
القوم ولا على المص في هذا الاستدلال اصلا فاندفع به ما قيل من انه لا يلزم منه فضل غير المذكورين
من الانبياء عليهم ولا فضلهم على رسلهم لان المراد كما صرح به تفضيلهم بنفس النبوة وظهر مما قول
بعض الفضلاء ورد على المص لا بد من تقييد كون من عداهم بعدم كونهم من الانبياء من القصور على
ان قوله بالنبوة ينبئ عن هذا القيد على تقدير التسليم وقوله عداهم يجوز حمله عليه وهو ظاهر
فضمير عداهم للانبياء وقيل المراد التفضيل لكل احد منهم على عالمي زمانه وضعفه المص في
سورة المائدة في تفسير قوله يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم
ما لم يؤت احدا من العالمين ولذا لم يذكره بهنا ولما توجه النقض عليه هناك اذ عمم العالمين اتفاقا
على ظاهره فسر ما لم يؤت احدا بفلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى ونحوها مما يختص
بهم وقيل يلزم مما ذكره كون كل واحد من الانبياء افضل من الاخر وهو مشكل قلنا الاشكال فيه

لانه

لانه يجوز كون كل واحد من الشيئين افضل من الاخر بالوجهين يدل عليه قوله في تفسير وفضلناهم على
العالمين حيث اتيناهم ما لم يؤت احدا وكل نبي له معجزة مخصوصة به وصفة مخصصة به فلا بعد في
تخصيص كل منهم بما لم يؤت احدا منهم فالمراد بالفضل هو الفضل في الجملة فافهم جيدا وعلى تقدير الاحالة
فالعقل مخرجه ويستثنيه فيندفع الاشكال به كما في بعض عمومات النص على ما بين في علم الاصول من انه
لا يقدح في عموم النص وبه خرج الجواب عن الاعتراض بلزوم كونهم افضل من نبينا عليه الصلوة والسلام
فهو مستثنى من هذا الحكم بالاجماع من دون الاستثناء اللفظي وايضا لم يؤت بعض ما اوتي سائر الرسل
ولا يقدح هذا في كونه افضل من الكل في الرسالة ولا كافة الناس وتقربه من الله تع وكرامته عنده
وكون فضل الله عليه عظيما وقوله تع ولقد اتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذي فضلنا
على كثير من عباده المؤمنين فبحسب العلم وقوله تع وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا اجاب
عنه المص هناك تفصيلا فليطلب فيه قوله اي فضلنا الخ صرح بالعامل لدفع احتمال العطف على
كلا هدينا لبعده ولشمول كلا فضلنا لجميع ما ذكر من المحسنين والصالحين فلا حاجة اليه ولذلك
لم يقل وهدينا كلا بل قال او هدينا هو لا واحترازا عنه والافعامل كل منهما ظاهر لا يحتاج الى البيان
فلا ملتفت الى ما قيل ويحتمل ان يراد بكلا احدهما لا على التعيين فقوله او هدينا هو لا اشارة الى
توجيه العطف على الاول وعلى نوحا على ان تقريره يؤذن ترجيح العطف على الاول حيث قدمه على نوحا
قوله وبعض ابائهم وذرياتهم اضافة الذريات الى ضمير الجمع اما باعتبار الجميع او بالتغليب
اذ ليس لعيسى ويحيى ذرية والمراد بالضمير من له ذرية اذ لا التباس فيه قوله عطف
على فضلنا او هدينا على ترتيب عطف المعطوف على كلا او نوحا قوله تكرير لبيان ما هدوا اليه
او لاجل بيانه بعض الاشياء الافادة قوله تع الى صراط مستقيم فتكرير الهداية توطئة للتقييده
وان فهم التزاما من ذكر الهداية بناء على ان الهداية الدلالة على طريق يوصل المطلوب وهو
لا يكون الا الصراط المستقيم لكن مراده هو البيان صريحا ويجوز ان يكون المراد بما هدوا اليه
صراطا واحدا مستقيما وهو التوحيد واصول الدين لان الكلام فيه كما قال تع وان هذا صراطي مستقيما
فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله لا كما قيل الطرق الى الله كعدد انفاس الخلائق لانها
العبادات يدل عليه قوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون فتأمل الفائدة ح وحد الصراط
المستقيم والهداية لا تدل عليها اصلا فالتنوين في صراط يجوز ان يكون للوحدة ولذلك اي كون
الصراط المستقيم واحدا قال فهداهم اقتده فافهم جيدا قوله اشارة الى ما دانوا به وهو التوحيد

ويجوز كون الاشارة الى الهدى الاصراط مستقيم يعني بهدى الله لا اختلاف فيه قوله ودليل على انه
متفضل اعلم ان الكونه تبع متفضلا مبنى على شيئين احدهما عدم لزوم خصوص المشية لذاته تبع والثاني
عدم كون تلك المشية متفرعا على الاستحقاق فلما كان معنى المشية على اصلنا صحة الفعل والترك لم يلزم
خصوص المشية بالضرورة اذ الفعل حينئذ انما يكون مع صحة تركه ويلزم ايضا ان لا يكون ذلك متفرعا
على الاستحقاق وعلى وجوب الاصلح لانه حينئذ يكون وقوعه بطريق الاستناد عادة من جهة العبد فلا يصح الترك
او يكون في حكم ما لا يصح تركه فلفظ المشية على اصلنا يعطى عدم اللزوم لذاته واثبات الحكم على الموصوف
بالمشتق يفيد علية المأخذ فمن الاية الكريمة وقعت المشية فقط علة للهداية فصار تفضيلا بلا شبهة
فاندفع ما قيل عدم لزوم المشية غير ظاهر من الكلام فلم يثبت التفضل واما ما قيل في دفعه شان المشية
عند المتكلمين ان لا يحصل الموصوف اضطرار فلا يجسم مادة الاشكال لعدم كفاية عدم اللزوم في التفضل
بل لا بد من تنى كونه موجبا للاستحقاق ومراعاة للاصلح على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة قوله
مع فضلهم وعلو شانهم قيل لو اخر هذا الى ما بعد قوله لحبط عنهم ما كانوا يعملون ليفيد ان فضلهم السابق لا يفيد
لشركهم اللاحق حتى لو وجد منهم لكانوا كغيرهم في حبوط اعمالهم لكان اولى وليس بشئ لان المقصود
بيان ان الشرك بلغ في القبح غايته فناط الافادة فضلهم وعلو شانهم فلا عناء بشانهما لزم تقديمها
ولانه لينساق الذهن من ذكرهم بقوله ولو اشركوا الى فضلهم وعلو شانهم واما الافادة التي ذكرها
فحاصلة مع ابلغ وجه فقوله مع فضلهم حال من مرفوع لكانوا ولو جعل حالا من مرفوع اشركوا لكان
المعنى ولو اشركوا حال فضلهم لكانوا في تلك الحال كغيرهم وتلك الحال لا تنفعهم شيأ قوله في حبوط
اعمالهم يقال حبط عمله اى بطل من قولهم حبطت الماشية من باب فهم اى اكلت فاكثرت حتى تنتفخ
لذلك بطنها ولا يخرج عنها ما فيها فماتت قيل هو من الكل الذمة وهو الخندق فوق وقوله وسقوط
ثوابها يشير الى ان حبوط العمل لا يتصور الا به قوله يريد الجنس والا يتادا عم من الانزال عليه او امره
بتبليغه لان الكتاب لم ينزل على كل المذكورين قوله والرسالة ان اريد به تفسير النبوة بارادة
المعنى اللغوى للرسالة او الاصطلاحى على قول من يسوى بينهما يكون رد اعلى من بينهما بالانباء من
الغيب وان لم يكن متبادرا من النبوة بناء على اشتهارها بالمعنى المتعارف نظرا الى معنى لفظ
النبوة فلذلك بينهما من بينهما به وان اريد به العطف يكون اشارة الى ان الرسالة داخلة تحت النبوة
قصدت اليها تصريحا بكمال فضلهم بقرينة اقتضاء المقام لما عرفت من ان المقصود بيان بلوغ الانعام
العام الى درجة التمام ثم بلوغ الشرك في القبح غاية الملام فاندفع به ما قيل وتفسير النبوة بالرسالة

غير ظاهر وقد يتوهم ان ذكر ايتاء الكتاب يكفي بلا حاجة الى ذكر النبوة وليس كذلك لان الكتاب للعلم والعمل
ولا يلزم كونه لتبليغ الاحكام وكذا لا يلزم كونه لبيان الحكم والحكمة ومن الناصرين من قصر السؤال
والجواب على الكتاب والنبوة قوله اى بمراعاتها اعلم ان الوكالة هي القيام بحافظة حقوق شئ
او التسليم لانك القيام اما ان يكون قاصرا او متعديا واما التوكيل فبالمعنى الثاني فقيه معنى التسليم
والقيام والحافظة ثلاثة معان فباعتبار كل منها يستعمل في الموكول به بحرف يناسبه فبالنظر الى معنى
التسليم يستعمل بالى كما جاء في حديث ذكر في الكشاف فلان تكلني الى نفسي وفي حديث اخر من طلب
القضاء وكل الى نفسه الحديث وبالنظر الى معنى الحافظة يستعمل بعلى كقولنا توكلت على الله على الله توكلنا
وبحرف يعلو ايضا باعتبار لازم التسليم وهو الاعتماد على الغير مثل قول نوح عليه السلام فعلى الله توكلت
وبنا ويل القيام يا قائما بالباء كما هو المتبادر من قولهم الموكول به يقال قام بالشئ اى راعى حقوقه
فانحى فيه من هذا القبيل فمعنى الاية جعلنا قوما قائمين اى مراعين لمراعاتها وسلمنا اليهم ذلك
فهذه المراعاة غير المراعاة الداخلة في مفهوم التوكيل ويستفاد منه تكميل الحافظة بها فاضمحل الاعتراض
على المص بانها داخلة في التوكيل فيلزم اللغو في الكلام ثم ان هذا التقدير الذي ذكره المصنف ضروري
لان النفس الامور الثلاثة لا تصح موكولا بها فيكون اصل الكلام ومقتضى ظاهر المقام فالمبالغة المذكورة
لازمة له لا نكتة زائدة لاخراج الكلام على خلاف الظاهر كما توهم قوله وهم الانبياء المذكورون
ومتابعوهم تكريمهم تعظيما وتكريما لهذا قول قتادة والحسن واختاره الزجاج بدليل قوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وبدليل وصل فان يكفر بها هؤلاء بما قبله ووجه الدلالة كما ذكره
التفتازاني انه لما كان اولئك الذين هدى الله هم الانبياء فلو لم يكونوا هم الموكلين لزم الفصل
بين اولئك الذين آتيناهم الكتاب واولئك الذين هدى بالاجنبي وقوله فان يكفر مترتب على اولئك
الذين اتيناهم الكتاب فالمعنى فان يكفر بها هؤلاء المشركون فقد وكلنا بها قوما لم يشركوا بهم الذين
قال فيهم ولو اشركوا لحبط الاية وقال ابن عباس والكلبي هم الانصار وقال ابو زيد كل من آمن
في الكشاف وقيل كل مؤمن من بني آدم وقال مجاهد هم الفرس وقال ابو رجاء الملائكة ولا يخلو من
بعد حيث ياباه عنه اطلاق القوم فانه لا يقع على غير بني آدم ذكره الامام والاسلام عن بعضهم
اختلاف قول ابي زيد فتامل قيل في ما ذكره المص بعد لان الظاهر كون مصدق النبوة ومنكرها مغايرا
لما اوتيها وما ذكر من الوجهين يكفي دفعها فتقول الظاهر ان اول المسلمين هو النبي عليه الصلوة والسلام
نطق به التنزيل في مواضع وقوله تع والذي جاء بالصدق وصدق به ذكروا فيه ان المراد الجنس

ليتناول الرسول والمومنين ورد واقول من قال المصدق هو ابو بكر بما ذكر هناك وقوله تع ولقد
اتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون على ما ذكر في محله يدل عليه وفي الحديث واشهد انه رسول الله
وان اراد النظ بهما فممنوع وانما يكون ظاهرا بهما ان اوريد الانبياء فقط بدون متابعتهم وليس
كذلك وما قوله يمكن دفعها ان لو اراد انها ليساعد ليل قطعي فلم ولا ضير لان المطلوب هو الظ
وان اراد انه لا يفيد الظ فممنوع لظهور افادته بحيث انكاره مكابرة كما عرفت قوله
فاختص طريقتهم بالاقتداء بصيغة الامر والتقديم للمفعول يفيده والباء دخل على المقصور عليه
القلب المشهور او الاختصاص فجاز عن الانفراد والامتياز كقولهم خص بالذكر قوله فانما ليت
هدى مضافا الى الكل اراد ان الاية نص في ان الهدى مطلق منصرف الى الكامل مضاف الى الكل
اى لازم لهم لا يقبل النسخ ابدا فيكون لازما مشتركا بين الكل لا محالة فكان المعنى فبالهدى الكامل
اللازم المشترك بينهم اقتده والشرائع المختلف فيها اى الشرائع الجائز الاختلاف فيها بالنسخ ولو
كانت متفقا عليها ليست بمشتركة بهذا المعنى حتى يصح الاضافة فان اضيفت على سبيل التعديع
فلا يكفي التاسي بهم جميعا والنظم نص في الامر بالتاسي بهم جميعا كما هو الظ فهذا خلف فقوله ولا يكفي
جواب عن سوال مقدر مبني على التنزيل توسيعا لدائرة الرد لا دليلا اخر مستقل كما توهم هذا
هو المفهوم من الكشاف قال والمراد بهداهم طريقتهم في الايمان بالله وتوحيده واصول الدين
دون الشرائع فانها مختلفة وهي هدى ما لم تنسخ فاذا نسخت لم تبق هدى بخلاف اصول الدين فانها
هدى ابدا انتهى وقال ابو حيان مثله قوله فليس فيه دليل لذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب
الشافعي رح وطائفة من المتكلمين الى ان شرائع من قبلنا تلزمنا على انه شرع من قبلنا وان نبينا
وامته متعبدون بها وان شريعة كل نبي باقية في حق من بعده الى يوم القيمة الا ان يقوم
دليل على النسخ واستدلوا عليه بهذه الاية ورده المص بما قررناه وعلى تقدير ظاهر كلام من بان
المراد بهداهم الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاقتداء به ما توافقوا عليه من اصول الدين
لانه الذي تصح اضافته الى الكل مع امكان التاسي به كما عرفت فان قيل يجوز كون الفروع المختلف
فيها المتناقضة مخصوصة من العموم بضرورة العقل فيبقى المتفق عليها ممكن التاسي بافاقيه متمسك
في الجملة قلنا ان رضيت بتخصيص العموم فيحتمل تخصيصنا فلم يتم دليلا وان رجع هذا التخصيص بانه
بضرورة العقل رجعنا تخصيصنا بكون الكلام في التوحيد ونفي الشرك وبالجملة لا دلالة مع الاحتمال
فاندفع ما يقال في الاية متمسك في الجملة ثم انهم مثلوا المتفق عليه بالصلوة والصوم والزنا واراد وا

بان الامر بالصلوة والصوم والنهي عن الزنا هو الامر بالاقتداء بمن قبله اعني في قوته بدليل كونه ماموراً
بالتاسي في مثله ومن غفل عن هذا المعنى رد عليهم بان وجوبها وحرمة الزنا ثابت بنص الكتاب
نعم كلام المص يعطي انه يصح الاقتداء في المتفق عليه حيث وصف الفروع بالمختلف فيها لكن مراده
نفي دلالة الاية عليه مع الاحتمال واما دلالتها على ما ذكره فممنوعة لمكونه مما يقتضيه سياق الكلام
مع انه ثبت خلاف ما ذكروا بظواهر السنن والاخبار والاقوال كان عليه الصلوة والسلام ماموراً
بما في الكتب المتقدمة لتتبعها ولم ينقل ذلك بل نقل خلافه وبعد النبيا والبع فكلام المص لا ينافي
كونه متمسكا في الجملة لكن مذهبهم على الاطلاق الذي لا تدل عليه الاية وانما قلنا لا ينافي لانه استدل
بالاضافة الى الكل وامتناع التاسي بهم جميعا وهذا انما ينافي الاقتداء في المختلف فيها وهو ظاهر
وغاية ما لزم انه ادخل المتفق عليه في اصول الدين بقرينة المقابلة ثم اعترض عليه بان الواجب في
الاعتقادات واصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع ولا يجوز سيما للنبي عليه الصلوة
والسلام ان يقلد غيره فيها واجاب عنه التفتازاني بان معناه الاخذ به لكن لا من حيث انه طريقتهم
بل من حيث انه طريق العقل والشرع ففيه تعظيم لهم وتنبيه على الاطريقتهم هي الحق الموافق لدليل العقل
والسمع ليظهر به قلب النبي صلى الله عليه وسلم ورد هذا بانه مع كونه خلاف الظاهر يرد عليه ان الاخذ
بالاصول حاصل له عليه الصلوة والسلام قبل نزول هذه الاية فلا معنى للامر باخذ ما هو ماخوذ
قبله الا ان يحمل على الامر بالثبات على الاخذ وانت خبير بان اية الوضوء نزلت في المدينة والاخذ بالوضوء
وقع في مكة قبل الهجرة كما بين في موضعه واما قوله خلاف الظ بناء على ان مساق الكلام للامر بالاقتداء
من غير ملاحظة كونه طريق العقل فغير مسلم اذ لا ظهور لذلك المساق في شان مثل هذا النبي عليه
الصلوة والسلام لان مآله الى تجويز مجرد التقليد في الامر الديني في حقه عليه الصلوة والسلام فحاشاه
على انه من جملة هداهم ومن الاقتداء بهم ترك التقليد وطلب التحقيق من العقل والسمع فكيف
يلزم امره بالتقليد المحض ويجوز ان يراد بهداهم الصبر على اذاهم والانقياد لحكمه تع من غير توان
وتقصير كما في قوله تع حكاية عنهم ولنصبرن على ما اذيتمونا وكقوله تع فاصبر كما صبر اولوا العزم
من الرسل واصبر لحكم ربك واستقم كما امرت فلا تلزم الموافقة في الفروع لان الله تع لم يامره بترك
اديانهم وانما اضاف ذلك الهدى اليهم لتقدمهم به ولا اشارة الى ان الهدى الذي يقتدى به
النبي عليه الصلوة والسلام هدى جميع الانبياء والاخيار على مر الدهور وفيه ما مدحه ما لا يخفى
قوله والباء في اقتده للوقف وتسمى بها السكت لانه يذهل في اواخر الكلم عند السكت والوقف

جوازا كما في تظائر اقتده كابيه وماليه ونحوهما ووجوبا في مثل قيه وره وتحذف عند الدرج لانه لاسكت فيه وقد ثبت اجراء لم يجر الوقف ثم انه قد ثبت في المصحف الامام في بعض المواضع الهابغير احتمال المعهود كقوله تع مالي سلطانيه ماهيه ونحوها ومنها اقتده فان جعل ضمير المصدر تكلف مستغنى عنه مع ثبوت عدمه في اخواته فاختار الاخوة وهم حمزة والكسائي وخلف وكذا يعقوب حذفا في الوصل وحملوا خط المصحف على الوقف والباقون اثبتوها وقفا ووصلا محافظة على خطه وهو يحتمل الوقف والوصل لان اجراء الوصل مجرى الوقف من قواعدهم كما في قوله تع سلطانيه خذوه فقوله ومراثبتها جواب عن سؤال مقدر وهو انه لو كانت للوقف لاثبتت ساكنة في الدرج فاجاب بقوله اجري الوصل مجرى الوقف ولم ينقل اتباعا لخط المصحف كما قاله البعض لان الاتباع يوجد باثبات الوقف على الدرج كما اثره الاخوة قوله والسبعة ابن عامر ابن كسرها بالشباع لان الاشباع ههنا لم يتصور الا بالكسر لان ما قبل مكسور ولو قال وكسرها كما اختاره البعض لافهم الاشباع منه فان قيل قد تقدم ذكوان عنه وجمهور الاشباع في الوقف والاشباع في الوصل فكان الرواية مختلفة والمص قال واشبعها مطلقا قلنا بين اشباعه وسكت عن بيان الاختلاف في محل الاشباع ولا عيب عليه في اتيان المتفق عليه وترك المختلف فيه واما رواية كسرها بغير اشباع عنه فغير ثابت عنده وكذا ما في كتب القراة وكسر ابن عامر ها اقتده وصلا لعله لم يثبت عنده فمن قال الاظهر ان يقول وكسرها بالمض والاضمار بنا على شموله رواية كسرها بغير اشباع فكانه لم يظفر على هذا الخلاف والا فاذكره ايضا لشمول رواية الكسر وصلا لوقفائم ان اشباعه على ما رووه لم يبلغ الياء قالوا والظاهر انها ضمة حركت بالكسر وهو الذي تسميه القراء بالاختلاس كما قرى اوجه ونحوه قوله على انها كناية المصدر اي اقتد اقتداء هذا هو الوجه في تلك القراة لما قيل من انها اذا سكت اخريت مجرى الضمير كما اجريت ها الغير مجراها في السكون لان هذا ليس بجيد عند اهل اللسان روى انه لما نقل عن ابن عامر بشم الهاء من غير بلوغ ياء قال ابو بكر بن مجاهد هذا غلط لان هذه الهاء هاء وقف لا تعرب بحال اي لا تحرك وانما هي ليسبين بها حركة ما قبلها فرده ابو علي الفارسي بانها كناية المصدر ولا نزاع انه تكلف لا حاجة اليه الا عند القول بالاشباع ولذا قال التفتازاني عند قول الزمخشري والهاء اقتده للوقف ولا حاجة الى تكلف جعله ضمير المصدر على ما نقل عن ابي علي والمراد به نفي الحاجة الى الاشباع المحوج اليه وقوله على ما نقل عن ابي علي اي من انه ضمير المصدر لا ان هذا التكلف منه لا حاجة اليه بعد وقوع الاشباع عن ابن عامر فانه لا بد منه ح فلا يتوجه عليه ان قول ابي علي جواب عن اعتراض

ابن مجاهد تكليف لا يحتاج اليه فظهر ان قول المص على انها كناية المصدر قول على وجه القوة لما لا حاجة اليه في توجيه الاشباع وان كان القول ضعيفا ومخالفا في نفسه قوله جعلا من جهتكم قيده به لانه لا ثم لقوله لا اساكم فان المطلوب لا يكون الا من جهتهم فلا حاجة الا قرينة خارجة عن الكلام حتى يقال قيد به لقوله تع في غير موضع ان اجري الا على الله كما قاله البعض والاية يجوز ان تكون دليلا على حرمة الاجر على التعليم وتبليغ حكم الله لكن المسوق له الكلام ههنا لا يناسب حله لان نفي السوال انما هو لدفع حملهم دعواه النبوة على طمع الاجر وهذا حاصل سواء كان حلالا او حراما قوله وبهذا من جملة ما امر بالاقتداء بهم فيه قيل فيه اعتراف بعدم اختصاص الهدى المذكور بالاصول فلا وجه لنفي التمسك المار ذكره قلنا قد عرف ان المراد بالاصول هو ما لا يقبل النسخ ابدا من الامور الدينية وبهذا كذلك والمتفق عليه من الاصول او ما في حكمها من الفروع وعلى كلا التقديرين يندفع الاعتراض مع انه لا يلزم من عدم اختصاص الهدى بالاصول صحة التمسك له بالاية المذكورة كما عرفت من انه لا دلالة مع الاحتمال قوله الا تذكيرا وعظة لهم او مذكرا وتذكرا للعالمين وان هو للاجراء اما اجري الانذكرهم كما في قوله تع فان لهم اذا جاءتهم ذكراهم قوله ما عرفوا حق معرفته قال الواحدي يقال قدر الشيء اذا سبره ليعلم مقداره وبابه نصر ثم قيل لمن عرف شيأ قدر قدره اي عرف كنهه اختاره لمناسبته لقوله تع اذ قالوا ما انزل الله الاية وهو مختار الاخفش والكوفة مناسبا لمعناه اللغوي وقال ابن عباس رض ما عظموه حق تعظيمه وقال ابو العالية ما وصفوا الله حق وصفه قوله او في السخط عطف على في الرحمة ولقد احسن في توسيط الاية بينهما حيث ان انكار الوحي انكار ما هو من عظائم رحمته فالملزوم بينه وبين عدم المعرفة في الرحمة بلا واسطة فما لم يلزم عدم معرفته في السخط فبواسطة ملاحظة جسارتهم على ذلك القول وبهذه الملاحظة بعد ملاحظة قولهم فلقطة اذ في الاية سواء كان ظرفا او تعليلا يناسب تعقيب في الرحمة به ثم ينتقل منه الى في السخط ومن غفل عن هذا اورد كليهما قبل ذكر الاية قوله والقائلون هم اليهود اعترض عليه بان تلك المناظرة وقعت في المدينة والسورة مكية نزلت دفعة باتفاق الاكثر فكيف نزلت في تلك الواقعة واجيب بانهم قالوا بعض اياتها مدنية منها هذه ويمكن ان يجاب بانها يجوز نزولها بمكة بسبب الا تلك الواقعة ستقع في المدينة لان الله بكل شيء عليم فلما وقعت طابقتها والرسول اعلم به فاخبرنا بانها نزلت فيها وذلك من المعجزات فلا بعد فيه قوله قالوا ذلك مبالغة في انكار انزال القران والا فهم معترفون بالتوراة فهو استيناف جوابا لسوال مقدر قوله

بدليل نقض كلامهم والزامهم اى الدليل على ان القائلين هم اليهود لا غير نقض كلام القائلين الآتى الالزام
بالنقض الاجمالى او التفصيلى اذا كان بمادة معينة انما يكون بمادة مقررة عند الخصم تقريرا ظاهرا بحيث
لا يقدر على انكاره فتظهر به ضعف ما قيل هم قريش لانهم وان سمعوا بنزول التورية من اهل الكتاب
وقالوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم لكن يمكنهم الانكار حين المجادلة بان قالوا ان قولنا
المذكور مبنى على الفرض فلا يحصل الالزام مع ان الاية البينة دلت على حصوله بقوله قل الله حيث
يدل على تعيين الجواب ولذلك قال والزامهم بعد قوله نقض كلامهم فتامل ثم ان هذا النقض اصطلاحى
لان قولهم ما انزل الله على بشر يدل على انهم استدلوا بالبشرية كانهم قالوا انت بشر وكل بشر لا ينزل
عليه فينتج قالت لم ينزل عليك القران وقوله قل من انزل معناه نقض كبراه نقضا تفصيليا بان
يقال لانسلم ذلك وانما يصح هذا لو لم ينزل الكتاب على موسى او نقض اجمالى لدليل الكبرى المطوى
لظهوره بان يقال الكبرى ليست ببديهية ودليله لو صح بجميع مقدماته يقتضيه هذه المادة
المقررة عندكم ومن غفل عن هذه التعرفات العلمية الشريفة والتحريجات النفيسة اللطيفة
قال اراد بالنقض معناه اللغوى نعم كل نقض نقض لغوى ولو كان عرفيا اذ بينهما عموم وخصوص
مطلقا قوله وقرأ الجمهور بالخطاب عطف على تقل فهو دليل اخر وجه الامر انزل جواب لهولاء
القائلين فيجعلونه خطابا لهم والجاعلون لهم اليهود فهم القائلون فمدار الجواب على اختصاص الجعل
بهم قال التفتازانى في تقريره ان اليهود هم الذين يجعلون التورية قراطيس مقطعة ليتمكنوا
من ابداء البعض واخفاء البعض لا قريش فهو ما ذكرناه بعينه اذ مداره ايضا على اختصاص
الجعل بهم غايته لم يذكر قولنا ان من انزل جواب لهولاء ولنظيره فتم الجواب واما قوله بعده
واما على قراءة الياء التحتانية فيكون التفاتا جعلوا غيبا لارتكابهم شناعة ذلك الفعل جواب
عن سوال مقدر وهو انه اذا كان مدار الاستدلال على اختصاص الجعل ولا اختصاص له
بالخطاب بل الغيبة ايضا كذلك فايا لهما يكون احد هما دليلا دون الاخر فاجاب بان الغوقانية
ظاهرة في تلك الدلالة بخلاف التحتانية حيث تحتاج الا الالتفات الذى هو خلاف النظر لانه لو لم يكن
التفاتا بجعل فاعل التحتانية من سبقوا المخاطبين وهم يكونون بعيدا جدا فالتحتانية انما تناسب
بظاهرها بان يكون القائلين هم قريش بلا حاجة الى الالتفات ومن غفل عما ذكرناه اعترض على التفتازانى
ذلك الفاضل بان مدار الاستدلال على ما ذكره على اعتبار اختصاص الجعل المذكور لليهود ولا
اختصاص له بالخطاب بل الغيبة ايضا كذلك فوجه الاستدلال ما ذكرنا يعنى به ما ذكرناه دون ما

ذكر

ما ذكره قوله وتضمين ذلك بالطرس عطف على قراءة الجمهور يفيد تاييد تلك القراءة كما يفيده قوله
وانا قراءا بالياء ابن كثير وابو عمرو وحملا على ما قالوا وما قدروا بشير لحصر القراءة في اثنين وبيان وجهها
البعيد لاضعف التحتانية فقوى الفوقانية وكذا ذلك التضمين يضعف التحتانية حيث لا يتضمن
التغريب بخلاف الفوقانية حيث يتضمنه بالخطاب ومن غفل عن هذا قال لا هو دليل اخر ولا له مدخل
فيه وان اوهمه العبارة وقد وقع في بعض النسخ وتضمن على صيغة الماضى من التفعل فلا غبار عليه
اصلا فزعم ان عليه غبارا على العبارة الاولى ولا غبار على كلامه بل على فهم مرامه وقوله على سواد حملهم
للتورية تلميح الى قوله تع مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا بئس مثل القوم
الذين الاية وهو كناية عن سوء حالهم بما فيها علما وعملا ووذمهم بالنصب عطف على توبيخهم وهو
مفعول التضمين قوله وروى عن مالك برا الضيف فتكون الاية من قبيل سنوا فلانا سوطا فانا
القاتل واحد منهم والسناد الفعل الى الكل لكونهم راضين بمقصوده وهو انكار انزال الوحى على محمد
صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انكارهم قوله عليه الصلوة والسلام ابطال مدعاه ومقصوده وللاشارة
الا ان هذا الانكار بالجحود الى هذا القول بناء على ان الاعتراف بالتورية يستلزم الاعتراف بالقران
وانكار القران ايضا يستلزم انكار التورية للاشتراك في علة الاجمال وهى كطعنهم المعجزة على يد
المدعى فكانهم قالوا به ولو حين انكروه ووجه اخر هو انه لما كان القائلون به كثيرا من غير اليهود
اذ قالوا ابعث الله بشرا رسولا وقال مالك بهذا السند الفعل في الحكاية لان الكل كانه قيل
حين صدر عن مالك هذا القول كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم وما قدروا الله حق قدره
اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شئ فجاء قوله تع وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاتينا
اية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم ومن غفل عن هذه الدقائق الرقائق
قال وليس اسناد الفعل الى الكل لكون غيره راضيا به لان المنقول خلافه وقيل يرد عليه الا
هذا الالزام لهم وانما يلزم عليهم بانزال التورية على موسى بعد ان قال ذلك القائل صدر عنى
هذا من غضب وورارضى وفي ما ذكرناه لك في التوجيه الاول للاسناد جوابه فتدبر ثم ان قوله
صدر عنى من غضب يوجب اللوم عليه خصوصا فان قيل هذا اللوم ليس بانزال التورية
على موسى قلنا بل به لانه لولاه لما التزم ولو لم يلتزم لما يلام فافهم وذلك نزعوه ونصبوا مكانه
كعب بن الاشرف فلا فائدة لقوله هذا في دفع اللوم عن نفسه ولا نسلم كون اللوم بالاية المذكورة بعده
لجواز نزول الاية على قلب النبى عليه الصلوة والسلام جبرا قاله مالك فلا مهم عليه بقول الله فلحق

العار على قومه فقالوا ما قالوا ثم قاله هو وهذا على تقدير كون الاية مدنية واما اذا كانت مكية
فتقدمه بالضرورة فيقدم الرسول الجواب الحاضر عنده وهذا سهل ثم انه بالواو في اكثر النسخ وهو
ظاهر لكونه وجها اخر لكون القائلين هم اليهود وبغير الواو يوهم كونه بيانا لما لا دليلا عليه وكثرة
الدليل اولى وقيل لا يجوز كونه بيانا لعدم دلالة هذه الرواية على ان الغرض من هذا القول نفي انزال
القران وانت خبير بان الغرض انكار نزول الوحي على النبي عليه الصلوة والسلام وهذه الرواية
دلت عليه لان الكلام ان مراده من القول المذكور انكار النبوة المختار له عليه الصلوة والسلام
الا يرى انه نفى نزول شئ مطلقا ومعظم الوحي هو القران فيفيد الكلام الخطابي كون القصد اليه وذكر
المص ايضا القران وحده في قوله في انكار انزال القران ليس بخصوصيته بل لكونه معظم ما انزل والا
فالمذكور في الاية انزال شئ على بشر **قوله** انشدك اى اسالك اصله من نشد الضالة اى طلبها
وهو من باب طلب وانشدك بالله اى اسالك واطلب اليك بحقه وقيل من النشد بمعنى رفع
الصوت وكان السائل يسال برفع صوته وعلى هذا يكون هو ابلغ من اسال على كلا المعنيين **قوله**
بفتح الجيم السمين الجبار بكسر النفس والمعنى بغضه حيث سمى بدنه بالتنعم ولم يفتنا من خوف
الله وطاعته ويجوز فتح الجاء بمعنى العالم بتجبير الكلام وتحسينه **قوله** وقيل لهم المشركون لما قد عرفت
وجه تمريضه فلا نعيده **قوله** على لسان محمد صلى الله عليه وسلم لم يقل بالقران مع ان ظاهر الكلام
فيه ليعم السنة ولذا فسره الزمخشري بقوله مما اوحى اليه واما قوله وتقديره ان هذا القران يقص الا
فلا يابا ه كما لا يخفى فمن قال يعني بالقران كما ذكره الكواشي فقد قصر في الحواشي ويجوز ان يراد بالكتاب
الجنس والمعنى وعلمتم يا اهل الكتاب بالكتاب ما لم تعلموا اكيف تنكرونه وذكره في المدارك او على
لسان موسى او بالتورية **قوله** زيادة على ما في التورية الخ فالخطاب بعلمتم لليهود سواء كان
القائلين هم اليهود او المشركين وعلمتم في موقع الحال وصاحبها مرفوع يجعلونه او نسق على
مقول قل على انه مقول اخر بالاستقلال ثم ان المصنف لم يتعرض لما في الكلام على الوجهين وعلى القرائين
من الالتفات لوضوحه بما سبق كذا ذكره التفتازاني فلا بنبسط فيه الكلام ونقتصر على ما يهم في المقام
قوله لمن آمن من قريش عام سواء كان الكلام مع قريش او اليهود او الناس والمومن منهم
داخل فيهم ولم يقل لقريش اذ التعليم انما وقع لهم بناء على انهم هم المنتفعون به كقوله هدى للمتقين
ومن ثمة حمل التفتازاني قول الزمخشري الخطاب لقريش على هذا لكن نظر لان التعليم قد وقع لقريش
مومنا او مشركا لانهم كانوا يعلمون الحق بعد نزول القران ويتمنون فيه وان كان بعضهم لا يعلم

الحق

الحق فهم معرضون فلا ضرورة لحمل كلامه على هذا ولا يدخل في مفهوم التعليم الانتفاع به حتى يلزم ذلك
كما لا يدخل في مفهوم الانذار في قوله تع لتنذر قوما ما انذر اباؤهم ولذا اورده الزمخشري مثالا
لما قاله وما قيل من انه لا يظهر لكون التورية نورا وهدى بالنسبة الى المومن قريش وجه فما لك تعرف
وفهم من اطراف كلامنا لا يقال فعلى تقدير كون الكلام مع اليهود وخطاب لجعلونه لهم كيف يظهر
لخطاب من امن من قريش بهذا الخطاب وجه لانا نقول هو التفات حتى بقرينة المقام بقرينة ظاهر
قوله ولا اباؤكم لقوله تع لتنذر قوما ما انذر اباؤهم حيث ذكروا ان من لم ينذر اباؤهم هم المشركون
او نقول الناس عام يدخل فيهم قريش وعلمتم عطف على تجعلونه والخطاب في تجعلونه للناس
باعتبار اليهود وفي علمتم لهم باعتبار مومني قريش **قوله** اي انزله الله او الله انزله جعل
النحاة المقدر جملة فعلية واجتهد المتاخرون في ترجيح تقدير الفعل حجة الاولين ان تقوية الحكم
تناسب شدة الخصام وانه مطابق للسوال باعتبار اللفظ وهو ظ وباعتبار المعنى حيث ان السوال
عن الفاعل لا عن الفعل وتقديم المسؤل عنه اهم وحجة المتاخرين هي ان التجريد عن المقوي يناسب
ظهور الجواب وقوته بمنزيل المنكر منزلة غيره لان معه ما ان تامله ارتدع وانه مطابق لحقيقة
السوال بحسب تركيبه لان من انزل وان كانت اسمية صورة فعلية حقيقة لان الاستفهام بالفعل
اولى لما تقرر في موضعه فالمعنى انزل الله ام غيره فلما اريد اختصاره وضعت من دالة على تلك
الذوات الغير المحصورة اجمالا ومتضمنة لمعنى الاستفهام ولذا وجب تقديمها على الفعل فصارت
الجملة السببية وهي في الحقيقة فعلية وان الواحدة اولى من الجملتين وان المذكور في القران العظيم
جوابا عن مثله هو الفعل كقوله تع ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز
العليم ولكون هذا القول اقوى اختاره المصنفان الفاضلان **قوله** اشعارا بان الجواب
ويحتمل ان يكون تعريضا لهم بانهم من غاية المكابرة لا يجيبون بما هو الحق فاجب انت عنهم **قوله**
فلا عليك اي لا عليك شئ من باس ولا عتب في عدم ايمانهم بعد تبليغك اليهم والزام الحجة
عليهم وثم لاستبعاد الكلام بعد الالزام اي لا كلام الا هذا فان تكلموا بعد هذا فهو خوض اي هوى
وهذيان ولا يتبعه الا الخذلان **قوله** او يلعبون اي الظرف وهو في حوضهم صلة قدمت
عليه للتوسع الشايع او التخصيص المناسب للمقام على ما لا يخفى والمعنى يلعبون في خوضهم تحقيرا
قوله او حال من المفعول اي الظرف حال من مفعول ذرهم او فاعل يلعبون قدم عليه
والظرف مستقر باي حال **قوله** والظرف متصل بالاول يعني اذا كان يلعبون حالا من هم الثاني

لزم اتصال الظرف بذرهم ولا يجوز بيلعبون سواء كان اتصاله به بكونه صلة للفعل او حالا من مفعوله
ولذا لم يقل صلة وقال متصل ومن لم يتنبه لذلك قال ولا اري وجها لعدم ذكره جواز كون الظرف
حينئذ حالا من مفعول ذرهم **قوله** وهذا كتاب لم يقل وذلك ليفيد التعظيم كما في قوله تع ذلك الكتاب
لتكريم هذا الكتاب بتقريبه والتعظيم مستفاد من تنكير كتاب **قوله** كثير الفائدة والنفع فان فيه
الفوائد الثابتة والعوائد الباقية من الحكم النظرية والعملية اللتين بهما سعادة الدارين قال الامام
قد جرت سنة الله تع بان يعطي الباحث عن القران والمتمسك به عز الدنيا وسعادة الاخرة واما
انما علمت انواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل بسبب شئ من تلك العلوم من انواع السعادات
في الدنيا والدين مثل ما حصل بسبب خدمة العلم بالقران الكريم وانما اخر مبارك ههنا ولم يفعل
به مثل ما في قوله تع وهذا ذكر مبارك انزلناه لكون الانزال ههنا سببا لقوله ما انزل الله
على بشر من شئ اذ هو جواب له وانما اتى بالفعل اعني انزلناه لان الانزال صفة ماضية حين
الاخبار واستمراره غير مقصود بل هو متجدد بخلاف البركة والتصديق فانهما صفتان ثابتتان
قوله يعني التورية لان الكلام معهم او الكتب التي قبله ويندرج فيها التورية لانه هو الظاهر
الواقع قيل لا يلايم هذا التفسير بذكر الذي وانت خبير بان قوله هذا ليس تفسيرا للاخبر
عنه بالموصول بل هو تعيين ما اريد به والا فالموصول عبارة عن الكتاب فافهم **قوله** عطف على
ما دل عليه مبارك قال التفتازاني لا ادري حاجة الى هذا التكلف لجواز ان يكون عطفا على مجموع الوصف
اي كتاب مبارك وكائن للانذار ومثل هذا يعني عطف الظرف على المفرد في باب الخبر والصفة
كثير ونحن نقول ان تغيير اسلوب النظم حيث اورد الصفات السابقة عراة عن حرف العطف
وعطف هذا وبنى هذه الصيغة اعني للتنذر في كثير من المواضع معللة لنزول الذكر على الرسل حيث
قال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم
يجعل له عوجا فيما لينذر باسا شديدا من لدنه تنزيل العزيز الرحيم لتنذر قوما ما انذر اباؤهم
الى غير ذلك مع ظهوره ههنا بلا كلفة وتبادره في المقام حيث ان قوله مبارك ومصدق من المشتقات
التي يفيد الحكم عليها علية المأخذ فالمعنى انزلناه ليبارك وليصدق ولينذر او للبركات وللتصديق
وللانذار يرجح ما رجحه المص وانما قال ما دل عليه صفة الكتاب ليعم ذلك احترازا عما انزلنا
فانه صفة الكتاب مع انه ليس كذلك فيقال في توجيهه ان مراد الزمخشري ليس الا هذين الوصفين
بقرينة تفسيره بقوله كانه قيل انزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه من الكتب والانذار والكتنى

المص بذكر السابق عن ذكر اللاحق لظهوره ولان ما دل عليه احدهما هو ما دل عليه الاخر بعينه
وهو التعليل بالماخذ فخصه بالذكر لتقدمه اولان البركة والانذار مقصودان بالذات من انزال الكتاب
وتصديق ما قبله ليس كذلك وهو ظ والعطف ح اما على المفهوم او على المحذوف المفهوم من
الملفوظ ومنهم من قصره على محذوف ويجوز ان يقال انه عطف على مصدق **قوله** ولتنذر
ام القرى انزلناه يعني ان لتنذر ليس بمعطوف بل المعطوف محذوف فحين حذف ادخل العاطف على المذكور
لقيامه مقام المحذوف ومثله كثير واخر المعلل ههنا للتخصيص اذ العلة مجموع المذكور من البركات والتصديق
والانذار كانه قال وهذا كتاب انزلناه وبتقديم انزلناه رد لقولهم ما انزل الله كما قيل في قل الله اي انزله الله
على ما مر ثم بين حكمته على سبيل التخصيص لان مجموع البركات والتصديق والانذار يستجمع جميع الحكم والمصالح
كما لا يخفى على المتامل بخلاف قوله فيما سبق في تفسير قوله وليكون من الموقنين او وفعلنا ذلك ليكون
بتقديم المعلل المقدر لان الايقان قد يحصل بدون الاستدلال ولذا عطف الايقان على الاستدلال
هناك في قوله يستدل وليكون الاخبرى انهم قالوا الاستدلال لجر الزام قومه والافهو من الموقنين
قبله فاراة الملكوت ح يكون ليثبت على ايقانه وليستدل به على قومه فلا يستقيم هناك التخصيص
على هذا التوجيه وان استقام على توجيه اخر فلعدم تقرر التخصيص هناك فعلة كذلك واما ههنا
فوجه التخصيص اظهر من ان يخفى كما لا يخفى واستشكل بعضهم هذا الفرق زعما منه ان لا فارق بينهما
فان قيل فلم اخره الزمخشري هناك حيث قال وليكون من الموقنين فعلنا ذلك قلنا نظر الى ان
اصل المقصود هو الايقان فالعلة ح منحصرة فيه بالقياس الى المآل والمص اعتبر فارق الحال فكل
مقام حال ولكل حال مقال على ان التفنن باب واسع يسع فيه السمن للكل واسع ويجوز على قياس
ما مر من قوله ليستدل وليكون ان يكون التقدير ههنا لتبشر ولتنذر ولم يتعرض له المص ههنا
لظهوره سبق العلل الصالحة للعطف عليها فلا حاجة الى التقدير والتبشير مستفاد من قوله للبركات
وهو ظ بخلاف ما هناك كما عرفت لا يقال لم قيل علة للمحذوف واطلاق العلة في حق افعال الله تعالى
ليس من اداب اهل السنة لان هذا الاطلاق منهم بالقياس الينا والا فنفس التركيب العربي فلا محذور
فيه فتامل **قوله** لانها قبلة اهل القرى فشبه الام حيث هي مقدمة على الاطفال وهم مقبلون اليها
ومجتمعون اي مقصدهم من بين القرى كما هي مقصدهم من بين النساء ومطافهم كما هي مطاف الاطفال يحوطونها
حولها ومجتمعهم كما ان الام مجتمع الاولاد واعظم القرى شانا فان الام كذلك بالنسبة الى الاولاد وانشد
الزمخشري فما يلتقي في بعض القريات رحله فام القرى ملقى رحال ومنتاى اراد به بيان تعظيمها واجلالها

ذلك البيت الحرام واظهار محبته لما احبه الله تع وعظمه واجابه حين موقع التسمية بام القرى فهذه
الامور كانت سببا باعثا لانشاده وبهذا ومن لم يتنبه لذلك قال غاب النظم والنثر قيل بهذا قول ابى بكر
الاصم والقول الثانى لابن عباس رض وقوله اولانها مكان اول بيت عطف على ما يجب قبل والابلزم
الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه باجنبى بلا ضرورة قاضيه ونكتة داعيه قوله اهل الشرق
والغرب لان الانذار المامور به النبى عليه الصلوة والسلام انما هو لكافة الناس لقوله تع وما ارسلناك
الا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولفظ الحول محتمل بحسب اللغة فحمله عليه فاندفع ما نقل عن بعض اليهود
من ان الاية دلت على انه عليه الصلوة والسلام مبعوث للعرب خاصة والالكان التقييد بلا فائدة
فانظر كيف سمى التعميم تقييدا ولو سلم انه غير متناول لهم فوجه التخصيص انهم اول من امر النبى عليه الصلوة
والسلام بدعوتهم واولى الناس اليه بالدعوة هم واحقهم بان يتدبرهم وهم اول باعث لبعث النبى
عليه الصلوة والسلام فيهم لشركهم الذى كان سببا لانزال الكتاب بقباله وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ليبين لهم على ان تمسكهم مبنى على المفهوم وهو مذهبهم لا مذهبنا وعلى مذهبهم انما يعتبر المفهوم
اذا لم يفد التخصيص شيئا وقد عرفت ما افاده وكيف وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة انه
مبعوث الى الثقلين فقضاء عن الانس قالوا ان مكة شرفها الله تع لسطح الارض كالنقطة المركزية فالشرق
والغرب حواليها قوله والضمير يحتملها اى على سبيل البدل كما دل عليه الواو في قوله حتى يؤمن بالنبى
والكتاب فبالنظر الى النبى عليه الصلوة والسلام فيه التفات من الخطاب الى الغيبة او على طريقة التوزيع
والواو بمعنى او فالكلام يحتملهما والعود الى احدهما يغنى عن العود الى الاخر لان الايمان بالنبى وحده
او الكتاب وحده يستلزم الايمان بالاخر قوله وتخصيص الصلوة جواب سوال مقدر نشأ من
قوله ويحافظ على الطاعة وهو ان خوف العاقبة اذا كان حاملا على المحافظة مطلق الطاعة فلم خص
الصلوة بالذكر فاجاب بانه لانها عماد الدين ويجوز بناء على هذا ان تكون الصلوة مجازا عن مطلق
الطاعة ويكون قوله والتخصيص بيانا للفائدة المجوزة قوله وعلم الايمان اى علامته لقوله عليه الصلوة
والسلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم اى من المسلمين ولذلك صح اطلاق الايمان عليها
في قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم وقيل ولم يقع اسم الكفر على شئ من المعاصى الا على ترك
الصلوة قال عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر ولا يخفى ان هذا لا يدل على المطلوب
لان الترك هنا مقيد بالتعمد بمعنى الاستحلال على ما يدل عليه موضعه ولا شك ان الزكوة والصوم وامثالهما
كذلك لان من ترك الزكوة مثلا متعمدا بهذا المعنى فقد كفر فاطلاق الكفر على هذا في الحقيقة انما هو على

الاستحلال

الاستحلال لاعلى ترك الصلوة واراد به المجرد وقوع الاطلاق عليها دون غيرها فلا ينافيه
لجواز اطلاق على الاظهر بدون الوقوع فقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون يردوه فافهم قوله كمسيلمة هو صاحب اليمامة كان كاهنا وادعى النبوة على عهد
الرسول وقال ان محمدا نبى قريش واننى نبى حنيفة وارسل الى الرسول رسولين فقال عليه
الصلوة والسلام اتشهدان ان مسيلمة نبى قالا نعم فقال عليه الصلوة والسلام لولا ان الرسول
لا يقتل لضربت اعناقكما وروى ان مسيلمة اخذ من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم رجلين فقال
لاحدهما ما تقول في محمد قال انه رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا قتلا وقال للاخر
ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله
فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ بالرخصة واما الثانى فقد
صدع بالحق فهنيالله ثم قتل الوحشى مسيلمة في خلافة ابى بكر الصديق رض وكان يقول معتذرا بقتله
صدر منى شئ هو شر محض هو قتل حمزة رض ازمان الكفر واخر خير محض هو قتل مسيلمة في زمان
اسلام واما الاسود العنسى اى المنسوب الى عنس هو قبيلة صاحب صنعا بلدة باليمن ادعى
النبوة في اخر عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قتله قيس بن مكشوح في مرض وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وفي شرح المصابيح للمص قتله فيروز الديلمى فبلغ الخبر للرسول عليه الصلوة
والسلام فقال فاز فيروز قال كثير من المفسرين منهم ابن عباس رض الاية نزلت فيهم ثم ان
عبارة المص وهى قوله كمسيلمة اجود من عبارة الزمخشرى وهى هو مسيلمة لانهم اختلفوا في
سبب النزول فبعضهم يوافق ما ذكره المصنفان ومنهم من خالفهما على ما ذكر في كتب التفاسير
واما التمثيل فلا شك في صحته ولا خلاف فيه فلذا عدل عنها وقيل نزلت في النضر بن الحارث
ومن معه من المستهزئين لانه عارض القرآن بكلام مخيف لا يذكر لسخفه ويندرج في عمومه
مسيلمة والعنسى كما اندرج فيه كل من افترى على الله والذى وصل بهذه الاية بما قبلها هو انها
جاءت نافية للانسبوه الى الله تع من انه ما انزل على بشر من شئ وما اراده منه من قولهم انما
انت مفتر يعنون نسبة النبى عليه الصلوة والسلام الى الافتراء قوله او اختلق عليه احكاما
نسق على زعم واو المنع الخلو ولم يخصه بمدعى النبوة نظرا لعموم الافتراء وخصه الزمخشرى
به ترجيحا لتفسير اكثر المفسرين ومنهم ابن عباس رض كما مر عليه وليس فيه خطأ ولا ضعف ولا
قصور حتى يقال للمص لقد اصاب حيث لم يخصه بمدعى النبوة لعموم الافتراء وخصه الزمخشرى كما قاله البعض

قوله كعمرو بن لحى وتابعيه قيل حرموا البحائر والسوائب وكذبهم الله تع بقوله ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون قوله كعبد الله جعل الزمخشري المفترى والقائل اوحى الى واحدا فالمقابلة مع تسوية كل من الوصفين مع الآخر في السببية للاظلمية وان كان الخاص مستلزما للعام فهو من عطف الخاص على العام فمن قال وان كان كل منهما مستلزما للآخر فقد اخطأ اذ العام لا يستلزم الخاص واما سهوه له فلا يفيد خصوصية قول من قال اوحى الى والمقصود من الكلام انما هو هي فتامل واما على ما ذكره المص فالامر ظاهر ونظر المص اوسع حيث وسع دائرة فائدة الكلام واقرب الى الافهام لان قوله اوحى الى صريح في كلام ومعلق بالواقع بخلاف قوله سانزل مثل ما انزل الله لانه غير صريح فيه بل هو لازم لقوله ولئن كان كاذبا لقد قلت مثل ما قال وهو معلق على الكاذب فلمذه والد قائق عدل عما ذكره الزمخشري وبهذا تبين فساد ما قيل مثل الزمخشري لمن قال سانزل مثل ما انزل الله بعبد الله بن سعد نظرا الى اول كلامه والمص مثل به لمن قال اوحي الي نظرا الى اخر كلامه حيث سوى بينا نظري المصنفين ثم انه اخطأ حيث اورد التنظير منقلبا بالان نظر الزمخشري للاخر الكلام والمص ناظر الى اوله كما لا يخفى للناظرين في الكشاف ثم انه قيل هذا العطف مشكل لان الزاعم المذكور او لا كمسيلمة قائل اوحي الي لضرورة دعوى النبوة فلزم عطف الشئ على نفسه وغاية ما يتكلف به ان يراد به هذا القول بعينه فنظر الزمخشري اقوى حيث جعله مثالا لمن قال سانزل وانت خبير بان العموم هو المراد بقوله تع ممن افترى على الله كذبا وان كان سبب النزول خاصا فهو من قبيل عطف الخاص على العام كما ذكره ابو حيان حيث قال بعد ما ذكر خصوص المورد بدا اولا بالعام وهو افتراء الكذب على الله تع ثم ثانيا بخاص وهو افتراء منسوب الى وحي الله ثم ثالثا باخص وهو الوحي بالقرآن فلا اشكال ولا تكلف فيه وايضا ان الوصفين لواحد وصف بامر بعد امر ليدل على جرأته ذكره ابن الانباري قال الامام الفرق بين الافتراء على الله وبين القول بانه اوحي الى ان الاول كان يدعي انه اوحي اليه وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم وفي الثاني فقد اثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه الصلوة والسلام فكانه ههنا جمع بين نوعين عظيمين من الكذب وهو اثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود انتهى والحق انه ليس في قول ابن سعد نفي اصلا كيف وقد قال كما اوحي اليه ولقد قلت كما قال فدعواه هي المماثلة بالنبي لا غير وسلم يتنبه لهذا اورد عليه المنع المجرد قال لانسلم ان القائل اوحي الي ينفي الوحي عن محمد صلى الله عليه وسلم وذكر لاثبات المقدمة الممنوعة وجها غير وجيه فقال ولعله

اصل

جعل الواو في ولم يوح للعطف وارجع الضمير في اليه الى محمد عليه الصلوة والسلام فيكون هذا ايضا من القول وليت شعري ان قوله ولعله الخ كيف يكون دليلا على المقدمة الممنوعة مع بعده جدا على انه يبطله قول ابن سعد كما اوحى اليه واما قوله بعد هذا وليس كذلك فان الواو للحال والضمير لما هو من كلام الله تع فلا يدفع ما ذكرنا في موقع اثبات الممنوعة دفعا قطعيا فتامل لا يقال ليس تركه النبي عليه الصلوة والسلام وذهابه الى مكة شرفها الله تع عاما دليل على نفي نبوته عليه الصلوة واللام لانا نقول يجوز ان يكون ذلك لزعمه عدم حاجته الى النبي عليه الصلوة والسلام حيث انه مأثله هذا ولعل الامام جعل الشك في النبوة نفيا لها وهذا صحيح الا انه لا يستفاد من النظم الشريف الا بانضمام سبب النزول ومع انه يحتمل الترديد المذكور في كلامه ان يكون لتوسيع الدائرة فاذا كان مراده به تصحيح العطف يكون فيه بعد فتامل قوله فشك عبد الله فارتد ثم عاد قبل فتح مكة شرفها الله تعالى وفتحت على يديه اكثر بلاد المغرب في زمان عثمان رضي على ما جاء في كتب تواريخ الصحابة رضي كالذين قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا قاله الزجاج وقال ابن عباس رضي لا يعنون الشعر او هم المستهزؤن في الانزال القول والايجاد لا الانزال من السماء وقوله ما انزل الله اي على زعمكم لانهم كانوا ينكرونه لقولهم عقيبه ان هذا الا اساطير الاولين ثم ان قيل اعادة من ههنا على تخريج الزمخشري فان القولين الاولين قائلهما واحد مغاير لهذا القائل فعلى ما ذكره المص القائلون ثلاثة متغايرة فلم لم يعد في او قال اوحي ولم اعيدت في من قال سانزل قلنا لان الاولين جمعهما زعم النبوة بخلاف هذا فتوقف بينهما قوله اي ولو ترى الظالمين صريح في ان المفعول هو الظالمين ولا ينافيه كون الجواب لرأيت امر الشيخ لان رؤية الظالمين لا تنفك عن تلك الرؤية ومن غفل عن هذا قال ظاهره ان المفعول هو الظالمين لكن المقصود انه بهيئة كونهم في تلك الحالة وجواب الشرط المحذوف شاهد للاول الامر التقطيع هو حالة الظالمين لا انفسهم فكانه زعم لزوم اتحاد الجواب مع الشرط وليس كذلك بل اللازم هو اللزوم بينهما ثم انه قاس ذلك على قول السكاكي واما الحالة التي تقتضي طي ذكر المسند اليه فهي اذا كان السامع مستحضر الخ فان فيه خبر المبتدا انما هو مضمون ما اضيف اليه الظرف ضرورة ان الحالة ما هي الا هو وهذا من قبيل قياس الفارق اذ الضرورة المذكورة مفقودة ههنا مع ان فيما قلناه اشارة الى انهم لا يتفكرون عما هذه الحالة حتى يكون كل من يراهم يراها متى يراهم اين يراهم هذا ويجوز كون المفعول لفظة اذ مقصودا به التهويل بذلك الوقت لفظاعة ما فيه فتفي اذ ان مبالغة بالغة قوله اذا غشيه فتى اطلاق العزة على الشدة مبالغة قوله كالمتقاضي الملظ

اى العذيم الملازم الملح المقيم الدائم كل ذلك معنى الالتظاظ وفى الاثر التظوا بالدعا بياذا الجلال والاكرام والتظ كالكظ العسر المتشدد والمشدد وهذا ايضا يناسب ههنا وهو بالظاء المعجمة على الروايات الصحيحة ويجوز ان يكون بالطاء ان الملط بمعنى الملح الملازم ايضا ثم ان هذا التشبيه من قبيل تشبيه الغائب بالشاهد ليتضح المقصود ويستأنس المستوحش من قوله تغليظا وتعنيفا لانه ليس بصريح قوله تع والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم بل هو معناه الكنائى ولا يلزم منه ان لا يكون ثمة بسط يد ولا قول كما قاله صاحب الكشف بل التظ انما حقيقتان اذ لا داعى للمجاز كيف والبسط والقول المذكوران من الامور الممكنة فمن اين يلزم تاويل حتى يرد الدليل على نفيه ولذلك قال الزمخشرى وهذه عبارة عن العنف عن السياق كما ذكره صاحب الكشف وانما فره عبارته قوله او بالعذاب عطف على يقبض وهذا التفسير للحسن وهو ما يقتبس من قوله تع ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم فالامر للتعجيب هكذا قيل لكن التظ ان المقصود بالتعجيب التعنيف فهذا تعنيف بطريق التعجيب فان قيل فهلا اخر المص قوله تعنيفا عن كلا التفسيرين حتى ينصرف اليهما اوليس يشير بما فعله الى الفارق بينهما قلنا التاخير للتضعيف لا للتفريق ولذا ترك تعليله واكتفى بذكره عقيب ما اختاره من التفسير قوله يريد به وقت الاماتة الخ يريد به الاشارة الى انه سواء كان ظرفا لما اخر جوابه فيوقف عليه او للجزون فيوقف على ما قبله كقوله تعالى فاليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون فى الارض بغير الحق وبما كنتم تفسقون لا يتحول عن احد المعنيين فتخصيص التفسير بالعذاب بيوم القيمة كما فعله البعض بقى بلا مخصص قوله اى الهوان كقوله تع ايمسكه على هون والهوان الذل ضد العز كقول الشاعر يا يزيد الا مل نيل عزا وغنى بعد فاقة وهوان قوله يريد العذاب المتضمن لشدة لان العذاب لا يكون مهينا الا شديدا ولذا قال تع واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ولا حاجة الى تقييد الهوان بالشديد كما فعله الزمخشرى فقال الهون هو الهوان الشديد قوله فاضافته الى الهون لعراقة وتمكنه فيه وذلك لان الاضافة تنبئ عن الاتصال المتصل والاختصاص المتكمل سواء كان المضاف اليه لازما للمضاف غير منفك عنه كما تم الجود والكرم جل سودد وكعذاب الهون وعذاب الخزى فان العذاب قد يكون على سبيل الزجر والتاديب ولهذا لم يضف فى قوله تع فاصابتهم صاعقة العذاب الهون بل وصف به لاحتراز عما ليس كذلك فظهر به فساد ما قيل فى توجيهه لان العذاب غير منفك عن الهوان فاذا اضيف اليه اشعر بكمال تمكنه فيه لان عدم الانفكاك غير معتبر فيه لما مر بل هو ههنا ادعائى

يجعل عند الاضافة فهو نكتة الاضافة لا انه وجهها وانما غره قول التفتازانى والعذاب مقرون بالهوان متصف به واذا اضيف اليه دل على كمال التمكن فيه والاختصاص كانه حقه وملكه ومعناه ان اضافة الموصوف الى الصفة تفيد هذا المعنى ولا يلزم منه الشتراط كون الموصوف غير منفك عن الصفة فى افادة هذا المعنى كما فهم من كلام هذا القائل فافهم قوله كادعاء الولد والشريك له تع الخ التظ ان يقال كدعوى النبوة والوحى لان ما قبله انما هو ذلك الا انه سلك مسلك التشديد والمبالغة فى الغضب عليهم كمن غضب على احد لجناية فاشتد غضبه تذكر جناية قد سبقت منه فقال له انت الذى جنيت قبل بهذه وفعلت فعلتك كذا فالجناية عادتك فذق عذاب هذه وتلك او ما ترى الى قول من عزهم قائل لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق كيف زاد فى الوعيد على قولهم هذا فعلهم الذى سبقوا به وما هو الا لشدة الغضب وقوة الوعيد بتضعيف العذاب الشديد ومن تامل على ما حققناه اعترض على المص الفاضل بانه لو ذكر هذين فيما سبق فى الافتراء على الله تع لكان اولى وانا قدم ادعاء الولد والشريك لانهما افحش وادعاء الولد ايضا افحش من ادعاء الشريك لان الاشراك يستلزم الامكان ودعوى الولد تستلزم الامكان والمماثلة النوعية بالمكر فتقدمه فافهم قوله فلا تاثمون ولا تومنون لم يقل فلا تومنون بدل فلا تاثمون كما قاله الزمخشرى اشارة الى وجه استعمال الاستكبار بمعنى من معنى الاعراض ولم يقل فتعرضون بيانا لما ان الاعراض عن الايات انما هو بمعنى ترك التامل فيها واما عدم الايمان فلا يستلزم الاعراض عن الايات لانه من حيث المفهوم يحتمل وقوعه بدون العلم بوجود الايات فضلا عن الاعراض عنها فليس فيه اشارة الى ما ذكرنا قوله ولقد جئتمونا فرادى يحتمل ان يكون معطوفا على اخرجوا فيكون ايضا من كلام هذه الملائكة لكن هذا على سبيل الحكاية عن الله تع المكان كما خلقناكم ويجوز ان يكون قوله كما خلقناكم وحده حكاية دون ما قبله قيل فعلى هذا يكون قولهم اخرجوا الخ عند الحشر لا عند النزع ورد بمنع اللزوم لجواز ان يقولوا هذين القولين فى الزمانين ويحتمل ان يكون استيناف كلام من الله تظاهر قوله فانسلاخ الذين ارسل اليهم وغير ذلك واما قوله تع فلا يكلمهم الله معناه كما سيذكره المص لا يكلمهم بما يسرهم او لا يشفعون بكلمات الله واما الجواب بانه كناية عن الاعراض عنهم فراجع لما قلنا لانه اما ان يكلمهم بما يسرهم فلا تصح الكناية او يكلمهم بما يحزنهم فيرجع الى ما قلنا فهو ليس بجواب برأسه واما قول المص هناك والتظ انه كناية عن غضبه عليهم فمعناه انه

كناية على كل الاجوبة الثلاثة التي ذكرها المص هناك الاول والاخر ما تقدماه والاخر لا يكلمهم بشئ اصلا
وان الملائكة يسألونهم يعني عدم التكلم مقيدا بما يسرهم او بما ينتفعون به او مطلقا يصح كونه كناية عن
الاعراض والغضب فهذا الصحيح في محله فان قيل فاذكر كم كلم على تقدير وقوع التكلم في الجملة منه تعالى
واما على تفسير قوله تع فلا يكلمهم الله بعدم التكلم مطلقا فما وجه التوفيق قلنا هو لا وحملوه على كلام
الملائكة في قوله تع فلنسألن الذين ارسل اليهم على ما ذكره المص كقوله تع ثم لنحضرنهم حول جهنم
والمحضرون هم الملائكة لا غير ذلك مما لا يتناهى ويجوز كون الكلام مخصوصا ببعض الاشخاص دون
بعض فلا تنافي بين الاثبات والنفي ح **قوله** للحساب والجزاء وانا قدرنا الى قوله تع يجزون عذاب
الهون بما كنتم تقولون الاية الاول للثاني والثاني للاول قدم ما ينظر الى الثاني على تابعه لانه فرعه
في التحقق يعني الجزاء بعد الحساب فان قيل قد ثبت في السنة ان بعض الاخيار يدخلون دار
القرار بلا حساب فما وجه التوفيق قلنا يجوز ان يكون معناه يدخلون بحساب يسير بحيث
لا يحسونه او لا يعدونه حسابا اليسره حتى روي ان الحساب اليسير انما هو العرض والا فالمناقشة
في الحساب عذاب او معنى قوله للحساب والجزاء وجوده او عدما فلبعضهم موجود وعن بعضهم مفقود
قوله او عن الاعوان والاولان لمنع الخلو لا بطبع وانما فعلك لذلك اشارة الى صحة كون كل منهما
مرادا استقلالا والزمخشري اشار اليه بادة عن او ثانكم على ما لا يخفى لمن طالع في كتابه
فلا يتوجه عليه ان لا حصر في هذين الاحتمالين لاحتمال كون المعنى منفردين عن الجميع كما في الكواشي
قوله وسو جمع فردا اختلف الناس في فرادى هل هو جمع ام لا وعلى كونه جمعا اختلفوا في مفرده
فقال الفراء فرادى جمع فرد وفريد وفرد وفردان فجوز كونه جمعا لهذه الاشياء وقال ابن قتيبة
هو جمع فردان تحقيقا لا تقديرا كسكران وسكارى وعجلان وعجالى وقال قوم جمع فريد كرديف
وردافى واسير واسارى قاله الراغب وقيل جمع فرد بفتح الراء وقيل بسكونها وهذا عن غير القياس
ذكره الجوهري وسو ما ذكره المص والالف للتانيث كسالى ثم ثم لم ينصرف فكانه جمع فردان
تقدير اكسكران وسكارى وذكره التفتازاني وكلام المص يحتمله حيث مثل له بكسالى ويفهم من ظاهره
انه جمع فرد على خلاف القياس بدون اعتبار التقدير بفردان وبهوظ وكسالى بضم الكاف
وقد تفتح جمع كسلان وقيل هو اسم جمع لان فردا لا يجمع على فرادى يعني فعلا لا يجمع على فعالى
وقول من قال انه جمع له فانما يريد في المعنى ومعنى فرادى فردا فردا **قوله** وقرئ فرادا قال
ابو البقاء وقرئ في الشاذ بالتنوين على انه اسم صحيح يقال في الرفع فراد مثل قوام ورخال وهو جمع

قليل

قليل ابن السكيت ولم يجئ شئ من الجموع على هذا الوزن الا قليلا وعدة ستة الفاظ منها رخال
وقيل هو بالضم اسم جمع وبالكسر جمع رخل وجاء كرناه لا يبعد كونه اسم جمع على المص لحاظه بعض
الافاضل وبقوله كرخال اشار الى انه جمع لمكتف **قوله** كرجال بضم الراء وكسرها جمع رخل بكسر الخاء
وهو الانثى من ولد الضأن والذكر الحمل كذا في بعض كتب اللغة **قوله** وفراد كثلاث غير منصرف
معدول لا صفة قيل فيه اشكال لان هذا الوزن من العدل مخصوص باسماء العدد وبل باربع منها
اقول لا شك انها قراءة وجاء عن الثقات انه يقال جاء القوم فراد غير منصرف فهذا محمول
اما على الخلاف في الخبر المذكور او محمول على احاد حمل التكثير على التكثير او يراد باسماء العدد ما يكمل
ما في معناه فلا اشكال فيه ح ولو مثل المص باحاد لكان اشارة الى احد الوجوه المذكورة لكن
ولتركه وجه لوجود الوجوه **قوله** وفردى كسكرى فيكون تانيث فردان كسكرى وسكران
والتانيث لجمع ذي الحال ولذا قال منفردين **قوله** في الانفراد مطلقا اشارة الى انه بدل الكل
وانما آثره على سائر الوجوه لقوله تع في موضع اخر لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة بدل فرادى
بسقوط فصار هذا الحد الوجوه ولم ينتبه عليه كثير من المفسرين كصاحب الكشاف وغيره **قوله**
ان جوز التعدد ففيها اشارة الى الخلاف في جواز تعدد الحال مع توحد ذي الحال بلا عاطف لانه اذا
كان بعاطف لا يكون تعددا في المعنى فانك اذا قلت جاء زيد راكبا وكررت ما كان المعنى جاءا بين
الامرين ولذلك ترك قيد بلا عاطف فالمراد بالتعدد فيها هو التعدد لفظا ومعنى لانه هو الذي
يقبل الخلاف كما رأيت وتسمى الاحوال المتعددة احوالا متداخلة **قوله** او حال من الضمير اي
من الاحوال المتداخلة وقوله مشبهين ناظرا اليها وقوله عراة وحفاة اشارة الى وجه الشبه
فحاصل كلامه هو انه ان اريد بهيئة اول الخلقة الانفراد عن الامور المذكورة فهو بدل من فرادى
وان اريد كونهم عراة وحفاة فهو حال مترادفة او متداخلة ويجوز ان يكون المعنى كونهم على
الصورة التي كانوا عليها في النشأة الاولى وفيه من اظهار القدرة ما لا يخفى حيث اعادهم عينهم
بلا تفاوت لكن لا يلايمه قوله وتركتم ما خولناكم بل يكون كلاما برأسه من الاقوال المناسبة للمقام
على ما لا يخفى وايضا يجوز ان يكون المراد كونهم كما خلقوا من غير كسب كمال متوقع من الانسان
وفيه من التوبيخ وح معنى قوله وتركتم ما خولناكم انكم لم تتجروا برأس مالكم الذي اعطيتكم واتخذتموه
ظهريا حتى يلايم به او يكون المقصود منه تقريب الخلق الى الافهام بالتشبيه بخلقهم اول مرة والكل
خلاف الظاهر والاظهر ما ذكره المص وهو ظاهره وان حيف على من قال بان الاظهر هو هذا الوجوه **قوله**

مشبهين ابتدآ خلقكم من الاعمال او التفعيل يقال اشبه فلانا وشبهه فلانا وبه وبهكذا قدره ابو البقاء
والمراد بابتداء الخلق الخلق ابتداء فالمشبه به هو الناس كالمشبه او المراد مشبه اخر خلقكم ابتداء
او مشبهين انتم بكم في ابتداء خلقكم او يراد بمشبهين النسبة اذ على كل الوجوه وفيهم شبه شئ ما بشئ وهو شبه الاثر
بالاول كقوله تع في عيشة راضية ففيه مسامحة ظاهرة يوجب بها غ الكلام تظهر المرام فلا يتجه عليه
ما قيل صوابه الا يقال مشبهة حالكم حال ابتداء خلقكم قوله عراة وحفاة بهما غ لا العراة جمع عار من
العريان والحفاة جمع حاف وهو الماشي بلا خف والعزل بالمهملة بعد المعجمة جمع اعزل بمعنى الاقلف
من الغرلة وهو القلفة كذا في القاموس وغيره من كتب اللغة فمن قال بالغين والزاي المعجمتين فقد
سها والبهم قيل جمع ابهم وهو المصمت الذي لا يخالط لونه لون اخر وقيل جمع بهيم كرغيف ورغف
وهو الجر المصمت الذي لا خرق فيه وبالجملة هو حال لا شية فيه والمراد بحشرون ولاشئ معهم كيوم ولدتهم
امهم وقيل احياء من الامراض الدنيوية وهذا ضعيف فتامل قوله اي مجيا كخلقنا كم وجه التفسير الاشارة
الى كيفية اعرابه والى ان ما مصدرية كما اشار اليه من قبل بقوله ابتداء خلقكم واما قول من قال وجه
ان مجيئهم عبارة عن خلق الله اياهم ثانيا وهو مثل خلقه اياهم اولا فليس بذاك اذ لا دلالة عليه فيه
لاحتمال كون المراد تشبيه مجيئهم ثانيا بخلق الله اياهم اولا غ الانفراد يعني مجيئكم فرادى كخلقنا كم فرادى
فمن اين يوخذ كون المجئ عبارة عن الخلق حين لا حاجة اليه حتى يوضع موضع التفسير نعم هذا توجيه
اخر لتشبيه المجئ بالخلق اذ قد اشتبه هذا على البعض فغر منه وقال مجيا مثل مجيئكم يوم خلقناكم ثم انه
يجوز كونه صفة لفرادى كاشفة على بعض الوجوه ومقيدة على بعضها ولم يذكره المعظم كانه اكتفى عن
ذكره بذكر كونه حالا عنه وانما ذكرها دون الوصف ميلا منه الى ترجيح جانب التقييد الذي يفيده الحال
بخلاف الوصف فانه قد يكون للتوضيح وغيره بناء على ان التاسيس اولى قوله ما تفضلنا الا التخويل
هو الاعطاء متفضلا ذكره غ القاموس قوله فشغلتم به عن الاخرة اي رغبتم اليه حتى رغبتم عنها
كقوله تع الهاكم التكاثر ويعطى هذا مقام التوبيخ على ما هم يتفعوا به كقوله افتعبدون من دون
الله ما لا ينفعكم شيا ولا يضركم قوله نقيرا وهو النقرة التي غ ظهر النواة تنقر مثل غ غاية القلة منه
قوله تع ولا يظلمون نقيرا وقوله فاذا لا يؤتون الناس نقيرا قوله غ ربوبيتكم اعتبر حذف المضاف
لانهم لم يزعموا هم شركاء غ التقسم بل غ استحقاق عبادتهم فقوله واستحقاق عبادتكم عطف عليها تفسيري
ولم يزعموا ايضا انهم شركاء غ عبادتهم لانهم جعلوا كذلك على الحقيقة لازعامهم فلا يصح الزعم مع
تقدير العبادة اللهم الا ان يقال ان جعلهم هذا وان كان حقيقة لكن ما غانشا من زعمهم انهم مستحقون

لذلك فرعتم بمعنى جعلتم جعلا باطلا فكانه قصد الى تشديد توبيخهم بذلك الجعل اذ هو اشد شناعة من مجرد
الزعم حيث انه جمع بين الباطلين الاعتقاد والعمل فقدر العبادة وعبر بالزعم اويراد بالشريك الشريك
الحق والزخشري قدر الاستعباد واعترض عليه بانهم عبدوا من غير استعباد فكيف يصح ذلك
وانت خبير ان الكلام مبني على التجوز حيث قال لانهم حين دعوهم الهة وعبدوها فقد جعلوها لله
شركاء فيهم وغ استعبادهم ومعناه انهم لما عبدوا حقيقة فكانهم جعلوها شركاء غ الاستعباد ولما لم
منه وجود الاستعباد حقيقة حتى انه يصح هذا التجوز بغير تقدير ولذا قال فقد جعلوا لله شركاء فيهم
وغ استعبادهم دون غ استعبادهم فقط مع ان المقصود وهذا رمز اليه لكنه لما راه بعيدا غ الفهم
اثر التقدير عليه فاما نحن فنستقر به الى فهمك فاستمع ما تلوناه من قوله تع ام اتخذوا الهة من الارض
هم ينشرون لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون وانظر الى الدعوى
والدليل علاوة ما كيف ينطبق احدهما بالاخر بطريق الاستلزام كما فصل غ موضعه فههنا لم لا يجوز
ان يقال لما عبدوها فقد زعموا انهم يستحقون بها ولا يستحق للعبادة الا الخالق والرازق ولذا ترى حضرة
القران العظيم يرد على المشركين بعدم خلق شركائهم شيا ليس لهم ما لا يخلق شيا وهم يخلقون ويعبدون
من دون الله ما لا يملك لهم رزقا وغير ذلك لزم عليهم ان يجعلوا شركاء غ ايجاد انفسهم فلا حاجة
حينئذ الى التقدير فافهم وههنا توجيه اخر لتقدير الاستعباد وهو ان قولهم لسود عليه السلام
ان تقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء يدل على زعمهم انهم قد استعبدوهم اذ الاصابة بسوء للموحد
لتوحيده تعطى الاستعباد وهو ظاهر قوله تقطع وصلكم اختار اختار كثير من مشايخ القراة وهو الرفع
وذهب الزجاج الى انه اسم لا ظرف والى انه ههنا بمعنى الوصل وان كان غ الاصل مصدرا بان يبين بمعنى البينونة
والفصل فيكون لا من الاضداد مشتركا لفظيا ويعزى هذا الى ابي عمرو وابي عبيد وابن جني والمهدوي
والزهراوي والزجاج وقال ابو عمرو معنى تقطع بينكم تقطع وصلكم فصارت ههنا اسما من غير ان يكون
مفهما ما وقال الزجاج والرفع اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم فقد اطلقوا بين بمعنى الوصل والاصل في
الاطلاق الحقيقة لكن لمعن فيه ابن عطية بانه لم يسمع من العرب البين بمعنى الوصل وانما انتزع ذلك
من هذه الاية اوانه اريد بالبين الافتراق وذلك مجاز عن الامد البعيد والمعنى لقد تقطعت المسافة
بينكم لطولها فعبر عنه بالبين ورد هذا بان قوله لم يسمع من العرب غير مرضي لان ابا عمرو وابا عبيد
وغيرهما ممن ذكروا ائمة يقبل قولهم وقوله انما انتزع من هذه الاية ممنوع بل هو مفهوم من لغة العرب
ولو لم ينقلها الا ابو عمرو لكفى به وعبارته تؤذن بانه مجاز ووجهه كما قال الفارسي انه لما استعمل بين

الشيئين المتلابسين في نحو بيني وبينك شركة وبيني وبينك رحم وصداقة جاز استعمال بمعنى الوصلة
ولا يضره استعمالها بمعنى الفراق نحو بيني وبينك فراق وشقاق فلهذا جاز لقد تقطع وصلكم
وذكره الامام الرازي ولهذا التعارض قال بعضهم القول بكونه مجازا اولى اذ المجاز خير من المجتمعة
عند الجمهور اذا تعارضا لكن التعارض بين قول الائمة السابق ذكرهم وبين قول ابي عطية
والفارسي والامام ممنوع لعدم التساوي بينهم في علم اللغة ولعل المص لذلك اختار كونه من
الاضداد وتلخص من هذا التفصيل ان مرجع ما ذكره الفارسي والامام تحقيقا لما اختاره المص
فلم يطلع على فحوى الكلام ولم يظفر بتحقيق المرام قوله هو الظرف توجيه لمن قرأه الرفع اي
هو ليس اسما بل هو ظرف اتسع فيه فاسند الفعل اليه فصار كسائر الاسماء المتصرف فيها على
الزمخشري ان الظرف اسم للمكان او زمان ينصب بمعنى في ثم يتسع فيه فيستعمل استعمال المفعول
به ولا يخفى ان معناه انه لازم الظرفية ولكن يتسع فيه في الاستعمال مع بقاء معنى الظرفية كما يقال
قوتل خلفكم واما مكم صرح به في الفاتحة حيث قال في اضافة مالك الا يوم هي اضافة اسم
الفاعل الى الظرف على طريق الاتساع فجرى مجرى المفعول به كقوله يا سارق الليلة اهل الدار
والمعنى على الظرفية ومعناه مالك الامر في يوم الدين ومقصوده منه انه ليس باسم بمعنى
الوصل معنى كما هو اسم لفظا ومن غفل عنه اعترض عليه حيث انه لما حكى في سورة العنكبوت
مودة بينكم بالاضافة قال هو يستلزم انه ليس بلازم الظرفية فبين كلاميه تناقض ولا يخفى
عليك ان كونه مضافا اليه لا يخرجه عن الظرفية معنى كما لا يخرجه الفاعلية فالمعنى هناك
مودة فيما بينكم والاضافة للملابسة كما حكى هناك الاضافة ايضا بفتح بينكم ومن ثم جعل
في بعض كتب التفاسير كالدر المصون وغيره قوله تع ومن بيننا وبينك حجاب وهذا افتراق
بيني وبينك وشهادة بينكم من قبيل الظروف المتسع فيها وقالوا الظرف اتسع فيه فصار اسما
فسموه اسما مع كونه ظرفا اصطلاحا منهم واطلق ذلك لان معنى قوله تع من بيننا وبينك حجاب
اثبات الحجاب فيما بينهما وكذا غيرها ولم يخلع في شئ منها معناه الظرفي ولا حاجة اليه ومن
غفل عن هذا زعم ان قوله تع ومن بيننا وبينك حجاب يوجد قراءة الرفع على ان بين اسم وهذا
من التحقيقات التوفيقية بين تفسيرات الزمخشري واما الذين ليس لهم دقة في ادراك
لسان اهل اللسان فذهبوا حين رأوا استعمال لا لا اسم الا انه اسم حقيقة لا ظرف نظرا الى ظاهر
مذهب الالفاظيين لكنهم مصيبون في مذهبهم ايضا لانهم انما التزموا بيان احكام الالفاظ فحسب

ما فيه احكام الاسم اللفظية اسما اصطلاحا ولا مشاحة فيه ولذا قال ابو حيان والسند الفعل اليه فصار
اسما ولو كان اسما لفظا ومعنى لوقع فاعلا حقيقة اي لصح ذلك بلا تاويل مذكور كما اختاره المص ولا يبدل
الناس بتبدل اللباس قوله والمعنى وقع التقطع بينكم تصوير لبقاء معنى الظرفية حين كون الفعل مسندا
اليه بمعنى ان الفعل وان اسند الى الظرف لفظا لكن المعنى على الظرفية والرفع حكم لفظي لا اثر له في
المعنى ولم يرد ان الفعل مسند الى المصدر كما فعله الزمخشري في قراءة النصب لقوله واقيم مقام
موصوفه ولا موصوف هنا بل هو مسند الى مضمر دل عليه ما قبله وهو ضمير الامر والمعنى تقطع الامر
بينكم كما ذكره التفتازاني ورجحه على ما فعله الزمخشري وقال وقريب من هذا ما يقال ان بينكم صفة
اقيمت مقام الموصوف الذي هو المسند اليه اي امر بينكم كما يحمل عليه قراءة من تقطع ما بينكم فتقول
المص على اضمار الفاعل شامل لهذا ولما ذكره الزمخشري وان قيل هو مسند الى المصدر في تصوير المعنى
ولا يلزم منه ان يسند في تقدير الكلام حتى يرد ما ذكر ثم قلنا لا حاجة لا لهذا ويكفينا ما ذكرنا للتقدير
والتصوير معا واما ذكره المص قصدا الى افادة ما افدناه من قبل من ان معنى قوله تع ومن بيننا
وبينك حجاب ليس الا اثبات الحجاب فيما بينهما فهنا كانه قال معنى الظرف قائم لان المقصود
من قوله تع تقطع بينكم ليس الا وقوع التقطع فيما بينهم ولو حذفه واتى ببقي ما اتى به لكفاه قوله
ويشهد له الخ اي يشهد لكونه ظرفا قراءة النصب فان فيها الظرفية متعينة وقيل اي يشهد لكون المعنى
وقع التقطع قراءة النصب على اضمار الفاعل وهو مصدر الفعل وانت خبير بان اضمار المصدر
لم يرد من القراءة وليس هذا بلازم لجواز اضمار امر او صلة كما مر وانما اضمر المصدر الزمخشري ومن
حذا حذوه فكيف يكون شاهدا له وقد اعترضوا عليه كما سنبينه وقد توجه قراءة النصب بان الفاعل
هو بينكم وانما بقي على حاله منصوبا حملا له على اغلب احواله وبهذا ذهب الاخفش وجعلوا منه
قوله يفصل بينكم فيمن بناه للمفعول وكذا قوله ومنا دون ذلك كذا قالوا قال ابو حيان وخرجه
الاخفش اي قوله تقطع بينكم بانه فاعل لكنه مبني على اكثر احوال هذا الظرف ورد عليه بان ذلك
لا يصلح ان يكون علة للبناء وعلل البناء محصورة ليس هذا منها ويمكن دفعه بان قوله لكنه مبني
لا آخر معناه انه محمول على اكثر احواله لانا المحمول على الشئ حكمه مبني عليه او نقول معناه انه مبني
على اكثر احواله اي الفتح فقوله على اكثر احواله بيان للوجه كونه مبنيا على الفتح لا للوجه بناء وقيل
لا اضافة الى مبني وهو ضمير المخاطب كقوله ومنا دون ذلك وانه لحق مثل ما انكم تنطقون بفتح مثل
قوله على اضمار الفاعل وهو اما المصدر او امر او صلة واعترض على الاسناد الى المصدر بانه

في المبني للمفعول واقع في الكلام مثل وحيل بينهم وبين ما يشتهون بخلاف المبني للفاعل فانه غير واقع ولا يجوز وقوعه فان المصدر اذا حصل به ما هو فعل بالضم حقيقة لا ما فعل بالفتح وهو قوله وجعابه لانسلم انه غير واقع اذ لا مانع لجوازه في الافعال اللازمة لان افعالها مفاعيل حقيقة سيما اذا كانا بناء للمطاوعة فالمكسر مكسور والمنقطع مقطوع على انه لا يبعد تاويله بالمجهول كما يقال تقطع بينكم بمعنى اوقع التقطع بينكم تاويلا وقولهم وقع التقطع دونا اوقع لتساوي معنييهما قوله لدلالة ما قبله عليه فانه لما قال وما نرى معكم الخ دل هذا على وقوع التقطع بينهم وبين شركائهم وكذا دل على تقطع الامر والصلة بينهم وانما قال على اضمار الفاعل دون حذفه بناء على ان حذفه لا يجوز الا عند قيام شئ مقامه وليس على قراءة النصب شئ يقوم مقامه بخلاف قراءة الرفع ولذا قال واقيم مقام موصوفه عطفا على قوله اسند اليه الفعل اى اصله تقطع ما بينكم وما موصوفة بمعنى شئ او امر او صلة على ما مر فحذف واقيم هو مقامه اقامة الوصف مقام الموصوف واعرب باعرابه ووجوه قول الشاعر يدير وننى عن سالم وادير هم وجلدة بين العين والانف سالم اى وجلدة ما بين ويجوز ان تكون موصولة ان جوز حذف الموصول على ما ذهب اليه الكوفيون واختاره ابن الانباري لوضوح المعنى قوله وقد قرئ به قراءة عبد الله ومجاهد والاعمش ثم ان ههنا وجها اخر بحيث لا يكون في الكلام حذف ولا اضمار ولا تاويل وهو ان يتوجه تقطع الى ما توجه فضل في قوله وضل عنكم ما كنتم تزعمون فيقولون من تنازع العاملين فان اعملت الثاني اضمرت الفاعل اى ما كنتم تزعمون في الاول وان عكسته فعكسته وما فيه موصولة او موصوفة او مصدرية فعلى الاولين يكون من قبيل حذف العائد اختصارا او على الثاني لاجاجة الى العائد والاقتصار بالحذف قول الشاعر باى كتاب او باية سنة ترى حبهم عارا علي وتحسب اى وتحسب حبهم عارا علي وقوله انا شفعا مفعول ثان لتزعمون قيل يرشدك الى هذا قوله ع وضل عنهم ما كانوا يفترون وليت شعري ايهما يرشد الى صاحبه وهما متساويان في المعرفة والجهالة والظاهر انهما ثالث كاوام لا شفعا وهم لا ما قبله ذلك واما ههنا فقد اقتضى المقام تقدير الشفعاء وتقدير مقتضى المقام اظهر والا فما سبق عليه لفظا يقتضي كونه انه جعلكم شركاء فما حمل قوله بالنبات والشجر اى خلق الحب وشقه بالنبات وهو ما يسمى له ساق اى بلا بسقها فلا حاجة الى تقدير الانبات كما فعله البعض وان جاز وبعضهم فسره ههنا بالخالق كما في الكواشي ورده بعضهم بانه لا تعرف هذه اللغة ورده بعضهم بان هذا لا يلتفت اليه لان هذا منقول عن ابن عباس رض والضحاك ولا يخفى عليك ان مراد

من رده هو الانكار على الراوي والطعن فيه لا الانكار عليهما بعد ثبوته عنهما بل الداعي له نقل الفراء في اللغة ان فطر وخلق وفلق بمعنى واحد وقال في القاموس وفالق الحب خالقه او شاقه والحب ههنا ما يصلح ان يكون بزر النبات واحدته الحبة بالفتح وهي معروفة سواء كان مقصودا بذاته كالحنطة والشعير واما لها او لا كبزور البقول ونبات شتى وما يقال الحب هو الذي يكون مقصودا بذاته فما لا يلتفت اليه والنوى جنس النواة وهي معروفة ايضا اى ما في جوف الثمر مما يصلح بزرا للشجر ولامه ياء ولا ان عينها واو والاكثر التغاير ولذا كتب على صورتها وانما قيدنا بهما بما يصلح الخ احترازا عما لا يصلح له كالقطمير مثلا فانه في جوف الثمر وليس بنواة وكذا الحب اعم مما يفلق وما ينفلق وما للنبات والشجر مخصص بالقيد بهذا ما فهم من ظاهر قول المتن بالنبات والشجر على ترتيب اللف والنشر ولا باس به اذ غايته ان لا يذكر بعض من المفعولات في الاية الكريمة والمذكور يكفي في المقصود واما لو جعل الحب اعم مما للنبات وما للشجر من بعض الالباب كما يجوز واللوز مثلا فلان له وجه بل هو اولى اذ لا تخصيص في الاية لما ذكر عاما ومقصود الاية افاد ما بلغ وجه فافهم هذا وما في تفسير النواة بما في جوف الثمر كالمشمش والتمر من القصور قوله وقيل المراد به اى بالفلق وفي بعض النسخ به بحذف ضمير المتن لكونه خلاف النظم لما قيل اذ لا كمال قدرة فيه كما في الشق بالنبات والشجر ولا كثرة ارتباط بقوله يخرج الحي اذ فيه كمال القدرة بتمامه لان هذين الشقين بحيث لا يدري احد ولا يكاد يدري لاي شئ هو وما الحكمة فيه الا هو فدل على كمال العلم ثم من حيث انه مع كونه في الحبة الصغيرة على وحدة الطبيعة والكيفية والصلابة واللين ونشاته في ارض واحدة وسوء وماء واحد يبرى وقد تختلف الارض والاهوية والمياه لا يشق في جميع الافراد الا موضع واحد منها بموضع واحد بلا تخلف شكل وصورة الى ما لا يحصى مما لا يعد بدل على كمال الاقتدار وتمام الاختيار فمع بكثرة ارتباطه باخراج الحي من الميت وعكس وكيف لا وهو قول مجاهد كما ذكره الزمخشري فلا ينبغي تخطئته بالنظر الى بلاغة المعنى لكن بالنظر الى ظاهر اللفظ لا باس به قوله الشقاق المذكور في كتب اللغة بهذا المعنى انما هو الشق كما ذكره الزمخشري قال اراد به الشقين اللذين في النواة والحنطة وانما الشقاق وا يصيب بارساغ الدواب وسرم يتجاوز زعم الاصمعي اللغة اعترض عليه بان الصواب هو الشق بدل الشقاق ولم يدر انه قد يطلق في غيره وتسميته به صح ان الاطباء استعملوه في شقوق اليد والرجل والشفة واللسان وسموا كلها شقاقا مجازا فهنا كذلك فلا وجه لذلك واما ما ذكره في مختار الصحاح من قوله ولا تقل شقاق

معناه لانكلمه باللغة سيما ماخذ الكل من الشق **قوله** ليطابق ما قبله يعني اراد ة ماذكر من المعنى الاعم على سبيل المجاز لابد له من قرينة وهي ههنا مطابقة السياق **قوله** ومخرج ذلك اى مالا ينهو **قوله** واقع موقع البيان له اى فلا يصح عطف ومخرج عليه لانه لابد خل في البيان اذ لا يصلح له كما لا يخفى وانما حمله على ذلك ترك الواو في مخرج الى اخره ترك الواو يدل على اتحاد الجملتين فدل على كونها بيانا لصاحبها دلالة المعلول على العلة فمنع العطف عليها بما لا مدخل له في البيان والا فعطف الاسم للفاعل على المضارع جائز بلا تكلف لان السياق على ان تكون الصفات المجراة على الله تع بلفظ اسم الفاعل كلها قصد استحضار صورة اخراج الحي من الميت لكونها اعظم في القدرة اقتضى ايراد ها بلفظ المضارع مع ما في هذا العطف من صنعة العكس والتبديل فتدبر هذه وقال بعضهم ترك الواو فيه واثباتها في مخرج الميت مع احتياج فلق الحب والنوى الى بيان حمله على ما جعل ومخرج الميت عطفا على مخرج فتقوله مع احتياج فلق الحب والنوى الى بيان محتاج الى البيان فانه لا يصلح حاملا على ذلك لانه على حقيقته لا يحتاج الى بيان اصلا وانما يحتاج ان لو تعذر ارادة الحقيقة وليس كذلك ههنا واما بعد التجوز وان كان محتاجا الى البيان لكن التجوز انما يظهر بعد ترك الواو فترك الواو هو الحامل على ما جعله بيانا لاجل التجوز ثم لزم منه عطف مخرج على فالق فكيف يكون الاحتياج حاملا عليه وبالجملة العلم بالاحتياج مسبوق بالعلم بالتجوز والعلم بالتجوز مسبوق بالعلم بترك الواو ولا بد من كون العلم بالحامل اسبق من العلم بالمحمول عليه ومعيار ذلك ان اردت انه لو لم تترك الواو ولم تجعل بيانا وجعل مخرج عطفا على يخرج لا يلزم شئ اصلا واما حين ترك الواو وان لم تجعل بيانا او جعل وعطف عليه مخرج يلزم المحذور فلاك الامر في هذا الامر هو ترك الواو ونعم الترتيب عند المتكلم بالعكس ولا يقدح فيه بشئ فتامل **قوله** هو الذي تحق له العبادة حمله على ما هو المختار عنده وهو اعتبار المعنى الاصلي بعد كونه علما فبذلك صح وقوعه خبر المبتدا بخلاف الرحمن حيث راعى مذهبه الذي يخالفه كما مر فقال هو الله الذي تحق له الربوبية فاوقع علم الذات الواجب تع خبرا بتا وبل المسمى كما هو المشهور في مثل هذا زيد ثم وصفه بما يلزمه وما قيل حمله على مفهومه الاصلي دون ذات الواجب تع تصحيحا لوقوعه خبر ايشعر بانه لو لم يعتبر ذلك لم يكن لوقوعه خبرا وجه صحة وليس كذلك لما عرفت وان امكن التفصي منه بان قوله تصحيحا لا ينافي وجود وجه اخر بناء على ان ذكر الشئ لا ينافي غير ما ذكر فيبقى انه يشعر بان ما حمله عليه ليس مما اختاره والا

لكفى به باعنا لهذا الحمل فلا تغفل عما قرعناه بسمعك **قوله** شاق عمود الصبح اراد به دفع ما يكاد يقال من انه لا معنى لفلق الصبح بل الظلمة هي المنفلقة عن الصبح بوجهين الاول ان المراد به شق عمود الصبح في ظلمة الليل ان اريد به الصبح المستطيل المسمى بالصبح الكاذب او عن بياض النهار واسفاره ان اريد به الصبح المعترض المسمى بالصادق الثاني ان المراد شق ظلمة اصباح فالمضاف محذوف وعلى هذا التقدير تعبر الوجوه ثلاثة وذكر الزمخشري منها الوجهين حذف المضاف والشق الثاني من الوجه الاول ويجوز على الشق الثاني ان يعتبر المفلوق ظلمة الليل ايضا بخلاف الشق الاول حيث لا يجري فيه الوجهان لان ذلك العمود الابيض المستطيل يعقبه ظلمة خالصة فلا يتصور فيه فلق عن بياض النهار ثم ان المص قدم ما قدمه على حذف المضاف لانه كثير الاستعمال بهذا المعنى منه قول الشاعر وارزق الصبح بيد وقبل ابيضه وقول الشاعر تردت به ثم انثنى عن اديمها تغرى ليل عن بياض نهار والزمخشري نظر الى سهولة المعنى على حذف المضاف فقدمه **قوله** وهو اي ظلمة الاصباح والتذكير للخبر والغبش حركة البقية من الليل او ظلمة اخره وقال ابو عبيدة غبش الليل غبشا اى اظلم مطلقا كذا في كتب اللغة وعلى كل الاحوال ظلمة الاصباح ما يليه ولذا لم يفصل بينهما في البيان وقيل الثاني هو المناسب وفيه بحث لان فلق الليل مشهود ايضا كما مر من قول الشاعر تغرى ليل عن بياض نهار ولان الظلمة داخلة في مفهوم الليل فتشقق شقة اللهم الا ان يراد المناسبة بلفظة الظلمة مطلقة **قوله** والاصباح في الاصل مصدر اصبح وقال الليث والزجاج ان الصبح والصباح والاصباح واحد وهو اول النهار وقاله الفراء ايضا وقيل الاصباح ضوء الشمس بالنهار وضوء القمر بالليل رواه ابن ابي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما وقيل ونقل ذلك عن مجاهد هو اضاءة الفجر قالوا الا ما ذكره المص وكذا الامساء امرء القيس الا ايها الليل الطويل الا انجل بصبح وما الاصباح فيك باسفل **قوله** بفتح الهمزة على ما في قراءة الحسن وابو رجاء وعيسى بن عمر جمع صبح كسقف واسقال وبرد وابراد قال الشاعر افنى رباحا وبني رياح تناسخ الامساء والاصباح **وروى** بفتح الهمزة جمع مسى وصبح وبكسرهما مصدريا وقرئ فالق الاصباح بنصب الاصباح على حذف التنوين للالتقاء كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا وقرئ والمقيمي الصلوة بنصب الصلوة حملا للنون على التنوين وعند سيبويه لا يجوز حذف التنوين للالتقاء الا في ضرورة الشعر وجوزه في السعة المبرد وقرأ يحيى والنخعي وابو حيوة فالق فعلا بهما دون الاولى وعبد الله قراء الاولى كذلك دون هذا وهذا دليل على ان القراءة عندهم سنة متبعة

البيت لابن قيس الرقيات من قصيدة مطلعها
بهذا تخاطينا وقد ذر شارق
وقد ورد ذكر الصبح بعد وقبل ابيضه
وارزق الصبح الخ
واول البيت الخ

والا فلا تخصص في شئ منهما فافهم **قوله** اي يسكن فيه الخلق فيكون لازما من السكون بمعنى اللبث او ضد الحركة ولو بالنسبة الى النار وعلى الاول يكون منه بمعنى ضد الحركة ومنه السكينة بمعنى الوقار **قوله** من قوله لتسكنوا فيه لم يقل لقوله لاحتمال كون فيه مستقرا فحينئذ يلزم ان لا يكون لهذا المعنى بل يجوز كونه بالمعنى الاخر اى لتسكنوا حال كونكم فيه والى ما سكنتم اليه فلا يناسب حرف التعليل الذى يدل على انما علة لكونه بهذا المعنى المذكور ولا دلالة مع الاحتمال **قوله** فانه بمعنى الماضى فلا يعمل عند البصريين الا مع ال خلافا لبعضهم في منع اعمال المعرف بها وللكسائي في اعماله مطلقا واذا تقرر ذلك فسكنا منصوب بمضمر عند البصريين خلافا للكسائي والدلائل مذكورة في محلها واما الاستدلال للكسائي بهذه الاية فليس بتام لاحتمال كما ترى فاعل اخرى وقد زعم ابو سعيد السيرافي في ان اسم الفاعل المتعدى الى اثنين يجوز ان يعمل في الثاني وان كان ماضيا قال لانه للاضيف الى الاول تعذرت اضافته الى الثاني فتعين نصبه له فلا يلزم منه اعماله مطلقا وهذا من وجوه الجواب للكسائي في اعماله مطلقا مستدلا بهذه الاية حيث انما من مواد الضرورة الا انه انما استدل بها على مذهبه على ظاهره ولم يفرق بينها وبين غيرها بالضرورة وعدها ناظرا الى عدم التفاوت في قال المعنى والاستدلال لا يلزم كونه الزاميا بل قد يكون برهانيا ورجحانيا وقال بعضهم لانه بالاضافة اشبه المعرف بال فعمل مطلقا واختار المص مذهب جمهور البصريين وبه قال ابو علي الفارسي فجعل انتصاب المفعول الثاني في امثال هذه الاية اذا جعل بمعنى الماضي بفعل دل عليه اسم الفاعل فكانه اذا قيل زيد معطى عمرو امس درهما قيل قائل فاعطى فقيل درهما اى اعطاه درهما ونظيره في الفاعل قول الشاعر لبيك يزيد ضارع وقولنا قيل قائل وردبانه يلزم منه الاقتصار على احد مفعولي باب علمت في مثل قولنا اناظان زيدا امس كريما واعتذر عنه بارتكاب ذلك مع القرينة وضعف هذا ظاهر لان مع القرينة يجوز الحذف في كل شئ وليس ذلك خاصة لباب ظننت مع انهم يجعلونه كذلك لما يجئ في موضعه وفهم من الاستدلال انهم في ضمنها ما قالوا ذلك الباب انما وضع لجعل شئ وصفا لاخر ومحمولا عليه والحذف ينافيه ولا نفع للقرينة فيه والتحقيق انه اذا كان المحذوف عين المذكور كما في المثال وكذا في الاية الكريمة لا يبعد ان يجوز الحذف من جهة ان الفعل المدلول عليه حينئذ يكون في التاويل كانه تاكيد لاسم الفاعل فمعنى انا ظان زيدا امس كريما ظننت زيدا كريما قبلون كانه لم يحذف ولا كذلك حكم مطلق القرينة فتامل واستدل بعضهم على ان انتصابه بمقدر لا بالاسم المضطر الى اعماله بجواز قولهم

هذا

من الحاشية الى قوله قيل قائل ما قبل ليس يزيد ضارع فاعل منه

هذا ضارب زيدا امس وعمرا بنصب المعطوف فان حمل اعراب التابع على اعراب المتبوع الظاهر اولى وان روى عن سيبويه انه منصوب بفعل مضمر واعترض على هذه الاقوال بانا سلمنا لم نجوز اعمال اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي متمسكا بما ذكر في كتب النحو كيف يسلم صحة الامثلة المذكورة حتى يستدل بها على جواز اعماله فلا حاجة لان يقال اعماله ضروري في تلك الامثلة ولا لان يقال انتصابه في هذه الامثلة بفعل مدلول عليه حتى يرد عليه عدم استقامته في بعض المواد المذكورة نعم ان جاز الاعتذار عنه فكيف يسلم كون انتصاب سكنا بجاعل حتى يستدل به عليه بل بفعل دل عليه جاعل كما ذكره المص ولا يخفى عليك ان هذه الامثلة ليست اختراعية صرفة بل تجري امثالها على السنة العرب ثم النحاة ينظرون فيها ويعربونها على وفاق القواعد اللغطية التي وضعوها لضبط الاحوال العارضة على الالفاظ العربية فبعضهم يتمسك بالظاهر ولا يلتفت الى التاويل فيجعله مذهبا للنفسه والاخر يدقق النظر في توفيق قواعدهم فبعضهم يستدل بها وبعضهم يجيب عنها ولا يقدح الجواب في اتخاذ المذهب للبعض بناء على اصل عنده وان كان غير مقبول عند غيره ويجوز ان يكون الجواب تنزليا والاعمال في الضرورة مذهب السيرافي ولم يذكر المجرد لانه جوابا للخصم حتى يقال لا حاجة اليه وكذا اعمال الفعل المدلول عليه مذهب البصريين مطرد في امثال ما في الاية الكريمة فيرد مادة التخلف كما مر وقوله كيف يسلم كون انتصاب سكنا بجاعل الخ قد عرفت ما فيه فتدبر **قوله** حملا على معنى المعطوف عليه يعني للتناسب بينهما بالاسمية والفعلية **قوله** او به اى بجاعل عطف على يفعل **قوله** مستمر في الازمنة المختلفة قيد بها احترازا عن الاستمرار الدوامي فانه يمنع العمل عن الاسم ولا يبقى محوضه الاضافة كما ذكر في مالك يوم الدين حاصله انه لا يتصور معه الزمان ولا يقصد به الآن بل هو عبارة عن لزوم الثبوت والزمان خارج عنه لازم له ولذلك قال الزمخشري هناك بعد قوله او هو مستمر كقولك زيد مالك العبيد كانت الاضافة حقيقية كقولك مولى العبيد يعني اذا قصد بمالك او باسم الفاعل زمان مستمر كانت حقيقية فتمثيله بمولى العبيد يقضي عما قلنا ويقضي ايضا عن ان قوله زمان مستمر قول ظاهري والمراد ما دل عليه هذا التمثيل فحينئذ لا تبقى المغايرة بينه وبين الفعل وما يقال المضارع قد يجئ بمعنى الاستمرار كثيرا فاسم الفاعل بالاستمرار لا يبعد عن شبه الفعل فمما عدم الفرق بين الاستمرارين اعني الثبوتي والتجددي واما الاستمرار التجددي هو الذي يقصد به الازمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحال فهو من خواص الفعل المضارع في الاصل اذ الزمان انما هو مدلول الفعل وان كان الاستمرار من خواص الاسم

فاذا قصد بهذا بالاسم تحقق المضارعة بينهما فيعمل ويمنع مخوضه الاضافة ولا يقدح فيه دخول
الماضي في هذه الازمنة كما يقال المركب من الداخل والخارج خارج وبهذا تبين فساد ما قيل من
ان بين كلامي كل من المصنفين تدافعا واما ما قيل في دفعه ان الاستمرار لما تناول الماضي والحال
والاستقبال فبالنظر الى الماضي تجعل الاضافة حقيقية كما في مالك يوم الدين والى الاخيرين غير
حقيقية كما ههنا فهو مخالف لما ذكره الزمخشري وتابعه المص ههنا كما عرفت ولما اشتد بين
القوم ثم لا يخفى انه لا يخلو عن التعسف فان قلت فعلى ما ذكرته يلزم صحة دخول اللام الموصولة
على اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار التجددي وليس كذلك كما بين في محله قلت انما لا يصح ذلك
لان الموصول مبهم لا بد له من صلة تشتمل على نسبة تامة حقيقية لا اعتبارية حتى يفيد وهي
لا تتصور في كلمة مفردة الا في الفعل اذ فيه نسبة تامة حقيقية بينه وبين فاعله بخلاف اسم
الفاعل لان النسبة بينه وبين الفاعل اعتبارية لانه هو الفاعل في المعنى والنسبة حقيقة بين
الشيء ونفسه ولهذا لا يكون مع فاعله جملة فلا يلزم من كونه بمعنى الاستمرار التجددي جواز كونه
صلة حتى يصح دخول الموصولة عليه بهذا هو التحقيق وبالقبول حقيق وقد يقال المعتبر في الكون
صلة هو محض الحدوث الذي هو اصل الفعل حتى يقولوا انه فعل في صورة الاسم كما ان اللام اسم
في صورة الحرف محافظة على كون ما دخلته اللام التي في صورها حرف التعريف اسما صورة والاستمرار
بعد عن معنى الحدوث الفعلي فيكون لمحض مفرد فلا يقع صلة بخلاف المضي ثم انهم في نصب سكنا
بجاعل ذكروا وجها اخر هو كونه لحكاية الحال الماضية كما في قوله يتع وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد
قوله ويشهد له قراتها بالجر وهي قراءة ابي حيوة وشهادتها من حيث انها تدل على ان الشمس
معطوف على الليل الذي هو المضاف اليه لجاعل فهو العامل فيه وعامل المعطوف عليه هو العامل
في المعطوف فاذا قرئ بالنصب فالاقرب كون التفاوت بين القراتين في السعة يسيرا فحق
ينبغي ان لا يغير العطف ويجعل على حاله اذ لا ضرورة تدعو اليه وقد يقال في وجه الشهادة
من حيث انها تدل على تعلقها بالليل والنهار وفيه ما فيه واتمام يقال بدل لانه لا دلالة قطعية
فيه اذ لا لزوم بينهما وانما هو تاييد مفيد للظن بناء على ما ينبغي وهذا هو الفرق بين الدلالة التي
اصلها افادة العلم وبين الشهادة والتاييد والمعاضدة التي اصلها افادة العلم وبين الشهادة
والتاييد والمعاضدة التي الاصل فيها القاء الظن ومن غفل عن هذا قال ولا يخفى ان الاولى ان يقال
ويعضده بدل ويشهد قوله والاحسن نصبها بجعل مقدر كما ان الاحسن نصب سكنا به والظ

ان المقدر ما هو ناصب لسكنا ووجه الاحسنية هو الذي ذكر هناك من ارادة الاستمرار التجددي واعماله
بما لا يخلو عن تكلف عند البصرية ولان الفعل اصل في العمل فاذا اشتبه العامل رجح جانب الاصل
واما ان التقدير خلاف الظاهر فلا يعارض الاصالة فهو اذا لم تكن القرينة واضحة سيما اذا كانت
من لفظ الملفوظ والا فالمقدر كالملفوظ والاحسنية بهذا وجه اخر ذكروه في بعض الكتب وهو اكثر
ما يقع العطف على المحل يكون في المبنيات دون المعربات لكن لا نزاع في فصاحته وكثيرا ما عطفوا
على محل اسم ان وخبرها كما هو المشهور قوله اي مجعولان حسابا فحسبانا مفعول به والنصب فيه
يحمل لا ارادة معنى الاستمرار المذكور بلا تقدير والتقدير الفعل اي مجعولان جعلا حسبانا ومن لم
يتنبه لذلك زعم ان لا بد فيه من الاستمرار ولا يحتمل التقدير ويجوز النصب على المصدر اي تحسبان
حسبانا ذكره الزمخشري وتركه المص بناء على انهما ليسا بمحسوبين بل بهما حسبان اي ما به تحسب
غيره فهو على تاويل والاقرب تاويل يا بجعل فيرجع اليه ويجوز نصبه على الحالية ان جعل مجعولان
بمعنى مخلوقان او قدر مخلوقان بدله وروي ثعلب عن الاخفش انه نصب على اسقاط الخافض
اي كحسبان الحسبان كقوله لمن خلقت طينا اي من طين قوله ويكونان على الحسبان دفع لما قيل
لا يجوز حمل الحسبان عليهما سواء كان جمعا او مصدرا وسواء قرئ بالنصب او بالرفع وهو ظاهر
فاجاب بان حمل عليهما بمعنى انهما علمان له ومثله شائع ذائع قوله وقيل جمع حساب كشهاب
وشهبان وركاب وركبان وهذا قول ابي عبيد وابي الهيثم والمبرد والاخفش وقال ابو البقاء
هو جمع حسبانة وفيه ان الحسبان هذا لا يجيء بالمعنى المذكور ولذلك ردوه وقالوا هو غلط
منه لان الحسبانة القطعة من النار وقيل هو العذاب وقيل هو جمع الحساب والعذاب والبلاء
والشر ويمكن العناية له بان يقال اراد انه بمعنى القطعة من النار بناء على ما ذكره الزمخشري من ان
النور كله من النار فالمعنى جعلها قطعا من النار اي جعلها ضياء ونورا وكان اصلها نارا هو
الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا او اراد انه جمع الحساب والعذاب فيهما حيث ان في اصلها
عذابا وفيها حسابا وقيل هو بالكسر اسم لا جمع ولا مصدر قال ابن السكيت والقول بانهما
مصدران قول احمد بن يحيى قوله اشارة الى جعلهما حسبانا او الى فلق الاصباح وما يتبعه اي
المذكور كله تقدير العزيز العليم قوله والانتفع من التداوي ليس الممكنة بريد الانتفع بحسب عادة
الله تع في هذا العالم لما كان زعمه الفلاسفة من انه لا يمكن عقلا ان يكون انتفع واحسن منه في علمه
نعم بعد جعل بعض المصالح والحكم معلقا على هذه الاوضاع بحيث يكون من خصائصها لا يمكن انتفع .

واحسن منه فتامل قوله خلقها لكم بهذا اى جعل جعل سببا بمعنى خلق هو الظاهر فلكم متعلق بجعل وكذلك لتهتدوا فان قيل كيف يتعلق بفعل واحد حرفا جر متحدان في اللفظ والمعنى فالجواب ان الثاني بدل من الاول بدل الاشتمال باعادة العامل واللام في لتهتدوا واللام كي والمعنى جعل لكم النجوم لاهتدائكم كقوله تع فجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا ويجوز كونه بمعنى صير ولكم اما ظرف لغو متعلق بالمفعول الثاني والمعنى صيرنا فعالكم قدم على المفعول الاول وهو النجوم للاتساع او للاهتمام او ظرف مستقر مفعول ثان والمعنى صيرها كائنا لكم وقال ابن عطية وقد يكون بمعنى صير وتقدير المفعول الثاني من لتهتدوا اى جعل لكم النجوم هداية ورده ابو حيان بانه ضعيف لندور حذف احد مفعولي ظن واخواتها والجواب انه لم يقل ابن عطية بحذف المفعول ومعنى قوله وتقدير المفعول الثاني من لتهتدوا ان متعلق الجار هو المفعول والتقدير جعل لكم النجوم كائنة لاهتدائكم فاما قوله جعل لكم النجوم هداية فلا يفاح المعنى وبيانه قوله في ظلمات الليل لما كانت الظلمة بحسب معناها الحقيقي مخصوصة بالليل ومع ذكر النيرين فلا حاجة لاد رجماع النجوم ههنا بتاويل مجازي بل المقابلة ايضا تدل على المقابلة قيدها بالليل وحمل النجوم على ما عدا النيرين والقمر يخرج بالمقابلة ولا مانع لد خوله فيها غاية ما فيه ان بعد القمر فائدتان كونه حسابا ومهتدى به قوله للمقابلة والمجاز عقلي بخلاف الوجه الثاني فانه صرح به مرارا نه للقوى على الاستعارة بلفظ ظلمات قوله او في مشتبهات الطرق وجه ثان مبني على التجوز في ظلمات لئلا يلزم تقييد بالليل لان الضلال في مشتبهات الطرق قد يقع في النهار فيهتدى بالشمس كما لا يخفى ولذا اخره كما عرفت مع تجوز لا يدخل فيها النيرين الا غايته يكون هذا بيانا لفائدتها العامة بعد بيان فائدتها الخاصة حتى يدفع دفع المقابلة ومن لم يتنبه لذلك زعم ان جواز دخول النيرين فيها وجه خارج عما ذكره المفسر وجعل الحامل على اخراج النيرين مقصورا على المقابلة فقال حمل النجوم على ما عدا النيرين بدليل المقابلة ولهذا قيد الظلمات بالليل ويحتمل والله اعلم ان يد خلا فيها فلا تقييد به فيكون هذا بيانا لفائدتها العامة بعد ما بين فائدتها الخاصة قوله بقوله لكم لان اللام هي لام النفع كما اشرنا اليه والمعنى لاجلكم وانتفاعكم لكن لا على وجه الغرض عندنا كما فصله المفسر في تفسير قوله تع هو الذي خلق لكم ما في الارض ويجوز ههنا تعميم الانتفاع لامر الدنيا والدين كما ذكره المفسر هناك بقوله وامر دينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمهما من الذات

الاخرة

الاخرة وآلامها فيكون المراد بالظلمات ظلمات البعد عن الله تع ومعرفته التي تحدث في القلوب من الاشغال البرية والبحرية لقوله تع بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون قوله بينا افعلا فعلا تعديد لاناكيد قوله فانهم هم المنتفعون به فكان تفصيلها لهم ولا فهو في الحقيقة للكل ويجوز الا يكون المعنى لتعم ينتفع منهم العلم في الجملة فيكون اعم للكل كما قالوا في تفسير قوله تع وبرزت الجحيم لمن يرى اى لمن شانه ان يرى هذا ان كان اللام صلة التفصيل ويجوز كونها متعلقة بمحذوف من معناها والتقدير فصلنا ما نافعة لقوم يعلمون ضارة لقوم يجهلون فهو لهم واما هم فهو عليهم قوله فالمستقر في الاصلاب والمستودع في الارحام هذا مروي عن ابي بن كعب ووجه التخصيص ظ وهو تقدم المستقر على المستودع كان حصول النطفة في الاصلاب مقدم على حصولها في الارحام وقال سعيد بن جبير وعطاء بعكسه واختاره الزمخشري ورواه عكرمة عن ابن عباس رضا كذا قيل ومعناه روي هذا المعنى اي كون الاستقرار معتبرا بالارحام والاستيداع بالاصلاب لاكونهما مصدرين او صفتين او مكانين فان الرواية على كونهما مكانين فمن قال لذلك القائل اخطا تقول فذلك القائل اخطا واياه بقوله تعالى ونقر في الارحام ما نشاء ويويده ايضا قوله تع فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم قال المفسر هناك هو الرحم وكذا فهم من الكشاف وان كان فيه احتمال اخر هو خلاف الظ وقد يويد بان النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا مثل ما يبقى الجنين في الرحم وكره الامام وقد يويد الاول بان النطفة في صلب الاب تحصل لا من قبل الفحل بخلافه في الرحم فتكون فيها وديعة ولان طالب الولد تخرج نطفته من موضعها ويضعها في الرحم عند المراة فتحفظها الى قدر معلوم ثم يردها الى الموضع كرد الوديعة لا موضعها بقي ههنا بحث وهو ان نطفة الانسي في الصلب بل في الترائب كما ذكره المفسر في موضعه فكيف يصح قوله فلكم الاستقرار في الاصلاب وقولهم والاستيداع في الاصلاب والجواب حصول عمدة الجزئين يكفي في الاستقرار ونحوه ويجوز ان يعتبر كل من الاستقرار والاستيداع كليا اذ في الاصلاب استقرار واستيداع لانه او دعكم الله تع في الاصلاب كما ان لكم فيها قرارا الى ما شاء وكذا في الارحام وكذا فوق الارض وتحتها الى ما شاء وكذا في الجنة وفي النار الى ما شاء وليس التعطف في الحقيقة الا الى الوصول الى الله تع فشتوم منهاج للتكثير وقيل هذان المعنيان اي الاستقرار والاستيداع لا يتنا ولان عيسى عليه السلام وحواء اجيب بحمل اللام على التغليب او اقامة الاكثر مقام الكل ولا يذهب عليك

ان هذا الجواب مما لا حاجة اليه اذ الكلية ليست بمقصودة لنا ولو ساعدنا ان عيسى عليه السلام لا يرد عليه اصلا لانه لا يلزم ان يجتمع المعنيان في كل فرد فلا شك انه عليه السلام مستودع في رحم امه وان جعل الاستقرار اعم تدخل فيه حوا ايضا لانها كانت مستقرة في آدم عليه السلام ويمكن ان يقال ان حوا من ضلع آدم والضلع منبت الصلب فهو مستقره بهذا المعنى فيجوز ان يقال ان لها استقرارا سابقا في صلب آدم عليه السلام او استيداعا فيه والتوزيع المذكور في تفسير الاية الكريمة ليس مانعا للجمع كما لا يخفى ولذا جاء النظم البليغ بالواو **قوله** او فوق الارض وقد يعكس ووجهه ان الاولاد ودائع عند الاباء والامهات وهم يرجعون بعد الموت لاحيث جاؤا وهذا كما قالوا في توجيه قراءة مستودع بالكسر على ما روى الاعور عن ابن عمرو بن العلاء وان الانسان كانه مستودع رزقه واهله واولاده واجله حتى اذا انفذ وماتوا وقضى نحبه صار كانه رد تلك الودائع وهو فجاز حسن قال الشاعر وما المال والاهلون الا ودائع * ولابد يوما ان ترد الودائع **قوله** او تحت الارض ويجوز ان يكون مستودع من الودع وهو القبر **قوله** او موضع القرار والاستيداع اسمي المكان اي فلكم ذلك على الوجهين المذكورين ويمكن ان يكونا اسمي الزمان اي فلكم زمان الاستقرار والاستيداع يعني تستقرون زمانا وتستودعون حينا وذكر فيه وجه آخر وهو كون المعنى فمنكم ذكر ومنكم انثى لان الصلب مستقر للنطفة والرحم مستودعا فالذكر مستقر والانثى مستودعة وتذكير مستودع في الاية بتاويل البعض او لفظه **قوله** وقرأ ابن كثير والبصريان هما ابو عمرو من السبعة ويعقوب من العشرة وذكر في الدرة للقراآت الثلاثة الزائدة على السبعة ان هذه القراءة لابن كثير وابي عمرو وعلى رواية روح عن يعقوب دون رويس والمص اطلق الرواية عن يعقوب وعلى هذا فاذكر في الدر المصون من انه قرأ ابن كثير وابو عمرو بكسر القاف والباقون بفتحها ليس بصحيح اللهم الا ان يكون المراد السبعة **قوله** على انه اسم فاعل وجوز ابو البقاء كونه مكانا على معنى فلكم مكان مستقر ورد هذا بان ذلك ليس بظاهر البتة اذ المكان لا يوصف بكونه مستقرا بالكسر بل يكون مستقرا فيه والجواب ان مكان الانسان وهو الصلب او الرحم مستقر في انسان مثله تنزل نطفة وتحل فيه اخرى وهو قار لا ينزل ولا يتغير ما دام النطف فيه قابلة لان تتغير الا اشكال مخالفة فهو من عجائب الصنع منه تع كقوله تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل او يقال اسم الفاعل ح بمعنى النسبة اي مكان ذو استقرار تستقرون فيه **قوله** والمستودع مفعول

اي حينئذ يريد انه المناسب لمعنى القرار لا انه لا جواز لغيره كما قيل لما عرفت من رواية الاعور عن ابي عمرو بن العلا كسره على القرايتين في مستقر ذكره في الدر المصون **قوله** لان الاستقرار بها تعليل لمفعولية المستودع مع فاعلية المستقر وبهذا منه ايضا اختيار المعنى المناسب الظاهر والا فقد عرفت صحة معنى المستودع بالكسر لا يقال يفوت ح المقابلة الخ تقتضيها المقاسمة لانا نقول بل المقابلة باقية فان المعنى فمنكم قارون تحت الارض ومنكم مستودعون بالكسر فوقها لا يقال فح كان المناسب تقديم المستودع على المستقر لانه يجوز كون المراد من القار ما في تحت الارض ما سلف من الامم الماضية ومن المستودع الحاضرين والمعنى فمنكم من ارد الوديعة ومنكم من لم يرد وفيهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر **قوله** يحتاج الى استعمال فطنة وتدقيق نظر في اثناب ذكر الفقه الذي هو جودة الفهم والحذاقة وتدقيق النظر يقال فقه اي باحثه ومنه ظهر وجه تقديم الاية السابقة لان المطلق وهو ههنا العلم مقدم على المقيد ولان علم الاجلى معد لعلم الاخفى ولانه كانه للاستدلال بالافاق دق نظر المخاطب فاستحق بان يخاطب بقوم يفقهون ولان المخاطبين لما نظروا في الاية السابقة صاروا في الحقيقة فقهاء فخوطبوا به **قوله** من السحاب او من جانب السماء جمع فيه وجوها فانه يحتمل ان يكون الاستعارة للسماء او حذف المضاف ان اريد به حقيقة السماء وعلى تقدير المضاف يحتمل شمول الجانب للنفس السماء وان يراد به جانبه بدون الحذف فجاز ان يشمل نفسها وسمتها وان يراد بها كل ما علاك على ما ذكروا في كتب اللغة وعلى هذا التقدير يجوز كون المراد ههنا السحاب ذكر الانعام وارادة الخاص بجوزا كما ذكره المص في تفسير سورة البقرة واذا تاملت في ما قلنا علمت عرفت ان المص قد اورج فيه ما ذكروه في تفسير سورة البقرة من ارادة الفلك بالسماء على ما دلت عليه الظواهر من الكتاب والسنة من ان المطر ينزل من السماء الى السحاب ومنه الى الارض ومن لم يتنبه لذلك احس المخالفة بين التفسيرين وساق كلامه ههنا على وجه يشعره وقال بعضهم الاولى ان يراد به المكان العالي وانما قدم السحاب لظهوره وللاتفاق على نزوله منه ولا ينافي ذلك نزوله من الفلك ايضا ولو قوع نزوله الى السحاب ومنه الى الارض في متن السنة ومن لم يلتفت الى ما ذكر قدم جانب السماء لعمومه مفهوما **قوله** على تلوين الخطاب اي تنويع الكلام السهل التفاتا وهو تهيئا نقله من الغيبة الى التكلم ولنكتة عامة مذكورة في الكتب وهي تجديد نشاط السامع بتجديد لون الكلام يقال للكل جديد لذة وههنا نكتة خاصة بالمقام لا تذهب على الفاصة

من عامة العلماء والاعلام وهي انه تع لما فصل وصافه العالية عن التفصيل من كونه عالما قادرا
على عجائب الصنع الغريب وغرائب البدع العجيب وصار بظهور كماله الباهرة كان جنابه المقدس
لم يبق مستورا وبقي مكشوفا حاضرا فلم يبق لما عدا التكلم من الكلام مجال كما قال عز من قائل
قد فصلنا الايات لقوم يفقهون كما ينبغي ان يتعالى من مقام الغيبة الى مرتبة الحضور بارزا
في غاية العظمة والكبرياء ومستحقا للتعبير عنه تع بما يفيد غاية الاعلاء ونهاية الاستعلاء وللاجنبي
بنون العظمة وبهذا تبين ان في قوله تع قد فصلنا تلوين الخطاب ايضا فلم لم يتعرضوا لذلك
اللهم الا ان يجاب بعد تمام التفصيل والمقصود من الكلام للتنبيه على ما علم التزاما فقط فصار
كانه ليس بجزء منه ولا التفات الا بين اجزاء الكلام قوله نبت لكل صنف من النبات الاظهر
ان المراد بالنبت اصل النبات وهو ما يخرج من الطب وبكل شئ لكل نبات والنبت والنبات ههنا
بمعنى المنبت لا بمعنى المصدر مثل قوله تع انبتكم من الارض نباتا ويجوز ان يراد بالشئ الطب بقرينة
النبات وقال صاحب الدر ويجوز في العربية الاتضيف النبات الى كل شئ وانت تريد بكل شئ
النبات ايضا فيكون مثل قوله تع حق اليقين واليقين هو الحق ويجوز حمل كلام المتن عليه وبواقع
ما فيه كشف الاسرار من ان المعنى فاخرجنا به كل شئ هو نبات وقال الفراء زوجة كل شئ اي ما يصلح
ان يكون غذاء لكل شئ فاختص بالمتغذى به وقال الطبري هو جميع ما ينمو من الحيوان والنبات
والمعادن لان كل ذلك ما يتغذى بالماء قوله المفتتة من الفتن وهو الفصل قوله من النبات
او الماء والاول هو الاظهر ولذا قدمه فالنبات اصل الخضر وقوله تع يخرج منه صفة خضرا
او استيناف ذكره ابو حيان وصيغة المضارع فيه لاستحضار الصورة البديعة الحاصلة
من القدرة القديمة المطلقة فانه في غاية الكمال بالنسبة الى ما سبق والمقصود منه لا يقال
الخضر لا يخرج من نبات كل شئ بل من بعضه فاوجه ارجاع الضمير في منه لانا نقول الضمير يرجع
الى النبات مع قطع النظر عن المضاف اليه او هو من قبيل اسناد وصف البعض الى الكل قوله
وهو السنبل اي مثلا فالاظهر ان يقول كالسنبل لان الرمان والصنوبر وغيرهما مما تركب حبه
كذلك قوله واخرجنا من النخل نخلا من طلعها قنوان الاقرب جعل قوله ومن النخل نخلا
على قوله منه في فاخرجنا منه ففيه حذف المفعول فقط وهو نخلا واقامة صفته مقامه وهي
من طلعها قنوان ان وصف بها والا فحذف المفعول عند القرينة شائع بغير شئ مقامه واما جعله
معطوفا على قوله فاخرجنا به نبات كل شئ ففيه زيادة حذف المعطوف وحذف مفعوله

والنخل

والنخل الاول هي الشجر والثانية هي الثمر او هما الشجر والمعنى واخرجنا من جنس النخل نخلا كثير الثمر من طلعها
قنوان ومن طلعها قنوان جملة اسمية او ظرفية لاعتماد الظرف على الموصوف وهو نخلا او على راي الاخفش
الذي لم يوصف به والطلع اول ما يبدو من النخلة في الكمامة اطلقت النخلة واخرجت طلعها او صارت ذات
طلع قوله او من النخل شئ من طلعها قنوان نسق على واخرجنا من النخل الخ ففي الكلام جملتان اسميتان
بنيت ثانيتهما على الاولى والمبتدا فيهما مخصص بتقديم الخبر او ظرفيتان او احداهما على راي الاخفش
وفي هذا الوجه قلة الحذف وفي الاولين رعاية التناسب بين المعطوفين ولما كان النظر الى جانب
المعنى مفتوحا عند البلغاء وقد ما عليه قوله ويجوز ان يكون من النخل خبر قنوان فحينئذ ليس في الكلام
حذف بخلاف الوجوه السابقة ولذا حسنه اكثر المفسرين واختاره الزمخشري وابو حيان
والكواشي الا ان في الاولين اسناد حصول القنوان الى الله تع فناسب مقام تعداد ايات الله
دون الاخيرين قيل وقد يجاب عنه بان ذلك فيهما مفوض الى شهادة العقل ودلالة المقام ولا
يذهب على احد ان شهادة العقل ودلالة المقام لا يعارضان مناسبة الاسناد صريحا في ذلك
المقام قوله ومن طلعها بدل منه بدل البعض وقوله والمعنى حاصله الى اشارة الى ان الظرف
مستقر ومتعلقه من الافعال العامة حتى يكون الخبر هو الظرف وجوز الزمخشري كون الخبر
محذوفا بان يكون الظرف لغوا والتقدير ومخرجه من طلع النخل قنوان بدلالة اخرجنا عليه
فالخبر هو مخرجه وفيه عدم المناسبة للمقام وبين المعطوفين مع انه لا حاجة اليه لان الجملة مستغنية
في الاخبار بدونه كما ذكره ابو حيان ولذا تركه المص ثم ان السر في انه اذا كان الظرف مستقرا
يكون بنفسه خبرا او نحوه بخلافه اذا كان لغوا هو انه اذا كان مستقرا يكون متعلقه من الافعال
العامة والفعل العام مثل الكون والحصول لانم لمعنى الظرف وهو معنى في فصار مدلوله
فكانه غير مقدر في الكلام بل مفهوم من مفاد الاعراب يجري على محله اذ ليس في الكلام مقدر
حتى يجري عليه الاعراب وبقي الظرف لغوا لخلاف اللغو فانه لا دلالة له على متعلقه بل
التعويل فيه على القرينة فالاعراب يجري على متعلقه وبقي نفسه لغوا فالمستقر مستقر
لغير متعلقه والاعراب واللغو لغو عن الضمير والاعراب وفيه وجوه اخر وهو كون
قنوان فاعل الظرف اعني النخل والبدل بدل وهذا انما يتصور على راي الاخفش وان تكون
المسالة من باب التنازع يعني ان كلا من الجارين يطلب قنوانا على انه فاعل على راي الاخفش
فان اعملت الثاني اضمرت في الاول وهو مختار البصريين وان اعملت الاول اضمرت في الثاني

كما هو مختار الكوفيين ذكره ابو البقاء الثالث ان يكون قنوان مبتدأ ومن طلعها الخبر وفي
من النخل ضمير تقديره ونبت من النخل ثمرا او بشئ ذكره ابو البقاء وقال فيكون من طلعها
بدلا منه ورد عليه بانه لا يصح ان جعل من طلعها الخبر كونه بدلا وهو ظرف والجواب انه لم يرد
به البدل الصناعي بل انه يكتفى في المعنى بالاخبار به فيكون الاول في حكم الساقط ومثل هذا
وقع في كلامهم كما ذكره بعض المفسرين في قوله تع فاخرجنا منه مرا انه بدل مر اخرجنا
الاول بهذا المعنى بقي بهما شئ وهو ان ابن عطية ذهب الى ان من النخل متعلق بفعل مقدر
تقديره ويخرج من النخل ومن طلعها قنوان جملة اسمية في موضع المفعول بخرج وخطأه
ابو حيان بان ما يتعدى الى واحد لا تقع الجملة موقع مفعوله الا اذا كان الفعل مما يعلق
فكان في الجملة ما يمنع من العمل في شئ من مفرداتها على ما شرح في النحو ويخرج ليس مما يعلق
وليس فيها المانع المذكور اذ يصح ان يقال ويخرج من النخل من طلعها قنوانا بالنصب
مفعولا به ويمكن الجواب بان مراده ليس انه وضع موضع المفعول بمعنى انها في قوة معنى
المفعول حتى يلزم منه اعتبار النسبة المعتبرة في الجملة في ذلك المفعول المفرد فيلزم المحال
بل ان المفعول ح هو قنوانا والمعنى ويخرج من النخل قنوانا فلما كان اخراج القنوان من طلعها
حذف هو واقيم مقامه من طلعها قنوان فيكون القايم مقام المفعول بالحقيقة قنوانا
مقيدة بكونها من الطلع وليس فيه النسبة المعتبرة في مفهوم الجملة حتى لا يجوز هذا الاعتبار
او يقال قوله في موضع المفعول معناه انها صفة لذلك المفعول وذلك المفعول وهو نخلا
موصوفا فهو من قبيل حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه وانما قال في موضع المفعول
دون الموصوف لانه في صدد بيان المفعول ليخرج وشرط حذف موصوف الجملة متحقق
ههنا وهو ان يكون بعضا من سابقه قال ابو حيان ومن قرا يخرج منه حب متراكب عطف
قوله قنوان على حب ونسق من النخل على منه قوله جمع قنو جمع تكسير قال ابو علي الكسرة
التي في قنوان ليست التي في قنو لانها حذفت في التكسير وعاقبتها كسرة اخرى قال الواحدي
هذا ما يوضح الغمة في اخر مقصور على قول من قال يا حار بالضم ليست التي كانت فيه في قول
من قال يا حار بالكسر وما ذكره المص لغة الحجاز وهي قراءة الجمهور وروي عن الاعمش
ضم القاف على انه جمع قنو بضم القاف قال الفراء وهي لغة قيس واهل الحجاز والكسر
اشهر في العرب قوله على انه اسم جمع وهي قراءة ابي عمرو في رواية هارون عنه وخرجها ابن

جني على انها اسم جمع وعلله بما ذكره المص قوله قريبة من المتناول الخ حمل الدنو على الحقيقة ولم يحمل
بعض سهولة المأخذ كما رجحه صاحب الكشاف ترجيحا للحقيقة على المجاز والقرب من المتناول عام
لجميع اشجار الثمر وان كان على بعض الاحوال فان طوال النخيل كانت قصارا وهي تاتي بالثمر لا يستطر
الطول بحيث ينال ثمرها القاعد والالتفات بينهما يكون لبعضها كذا قيل ويجوز اعتبار الدنو
بين اعتبار جهات العنقود فيشمل الكل قوله وانما اقتصر على ذكرها يعني مع ان بعضها بعيدة
وان كانا في بعض الاحيان اكتفاء بما عن ذكر مقابلها كما في سرابيل تقيكم الحر فالمتروك مراد
كالمذكور فلما توجه عليه انه لم رجح القريبة على البعيدة اجاب بقوله ولزيادة النعمة فيها وسنبسط
ما قوله ولزيادة النعمة الوجه الذي ذكره الزمخشري وهو ذكر القريبة وترك ذكر البعيدة
لان النعمة فيما الظهر يعني ترك البعيدة بالكلية لعدم الاهتمام بشانها ثم ان الزمخشري لما قال
لان النعمة فيما الظهر لزمه الاتيان بكلمة او في قوله او دل بذكر القريبة على البعيدة وهو جواب الاكتفاء
او قال ذكر القريبة وترك البعيدة لان النعمة فيما الظهر ودل بذكر القريبة على البعيدة لتوهم
انه جواب واحد وهو جواب الاكتفاء واظهرية النعمة لترجيح تخصيص الاكتفاء بذكر القريبة
ومن غفل عن هذا قال وفي الكشاف او زيادة النعمة والكل منها مقصد فقد غلط غلطين وفهم
من قال جعل المص الوجهين اللذين ذكرهما الزمخشري وجها واحدا وقد عرفت انه قد جعلهما
بادنى وجه قوله عطف على نبات كل شئ والجمهور على هذا وان ضعفه الزمخشري وهذا من
عادة التعصب في المذهب اي فاخرجنا بالماء النبات وجنات وهو من عطف الخاص على العام
نشر بناله لقوله تع وجبريل وميكال بعد قوله تع وملائكته فمن النخل من طلعها قنوان دانية
معترضة بينهما تعظيما للمنة به لانه من اعظم قوت العرب جامع بين التفكه والقوت ويجوز
النصب نسقا على خضرا والمعنى اخرجنا من النبات الخضراوات والاشجار ولا تكلف فيه
كما زعمه البعض ولا يرد عليه ما ذكره التفتازاني في حاصل معناه ان الاشجار ليست كالخضراوات في
الخروج من النبات فان الخارج اولا هو الذي يكبر ويصير شجرا لانه يخرج نبات ثم يخرج منه
شئ يصير شجرا لانه لا يلزم من العطف ان يكون كذلك بل يكفي الخروج منه كما لا يخفى على انه لو لزم
انما يلزم ان لو كان ضمير منه في قوله فاخرجنا منه عائدا الى النبات وقد جوز المص عوده الى الماء
ولا ما قاله من ان هذا لا يدل على كثرة المسببات مع وحدة السبب فيفوت المقصود وهو الدلالة
على كمال القدرة والحكمة لان معنى الفاء في قوله فاخرجنا منه خضرا تفريع هذا الاخراج على اخراج

النبات بالماء فان قيل فلم يكون بالسبب الثاني الماء والنبات بخلاف العطف على نبات قلنا نعم لكن ليسا بمرتبة واحدة فالسبب الثاني مسبب ايضا فهو داخل في كثرة المسببات من هذا الوجه فهو سبب اضافي والسبب الحقيقي واحد وذلك يكفي في المقصود ولا حاجة فيه الى ارادة وحدة السبب في اولى المراتب او عاد وخلاف ما في نفس الامر مع انه ايضا على تقدير عود الضمير الى النبات والمص انما لم يذهب اليه اختيار الما هو سهل الماخذ والاظهر دلالة على المقصود من حيث المعنى وان كان لا يخلو عن بعد لفظي وهكذا عادة المص **قوله** وقرئ بالرفع قرأه الاعمش ومحمد بن ابان ليلى وابو بكر في رواية عنه عن عاصم **قوله** اي ولكم او ثم اعلم انه قد اختلف عبارة المعربين في تقدير الخبر فمنهم من قدره ومنهم من قدره متاخرا فقدره الزمخشري اي ولكم ثم جنات وفسره بقوله اي مع النخل وهو مراده بقوله ثم اعتبارا منه لكون نبات الاعناب معه او ملتبسا به واختار المص ولكم للعموم وعرائه عن التكلف وقدره ابن عطية وقدره ابو البقاء ومن الكرم جنات وفيه حسن المقابلة بما من الكرم ومن النخل كما قيل ومن النخل كذا ومن الكرم كذا ولذا ذكره المص وارتضاه وقدره النحاس ولهم جنات اعادة لهم الى الذين تركوا الشكر نعم الله فكانهم انكروا قدرته الكاملة فوبخوا عليهم وقدره ابن الانباري متاخرا اي وجنات من اعناب اخرجنا ما يدل عليه قوله فاخرجنا وروى هذا عن الزمخشري ايضا كما تقول العرب اكرمت عبد الله واخوه اي واخوه اكرمته **قوله** ولا يجوز عطفه على قنوان اذ العنب لا يخرج من النخل رد على الزمخشري والوجه للطيبي والرد لابن عطية وابي البقاء وابي عبيد وابي حاتم وهذا على تقدير كون من اعناب صفة جنات واما على كونه خبرا منهما فلا فانه حينئذ كان من اعناب عطفا على من النخل عطف مفرد على مبتدا واخر على خبره ولا مانع من كون المعطوف على المبتدا نكرة غير مخصصة كقولك الجيش عندي اضبار وشكوى عندك قاتلتي فهل يا عجب منهما امر دسما وصرح المالكي بجوازه وقد يقال على الحصر مخصص وقيل على تقدير كونها صفة انما لما كانت مغروسة تحت اشجار النخل جاز وصفها بانها مخرجة عن النخل مجازا لكونها مدركة من خلالها كما يدرك القنوان غاية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند البعض وعند المص له جواز واما ما قيل المراد من كونها عطفا على قنوان عطف الجملة والمعنى وخرج او حاصله من الخضر او الكرم جنات من اعناب فمن قوله عطف على قنوان لا يجوز فلا فائدة اليه بجواز ان يعتبر جنات من اعناب عطفا على قنوان وذلك المحذوف اعني من الخضر او الكرم عطفا على من النخل ولا يجوز حينئذ كذا ذكره التفتازاني في شرح الكشاف وفيه وجوه اخر ذكره ابو حيان

قال

قال وهذا العطف اعني عطفها على قنوان هو ان لا يلتفت فيه قيد من النخل فكانه قال ومن النخل قنوان دانية وجنات من اعناب حاصلة كما تقول من بني تميم رجل عاقل ورجل من قريش منطلقا ثم اورد على هذه القراءة بانه لا دلالة فيها على الاخبار والاعناب من اثار القدرة ويندفع بان ذلك مفوض الى شهادة العقل ودلالة المقام كذا ذكره التفتازاني لكن اذا اورد السوال من جهة الترجيح لا يندفع بهذا كما مر فمن هذه التوجيهات فلك ان قراءة النصب اظهر واوضح سيما اذا عطف على نبات فلذا اختار المص بقي ههنا شئ وهو ان قوله تمر من اعناب اولى الزمخشري بقوله من نبات اعناب وعلله التفتازاني بان البستان لا يكون من العنب نفسه بل من النبات والاشجار فلم يتعرض المص لذلك فلعله انما يتعرض له لانه يجوز بلا تاويل لا الاخبار من الاعناب تكون من جنات الاعناب فيجاز جنات من اعناب بلا تاويل فجيب يتساوى التاويل والتصريح في المعنى فالامر سهل ولا حاجة الى التعرض اليه بل الصريح يرجح عليه **قوله** عطف على نبات هذا قول الزمخشري والاخفش ونص ابو البقاء عليه وقال ابن عطية عطفا على جنات وهذا مبني على ما اختلفوا في ان المعطوف الثالث فصاعدا هل هو معطوف على الثاني او على الاول نحو مررت بزيد وعمرو وخالد فالخلاف الامرين ونمرة الخلاف تظهر في نحو مررت بك وبزيد وبعمرو فان عطف على الاول لزمت الباء والا جازت **قوله** او نصب على الاختصاص لم يقرأ بها احد الا منصوبتين مع اقتضاء ظاهر الكلام خفضهما عطفا على اعناب فناسب ان يجعل العدول الى النصب لقصد الاختصاص فاما المص فقد قدم الاظهر **قوله** لغرة هذين الصنفين اشارة الى وجود شرط الاختصاص فيهما **قوله** حال من الرمان لقربه وذهب اليه سيبويه في نظائره مستدل لا بقولهم لحسن بها غدا وانت بها عندك راض والراي مختلف فحذفت الحال من الاول والتقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه وقيل حال من الاول لتقدمه فيحذف حال الثاني واليه ذهب الزمخشري مستدل لا بقول الشاعر كنت منه ووالدي بريئا واعترض عليه ابو حيان بانه لا يتعين فيه ما ذكر لان بريئا على وزن فعيل كصديق ورفيق فيصح ان يخبر به عن المفرد والمثنى والمجموع فيحتمل ان يكون بريئا خبرا كان على استدراك الضمير والظاهر المعطوف عليه فيه اذ يجوز ان يكون اخبرا عنهما لا يقال هذا الكلام على المثال لانا نقول الغرض منه اثبات المدعى بالاستدلال فلا يتم الا اذا تعين الاستدلال وايضا الاستدلال بقوله والله ورسوله احق ان يرضوه غير صحيح لما فيه من غير احتمال اللهم الا ان يجوز ذلك الاحتمال ائمة العربية ولم يعرف هذا بعد **قوله** اي بعض ذلك متشابه

قصد بهذا التفسير تطبيق ضمير ذى الحال الذى فى الحال بذى الحال حيث انه مفرد ومرجعه مثنى
او جميع فان كان كل واحد منهما فهو اما مشتبه او غير مشتبه ولا يتصوران معا فى واحد وان كانا
الجميع فالجميع ليس بمشتبه انه ليس بمشتبه ولا غير مشتبه فاشار الى دفع ذلك بقوله اى بعض ذلك
يعنى المراد بكل واحد هو الجنس او اعتبر كلا منهما جنسا واحدا فبعضه كذا وبعضه كذا وكذا اذا اريد
الافراد والمراد بالجميع جميع الجنسين او جميع الافراد وذانك الحالان موزعان فبعض ذلك
الجميع كذا وبعضه كذا والجنس والجميع يقبلان التبعض فمرجع الضمير اما البعض المضاف الى اسم
الاشارة الذى يشار به الى واحد ومتعدد على السواء ولذا صح دخول البين عليه كما فى قوله تع
عوانا بين ذلك كما ذكر فى موضعه اى مشتبها بعض ذلك وغير مشتبه ببعضه والضمير الى الجنس
او الى كل واحد من الجنسين على سبيل البدل او باعتبار كل واحد او باعتبار الكل والجميع
او باعتبار كليهما كقوله تع كلتا الجنتين اتت اكلها كما ذكرناه فى هذا الكتاب كل ذلك مفهوم
الكلام فجوز عود الضمير اليه ويجوز توجيه الكلام بحيث لا يحتاج الى تقدير المضاف بان يقال
ضمير مشتبها وغير مشتبه يعود الى ذلك اوالى الجنس اوالى الجميع او نحو هما مما يصح عود الضمير اليه
باعتبار ما على قاعدة العربية وقولنا بعض ذلك متشابه وبعضه غير متشابه يكون صحيحا تصويرا
للمعنى لا تقديرا للمضاف للامن الظاهر ان المتباينين اذا اسند الى جنس واحد لا يعد من التناقض
بل يوزع بين افراده وبهذا تبين انه لا حاجة فى تطبيق ضمير الحال لذيها الى التاويل باسم الاشارة
ولا الى المضاف المقدر ولا يحصر المفهوم من كلام المص فى ذلك كما توهمه البعض مع انه لو
اراد المص تاويل ضميره باسم الاشارة لقال اى ذلك متشابه وغير متشابه فلما قال اى بعض
ذلك على حذف المضاف كما قاله علم ان الضمير عائد الى بعض غاية لا بد ذلك لان البعض يضاف
لا متبعض فيناسب تلك العبارة لا لان مرجع الضمير ذلك فكيف ياول تطبيق الضمير باسم
الاشارة فلا يرون قول الزمخشرى والمعنى بعضه متشابها وبعضه غير متشابه وانما ذكر متشابها
فى الموضعين اشارة الى تساويهما فى كثير اشتراك الافتعال والتفاعل بمعنى كالاختلاف والتخالف
والاستواء والتساوى يدل عليه قوله تع فى ما يات متشابهات وغير متشابه فكانه يفسره وانما قيده
بهذه الحال ليدل على ان خلقه تع بالقصد والاختيار لا بسبيل اتفاق الحال قوله فى البيئة
واللون قيل هذا يدل على ان المراد بالزيتون والرمان الثمرتان فيصار الى الاستخدام فى ضميرهما
فى الثمرة واذا تاملت فيما اسلفناه فى بيان تطبيق الحال بصاحبها عرفت انه يجوز هذا بلا استخدام

فافهم

فافهم جيدا قوله اى ثمر كل واحد من ذكرها عاد الضمير على سبيل البدلية ويجوز غيره على ما تعرفه
بما قدمناه لك قوله وقرأ حمزة والكسائى من السبعة وخلف ايضا من العشرة فحذفه قراءة الاخوة
قوله كيف يثمر ضئيلا اى صغيرا جدا وقيقا حقيرا المستفيد من قوله تع اذا اثمر بالابراد به حين
الاثمار على ما هو المتبادر وبه تظهر المقابلة بين الثمرة وينعه حتى يصح عطفه عليه والمقصود الاستدلال
بكمال التفاوت مع اتحاد التربة من ارض واحدة وبماء واحد وهو آية على كمال القدرة قال
الفناري بعد ما شرح كلام الزمخشرى ههنا بما شرحناه بكلام المص وعلى هذا لا يتم ما نقل عن المص
يعنى الزمخشرى من ان عطف ينعه على ثمره من سنن الاختصاص على طريقة وجبريل وميكال للدلالة
على ان الينع اولى من النضج فلذا لم يقل الى نضج ثمره وينعه هذا ويمكن ان يقال وهو توجيه
حسن على تقدير صحة النقل عنه انه حمل قوله تع اذا اثمر على الوقت الممتد من حين بدوه الى تمام ينعه
والامر على الامر بمداومة النظر الى ثمره كما فى قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والمراد النظر
الى الثمر من اول حاله الخ فيكون ذكر الينع على سنن الاختصاص ولا يفوت المقصود حينئذ ايضا
لان ذلك المقصود يشمل على كمال التفاوت بين اول الاثمار واخره وعلى دقائق الانتقالات الكثيرة
الدالة على كمال دقائق القدرة الكاملة وقوله ثمر ضئيلا ارشاد الى كيفية النظر كيف يبدئه ثم يعيده
ثم قوله والى حال نضجه اشارة الى تقدير الوقت ليناسب اذا اثمر وقوله اولا نضجه اياما الى ان تقدير
الوقت ليس امرا ضروريا بل يمكن الاكتفاء بالمذكور ثم انه يمكن عطف ينعه على اثمر مراعاة للمعنى
كانه قيل وقت اثماره وينعه قيل وهذا اولى ونقول لولا انه خلاف الظاهر قوله الى نضجه فالينع
اما مصدر او صفة قوله صنجيا ذا نفع ولذة اشارة الى صحة التفاوت بين الحالين كما مر
وكيفا قوله ينعت الثمرة كمنع وضرب ينعا وينعا وينوعا بضمهما كذا فى القاموس وقيل
عن الليث كسر عينه كعلم قوله وبانعه عطف على بالضم بالجر على الحكاية وهذا اولى من قول بعض
المحشين وبانعه بالجر عطف على بالضم وهى قراءة ابن محيصن قوله على وجود القادر الحكيم اما
الدلالة على وجود القادر فظاهرة واما على وجود الحكيم فلانه كما يرى جعل بعض الاشياء مترتبا
على بعض حسبما جرت عادته تع ونشر حكمته فى العوالم بارادته المرجحة بنفسها وقولنا ويرجح
ما تقتضيه حكمته فالاقتضاء ايضا بارادته وعادته فانه تع قادر على خلافه فاندفع ما قيل
ان هذا يشعر بان المرجح بالحقيقة الحكمة والمصلحة وهو غير ما ذهب اليه كثير من المتكلمين
من ان المرجح الارادة وتعلقها لذاتها لا لمخصص من خارج فانه لا ينافى وجود مخصص عادى

وبالحقيقة لاتخصص الا الارادة ولذلك تفصيل في موضعه ثم انه افرد المومنين بالذكر مع ان تلك الايات لغيرهم ايضا لانهم المهتدون بها المنتفعون بنصبها وان كانت دلالتها عامة لكل ناظر من مسلم او كافر وبهذا الاعتبار قال وبينا ايانه للناس كما قال هدى للمتقين في موضع وهدى للناس في اخر اولانه لاينتفع بالتامل فيه الامن صقل العقل واستعمله في تدبر الايات فانها كالغذاء الصالح لحفظ الصحة لايجلب نفعا مالم تكن الصحة حاصلة الا ترى انا قد نزع وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا وقوله تع قل هو للذين امنوا هدى وشفاء والذين لا يومنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمى هذا ماذكره المصنف في سورة البقرة واليه يرجع ماذكره الزمخشري من انه كقولك للعزيز المكرم اعزك الله تريد الزيادة على ماهو ثابت كقوله تع اهدنا الصراط المستقيم ووجه اخر ذكره الزمخشري ايضا وهو ان المراد بهم من هو مشارف للايمان كقول النبي عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه ونحوه وهذا مثل قول الامام ان قوة الادلة لاتفيد الاباذن الله تع لقوله تع وما كان لنفس ان تومن الا باذن الله ويحمل الرجس على الذين لا يعقلون فالمراد بالمومنين المقدر ايمانهم يعني فلو قال للناس لدخل فيه من يجعل عليهم الرجس من الذين لا يعقلون فالظاهر انها نزلت في الكافرين وفي الكواشي قالوا انها نزلت في الزنادقة قوله بان عبدوهم قالوا كان بعض العرب يعبدها اراد ان عبادتهم تقتضي شريك منهم سواء اعتقدوا انها حقة واجب او قالوا بامكانهم لكن الله تع فوض اليهم تدبير هذا العالم او غير ذلك دل عليه قوله تع ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهولاء اياكم كانوا يعبدون وقوله وقالوا الملائكة بنات الله عطف على عبدوا دل عليه قوله تع ويجعلون لله البنات سبحانه وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وهذا الشرك قولي كما ان الاول فعلي من حيث ان البنات من جنس الاباد ولذا قال تع وجعلوا له من عباده جزءا فلا جرم انه شرك سبحانه ان يكون له ولد قوله وسماهم جنا لاجنانهم اي لصدق المعنى اللغوي للجنا عليهم وهو بيان للصحيح الاطلاق وقوله تحقيرا مرجح له وقيل المراد به التشبيه بالجن ولا جنا بيان لوجه الشبه فان قيل التحقير على هذا القول ظاهر للتشبيه بالحقير فاوجه على ماذكرته قلنا التشريك في الاسم يكفي فيه ولا حاجة الى التشبيه وقيل سموا به بكونه شركة شركائهم مجنونة مستورة معدومة حيث لا دليل عليها وكل ما هو كذلك فهو معدوم في الديانات كما صرحوا به وبهذا الاعتبار صح نسبتهم الى الجنون فيا لحقيقة هم مجنونون قوله تحقيرا شانهم الشنيع وسما

منهم ان يجعلوا هذه المرتبة تعليل للعلل بغايته فهذه علته الغائية التي هي فائدة الجار قوله لانهم اطاعوهم لقوله تع بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مومنون وقوله كما يطاع الله لقوله تع اذ نسويكم برب العالمين فهذا تشريك في الاطاعة جعله الشارع امارة للتشريك الذاتي فلا فرق بينهما حكما فهو حقيقة شرعية ولو كان مجازا لغة في حق التشريك الذاتي قوله بتسويلهم في الاسناد اليهم بانهم شركاء مجاز عقلي والتسويل من الرسول وهو استخفاف والخفة السرعة من البطن فمعنى سولت لكم انفسكم امرا زينته وهونته في اعينكم وقال الازهري هو من السوال فاصله الهمزة قوله والشيطان خالق الشر قيل اراد به ابليس فوجه جمع الشركاء انهم قالوا الملائكة عسكر الله والشياطين عسكر ابليس والله مع عسكره وحارب ابليس مع عسكره فكانهم جعلوا الشياطين شركاء لشركائهم وكذا قاله الامام والظاهر انه اراد به الجنس ولذا عدل عما قول الزمخشري وابليس خالق الشر لما روي عن ابن عباس رضا والكلبي ان الاية نزلت في الزنادقة الذين قالوا الله خالق النور والناس والدواب والانعام والخيرات وابليس خالق الظلمة والسباع والحيات والعقارب والشرور فيقولهم يخلق الدواب يعتزلون عن المعتزلة ولابليس ذريات واتباع يفوض هو اليهم كثيرا من الامور فقد جعلوا لله شركاء فعلم منه ان الشياطين يخلقون الشرور على زعمهم فلا وجه لتخصيص الخلق المذكور بابليس وحده وتاويل جمع الشركاء بالمجاز بعد العدول عنه الى ذكر الشيطان الذي هو اعم من ابليس واما تخصيص الزمخشري به فلانه رئيسهم قال الامام الرازي هذا مذهب المجوس واما نسبة ابن عباس رضا الى الزندقة لان المجوس كانوا يلقبون بالزنادقة لان الكتاب الذي ادعى زرادشت اللعين انه نزل عليه من الله تع مسمى بالزند والمنسوب اليه سمي بالزندي فتصرف فيه فقيل زنديق ثم جمع على زنادقة قوله كما هو راي الثنوية المانوية والريصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم من ذهبوا الى ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون به الشيطان وهو ماذكره المص ثم ان المفهوم من كلامه ان الاية نزلت فيمن وافق مذهبهم مذهب المجوس من الثنوية وكلام الزمخشري وهو وقيل هم الذين زعموا ان الله خالق الخير وكل نافع وابليس خالق الشر وكل ضار مطلق سواء كان من الثنوية او لا لم يتعرض بالثنوية ولا ضير اذ لا تنافي بين ذكر ما يجوز ذكره وتركه وبينا تركه فكلام الكشاف يحمل ماذكره المص فانهما يثبت من سبب النزول يحمل عليه فتامل عنده

تعارضا بينهما فجعل كلامه بين بين قوله ومفعولا جعلوا لله شركاء هذا الكلام ظريف وبيان لطيف
جئ به على اسلوب النظم الشريف اشارة الى ظهور هذا المرام بلا تصرف في الكلام كما في غيره يعني ان
شركاء مفعوله الاول ولله مفعوله الثاني متعلقا بمحذوف لان ما لا يصلح لان يكون مبتدا لا يصح كونه
مفعولا اول في هذا الباب كما تقرر في موضعه وقدم الثاني على الاول كونه محز الانكار فيكون اهم
دونه وكون اسم الله نصب عين السامع لاستعظامه ذلك ولان الاول منكر يستحق التاخير نظرا
الى اصل الكلام ليصلح للابتداء فظهر ان تقديم المفعول الثاني على الاول خلاف الاصل في باب المفاعيل
يطلب له نكتة فلا يتوجه عليه ما ذكره التفتازاني من انه على تقدير كون لله شركاء مفعول جعلوا
يكون تقديم الخبر الظرف على المبتدا النكرة جاريا على الاصل غير معلل بالاهتمام والاستعظام على
ان تقديم المسند على المسند اليه خلاف الاصل يقدم لتصحيح المبتدا او غيره غايته ان بعض
النكتة لا ينفك عنه الا يرى ان تقديم المسند اليه يذكر له دواع مع انه الاصل ولذلك اختاره
السكاكي الا انه جعل الجن منصوبا بفعل مضمر دل عليه السؤال المقدر كانه قيل من جعلوه شركاء
فقيل الجن ولا يرد عليه ما اعترض به صاحب الايضاح من ان سوق الاية للانكار التوبيخي فيقتضي
انكار تعلق جعلوا بكل من الله وشركاء لا باعتبار تعلقه بالاخر وهو ظ فلا يكون فرق بين جعلوا
شركاء لله وجعلوا لله شركاء وكذا كل متعد الى مفعولين يكون الاعتناء بذكر احدهما باعتبار
تعلقه بالاخر لم يصح تعليل تقديم ما قدم منهما بالاهتمام لان هذه المقدمة ممنوعة اذ ربما يكون
في احدهما ما يوجب زيادة الاهتمام كما نحن فيه فتامل والجن بدل من شركاء اجازه الزمخشري
وابو عطية والحوفي وابو البقاء ومكي الا ان مكيا حكى عنه انه قال وان شئت جعلت شركاء
مفعولا اول والجن بدلا منه ولله في موضع المفعول الثاني واللام متعلقة بجعل فرد عليه بانه لا يجعل
مفعولا تعين تعلقه بمحذوف حتى لا يكون ظرفا لغوا لا محل له من الاعراب والجواب ان مراده بالتعلق
اللغوي الذي يكون بين الفعل ومتعلقاته اذ المفعول من متعلقات الفعل لا الصناعي الفارق
بين اللغو والمستقر والغرض منه دفع احتمال تعلقه بشركاء كما في الوجه الاخر الذي ذكره قبيل هذا
الوجه فقال فيه واللام متعلقة بشركاء اذ لا يستقيم ذلك حينئذ اصلا ومعنى انه اذا كان مفعولا لا يكون
متعلقا به لا بغيره ولا يقال اسناده التعلق الا اللام يدل على انه صناعي لانا نقول ذلك لكون التعلق
بسببها ورده السكاكي كما عرفت وابو حيان ايضا بانه لو كان بدلا لكان التقدير وجعلوا لله الجن
وليس له كثير معنى واجيب عنه بان المبدل منه ليس في حكم التنحية بالكلية كما صرحوا في مواضع

قال

قال الفراء وابو اسحق يجوز كون الجن بدلا من الشركاء ومفسرا للشركاء وهذا نص عبارتهم والعجب
من الزمخشري ان كلامه عند قوله تع في سورة المائدة ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله
ربي وربكم يدل على ان البدل في حكم المبدل منه بالكلية وكلامه هذا بخلافه والعجب من ابي حيان
انه رد على الزمخشري هناك بانه لا يلزم في كل بدل ان يحل محل المبدل منه قال الا ترى ان الجوز الفوجي
زيد مررت به ابي عبد الله فلو قلت زيد مررت بابي عبد الله لم يجز الا على قول الاخفش فكيف
يرد عليه ههنا اللهم الا ان يقول بانه جدلي فتامل بقي ههنا عجب اخر وهو ما فهمه بعض الناظرين
في كلام الزمخشري وذلك انه قال وان جعلت لله لغوا كان شركاء الجن مفعولين قدم ثانيهما
على الاول فان قلت ما فائدة التقديم قلت فائدته استعظام ان يتخذ لله شريك من كان ملكا
او جنيا او انسيا او غير ذلك ولذلك قدم اسم الله على الشركاء والمفهوم منه ان السؤال على هذا
الوجه المذكور وهو الوجه الثاني في الكشاف ايضا والجواب ايضا على هذا الا انه لما ترتب منه
جواب الوجه لتقديم الظرف اللغو مع ان حقه التاخير عن المفعول به وكذلك جواب تقديم
المستقر على المفعول الاول في الوجه الاول مع ان حقه التاخير بعد صيرورته مفعولا ثانيا
كما عرفت قال ولذلك قدم اسم الله على الشركاء يعني سواء جعل مستقرا او لغوا افاد تقديمه
الاستعظام المذكور وهو ظ مع انه حمله التفتازاني على تقدير كونه ظرفا لغوا وبينه بما ذكرناه
فيما سبق بقولنا فلا يتوجه عليه ما ذكره التفتازاني الخ وقد عرفت رده هناك وحمله البعض
على تقدير كونه مستقرا مفعولا ثانيا وهو الوجه الاول وقد عرفت ما فيه فلا وجه للتخصيص
ثم ان بعضهم منع استفادة الاستعظام من تقديم لله شركاء على الجن واعترض به على الزمخشري مستندا
بان التقديم كحب المقام يدل على ان المقدم او دخل في الانكار لا على ان المؤخر لا دخل له في الانكار
اصلا وانت خبير بان الاستعظام المذكور انما ينشأ من اتخاذ الشريك لله لا من غيره وذلك
لان اتخاذ الجن شيأ مثلا واتخاذ الجن شريكا لغير الله واتخاذ الشريك لشئ غير الله لا استعظام
في شئ منها اصلا لكن اتخاذ الجن شريكا لله فيه استعظام وكذا اتخاذ الشريك لله مطلقا وهو اصل
المحذور فتقديم ما يفيده يقرع صماخ السامع من اول الوهلة قبل ورود الجن بما هو المقصود
وهو المقصود وليس المقصود استفادته منه واستقرار معنى الكلام عليه حتى يقال المؤخر
له دخل في الانكار والاستعظام قوله او شركاء الجن قال الحلبي فيجوز كون شركاء هو المفعول
الاول والجن الثاني ورد بانه لا يصح لان الاول في هذا الباب مبتدا في الاصل والثاني خبر

وتقرر انه اذا اجتمع معرفة ونكرة جعلت المعرفة مبتدأ والنكرة خبرا من غير عكس الا لضرورة
ولا ضرورة ههنا انتهى ويمكن توجيهه بان يكون المراد بشركاء المعبودات التي زعمهم كما قالت
زعمتم انهم يكونون شركاء والمعنى جعلوا شركاءهم المعلومة عندهم المعبودة بين المتكلم والسامع والمراد
زيادة تشنيعهم بانهم بعد اتخاذهم ارباباً مردودون الله وعدلهم بالله تع وتسويتهم ايّاه به تعالى
ينزلونهم الا تلك الدركة بخلاف ما اذا كان مفعولاً ثانياً لانه يصير المعنى تح صيروا الجن شركاء لله
والمفهوم تدرج الجن الى درجة الشركاء لا تدرك الشركاء لا دركة الجنا او ما يشبه الجنا وهم بعضا
الملائكة على بعض الاقوال يشهد بما ذكرناه الذوق السليم والطبع المستقيم **قوله** ولله متعلق
بشركاء وقيل بجعلوا وقوله او حال منه يعني ليس بمتعلق بالملفوظ بل هو مستقر قاله ابو البقاء
ورد بانه لا يصح اذ يصير المعنى جعلوهم شركاء في كونهم لله اي مملوكين له وهذه صفة لازمة غير
منتقلة وليس المقام مقام تاكيد حتى تكون موكدة وايضا فيه تهيئة للعامل في معمول وقطعه
عنه فان شركاء يطلب هذا الجار ليعمل فيه والمعنى منصب على ذلك وجوابه نعم انها صفة لازمة
لكن اذا رأى المتكلم على السامع ما يايبا للزوم نازلها منزلة المفارقة فيجعلها حالا لاستبعاد امنه
ذلك كقولك هل ضربت زيدا وهو ابوك فتوقع المعنى كما قال عز من قائل هل لكم مما ملكت ايمانكم
من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم وكقوله تع وجعلوا له من عباده
جزأ فمعنى هذه الاية الكريمة تح وجعلوا شركاء له ممن مماليكه وهم لا يرضون بمثل هذه الحال
فيما بينهم ونظيره قوله تع ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون واذا بشر احدهم
بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم وهذا غاية في الاستبعاد والغاية في المقصود والمراد
قوله وقرئ الجنا بالرفع قراءة ابو حيوة ويزيد بن قطيب قال ابو حيان هذه القراءة تؤيد
نصب الجنا بفعل مضمر كما ذكرناه عن السكاكي ويكون ذلك على سبيل الاستعظام لما فعلوه
والاستفاض بمن جعلوه شركاءه تع وقال مكي واجاز الكسائي رفع الجن على معنى هم الجن
فلم يروا عنه قراءة فتقيل عليه كانه لم يطلع على قراءة غيره وكذلك الا ان مكيا اراد بيان
انه اذا جاز هذه القراءة الشاذة احد من السبعة لكن لم يقرأ بها فلا يلزم منه كونه لم يطلع عليها
قوله وبالجر على الاضافة للتبيين قراءة شعيب بن ابي حمزة ويزيد بن قطيب وابو حيوة
في رواية عنهما قال ابو حيان ولا يتضح معنى هذه القراءة اذ التقدير وجعلوا لله شركاء الجنا
لله يعني لا معنى لان يقال وجعلوا الشركاء الذين هم الجنا لله لان الظاهر في تعلق لله بجعلوا

ولا يظهر له معنى وهو ظ فمقصوده الاشكال بحسب الاعراب الصناعي لا بحسب مقصود الكلام فلا
يدفعه جواب من قال معناه واضح بما ذكره الزمخشري في قوله والمعنى اشركوهم في عبادتهم لانهم اطاعوهم
هم كما اطاعوا الله لان معناه ليس معناه بحسب التركيب الصناعي على هو بيان المعنى تشريكهم مع
انهم لئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله يعني المراد تشريكهم في العبادة بحيث
تدرج الى درجة التشريك الذاتي بل الجواب انه متعلق بمحذوف يدل عليه لفظة الشركاء والاية
الكريمة الخ في سورة الذبيح وهي قوله تع وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قال المص بناء يعني
الملائكة ذكرهم باسم جنسهم وضمائرهم الا يبلغوا هذه المرتبة وقيل قالوا ان الله صاهر الجن
فخرجت الملائكة وقيل قالوا الله والشيطان اخوان فهو اي المتعلق اذا نسبا او عديلا ولو سلم
تعلقه بجعلوا فمعنى جعلوا له خصه به ونسبه اليه كقوله تع ويجعلون لله البنات سبحانه على ما هو المشهور
وسيذكر بعيد هذا بقوله وجعلوا له اختلاقهم للافك حيث نسبوه اليه فاتضح ايضا بمعنى القولة
المذكورة **قوله** والمعنى قد علموا قد لتقريب الماضي الى الحال فصح به وقوع خلقهم حالا والمعنى
جعلوا له شركاء وشانهم كونهم مخلوقين وظاهر ان الشأن يقارن جعلهم له في الماضي مع انه اذا
كان علة البقاء علة الوجود بعينها كما حقق في موضعه كان الامر اظهر والحال اسهل واليه اشارة
في كلام المصنف ايضا وهو قولها وقد علموا ان الله خالقهم دون خلقهم لكن اعتبر العلم لانه ان لم
يعلموا ذلك لم يكن التشريك منهم مستبعدا والحال انما للاستبعاد فمن قال انما اعتبر العلم لتصحيح
هذه الحال فان خلقهم لا يقارن جعلهم لم يكن خبيرا من الحال ولان المقام للاستبعاد اختار المص
كون الضمير في خلقهم للجاعلين ولم يلتفت الى ما ذكره الزمخشري بصيغة التمريض فقال وقيل
الضمير للجنا لان جعل من لا يخلق كمن يخلق ابعد والخس من جعل المخلوق كالخالق لاحتمال كون
المخلوق خالقا لغيره خالقه احتمالا عقليا فبهذا القدر من الخلق يشبهه ولهذا قال تع افمن يخلق
كمن لا يخلق دون ان يقول افمن يخلق كمن لا يخلق فان قيل قوله تع وخلقهم اثبت الخلق لله تعالى
فمن يستفاد ونفيه عن الغير حتى يتم المقصود وهو التوحيد قلنا بمعونة المقام وايضا يفيده
قوله تع قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير وقيل ان الشيء الواحد لا يكون مخلوقا لخالقين فقوله
خلقهم في قوة ان يقال دون الجن فلما توجه عليه جواز الاجتماع في الخلق بطريق الاشتراك
قال لا يضره ذلك لان المراد بالخلق ع وخلقهم ما هو بالاستقلال وانت خبير بان قوله

المراد بالخلق ما هو بالاستقلال اذ على بعض تة المقام يعود هذا الجواب الاول مع ان ذلك
القائل جعلها متقابلين وان على ما ذكرناه من الاية فكفى به وحده وبالجملة ما ذكره غير تام
نبه باستقلاله **قوله** وقرئ خلقهم قرأه يحيى بن يعمر وقال ابو حيان وكذا في مصحف
عبد الله ورد عليه مر حيث ان الشكل الاصطلاحي اعني ما يدل على الحركات وما يدل على السكون
كالجزمة كانت مصاحف السلف عنها مجردة والضبط الموجود بين ايدينا امر حادث يقال
ان اول من احدثه يحيى بن يعمر فكيف نسب ذلك لمصحف عبد الله برا مسعود ويمكن الجواب
عنه بمنع كلية التجرد المذكور لم لا يجوز ان لا يقع فيه بعض ما ذكرنا ندرا والحدث انما هو كلية
قوله اى وما يخلقونه من الاصنام فالخلق بمعنى المخلوق **قوله** وجعلوا له اخلاقهم اشار به
الى ان هذا العطف على تقدير ان يجعل مفعولا جعلوا لله شركاء فخلاف العطف الاول ومن لم يتنبه
للاشارة علق هذا المشار اليه على قوله او على شركاء بقوله هذا انما يصح على تقدير ان يكون مفعولا
جعلوا لله شركاء وبما قررناه تبين فساد ما قيل وعلى هذا يكون جعل متعديا الى مفعول واحد
فلا يصح جعله في المعطوف عليه متعديا الى مفعولين نعم يجوز ذلك بمعنى تقديره الى مفعول واحد
في الموضعين لكن الاتسب معنى التصيير فتامل **قوله** حيث نسبوه اليه كقوله تع واذا فعلوا
فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها وقوله تع الذين قالوا ان الله عهد الينا الا
نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار **قوله** افتعلوا وافتروا سئل الحسن عن خرق
فقال كلمة عربية كانت العرب تقول كان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم يقول له
بعضهم قد خرقها والله ويجوز ان يكون من خرق الثوب اذا شقه اى الشقوا له بنين وبنات
كذا في الكشاف وكذا اذا كذب كذبة في نادي القوم كانه شق العدم وكشف عنها واخرج منه
ما هو المطبق عليه في عدمه او شق ذلك النادي بان القاها بين اظهرهم واظهرها من مكامنها
قوله اى وزوروا لان المزور محرف مبدل مغير للحق الى الباطل **قوله** فقالت اليهود عزير ابن
الله فالمراد بالبنين ما فوق الواحد وانما جمع باعتبار ان المجموع الواحد منهم وما فوق الواحد
واحدا واحدا او باعتبار اخاراقبين وقد يقال انهم اثبتوا البنين لقوله تع وقالت اليهود والنصارى
نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق فاير اد المصنفين هذين
القولين ينبغي ان يكون لاجل المثال لا للحصر ويدفعه تفسيرهم تلك الاية بان معناه نحن اتباع
ابنيه عزير والمسيح او مقربون عنده كقرب الابناء واما قوله بل انتم بشر ممن خلق فانه لشر

بان المراد ما يقال فدفعوه بان معناه لا مزية لكم على سائر الناس بكونكم اشياء لها ايعا مكم معاملة
سائر الناس من خلقه فانكم بشر مثلهم **قوله** من غير ان يعلموا حقيقة ما قالوا اى بالبداهة بدليل
مقابلة قوله وبرواعلمه دليلا لان البداهة او الاستدلال يكشف عن خلافه ولا يجوز مثل ذلك
عند عاقل لان العلم بوجود الواجب تع استدلالي والثابت به انما هو المطلق والمطلق يتقرر بوجود
الواحد فالعدد يحتاج الى دليل اخر واذ ليس فمن اين ذهب اليه عاقل ومن ثمة قال ابرهيم عليه
السلام وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فاي
الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون او هو كناية عن نفي ما قالوا فان ما لا اصل له لا يكون معلوما
ولا يقام عليه دليل ويجوز ان يكون المعنى ملتبسا بغير ما علموا فان كل عاقل يعلم انه تع منزه
عن خصائص الامكان وان الولد منها ويحتمل ان يكون المراد بالعلم علم الله تع لان عدم علمهم مستفاد
من قوله خرقوا فالمعنى ونسبوا اليه بغير علمهم بنين وبنات بغير علم الله تع والمراد ايضا نفي البنين
والبنات وهو اى نفي وجود الشئ بنفي علم الله تع من عادة القران العظيم كناية بانتفاء اللازم
عن انتفاء الملزوم منه قوله تع وجعلوا له شركاء قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر
من القول فان قيل فاذا استفيد عدم علمهم من خرقوا فعلى غير هذا الوجه اى فائدة في قوله
بغير علم قلنا فائدته التنبيه على انه لا يجوز نسبة الشئ اليه تع من غير اليقين ويحرم التكلم في شانه
تع بالظن **قوله** وهو في موضع الحال من الواو اى خرقوا غير عالمين فهو اما على التجريد في خرقوا
او التاكيد في الحال وقد عرفت فائدته وقوله او المصدر حذف اله واقامة الصفة مقامه ثم
تسميتها باسمه **قوله** وهو ان له شريكا او ولدا افرده مع ان وصفهم بالجمع بناء على ان نفي الجنس
يستلزمه بالاولوية فاعرفه **قوله** عما يصفون موصولة والجار متعلق بتعالى ومفعول يصفون محذوف
لعمومه مبالغة اى انزهه عن جملة النقائص وتعالى عن ذلك اى عما يصفون او هو من تتابع
الفاعلين والاعراب على المذهبين مشهور ويجوز كونها مصدرية اى عن وصفهم وقوله ولذا
يشمل البنات ولذا لم يقل ابنا اختصارا في اللفظ واو للتنويع لا للترديد وفي بعض النسخ
وضع الواو مكان او **قوله** من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها فان قيل قدم هذا الوجه ههنا
واخر الوجه الاخر بصيغة التمريض وعكس الامر فيما سبق القول فيه في سورة البقرة فليس
هذا يستلزم التناقض بين القولين قلنا لا فان محل القولين متخالفان حيث ان هناك جاء قبله
ما يدل على الخالقية لجميع الاشياء بقوله تع بل له ما في السموات والارض كل له قانتون وبعده

ايضا بقوله تع واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فناسب معنى المبدع فيما بينهما لاشتماك
اجزاء الكلام بعضها ببعض واما بهما فقد جاء قبله ما يدل على تنزيهه تع عن جميع النقائص بقوله
تع سبحانه وتعالى عما يصفون وبعده ايضا بقوله تع انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة فناسب
فيما بينهما ما يدل على امتناع الشركة فى صنعه تع وهو بديع سمواته وارضه واما الزمخشرى فلم يفرق
بين الموضعين **قوله** اولا الظرف فيكون بمعنى فى اضافة محضة بخلاف الوجه الاول والثانى
قوله ثبت القدر الثبت كصعب بمعنى الثابت والقدر كالقدر بحركة كل موضع صعب كثير الحجارة
والخرائق ورجل ثبت القدر يثبت فى القتال وفى جميع ما يأخذ فيه من القول والفعل ويوصف
به الفرس ايضا اى لا يفر عن المعركة والزحف **قوله** بمعنى انه عديم النظير فيهما بناء على ان البديع
ما لا يسبق له نظير قوله تع قل ما كنت بدعا من الرسل فانه فسر به ما يوهم الاضافة الى الظرف من كونه
تع فى السماء ولا تظن ان هذا المعنى خلاف الظاهر لان المعتبر فى ظروف الصفات كون الوصف ظرفا
لا الموصوف فان معنى قولك زيد ضارب فى الدار الاخبار بوقوع الضرب فيها والسر فيه هو
ان الظاهر كون الظرف لغوا متعلقا بالمذكور بخلاف المستقر ويترتب منه ما ذكره الفناز انى من
ان حاصله توقيت معنى البداعة وهو لا يوجب كونه تعالى فى السموات ثم ان بقوله عديم النظير
فيهما يحصل الرد على المشركين كما لا يخفى وهو المقصود من الاية فلا يرد عليه انه لا يلزم من نفى الشريك
فيهما نفيه مطلقا على ان الظاهر ان المراد بما يراد بما هو جميع الكائنات كما فى قوله تع ما دامت
السموات والارض على ما ذكره فى موضعه وقد مر مثله فى قوله تع خلق السموات والارض
وما قيل فى الجواب ان زعمهم ان لا موجود خارج عنهما فلا قطع فيه فمجرد الجواز انما يحصل المنع
وبالمنع المستند على مجرد الجواز لا يحصل الجواب عنه فتامل **قوله** وخبره انى يكون له اعلم ان
فيه ثلاثة اوجه الاحد منها ما قدمه المصنف اذ لا تكلف فيه وهذا الوجه فيه تكلف وهو ايقاع
الانشاء خبرا فانه لا يكون بغير تاويل لان الخبر لا يكون الا حالا للمخبر عنه والانشاء من حيث
هو لا يقبله وما جوزه البعض بلا تاويل فامر خال عن التحقيق والتحصيل كما حققه الشريف فى
موضعه فاما تاويله على وجهين احدهما وجه عام مشترك بين جميع المواضع التى يقع الانشاء
فيه خبرا وهو تقدير القول والاخر تقدير ما يناسب ذلك الموضع كما بينا من ان قوله تع
انى يكون على تاويل لا يكون وهذا وجه مخصوص بهذا ولكن يجوز تقدير القول فيه ايضا بلا
تعسف اذ لا تعسف فى قولنا بديع السموات والارض يقال فيه ابو فى حقه وشانه انى

يكون

يكون له ولد لانه لا فرق بينه وبين سائر المواضع فى هذا المعنى فلا وجه لقول الفناز انى واما على
تقدير القول فتعسف ظاهر وتوجيهه بان ذلك مستغنى عنه بما ذكر من ان الاستفهام ليس
على حقيقته لا يصح كونه تعسفا بل انما يفيد اظهريته ثم ان بهما وجها اخر لرفع ذكره المفسرون
والزمخشرى ايضا وهو كونه فاعل تعالوا وتركه المض لمكان الفصل وقيل لانه يسند عن ارجاع
ضمير سبحانه الى بديع السموات فيلزم الاضمار قبل الذكر فى المفعول اذ التسبيح والتعالى يتنازعانه
فيه كما لا يخفى ولا يخفى انه لا يستدعى ذلك لجواز رجوعه الى الله تع العائد اليه ضمير قوله وخر قوله
بنين ثم انه قال ورفعه على الخبر دون ان يقول وهو مرفوع اشارة الى ان فيه قراءة غيره ذكرها
الزمخشرى وهى قراءة الجر قرأها المنصور بدلا من الله او ضمير سبحانه او وصفا له على تقدير
كون الاضافة محضة ويجوز الرد على خر قوله بدلا منه واما الوصف للضمير فلا يجوز على راى
الجمهور مطلقا لكنه على راى الكسائى فانه يجوز الوصف عن ضمير الغائب وبالنصب على المدح
وهى قراءة ابى صالح الشامى **قوله** من اين او كيف اشارة الى معنيى انى ويعمهما من اى شئ
وفى بعض النسخ من اين فقط وهو يكفى ويمكن تعميم اين للكيف مجازا ولذا اتى باو التنويعية
قوله يكون منها الولد فيه ايماء الى وجه تقديم اين على كيف فى قوله من اين او كيف حيث
ان الصاحبة مكان صدور الولد فيكون التفسير بمن اين اليم بما بعده وبعضهم قال انى بمعنى
كيف او من اين **قوله** للفصل بين كان واسمها المؤنث الحقيقى فانه لا يجوز بلا فصل وبه
يجوز الوجهان كقول الشاعر لقد ولد الاخيطل ام سوء على باب استها صلب وشامة وبهذه
القراءة للنخعى قال ابن عطية تذكير كان واخواتها مع تانيث اسمها اسهل من ذلك فى سائر
الافعال ولعل وجهه انها ليست افعالا تامة كما فصل فى محله ولذا التزم لها الخبر وبسبى
ما فى موضع الفاعل اسما وما فى موضع المفعول خبرا وكثيرا ما يعرف تذكير الاسم وتانيثه
بمطابقة الخبر اللازم ذكره بخلاف سائر الافعال فانها افعال لها فواعل حقيقة والاتصال
المستدعى للمطابقة الذى بين الفعل والفاعل ليس موجودا بين كان واخواتها وبين
اسمائها بل ذلك الاتصال هناك انما هو بين الاسم والخبر وبهذا تحقيق معنوى حقيق
بالقبول وان لم يعرف التصريح به عن النحويين وقال ابو حيان لا اعرف هذا عن النحويين
يريد به الرد عليه والحال ان عدم العلم لا يستلزم علم العدم واما التاييد لابى حيان بان
الفارسى مع قوله بحرفيته ليس لا يجر ليس هنا قائمة فليس بشئ لان قول ابن عطية

انما هو على مواضع الفصل ولا فصل فيما ذكر **قوله** ضمير الله او ضمير الشان قيل عليه اذا كان العمدة
في المفسر معنا فالضمير ضمير القصة لا ضمير الشان اقول بل ضمير الشان عام وضمير القصة خاص
فلا منافاة بينهما ثم اذا كان الاسم ضمير الله فله خبر مقدم وصاحبه مبتدأ والجملة خبر لكن اوله
وحده هو الخبر وصاحبه فاعل له لاعتماده واذا كان ضمير الشان فالجملة معربة بما ذكر مفسرة له
ولا يجوز فيه كونه وحده خبرا وصاحبه فاعلا له لان ضمير الشان لا يفسر الا بجملة صريحة والظرف
مع فاعله يكون جملة صريحة ولا حكما ويجوز كونها تامة او ناقصة **قوله** وانما يقبل به مع انه
مقام الاضمار لتطرق التخصيص لا الاول فان ذاته تع مخصوص منه فلو اضمر لم يفد شمول علمه
لذاته تع الا بطريق الاستخدام وهو خلاف الظاهر **قوله** وفي الاية استدلال على نفي الولد من قبيل
ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فهذه الوجوه اقناعية
لا تطلب فيها المقدمات البرهانية فالمناقشة في بعض مقدماتها انكار الارادة الاستدلال
خارجة عن قانون التوجيه فاحفظ هذا فانه ينفعك **قوله** الاول عدل فيه عن طريقة
الكشاف وهي انه خالق الاجسام العظيمة وخالق الاجسام لا يكون جسما والولادة من
خواص الاجسام ليكون تقرير وجه برهاني فهو اقرب للاقناع لان تقرير الزمخشري قاصر
عن اقناع القاصرين ثم ان المص قدر هذا الوجه في سورة البقرة بوجه اخر وهو ان الوالد
عنصر الولد المنفعل بانفعال مادته عنه والله تع مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزه
عن الانفعال فلا يكون والدا والفرق بين الموضعين ان هناك جاء بعد قوله بديع السموات
والارض بقوله واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ومعناه انه لا يحتاج في شيء الى شرط
وسبب من المباشرة والمادة وانفصالها من محل وغيرها سوى ارادته فذلك التوجيه
يناسبه واما ههنا فقد جاء بعده بقوله انى يكون له ولد وهذا السوق يدل على ان قوله
بديع السموات والارض يكفي في نفي الولد بغير انضمام شيء فهذا التوجيه مفهوم منه ويناسبه
ويناسبه فلذه در المص في امثاله حيث لا يظفر به امثاله وقد يقرر يناسب مفهوم البديع وهو
ان المبدع ما يكون بغير مادة والولد ما يكون بغير مادة وهذا انما يتمشى اذا كان المراد
بالسموات والارض جميع المخلوقات على ما مر بخلاف ما ذكره المص **قوله** ان المعقول من الولد
ما يتولد من ذكر وانثى اى ولد الوالد او الولد الذي يشبهه ونحو انما هو بالوالد فاللام
للعهد لانه رد لقولهم ولد الله واثباتهم الوالدية له فلا يتوجه عليه النقض بعيسى عليه السلام

او يقال

او يقال يريد بقوله من ذكر وانثى منع الخلو فقط فتامل واما الجواب عنه بان هذا بناء على الاكثر فليس
بذلك لان المخالف في مادة يكفي للخصم في المجادلة لا يقال قوله تع لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى
مما يخلق ما يشاء اليس يدل على ان المجانسة ليست بشرط في التوالد لانا نقول مفاده لو اراد ذلك
لزم الاتخاذ مما يخلق اذ لا واجب سواه لكنه محال لعدم التجانس فاستحال الارادة وملخصه لو اراد
ذلك لزم المحال فلا ولا له عليه يدل عليه قوله بعده سبحانه هو الله الواحد القهار **قوله** منزه
عن المجانسة فلم تكن له صاحبة فهذا الوجه مفهم قوله ولم تكن له صاحبة **قوله** الثالث ان الولد لا يخلو
الجهة عليه انه يمكن ان يكون قوله وخلق كل شيء وجها برأسه لانه لا يعقل ان يكون الولد مخلوقا للوالد
لما عرفت من ان معنى التولد ان تحصل من مادة منفصلة عن الوالد ودون ما يوجد بايجاد الوالد
فاقول في دفعه من ان معنى الخلق للكل شيء او العلم بكل شيء شيء واحد وهو عدم الكفاءة ليس بشيء لعدم
اعتبار عدم الكفاءة فيه على ما بينا وقد بينا قبيل في لزوم كون الولد كالوالد في العلم بكل شيء ولا يخفى ان هذه
المناقشة متوجه ايضا على لزوم كون الولد كالوالد في خلق كل شيء فان قيل يلزم كونه كالوالد في خلق
في الجملة فربما يمنع ذلك ايضا لانه لا يلزم كون الولد كالوالد في جميع الاوصاف بل يجوز انتفاء بعض
الصفات التي للوالد عن الولد بالكلية وزعم البعض ان قول المص لذاته عالم حيث قيد العلم بكونه
لذاته قد دفع المناقشة المذكورة عن كلام المص ولا يذهب عليك بطلانه والحق ان هذه الدلائل
انما هي اقناعية لا يقدح فيها المنع فيجوز كون كل من قوله وخلق كل شيء وقوله وهو بكل شيء عليم وليلا
برأسه لكن المص انما قصد به الموافقة بين هذه الاية وبين سورة الاخلاص حيث عقب هناك قوله
لم يلد ولم يولد بقوله ولم يكن له كفوا احد فجعل اخر الدلائل ههنا ايضا عدم الكفاءة بينه وبين احد نعم
لو جعل خلق كل شيء وليلا برأسه وعلم كل شيء وجها لعدم الكفاءة لحصل ما قصده ايضا لكن اراد تاييد
عدم الكفاءة بوجهين ولا تقدح الدلالة ايضا عما جواز كونهما وليلين برأسهما كما ان المال في الاخلاص
كذلك فتامل تظفر فان قلت هل في تلك السورة الشريفة ما يدل على قوله ههنا ولم تكن له صاحبة قلت
نعم قوله تع الله الصمد يدل عليه دلالة واضحة فهذه وتلك بينهما توافق وقوله خلافا لكافته ومعناه
لغني الخالق عن المخلوق وحاجة المخلوق الى الخالق فيه اشارة اليه لان معنى الصمد هذا **قوله** اشارة
الى الموصوف فانه لكمال تميزه بتلك الاوصاف بمثابة المحسوس المشاهد المشار اليه فعبر عنه
باسم الاشارة تنبيها على هذا وبما وضع للبعيد وهو اقرب تنظيما له على ما هو المعروف من تنزيل
البعد المعنوي بمنزلة البعد الحسي وامثاله كثيرة شائعة في الوحي المستطاب كذلك الكتاب **قوله**

قوله اخبار مترادفة قال التفتازاني لان الله علم لا يجوز ان يقع صفة لاسم الاشارة كانه مبني على ما ذكره في بعض رسائله من ان الجزئي الحقيقي يجب به ويقال بمترجمه على شئ مثل هذا زيد فيجوز ههنا كونه خبرا لا صفة لانه لا صريح لا يقبل الوصف به ورده الشريف بانه مأول بمسمى بزيد فالمحمول حقيقة ليس بجزئي حقيقي وح لا فرق بين الخبر والصفة في هذا المعنى بحسب المعنى الا ان يدعى ان هذا الوصف لم يسمع منهم وكان كيف يعرف احد ان العلم حيث وقع في موقع الاخبار مع صحة معنى الوصف متعين للخبرية حتى يدعى ذلك مع ان تأويلها واجب وآخرون ان وصف اسم الاشارة بالعلم محال لا يتصور لان اسم الاشارة وضع لتعيين ما وصف به والعلم متعين بنفسه فيلزم منه تحصيل الحاصل بخلاف الخبر فافهم جيدا قوله ويجوز ان يكون البعض بدلا او صفة على التفريع على الاعراض او الجمع على سبيل البدل على بعض معين غالبه مثلا بدل او صفة بتأويل هذا ومن لم يجوز تعدد الخبر جعل ما بعد الجلالة ابدالا ذكره ابو البقاء وقيل فيه نظر لان ابدال المشتق عن غير المشتق قليل ويجاب عنه بان هذه الصفات وان كانت مشتقة لكن من حيث اختصاصها به صارت كالجوامد او جعل كل خبر مبتدأ محذوفا واعتبر كلها بمنزلة اسم واحد كانه قيل ذلكم الموصوف بهذا الجامع بين هذه الصفات قوله فكلوها اليه بهذه الفاء وهي فاء الفائدة يعني لما اخبر بانه موكول اليه جميع الامور اخذ باعتبار هذا المعنى الامر بالتوكل فهذا فائدة الاخبار بانه وكيل فخصوص كلمة التوكيل له مدخل في هذه الافادة وهذا معنى ما قيل ان هذا يفهم من التوكيل قوله ورتب على اعلاكم اشارة الى المعنى الاخر للتوكيل وهو الحفظ قوله واستدل به المعتزلة على امتناع الرؤية اراد وابه الامتناع العقلي فاتى في الجواب بما يدفعه فمنع اولا دلالته على نفي الرؤية فضلا عن امتناعها ثم تنزل عنه الى العادي ونفى عموم النفي في الاوقات وفي الاشخاص بناء على تعين عدم دلالته على الامتناع العقلي وصرح به ايضا بقوله مع ان النفي لا يوجب الامتناع العقلي وبقدر ما ذكرناه تحصل التمدح الذي تمسك به المعتزلة من ان التمدح بالشئ يدل على ان خلافه نقص يجب تنزيه الله تع عنه فان التمدح لا يلزم ان يكون بالامتناع الذي ذكروه لجواز كونه بالمعنى الذي سنذكره بعقولنا والاقرب الى واضعها في الدنيا اذ هو فيها سواه تع غير مسلم ويجوز كون التمدح بمجموع القريشيتين اعني لا تدركه الابصار ويدرك الابصار فحي لا يبقى لهم في الاية متمسك اصلا ثم ان هذه الاجوبة ممنوعة في مقابلة الايات فلا يتوجه عليه انه خلاف المتبادر كما قيل فان قلت لم تثبت المقدمة الممنوعة بالمنع الاول

وهو انا لا نسلم ان الادراك مطلق الرؤية لانه الوقوف على كنه الشئ بانه كما لا يدرك كنهه بالبصر لا يدرك بالعقل ايضا فالتخصيص يقتضي تفاوتا بين العقول والابصار وايضا لا يدرك البصر كنه غيره ايضا فكيف يحصل التمدح قلت رؤية البصر اذا كان كاملا يحصل الا كنه ما يتعلق به بالنسبة للملك الرؤية وهو كونه على وجه الاحاطة على ما ذكروه في بعض الشروح ويدل عليه قول المص يحيط بها وان لم يصل الى كنه حقيقته وماهيته بالنسبة الى ادراك العقل فيحصل التمدح باشتماع ادراله بكنهه دون غيره وبه ظهر وجه التخصيص لان العقل لا يدرك اي لا يقدر على ان يدرك كنه كثير من الاشياء المعقولة والاقرب في رد المنكرين ان يقال التمدح بامتناع ادراك البصر بذاتها بقوة رزقها الله تع بعادته لانه المتبادر من الابصار المتعارف بين الناس فلا يكون البصير ان يراه باعمال حاسة البصر انما يرى الله تع بارائته بمحض قدرته او بخلقه في تلك القوة شانا يصلح لذلك كما روى انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رويته وغير ذلك مما في كتب الاحاديث والكتب الكلامية وكان الله على ذلك قديرا وقد يجعل ملزوم الاية تمسكا على امتناعها بان الاية لما دلت على نفي الوقوع وهو وان لم يوجب نفي الامكان الا ان عدم رويته مع سلامة الحاسة وحصول الشرائط المتعلقة بالرائي يجب ان يكون لامتناع رويته وهو ليس بشئ لما تلخص لك مما ذكرنا انفا قوله ليس الادراك مطلق الرؤية ذكر في شرح المقاصد لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان تكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة النيل والوصول ما خوذ اما ادرك فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من انتفيه انتفيها والمص لم يذكر قوله او لازم لها لاتحادهما في الدليل ولا النفي في الاية عاما لما يقال ايجابها وهو قولك تدركه الابصار يفيد العموم فلا بد كون السلب الدائر عليه كذلك لانا نقول القضية اذا لم تكن موجبة كلية المتكلم على ما يريد بها من الحمل فتارة يجعلها اي السلب والايجاب متناقضين واخرى لا يجعلها كذلك فههنا كذلك قوله فلعله مخصوص ببعض الحالات اورد عليه بانا لا نسلم جواز التخصيص ببعض الاوقات يكفي في الجواب فلا وجه للتفريع المذكور والجواب ان منع عموم النفي جواب واحد وجواز كل واحد من الخصوصين متفرع عليه فكلا الجوابين خرج منه فقوله في الاوقات اشارة الى احدهما وقوله فلعله مخصوص ببعض الحالات الى الاخر جمعهما بهذا الطريق نظرا الى جامعهما

قولنا اذا كان كاملا يشير الى رد قول صاحب الكشف حيث رد على الحكم بان الرؤية ادراك خاص بكيفية توجد في الرؤية بزعمه

والمعنى لانسلم ان النفى عام فى الاوقات فنهم منه سند المنع وهو جواز كونه مخصوصا ببعض الحالات لعدم عموم النفى فصح تفريعه عليه فقال فلعله يريد واذا خصص النفى ببعض الاوقات فجاز خصوصه ببعض الحالات او يقال فى اجواب معناه فلعله مخصوص ببعض الحالات الواقعة فى بعض الاوقات بناء على اختلاف الحالات باختلاف الاوقات فيصح التفريع فيكون جوابا واحدا ولا باس به سيما اذا فهم احد الجوابين من الاخر على ما مر ويفهم منه ايضا منع العموم فى الاماكن فيجوز الرؤية فى الجنة كما ذكر فى الكشف من قوله ثم انه غير مستغرق لجميع الاوقات فيجوز ان يحصل فى الدار الاخرة وقد دل الدليل على حصوله فيها انظر كيف ذكر اولا الاوقات ثم فرع عليه الامكنة بناء على ما ذكرناه **قوله** فانه فى قوة قولنا لا كل بصر يدركه يشير الى ان النفى داخل فى المعنى على اللام الاستغراقية فى الابصار التى هى سور القضية الكلية فهو يفيد نفى الكلية لا كلية النفى ولهذا التحقيق لطيف وتفصيل شريف فى المقاصد ولا يتجه عليه احتمال السلب الكلى لما ذكرنا من ان هذه الاجوبة منوع لا يضر فى الاحتمال وان كان لا بعد فى ظاهر الاحتمالين على ما تقرر فى موضعه لان العمل بالظهور انما يعتبر فى العمليات دون العلميات كذا فى شرح المقاصد **قوله** مع ان النفى لا يوجب الامتناع اراد به الامتناع العقلى يعنى سلمنا كلية السلب لكن لا نسلم السلب العقلى اذ لا ملازمة بينهما وقيل عليه يدفعه صريح التمدح وروده قد ظهر مما تلخص لك ما ذكرناه فلا يفيده **قوله** يحيط علمه بها بالابصار وغيره او يخص بالابصار بقرينة نفى الابصار **قوله** فيدرك ما لا تدركه الابصار يشير الى انه فى موضع التقابل للقرينة الثانية للظهور ولقربه ولان قوله تع الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير يدل على انهما اى اللطيف والخبير لاثبات الادراك والتمدح سلك طريقة اللف بناء على ان اللطف يمنع الابصار فيناسب نفى الادراك وان اوجب العلم ايضا فان قرانه بالخبير يخصصه بالاول وههنا لكن ليس له عذر فى تركه ما ذكره المصنف **قوله** لانه الخبير وجه التعليل به انه للمبالغة فالخبير المطلق لا يشذ عنه شئ قال الزمخشرى الخبير بكل لطيف يعنى فضلا عن كثيف فقصد الى التعميم وكذا قيل بكل خفى وجلى والقصد الى ما ذكرناه فاندفع ما اورد عليهما من انه لا يخفى عدم كفاية هذا فى المقصود لعدم ذكر كل الطرق والحق ان يقال ان الصيغة للمبالغة وهى بان يكون ادراكه شاملا للكل ولجميع الطرق والا فيجوز ان يكون خبيرا بما عدا الابصار او للكل لكن بغير الابصار واما جميع الطرق فترك ذكره لعدم المخصص للخبير المطلق فى المقام الذى قرينة العموم فيه كناية عن علم سواء كان

للمبالغة

بالمبالغة او لا فلهذا لم يسندوه اليها وان دلت عليه **قوله** فيكون استعارا من مقابل الكثيف اى من الشفيف واما على الوجه الاول فهو ماخوذ من اللطف بمعنى دقة النظر فى الاشياء على ما قيل من ان هذا اصل اللطف فالمعنى لطيف ادراكه **قوله** لما لا يدرك بالحاسة لم يتعلق بالبصر فلا يتطرق اليه المصادرة ومن لم يتنبه لذلك قال فى دفعها المعنى ما ليس من شانه ذلك لانه لو كان المراد ما ذكره لم تحتج الى تبديل البصر بالحاسة نعم ليس شيا من شانه ذلك كلى لا حاجة اليه فى دفع المصادرة فى قولنا لا تدركه الابصار لانه ليس من شانه وقوله ولا ينطبع فيما يحتمل عطف تفسير بناء على القول بالانطباع وبنى على التعليل والمعنى لا يدرك بالحاسة لانه بالانطباع وهو متعال عنه ويحتمل عطف معنى فيكون الكلام منتظما على المذهبين مذهب الشعاع ومذهب الانطباع ولا يعلل حق نظهوره ويجوز كون الاخبار بالخبر لتحقيق الاخبار بانه يدرك الابصار اذ خبر الخبير صادق ومصدق لا محالة **قوله** وهى للنفس كالبصر للبدن لا عدل عما هو المشهور وهو انها للقلب كالبصر للعين ترجيحا لما اختاره على اضافتها الى الاولة وما ذكره الزجاج من انها نور القلب الذى يستبصر به كالنور البصر نور العين به بصر لا ينافيه لانه يعم كلا الاضافتين هذا على قول الفارقين بينهما وقال الراغب ويقال لقوة القلب المدركة بصيرة وبصر قال تع ما زاغ البصر وما طغى وانما يستقيم هذا على بعض التفاسير الغير المرضية عند المص على ما كتبه فى سورة النجم **قوله** سميت بها الدلالة والدليل ايضا لانه يبصر الحق كما ذكره المص فى قوله تع بل الانسان على نفسه بصيرة فسره بقوله حجة بينة وهذا انسب ههنا ايضا واوفق لعادة حضرة القرآن من قوله تع قد جاءكم بينة من ربكم وجاءهم البينات من بعد ما جاءتهم البينات واكثر من هذه الايات البينات ولا بعد ان يراد نفس البصيرة والمعنى قد اعطاكم الله البصيرة فلا يخفى عليكم الامانع وسمع فلا تهملوها واعملوها وقيل المراد موجبات البصائر وقيل المراد بالبصائر القران وصيغة الجمع للاشارة الى ما فيه من وجوه الدلالة **قوله** فلنفسه ابصر قال التفتازانى فى شرح الكشاف قدر الفعل متاخرا لكون المعنى على الاختصاص واللفظ على الفائدة تقول من جاء فللاكرام جاء ولا تقول فجاء للاكرام الا تاويل يعنى ان هذا التركيب فى الاصل انما يستعمل فى معنى الاختصاص وبتقدير الفعل للاشعار بالمعنى عليه فلذلك قدر الفعل متاخرا تنبيها موافقا للاصل لان الاختصاص من مجرد التاخير فظهر ضعف ما قيل من تقدير فابصاره لنفسه وعميه عليها فالمحذوف فيهما هو المبتدا وفان هذا الوجه غير موافق للاصل

المذكور

قوله فعليها وبالم يتقل فعليها عمن كما قاله الزمخشري لانه لا يقال عمى عليه الا بتاويل فاق بما يؤول اليه ههنا وهو الوبال وعلى هذا الوقال فلنفسه تقعه كما قاله الزجاج لزاد التوافق تيسيرا تفسيريه ولعله قصد الاشارة اولا الى الاصل المذكور والمشار اليه التاويل بقوله لان نفعه لها ثم اتى ثانيا بما هو المآل قصد المسافة المقال ثم لا يخفى ان جيان اعتراضا على قولهم فلنفسه ابصر بان الاولى التقدير بالمصدر وهو فالابصار لنفسه والعمى على نفسه لوجهين كون المحذوف مفردا لا جملة والجار يكون عمدة لا فضلة وعلى تقديرهم المحذوف جملة والجار والمجرور فضلة والثاني وهو اقوى وذلك انه لو كان المقدر فعلا لم تدخل الفاء سواء كانت من شرطية او موصولة مشبهة بالشرط ولا يذهب عليك انهم دفعوه بتاخير الفعل فان الفاء حينئذ تدخل الفعل والمشار التفاتا الى بقوله واللفظ على الفاء حيث قال قدر الفعل متاخرا لكون المعنى على الاختصاص واللفظ على الفاء وبقوله لكون المعنى على الاختصاص اندفع اول الوجهين فافهم على الا ما ذكره قد نازع فيه بعضهم على ما ذكروه في موضعه وايضا التقدير المذكور مما سبق المصنفين اليه الكلبي على ما نقل في بعض التفاسير وكفى به سندا قوله فالله هو الحفيظ عليكم الحصر مستفاد من تقديم الضمير وايلائه حرف النفي وان كان الخبر صفة لا فعلا اذ لا حاجة اليه كقوله تع وما انت بمومن لنا وما انت علينا بعزيز فان قيل الحصر المستفاد من تقديم الضمير انما هو حصر النفي فمن اين يستفاد حصر الاثبات في الله تع حتى يقال فالله هو الحفيظ قلنا لما استفيد من حصر النفي في النبي عليه الصلوة والسلام ثبوت الحفظ لغيره مع انتفائه عنه وظاهر ان انتفاءه عنه يستتبع انتفاءه عن غيره سوى الله تع فتبين حصر الاثبات فيه تع ثم ان المصنفين اشار بتاخير الجار وهو عليكم مع انه مقدم في الاية الا ان ذلك التقديم لمجرد الاهتمام ومراعاة الفاصلة فيمن يجوز تقديم الظرف المعمول بما بعد حرف الجر المزيدة والا فيحذوف قوله وبهذا الكلام ورد على لسان الرسول الظاهر انه اراد بهذا قوله تع وما انا عليكم بحفيظ ردا على الزمخشري حيث جعله اى الوارد قوله تع قد جاءكم بصائر من ربكم الى ههنا بقرينة قوله وما انا عليكم بحفيظ وانما رده اذ لا حاجة الى ما جعله لظهور صحة المعنى على ما قررنا ومما يشتبه لهذا ظن ان كلامي الشيخين واحد فقال اى قوله قد جاءكم الى قوله وكذلك نصرف الايات ومن قال في تفسيره كانه قيل قل ذلك فكانه قال على تقدير القول ومنهم من غلط وخلط بين التفسيرين فقدر الورود على لسان الرسول بهذا وليس ذلك منه في شئ اذ الكلام اذا ورد على لسان الغير لا يمكن ان يقدر فيه القول والا يلزم ورود ه

على لسان المتكلم لا على لسان الغير وبهذا اخلف فلا مجال حينئذ لان يقال هو تصوير المعنى في المقام لا تقدير القول في الكلام اذ ظهر مما تقدم ان هذا المعنى لا يصلح له ويجوز ان لا يكون وارد اعلى لسان الرسول ويراد بما انا عليكم بحفيظ بحافظ على الابصار ولا عنه لان معنى الحفظ في اللغة الحراسة والمنع فمعنى حفظه على كذا منعه عن غيره والجاءه اليه ومعنى حفظ عنه منعه عنه فمعنى الاية ما انا بمجبركم على ما كلفتم به بل جرت سنتي على ايتاء البصائر واقامة الدلائل وقطع الاعذار وايداع الاختيار بيد العبد لحكمة المختار فيه لاولى الابصار فافهم جيدا قوله ومثل ذلك التصريف بهذا مثل قوله تعالى وكذلك نفصل الايات وقد فصلنا هناك جواز كونه مثل فوكك ضربته كذلك كما فعله الزجاج وكونه تشبيه تصريف سائر الايات بهذا التصريف كما فعله غيره قوله وليقولوا درست صرفنا اتى بالماضي ههنا ايماء بان التصريف مقدم على قولهم هذا وما في الاية الكريمة من صيغة المضارع للاستمرار المقصود ههنا فان التصريف قد وقع مرارا فاما الزمخشري فقد ابقى الكلام خاليا عن هذا الايماء فقال وليقولوا درست نصرفها واخر للاختصاص قوله واللام لام العاقبة هذه اللام التي سماها ابو البقاء وابن عطية لام الصيرورة كقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب والمحققون يابون هذا القول ويأولون ما ورد من ذلك على المجاز كما فعله الزمخشري ههنا تنبيها له بالعلة وقد مضى منا من الكلام ما بقي في تحقيق هذا المرام وقيل انها لحقيقة العلية على ان يكون هذا القول منهم عقوبة لهم ونظيره كثير في الكتاب الكريم والمعاقب عليه في امثاله هو صرفهم اختيارهم الذي هو راس مالهم الى ما عليهم من فسقهم عن امر الله تع لقوله تع يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين وما يثاب به هو صرفهم راس مالهم الى مالهم لقوله تع ومن يومن بالله يهد قلبه والا شك فاثل وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا ولا يرتاب الذين اوتوا الكتاب والمومنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ولا الى ذلك ونقل عن ابي على انه جعلها للصيرورة الا في قراءة ابن عامر ومن وافقه قال انها فيها للتعليل بمعنى لئلا يقولوا بهذه اساطير الاولين قد مضت قد بليت وتكررت على الاسماع وقد مر من المصنف في خاتمة سورة النساء لتفسير قوله تع يبين الله لكم ان تضلوا مثل ذلك وذكر ان هذا مذهب الكوفيين ولا يجيز البصريون اضمار لا الا في القسم على ما بين في موضعه ويجوز كون تقدير الاية الكريمة على هذا المعنى وكذلك نصرف الايات ليكون فتنة لهم وليقولوا وعلى الابا

هو عطف على مضمر والتقدير ليلزمهم الحجة وليقولوا وقال ابو حيان ولا يتعين ما ذكره المفسرون والمعربون من ان اللام في ليقولوا لام كي ولام الصيرورة بل الكل انها لام الامر والفعل مجزوم بها لا منصوب باضمار ان وبويد وقراءة من سكن اللام والمعنى عليه متمكن كانه قيل ومثل ذلك نصرف الايات وليقولوا بهم ما يقولون من كونها درستها وتعلمتها او درست بهنا اى بليت وقدمت فانه لا يحتمل بهم ولا يلتفت الى قولهم وهو امر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث بهم وبما يقولون في الايات اى نصرفها وليد عوا فيها ما شاءوا فلا اكتراث بدعواهم انتهى قيل وفيه نظر من حيث المعنى على ما قاله الناس وفهموه وايضا فان بعده ولنبينه وهو نص في لام كي وان لم يجعل نسقا على ليقولوا فهو تفكيك للنظم القراني واما تسكين اللام في القراءة الشاذة فلا يدل لاحتمال ان يكون لام كي سكنت اجراء للكلمة مجرى كبد اقول ما ذكره ابو حيان لا معنى لتشقق وتحوى دقيق وما بعده ليس معطوفا عليه على هذا المعنى ولا تفكيك فيه للنظم الشريف والفهم اللطيف فانه ح اعتراض بين العلة والمعلول للاهتمام فانه لو قيل نصرف الايات لنبين لم يشك ان يقع ببال السامع انهم يقولون درست فكيف يستقيم التبيين فهل لا يشك فيما من سمع قولهم فالبليغ يتدارك لما اعترض على ما قاله بعد كماله قبل كماله قيد فعم حتى يتبادر السامعون الى قبول مضمونه ويتسارعون الى استظهار مكنونه فهو كقوله تع حكاية عن فرعون ذروني اقتل موسى وليدع ربه اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد فقوله وليدع ربه وقع معترضا بين العلة وهي اني اخاف وبين المعلول وهو قوله اقتل موسى للاهتمام في دفع ما عسى ان يخطر ببال السامع حين قال اقتل موسى ان له ربا ان يدعه فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا كما قاله رجل مؤمن من ال فرعون على ما ورد في سورة المؤمن فلئلا يعترض به بعد تمامه اعترض به قبله وهذا من عادات حضرة القران البليغ البيان وهو بين لمن استانس بتبيين ذلك التبيان وما ذكره من ان تسكين اللام في القراءة الشاذة لا يدل لاحتمال الخ فمن غاية السخافة اذا ما ادعى احد الدلالة حتى ينافيه الاحتمال والتابيد لا ينافيه الاحتمال الغير الظاهر كما لا يخفى ولذا قال بويد دون يدل مع ان الدلالة اقوى في اثبات ما ادعاه بين ههنا فرق بين كلام الشيخين فان الزمخشري ذكر ان جواب ليقولوا محذوف تقديره وليقولوا درست نصرفها فقد اطلق الجواب على المعلل فاعترض عليه ابو حيان بان هذا اصطلاح غريب لا يقال في جئت من قولك جئت ليقوم انه جواب واجيب عنه بانه ليس باصطلاح بل هو تشبيه له بجواب الشرط الذي

هو

هو سبب والشرط سبب والمعنى طوى كشحه عنه واشار بقوله واللام لام العاقبة الا انه معلل تخليصا للكلام وتلخيصا للمرام **قوله** مبالغة في درست لانه ح من باب الطبائع والغرائز **قوله** ودرست على البناء للمفعول قراءة ابن عباس رضي الله عنه بخلاف عنه وزيد بن علي والحسن البصري وقتادة وفسرها ابو الفتح والزمخشري بما فسر به المعنى قال ودرس مثل عفا يلزم ويتعدى كما فصل في كتب اللغة وذكر في الصحاح درس الرسم عفا بابه دخل ودرسته الريح بابه نصر يتعدى ويلزم ودرس القرآن ونحوه فانه دفع به ما اعترض عليه ابو حيان بان درس بمعنى بلى فانى لا احفظه متعديا ولا وجدناه فيما وقفنا على شعره من العرب الا لازما يريد به ان درس بمعنى الخ وما وجدناه ويجيء بمعنى ما فمعنى عبارته لا احفظه متعديا بان يصير بمعنى محا الا انه لم نجده متعديا حال كونه بمعنى المحي فافهم ومن لم يتنبه لذلك رد عليه بانه لا يحتاج هذا الى الاستقراء فان معناه لا يتعدى فاعله فهو كقام وقعد ونحوهما مما نعرفه بالمعنى **قوله** او دارست اليهود محمدا او دارست جماعة يعنون بها سلمان وعداسا وابا فكيهة كما في قراءة ابن كثير وابي عمرو او دارست الايات نفسها على سبيل المبالغة وان كان المراد اهلها وقرئ ودرست على الخطاب مجهولا من دارس **قوله** ودرس عفوان قراءة الحسن في رواية وكذا في بعض مصاحف ابن مسعود وبهذا قبل ودرسن بالتشديد اى اشتد دروسها وبلاها فهو من معنى التكثير **قوله** ودرس قراءة ابي اي درس محمد صلى الله عليه وسلم ففاعله ضمير النبي صلى الله عليه وسلم ودرس ح من الدرس وقيل يجوز كونه من الدروس وفاعله ضمير الكتاب اى كرر عليه الكتاب بعض قراءة النبي عليه الصلوة والسلام وتلاه مرارا او بمعنى بلى الكتاب المحي قيل وكذا في مصحف عبد الله درس وقرئ درست بالتشديد مبنيا للفاعل المخاطب فهو للتكثير اى درست الكتب الكثيرة اى قرأتها ودرست مجهولا مسندا الى ضمير الكتب فقيل فعل هذا يكون التضعيف للتعدية لا غير والمعنى درسك غيرك الكتب ولا يخفى انه يجوز كونه لتكثير الفعل اى فعل بك التدريس الكثير **قوله** ودارسات اى قديمات مما الدروس فيكون وصفا وهو الظاهر ويجوز كونه بمعنى ذات دروس لكن لا حاجة اليه مع ظهور المعنى الاصلي ومن ترك المعنى الاول وقصر المعنى على الثاني وقال دارسات جمع دارسة بمعنى قديمات بمعنى ذات دروس فخوعيشة راضية وماء دافق فقد ذهل عما هو الاولى والمعنى اتى بالظاهر في الموضعين على ما هو الظاهر **قوله** اللام على اصلها وهو التعليل اما على قول الزمخشري فظاهر لان افعال الله تع عنده معللة بالاغراض واما عندنا فمجاز والجوز في معنى

لفظ التعليل في حق افعال الباري تع لان اللام لان التعليل الذي هو معنى اللام الموضوعة له انما
هو بمعنى القصد من الفعل الى ما هو المقصود منه لانه علة حقيقية له ولذا علله المصنف بقوله
لان التبيين مقصود التعريف مع انه لا يلزم من مجرد كونه مقصودا منه كونه علة له حقيقة
او يراد بقوله على اصله بدون ان يقول على حقيقته كما فعله الزمخشري دخوله على المقصود
من الفعل لانه لازم لمعناه الحقيقي الذي هو التعليل فهو كملزومه اصله خذ هذا ولا تلتفت الى
قول من قال انه مجاز وليس على اصله فلا وجه لقول المصنف على اصله قوله باعتبار المعنى
اي القرآن او الكتاب او الكلام او الفرقان وقوله او للقرآن اكتفاء به عن الكتاب وغيره
ويجوز ان يكون المراد ذلك المعرف ويجوز ان يقال لتبيين التعريف اي لتبيين انه من عاداتكم
لحكم ومصالح للقوم يعلمون او يتأملون في الحكم والمصالح قوله او للمصدر كقولك ضربته زيدا
فيكون مفعولا مطلقا وقد اشرنا الى جواز عوده على مصدر نصف فتذكر قوله فانهم المنتفعون
به وجه تخصيص التبيين للقوم يعلمون قوله اعتراض بين الشئ وما عطف عليه وهما الجملتان
الامريتان قوله اكد به ايجاب الاتباع اي احكم به وايد ذلك لانه صريح في نفي الالوهية والربوبية
عن الغير بخلاف ما قبله حتى يصح تعليله به قوله او حال موكدة وجب كثيرون الا انها لا تقع هنا الا
بعد الفعلية وفي المفصل هنا الى تجئ جملة من اسمية لا عمل لها لتوكيدها او تقرير موداه وذهب
بعضهم الى انه ليس بتعريف بل هو بيان لخاصتها المميزة لها عن المستقلة حيث لا تقع هنا الا
بعد الفعلية فتكون الاسمية شرطا لوجوب حذف عاملها لا لصحتها وهذا او فق لان الزمخشري
جعلها في الكشاف كثيرا ما بعد الفعلية كما مر في قوله تع شهد الله انه لا اله الا هو ان قائما يجوز
كونه موكدة بعد الفعلية وكما هنا وقوله تع ولا تعثوا في الارض مفسدين اولئم وليتم مدبرين
وامثالها وما الكثير ولا غيا ولون فيها لا مدب عنه بالمستقلة بوجه ما قوله حمل الاعراض
على ما يعم الكف اي جعله منسوخا دال على هذا القضية اللزوم بينهما قوله وهو دليل على انه تع
لا يريد ايمان الكافر وان مراده واجب الوقوع ردا على المعتزلة وجه الدلالة ان لو لا
لانتفاء الثاني لانتفاء الاول فدل على انتفاء هذه المشية وان هذا القول انما يصح اذا كان
وقوع ما يراد كليا والمعنى ولو شاء الله ما اشركوا فان كل ما شاء يجب وقوعه واما التأويل
المشهور بان قولنا ايمان الكافر مراد نريد به اثبات مشية الاختيار وهذا لا ينافي نفي
مشية الاكراه فهو ناش من عدم الفرق بين المشية والامر فان ايمان الكافر مامور به

مطلوب

مطلوب طلب الاختيار لا مراد لا ارادة الله تع بجامع فعله البتة بخلاف امره فانه قال للكفار
امنوا بالله ورسوله مع انهم لم يؤمنوا فهم ايمانه مرضي وكفره غير مرضي والرضى شئ والارادة
شئ فافهم والزمخشري سكت عن هذه الاية الملزمة مع فرط عصوبته لمذهبه عجز امنه
في تاويله وقيل وجه الدلالة انه يفهم من وجوب عدم الشرك بمشيته وجوب كل ما شاء
اذ لا فرق بين شئ وشئ في هذا المعنى ولا يخفى ما فيه قوله اي ولا تذكروا الذين الخ يريد
ان الموصول عبارة عن المتهم ومفعول يدعون ضميرها ويدعون بمعنى يعبدون وقيل المراد
بالموصول هنا الكفار والنهي عن سبهم قصد به النهي عن سب المتهم لان سبهم فظاهر
انه خلاف الظاهر وحينئذ مفعول يدعون الهة والاول اولى منه او من دون الله على معنى
يدعون غير الله فلا يخلو من التعسف واما قوله الذين مكان الخ فلانهم من هو من ذوي
العقول فغلب لقوله تع بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مومنون او هو من قبيل التنزيل
لها منزلة ذوي العلم لنكتة ظاهرة مناسبة للمقام اما ترى صاحب الكشاف وصف الالهة
به وقال ولا تسبوا الالهة الذين يدعون فهو كقوله افمن يخلق كمن لا يخلق فتامل وقد يقال
ليس وصف المتهم بانها حصب جهنم وبانها لا تضر وا تنفع شيئا لها فكيف نهى عنه بقوله
ولا تسبوا ودلالة النقض انى جوابا عنه بان ذلك ليس بسب لان السب ذكر المساوي
لمجرد التحقير والاهانة وذلك انما ورد في معرض الاستدلال على عدم صلوحها للالوهية
والمعبودية اقول الظاهر ان السؤال انما هو بالاية الكريمة وملخصه نهى وسب فكيف نهى
وكيف سب والجواب تلخيصه انه لم يرد في القرآن على سبيل السب بل للاستدلال وهو ظاهر
لا قوله بعده لو كان هؤلاء الهة ما وردوها وكل فيها خالدون وكذا نظائرها واما النبي
عليه الصلوة والسلام فلا اشكال بسببه ان وقع قبل هذا النهي كما يشعر به قول المص ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يطمع في اسلامهم واما تلاوته عليه الصلوة والسلام تلك الاية وقوله
حصب جهنم فلا يلزم منها السب اصلا لان مقصوده انما هو المناظرة معهم وقولهم التنزيل
على سبيل التهكما او لنهجون الملك فهو على زعمهم بناء على ان هذا القول مما يصح به السب والا بعد
في عدم فهم الخصم مراد المستدل حيث المناظرة سيما عند المكابرة كما هو حالهم ومناظرته
عليه الصلوة والسلام مع صناديد قريش في الحطيم ذكرها الزمخشري في اواخر سورة
الانبياء فليطالع ثمة هل فيه ما ذكر لمجرد التحقير والاهانة شئ ما حتى يكون سببا وبهذا التفصيل

انه فمع ما قيل الاسبب النزول على احدى الروايتين لعنه عليه الصلوة والسلام لما بانها حصب جهنم كما صرح به صاحب الكشاف فجعلوا ذلك سببا فقالوا ما قالوا ثم نهى الله عن ذلك السب فكيف لا يكون سببا انظر كيف توهم السوال والجواب وما افضله على نهج الصواب ثم اعلم ان النهى انما هو عن السب مجاهرا بقرينة قوله تع فيسبوا الله عدوا والا فالسب خفية ليس بمنهى وبهوظ والعجب ان ذلك القائل بعد ما استخطا الجواب الحق قال بل الجواب ان يقال النهى عن السب فى الحقيقة انما هو عن اظهاره ويلزم منه ان لا يسبق الامر باظهار اية الحصب بهذه الاية النابية وبهذا خلاف ما زعمه حاملا كيف والاية انما هى للاستدلال لما يدل عليه ما بعدها من قوله لو كان هولاء الهة ما وردوها فوجب اظهارها وتلاوتها عليهم باذن الله تع ولا وجه لتاخيرها عن حينها المخاصمة وترولها لاجلها فافهم قوله بما فيها من القبايح لا يقال فعلى هذا لا يصح ولا يتصور سب الله فكيف قيل فيسبوا الله لانا نقول المراد به اعم سواء كان القبيح فيه فى الواقع او على زعم الساب او نطق به من يسب او هو قيد اتفاقى لانه ههنا كذلك لا تعريف للسب قوله تجاوزا عن الحق الى الباطل يجعل الا يجعل عدوا ومفعولا مطلقا لانه نوع من العامل فيه لانه من جنس العدو ومفعولا لاجله والمعنى فيسبوا الله للظلم ذكره الزجاج وقد يجعل حالا موكدا لان السب لا يكون الا عدوا وقرأ الحسن وابو رجاء ويعقوب وقتادة وسلام وعبد الله بن زيد عدوا بضم العين والدال وتشديد الواو وهو مصدر ايضا كالعدو وقرأ ابن كثير فى رواية وهى قراءة اهل مكة فيما نقله النحاس عدوا بفتح العين وضم الدال وتشديد الواو وقد يجوز وقوعه خبرا عن الجمع قال الله تع هم العدو وان الكافرين كانوا لكم مبينا وقوله بغير علم حال موكدة ايضا قوله على جهالة بالله وبما يجب ان يذكر به تفسير لقوله بغير علم تنزيها عن امكان سبه بما فيه فى الواقع واورد عليه انهم لم يعتقدوا فى الله قبيحا حتى يسبوه بل يعتقدون فى غاية الكبرياء ويجعلون الهتهم شفعاءهم عنده فكيف يتوهم لهم سبه تع بسبب الهتهم واجيب بانهم لعدم علمهم بتعلق السب به تع بل اذا قالوا الك اراد وابه لتهجوين الما يب اليك بدعوى انه غير الله ولذا لم يقولوا لتهجون الله وذكر التفتازانى انهم لا يفعلون ذلك صريحا ولكن ربما يفضى فعلهم الى ذلك كما قالوا اترك شتم الهتنا والاشتمالك ومن يامرك بذلك ومن ههنا اعترض بعضهم على المص بان يقول وعلى هذا فالحق ان يجعل قوله بغير علم على عدم علمهم بان ما يسبونه هو الله تع لانهم لا يعلمون انه يجب ان لا يذكر الله تع بالقبايح

فتقول

فتقول قوله على جهالة بالله حق فى حقهم لقوله تع وما قدروا الله حق قدره وبقولهم على الله الكذب لا الى ذلك وما جاء عنهم الخ ههنا من مثل قولهم لتهجون الينا او لتشتمنا ومن يامرك به ايضا مما جاءتهم بما يجب ان يذكر به لان ذلك شتم بطريق التعريض سيما بعد قول المشتوم لا اله الا الله ولذلك نهى عن سب الدهر لانه هو الدهر فان الله هو الدهر قوله كان يطعن ترك قول الراوى عند نزول قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لان سبب النهى انما هو الطعن ولا دخل فيه لوقته فافهم قوله راجحة اى على تركها الذى هو معصية اخرى قوله فان ما يودى الى الشر شر تعليل لتجويز الشرع وجوب هذا الترك مع انه ترك الطاعة فانه مستبعد من الشرع ظاهرا فدفعه بان الخير الخ كانه ينقلب شرا فتركها ترك الشر حكما لا ترك الطاعة او بان وجوب ترك الطاعة لذاتها مستبعد جدا لكن اذا كان لغيرها فليس كذلك ومنهم من قيد قوله للشر بالراجح فالتقدير فان ما يودى للشر الراجح شر وزعم ان هذا القيد لازم وهذا غلط فان ما يودى للشر مطلق شر بلا شبهة ولا معنى لكون ما يودى للشر مساويا غير شر لكن وجوب الترك مشروط بكون المودى اليه راجحا ويكفى فى التعليل الاطلاق ولا حاجة الى التقييد ولذا قلنا تعليل لتجويز الشرع وجوب هذا الترك دون ان يقول تعليل لوجوب هذا الترك فتامل ثم ان قوله يودى احتراز عن طاعة فى موضع فيه معصية لا يمكن دفعها ولذا خالف الحسن محمد بن سيرين حيث رجع عن جنازة اجتمع عليها الرجال والنساء وحضر هو وقال لو تركنا الطاعة لاجل المعصية لاسرع ذلك فى ديننا فان حضور النساء واقع سواء حضر هو اولا فلا تاد فيه فلا يترك ولقطة ما فى قوله ما يودى يحتمل كونها عبارة عن الطاعة لئلا يشكل بمثل قوله تع اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزا بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره انكم اذا مثلهم نهى عنه مع انه لا تاد ههنا لانه ليس فيه طاعة بوجه وقول الحسن لو تركنا الطاعة لاجل المعصية فانه يدل على انه لو لم يكن ذلك الحضور طاعة لرجح الحسن ايضا ويحتمل ان يكون القعود معهم لاجل تحريضهم على الاسلام وموعظتهم وهو طاعة مودية الا الاستهزاء وهو شر فيكون طاعة مودية الى الشر وما حينئذ على العموم حيث لا حاجة الى الخصوص او يكون قعودهم ذلك من غير تعيين وضع بالقيام عن مجلسهم بسببه ويشعر بالرضى لذلك المنكر وهو شر ففيه حث على تادية الامر فنهى عنه وما عاما ما عليه اتفاق ههنا ايضا وهو انه يمكن توجيه ما فعله ابن سيرين بان حضور مثلهما من المجتهدين ومشايخ الفقهاء المقتدين فى الدين على شرور الاستهانة

ذلك الشئ واعراضهم قد يودى الى ترك المنهى والاستدامة على المعصية معصية فربما كان فعل الحسن يودى الى معصية فلذلك رجع محمد عنها خذ هذا ثم ان فى الاية الكريمة اشكالا لبعض القاصرين بقول ابرهيم عليه السلام أف لكم ولما تعبدون من دون ولا يدفعه ان يكون منسوخا بالقرآن لان سبيله لا يتصور ان يكون مشروعا ازلا وابدا بل جوابه ان يقال ان قوله عليه السلام انما هو بعد بيان الحق وقيام الحجة عليهم حتى رجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم نكسوا على رؤسهم فلم يكن لهم بعد ذلك ان يسبوا الله عدوا بغير علم فقول ابرهيم يجوز عمله لمن لم يطبع الله على قلبه بكفره واما من طبع على قلبه فلا لانه داخل فى قوله تع كذلك زينا لكل امة عملهم لقوله تع ان الذين لا يؤمنون بالاخرة زينا لهم اعمالهم فان قيل هذا لا يعلمه الا الانبياء ومن فى حكمهم قلنا فلذلك جاز لابرهيم عليه السلام وليم يجز لنا **قوله** توفيقا وخذلانا على ترتيب قوله من الخير والشر واختار هذا على ما قاله الزمخشرى وهو ما ذكره بقوله ويجوز لانه ظاهر النظم الشريف ولا حاجة فيه الى القرينة مع استحالة على ما يقتضيه المقام وموافقته لقول الملك العلام حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم فقوله لان الكلام فيهم والمشبه به تزيين سبب الله لهم بيان للقرينة الموجبة للوجه الذى يجوز لاجله وجه القوة والاختيار لا بيان ما يقويه ويويده كما قيل **قوله** والمشبه به اشارة الى ان كذلك ههنا ليس كذلك فى ضربته كذلك بناء على ان قوله تع لكل امة يابا ه ظاهرا وان امكن توجيهه بالا ما سبق من قوله تع فيسبوا الله عدوا بغير علم انه عمل كل امة كافرة فلا مساغ لذلك لقول من قال لا مساغ لذلك **قوله** مصدر فى موقع الحال والتقدير جاهدين ايمانهم جهدا وجوزوا كونه مصدرا مؤكدا لناصبه اقسموا فهو من معناه والمعنى اقسموا اقسام اجتهاد فى اليمين وجاز ابو البقاء ومن وافقه نصبه على الحال بتنكيره كقولهم افعل ذلك جهدك اى مجتهدا ولا تبال بتعريفه لفظا او هو ماول بنكرة والمعنى ههنا واقسموا بالله مجتهدين فى ايمانهم وفى المعالم بجهد ايمانهم على ترتيب المضاف اى اوكد ما قدروا عليه من الشدة روى عن الكلبى ومقاتل اذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه اقول وما احسن ههذا وينبغى ان يقال كذا لان عظم القسم انما هو بعظم المقسم به واى شئ اكبر واعلى من الله تع لا يقال فما تقول فى قوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم لانا نقول قال المحقق هناك لما فخم المقسم به من الدلالة على عظم القدرة وكمال الحكمة وعرط الرحمة ومن الدلالة على وجود مؤثر لا يزال تاثيره فجوابه ظاهر اذ ذاك على انه لا منافضة بين العظيم والاعظم منه فتامل **قوله** والتاكيد بجهد ايمانهم والمراد بالتحكم ههنا الابرام والالحاح وقوله واستخفار عطف على

قوله

قوله التحكم لاجل طلب الايات لفساد المعنى وذلك الاستخفار قالوا التى جاءتهم اية من غير تقييد المضى بقوله من مقترحاتكم يكون بيانا لما هو مطلوبهم والا فلا حاجة اليه ولا منع لجعله تقييدا فى المعنى بل هو مناسب لاقسامهم وابرامهم لان الادعاء المذكور يمنع قبول الحاجم الذى هو مطلوبهم والاقرب للقبول اعترافهم بجاجة وطلبهم ما هو اظهر منه لالة اذ لا كلام مع المكابرة والنكتة المذكور ترجح تكون نكتة لحذف القيد ومما قولنا اظهر منه دلالة ينشعب وجه اخر وهو انكارهم هذا بناء على دعواهم انهم لم يروا اية وكل ما راوه فهو سحر ومقترحاتهم قبل كتنزيل الملائكة واحياء الموتى لقوله تع ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وقيل قلب الصفا ذهبا كما ورد فى الحديث وقيل هى الاشياء المذكورة فى قوله تع وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله تع حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه فجاءهم بالهم قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا **قوله** هو قادر عليها لم يقل وهو قادر اشارة الى انه جعله تفسير القوله تع انما الايات عند الله على وجه الحصر وانما المراد حصر مقدوريته الايات فيه تع وحصر ارادة التنزيل فيه تع الذى يلزم منه وقوله ينظر منها ما يشاء ولم يعتزله تع فى قولهم لا ينزلها الا بموجب الحكمة حيث قالوا بالموجب ولا يجب عليه شئ عندنا الا يرى ان الانبياء عليهم السلام كانوا لا يجيبون لمن قالوا ان انتم الا بشر مثلنا الا بقولهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ولا يقدح فيه كون ذلك المن موافقا للحكمة وان شئت قلت وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ولم يوت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله يوتى ملكه من يشاء والله واسع عليم انظر كيف فوض الامر لما محض المشيه بعد بيان الحكمة فعلى ما ذكره المص المقصود بالعندية حصر القدرة والارادة له تع ونفيها عن غيره وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال الزمخشرى انما الايات عند الله وهو قادر عليها ولكنه لا ينزلها الا على موجب الحكمة اقول يعنى هو قادر عليها وعلى تنزيلها لكنه لا يعد موجب الحكمة بل تنحصر فيه اوان الايات منحصرة فى المقدورية بجنب الحكمة لا تتعدا ها الى النزول بغير حكمة وما اقترحتموه عليس فيه حكمة ومصلحة ما جيئكم اليها وكيف اتيكم بها ولا يخفى ح فائدة الحصر فظهر ان قول الكشاف ان فائدة الحصر فيه غير ظاهر غير ظاهر ثم يرد عليه انه يكفى فى جوابهم قوله تع انما الايات عند الله بمعنى ينظر منها ما يشاء كما ذكره المص وهو ظاهر الاية الكريمة فتفسيره مشتمل على الحشو وانما اضطر اليه لضرورة تصحيح مذهبه

الغيب الصحيح والمعنى لم يلتفت الا ما آل الا مآل واحد نظرا الى ما هو المقصود بل الى ما هو المطلوب
فتأمل **قوله** استفهام انكار لما كان اثبات الشئ بهيئة وفيه تعريض بان الله عالم بعد ايمانهم
على تقدير مجئ مقترحهم وتنبيه على انه ينزله لعلمه السابق بذلك كقوله تع وما منعنا ان
نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون ويجوز ان يكون المسبب هو نفى انزال الاية
بطريق ان نفى المستلزم نفى للملزوم بطريق الكناية ويلزمه بملاحظة التعريض المذكور ان الذى
منهم على تقدير مجئ الاية عدم الايمان فيكون مضمون الاية الكريمة نفى الايمان على فرض المجئ
وهو سبب لانزال اية ليستدل بها على نفى انزال الاية الذى هو المسبب فالتنبيه المذكور
ح داخل فى انكار السبب بخلاف الوجه الاول هذا هو الفرق بينهما فافهم **قوله** وقيل
لا مزيدة هذا راى الفراء وشيخه قال ومثله ما منعك ان لا تسجد فيكون المعنى وما يشعركم
انها اذا جاءت يومنون وانما حملهما عليه ما قد مناك من ان مقتضى الظاهر ان يقال هكذا
وقد عرفت دفعه هناك ونسبه الزجاج الى الغلط فقال ما يكون لغو الا يكون غير لغو
ومن قراه بالكسر فالاجماع على ان لا غير لغو وليس يجوز ان يكون معنى لفظ مرة النفى
ومرة الاثبات فى سياق واحد وانتصر لهما الفارسى حيث يجوز ان لا يكون لا فى ما هو بل
زائدة وغير زائدة فى تاويل كقول الشاعر ابى جوده لا البخل واستجلت به نعم من فتى
لا يمنع الجود نائله فانه يشد بالوجهين بنصب البخل فتكون لا زائدة اى ابى جوده البخل
وبخفضه فتكون غير زائدة وتضاف الى البخل واعترض عليه بان فى البيت لا تلزم زيادة
لا على تقدير النصب لجواز ان تكون لا منعولا بها والبخل بدلا منها اى ابى جوده لفظة لا
ولفظة لا هو بخل وجوابه ان هذا كلام على المثال بعد ما اتضح الحال اذ الدليل المذكور الذى
اشار اليه بقوله فى تاويل وتاويل جوزه وقد ذكروا فى قوله تع لئلا يعلم اهل الكتاب جواز
كون لا غير زايدة كما علم فى موضعه ذكره فى كشف الاسرار وامثال هذا اليست فى حكم سباق واحد
كالا يخفى **قوله** وقيل ان بمعنى لعل حكى الخليل ائت السوق انك تشترى لنا شيا وقال عدى
بن زيد اعاذل ما يدريك ان منيتى لا ساعة فى اليوم او فى ضحى الغد وابو جعفر النحاس
ارينى جوادا مات هزلا لانى ارى ما ترينى او بخيلا مخلدا وامثاله كثيرة فى كلام العرب
ولذا قيل بها احد الوجوه التى ذكروا فيه ستة اوجه وبرجوا ذلك ايضا بان لعل قد كثر
ورودها فى مثل هذا التركيب كقوله تع وما يدريك لعل الساعة قريب وما يدريك لعله

يزكى وكذا عن الزجاج ويحيى بن زياد الفراء وسيبويه قالوا هذا اقوى فى العربية واجود ونسب
القراءة لاهل المدينة وضعفه ابو على الفارسى بان التوقع الذى تدل عليه لعل لا يناسب قراءة
الكسر على ما لا يخفى ولا يخفى ان امره سهل فتامل هذا ثم اعلم ان دلالة الامثلة المذكورة ههنا وفى كثير
من الكتب انما هى على ان الامثل على بمعنى لعل ولان مثل لعل وزنا ومعنى فقوله انها اذا مثل بها لك
علما اذا ذكروه فى الكشف والمفعول الثانى ليشعركم والله اعلم بحقيقة الحال والتقدير وما يشعركم بحقيقة
الحال لعلهم لا يومنون على تقدير مجئ الاية وكذا اذا قرئ بالكسر ايضا وما يشعركم بالحقيقة عالم فتوجه
عليه ما هى فقال جوابا له واستانف انها اذا جاءت لا يومنون والمعنى جميعا فى قوله ما يكون
منهم فقوله كانه قال ناظرا الى الوجهين معا ولهذا لم يتعرض فى تقديره لكون القراءة الثانية جوابا
بل اتى فيه بما يشمله وغيره كما لا يخفى **قوله** انها بالكسر استجود بها الخليل وغيره بناء على ما
ذكرنا من انه اذا قرئ بالفتح يكون عذرا لهم وهو خلاف المقصود من الاية وقد عرفت دفعه
قوله ثم اخبرهم بما علم منهم وعن ابن الحاجب انه تعليل للمقدر كانه قيل بم وبخوا فقيل لانها
اذا جاءت لا يومنون وكلا التنبيه على قوله وما يشعركم اى بانكم يكون منهم فانه يرد فى معرض
المحتمل كانه سئل سوال شاك ثم علل بقوله لانها اذا جاءت جزما بالظرف المخالف وبيانا
لكون الاستفهام غير جار على الحقيقة وفيه انكار لتصديق المومنين على وجه ينقض انكار صدق
المشركين فى المقسم عليه كذا فى الكشف **قوله** والخطاب للمومنين الظاهر فى كونه خارجا عن حيز
قل كما عرفت ويجوز دخوله فيه بمعنى قل للمقترحين انما الايات عند الله وللمومنين وما يشعركم
وههنا توجيه اخر لا دخول فيه بناء على ما جاء فى التفسير ان المشركين قالوا لرسول الله صلى الله
عليه وسلم انزل علينا الاية الخ قال الله ان نشاء ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها
خاضعين او نحن والله نومن فانزلت فيحتمل ان يكون الحال وقتئذ ان المومنين كانوا يتمنون
مجئ الاية طمعا فى ايمانهم كما مر ذكره فحينئذ يجوز كون الخطاب بانما الايات عند الله وما يشعركم
للمومنين والمعنى ايها المومنون لا تطمعوا فى ايمانهم ومجئ الايات فان الايات عند الله ينزلها
على وفق حكمته وما تدرون انهم لا يومنون حينما جاءت فبناء فى حكمة التنزيل وانما قال
يتمنون مجئ الاية ولم يقل يتمنون ايمانهم مع ان ايمانهم اصل مقصودهم لمكان قوله اذا جاءت
اولانهم لما فرعوا ايمانهم عليه بطريق القسم المؤكد كان المجئ اصل المتمنى بناء على ان ايمانهم على
ذلك التقدير متحقق بلا شبهة ولا حاجة لهم الى تمنيه اصالة وابتداء **قوله** وقيل للمشركين

فيكونوا واخلاق خير قل وحينئذ فيه التفات الا الغيبة **قوله** وقرى وما يشعركم انها اذا جاءتهم كلا الضمير للكفار فيكون انكارا لهم على حلفهم بمعنى لم لا اذ لا معنى لنفى حلفهم صرفا لوجوده منهم حقيقة الا تبا وبل نفى جواز الحلف لخلافه اذا كان الخطاب للمومنين ويجوز توجه الانكار الى ايمانهم بمعنى لا والمعنى نفى وقوع ايمانهم على تقدير المجئ **قوله** اى وما يشعركم الاقلوبهم ح لم تكن مطبوعة الخ يريد تصحيح وقوع قوله انها اذا جاءت لا يومنون مفعولا ليشعركم على تقدير توجه الانكار لا حلفهم على قراءة الفتح على انه بملاحظة هذا المعنى وقع مفعولا به له لا ان مفعوله هذا المقدر كما قيل لانه انما يستقيم على قراءة الكسر واما على قراءة الفتح فغير تعسف لانه ح لا يظهر له وجه الا ان يحمل الاستفهام على انكار المشعر بمعنى لا وعلى انكار الحلف بمعنى لم معا فيكون قوله انها تعليلا للانكار الاول على حذف اللام واما على قراءة الكسر فالمفعول هو المقدر المذكور وانها اذا جاءت الخ اخبار بما علم منهم او تعليل لما تضمنته الجملة المتقدمة فتامل **قوله** نقلب افئدتهم عن الحق اى عقوبة لهم بما قدمت ايديهم قال ابن عطية معنى الكاف ههنا المجازاة وابو حيان التعليل والمال واحد وقوله عن الحق وهم ما كانوا على الحق فمعناه نحسبها او نبعدها عنه فلا يمكن مراد الوصول اليه او لكون الحق ظاهرا بينا لاستنارة به عند نزول الايات جعل كان افئدتهم توجهت لما قبله فقلبت عنه وهذه ايضا هي نكتة التعبير به على ارادة المعنى الاول **قوله** فلا يومنون بها اى بالايات اشارة الى وجه الربط بينه وبين ما عطف عليه **قوله** اى بما انزل من الايات بيان ان الكناية تعود اليه لا الى الايات ويجوز عودها اليها ايضا وبل ما انزل وقيل يعود الى الله او الى الرسول او الى القران او الى التقليب الذى دل عليه الفعل وهذا ابعد الوجوه **قوله** لانهدى بهم هداية المومنين لم يقتصر على الانهداء بهم توبيخا وتعييرا للكافرين بابراز حسن حال المومنين في مقابلة قبح حال الكافرين **قوله** وقرى ويقلب ويذرهم بالغيبة بالفاعل يدل عليه تخصيصه البناء للمفعول بالشاذة الثانية وهذه لابرهيم النخعى والثانية للاعمش على رواية الزمخشرى وقيل المشهور بهذه القراة انما هو النخعى ايضا وروى عنهم ويذرهم بياء الغيبة وسكون الراء وهذا التسكين خرجه ابو البقاء على وجهين احدهما توالى الحركات الثانى انه مجزوم عطفا على يومنوا والمعنى جزاء على كفرهم وانه لم يذرهم فى طغيانهم بل هدى لهم وهداهم وكلا استحبوا العمى على الهدى كما سيجئ فى ذكر قوم ثمود وقيل هذا الثانى ليس بشئ وهو ظ **قوله** كما اقترحوا بهم الوليد بن المغيرة والعاص بن وائل والاسود بن مطلب والحارث

بن خنطلة اتوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى رهط من اهل مكة فقالوا ارنا الملائكة يشهدون بانك رسول الله او ابعث لنا بعض موتانا نسالهم احق ما تقول ام باطل او ناتينا بالله والملائكة قبيلا اى كفيلا على ما تدعيه على ما ورد فى الحديث فقوله لو لا انزل علينا الملائكة يشير الى قولهم ارنا الملائكة وقوله فاتوا بابائنا يشير الى قولهم او ابعث لنا بعض موتانا وقوله او ياتى بالله والملائكة قبيلا يحكى قولهم او ناتينا بالله الخ **قوله** كفيلا بكسر القاف وفتح الباء وكفول وعوج وفيه وجوه اخر قراة الحسن البصرى وابو حيوة وابو رجاء بالضم والسكون وقراة ابى والاعمش قبيلا مثناة من تحت بعدها موحدة مكسورة وقراة طلحة بن مصرف قبلا بالفتح والسكون ولهذا قال وهو على الوجوه حال من كل فلما توجه عليه الحال المنكر يجب تقديمه على ذى الحال فلم اخرت وان الحال محولة على صاحبها وهو ههنا مفرد وهو كل ومعناه كل واحد اجاب عنهما بما بقوله واما جاز ذلك لعمومه وذلك ان كل شئ لما عم لزمه معنى الجمع فيجوز باعتباره هذا المعنى فيحمل عليه وايضا ارتفع الابهام عنه فكان فى حكم المعرفة فجاز تاخير حاله عنه ولقائل ان يقول العلة الموجبة لتقديم حال النكرة هى دفع اللبس بينها وبين الصفة كما ذكرتم فى موضعه فعلى هذا اذا لم يفد الحال معنى زائدا على ما افاده ذو الحال ينبغى ان يجوز تاخيره لعدم اللبس ح لان الاصل فى الصفة ان تفيد فائدة فائتة فى الموصوف فهنا اذا فسر القبيل بالجماعة انتفى اللبس فيجوز تاخيره واما اذا فسر بالكفيل وقع اللبس بينهما اذ الكفالة لم يفد بها كل شئ فيحتمل الوصف للتخصيص فينبغى ان لا يوخر بل يقدم لدفع اللبس ويمكن ان يجاب عنه بان كل شئ لما عم لكل شئ ارتفع الابهام عنه من هذه الحيثية وان امكن تخصيصه بحيثية اخرى غايته ان يكون كالنكرة المخصصة من حيث ارتفاع الابهام من وجه لا من وجه ثم ان مقتضى هذا كون الملائكة قبيلا فى النظم الشريف اعنى كل شئ جاز ان يراد به ذلك تنزيلا للجزء منزلة الكل وان يكون مبالغة على معنى انه لو جئ بالمقترح والزيادة لدامو على ما هم عليه من الجحود **قوله** بمعنى جماعات فالمعنى بعثنا عليهم كل شئ حال كونه جماعة جماعة وتوجيه الحال كما مر **قوله** كقبلا قدم هذا الوجه فى سورة الكهف قال او ياتيهم العذاب قبلا اى عيانا وقراة الكوفيون بضمتين فالمعنى وجه ان قبلا بالكسر والفتح اشهر فى معنى العيان الذى هو المناسب هناك فلا خلاف ههنا يتذكر ذلك عند التامل **قوله** لما سبق عليهم القضاء بالكفر عقوبة لهم بما قدمت ايديهم على ما مر ولا اشكال فى انه علة لعدم ايمانهم ولا يلزم منه الجبر فى محل التكليف بل فى الجزاء واما القضاء الازلى الذى هو

علم الله تع وكتبه على وفق المعلومات و وصف الاختيارات فهو ليس بعلة لوقوع الاختيارات
بل كتابته على سبيل الوصف لا على سبيل الحكم والحتم كما في الاضطراريات كما ذكر في موضعه وذكروا ايضا
في الفقه الاكبر او يقال لما كانت الكتابة في الازل وان كانت على سبيل الوصف على وفق ما سيقع فيما
يزال لا يتصور عنه التخلف البتة فصح ان يقال بهذا الاعتبار سبق عليه القضاء والا لزم التخلف المحال
ومنهم من ظن ان المراد المقتضى التعليل الحقيقي فاعترض عليه بانه يلزم منه تعليل الحوادث بالتقدير
الازلي ولا يخفى فساده يعني به الجبر واما ما قيل في دفعه لا خفاء في كون القضاء الازلي سببا
لوقوع الحوادث ولا فساد فيه واما سوء اختيار العبد فهو سبب للقضاء الازلي وتحقيقه
ان سوء الاختيار وان كان كافيا في عدم الايمان لكنه لا قطع فيه لجواز ان يحسن الاختيار بصرفه
الى الايمان بدل صرفه الى الكفر وكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء بكفره في الازل فبعد
القضاء به يكون الواقع منه الكفر حتما ففيه ما فيه فافهم وتحقيق المقام يفضي الى تطويل ذيل الكلام
قوله استثناء من اعم الاحوال او من اعم الاوقات لم يذكر هذا الظهوره والمقصود جعل
الاستثناء متصلا وقيل انه استثناء من جملة عامة اي ما كانوا ليؤمنوا بشيء من الاشياء الا بمشيئة
الله تع وقال الحوفي وابو البقاء انه منقطع واستبعده ابو حيان وهو ليس ببعيد لان المعنى
ح ولكن مشيئة الله اذا تعلقت امنوا وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله وما كانوا ليؤمنوا
باختيارهم لكن بالجاء الله قوله حجة واضحة على المعتزلة اي في الشيئين اللذين مر ذكرهما في قوله تع
ولو شاء الله ما اشركوا قوله وذلك اي وكون الجعل بما ذكر مقيدا بالاقسام بالله السند الا الاكثر
مع انه يعم جميع الكفار وكذا الحال في تقييد جعل المسلمين بتمنيهم وما قيل من ان هذا يقتضي تاويل
واقسموا بالله باقسام الاكثر وكذا جعل الضمير الى المسلمين بعيد عن النظم لان الكلام ح خطاب
مردود لان الظاهر ان المقسمين بعضهم لا كلهم ولا ضير في ان يعين ان ذلك البعض هو الاكثر بقوله
ولكن اكثرهم واما قضية الخطاب فالخطاب في الاية للنبي عليه الصلوة والسلام لا للمؤمنين فلا
بعد في النظام ولا تاويل في الكلام ويجوز توجيه اخر وهو ان يكون المراد ان اكثرهم يجعلون
يوخيمة الاقسام بالله حق لو علموا لم يقسموا وبعضهم يقسم عناد مع علمه قوله وهو دليل على
ان عداوة الكفرة الخ يريد بثبت بهان الكل حسنا كان او قبيحا مستند الى الله تع لا كما زعمت
المعتزلة من ان القبيح لا يستند اليه وتاويل جعل الشياطين اعداء للانبياء بالتخلية بينهم وبين
اعدائهم وعدم منعهم من العداوة كما فسره به الزمخشري خروج عن النظم قوله مودة الغرور بعضا

هذا التفسير منقول عن ابن عباس رضي في رواية عطاء ومجاهد وقتادة والحسن وهم قالوا
ان من الجن شياطين وان شيطان الجن اذا اعياه المؤمن يذهب الى مستمر من الانس وهو شيطان
الانس واغواه كما روي عن النبي عليه الصلوة والسلام قال لابي ذر هل تعوذ بالله من شر
شياطين الجن والانس قال قلت وهل للانس شياطين قال نعم منهم شر من شياطين الجن
وقال عكرمة والضحاك والسدي والكلبي الجميع من ولد ابليس لانه جعل ولده قسمين فارسل
احد القسمين الى وسوسة الانس والاخر الى وسوسة الجن فاضيفا اليهما للابسة ولعله ان
الكل واقع لا مانع للجمع بينهما وما نشاهده من احوال العالم شاهد له قوله وهو بدل من عدوا سوء
تعدى الجعل الى واحد ومفعوله عدوا او الى اثنين فعند بيان ان عدوا يصح مفعولا له استغنى
عن بيان جواز الاقتصار عليه اذ لا مانع عنه ولم يذكر جواز انتصاب شياطين بفعل مضمر كما فعله
بعض المفسرين في وجعلوا لله شركاء الجن لكونه خلاف الظاهر كما لم يذكره هناك ايضا قوله
والكل متعلق به اي على تقدير كون عدوا يكون احد مفعوليه الكل كما اشار اليه قوله اي كما جعلنا
لك عدوا جعلنا الكل نبي عدوا وقوله به اي بعدو ولكونه صفة قدم للاهتمام وجه ظ وتقديم الحال
لكارته واما احتمال انه متعلق بجعلنا او حال منه اي مجعول له كما قيل فبعيد جدا وما ذكره المفسر
في تفسير قوله تع وجعلوا لله شركاء الجن يفسر ما اراده ههنا فتذكر قوله الاباطيل الموهمة قال
ابو عبيد كل ما حسنته وزينته وهو باطل فهو زخرف واصله الذهب قوله تع وليبوتهم ابوابا
وسررا عليها يتكئون وزخرفا اي ذهبا فمعنى المزخرف الذهب لان المذهب هو الموه وهو
ما يكون ظاهره ذهبا حقا وباطنه ليس بذهب فهو باطل بالنسبة اليه فاطلاقه على ما هو زينة
حق وبيت مزخرف اي مزين بنقش وما جاء في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدخل
الكعبة حتى امر بالزخرف فمعناه فرش فقيل استعمال المقيد في المطلق بتجريده عن القيد فلا اشكال
فيه كما استشكله بعض المفسرين قوله مفعول له او مصدر اي لاجل الغرور او غارين ويجوز
مغرورين قوله ايمانهم قيل انما قدر مفعول المشية هذا مع ان المشهور في امثاله ان يقدر
مفعولا ما دل عليه جواب لو بعده كما مر في ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وهو ههنا ان لا يفعلوا
لان جعل العدم متعلق المشية لا يخلو عن تكلف فجعل المفعول ما هو كالملازم ولا يخفى انه لا تكلف
في تعلق المشية بالعدم المضاف كما لا تكلف في تعلق الجعل به على ما مر في اوائل الكتاب بل
الجواب ان يقال المشهور في امثاله تقدير مفعولا ما دل عليه جواب لو مطابقة او تضمنا

او التزاما اذ المقصود منه ان يقع الاعتماد في ظهور المفعول وههنا انما اختاره تنصيصا بما هو المقصود وسواء منهم لانه بملاحظة الاية المتقدمة ينصب عليه مفهوم النظم الشريف فافهم جيدا
قوله اى ما فعلوا ذلك توجيه للضمير المفرد المذكر الراجع الى امرئ باسم الاشارة الذى يشار به الى المتعدد بتاويل ما ذكر وما تقدم كما في قوله تع عوان بين ذلك على ما مر تفصيله في قوله تع من اله غير الله ياتيكم به وانما لم يجعله راجعا الى كل واحد منهما على سبيل البدل لتذكير الضمير وتانيث المعاداة كذا قيل وفيه نظر لان المعاداة مصدر وهو ما يجوز تذكير ضميره كما بين في موضعه سيما هو على سبيل البدل وكذا ليس في الاية ذكر المعاداة فلم ايس لزمه التعبير بالمونث مع تذكير الضمير المذكور حتى يلزم الاقتصار على وجه واحد فالظاهر انه انما اقتصر عليه ليشير الى انه اختار هذا الوجه على الاخر قوله ويجوز ان يكون الضمير للايجاء او الزخرف او الغرور وهكذا وجدنا اكثر النسخ على التثنية يعني يجوز عوده الى الايجاء وحده لانه وغيره من الزخرف والغرور امور متلازمة فلا حاجة مع ذكر احدها الى ذكر بها وكذا الحال في اخويه واما النسخ الواوية فبناء على سبيل البدل ولم يذكر المعاداة والاجاز ذلك لبعده لفظا وتانيثه ظاهرا وامثال هذا ما وقع في هذا الكتاب طلبا للايجاز وهربا عن الاطناب ومنه انه لم يذكر جوازا عتبار نفس الزخرف والغرور في التوجيه باسم الاشارة وترك التوجيه باحد الامرين من غير حاجة الى اسم الاشارة وقال والزخارف مع انه في الاية بلفظ المفرد واشار الى ان المراد الجنس
قوله وبهذا ايضا دليل على المعتزلة اى في المسالتين كقوله ما كانوا ليومنوا الا ان يشاء الله ومن قدر مفعول المشية عدم فعل المعاداة والايجاء ثم قال في الاية دلالة على ان الشرور صدورها عنه تع بمشيته فقد سها لامرين حيث ان عدم تعلق المشية بعدم فعل لا يستلزم تعلقها بذلك الفعل لانه اذا تعين وقوع احد الشيئين المتناقضين كالايجاء وعدمه وكان المريد مختارا عالما بان احدهما اذا لم يقع يلزم وقوع الاخر لزم من مشية عدم احدهما مشية وقوع الاخر وبهذا الامر كذلك وبعبارة اخرى لا شك ان فعلهم لمشيته تع فعلهم فكانه جعل مشية عدم فعلهم كناية عن عدم مشية فعلهم كانه قيل ولو لم يشا ربك فعلهم ما فعلوه بل لا يلزم من عدم تعلق المشية بعدم فعل لا يستلزم صدور هذا الفعل عن ذلك المريد فضلا عن مشيته بل يستلزم وقوع الفعل فقط سواء صدر عنه او عن غيره كما قال المعتزلة من ان العبد خالق لفعله قوله وكفرهم فانه مصدرية ويجوز غيرها فتامل والمعنى ولا تبال بشانهم ولا تحزنا

عليهم لكفرهم لانا لا نتد عنهم الى الهدى ودفع عنهم ولا نجاهدهم حتى يكون منسوخا بايات السيف لا يقال يجعل الاية الذى تقتيه لانا نقول لا يجدى ذلك في دعوى النسخ اذ لا يصار اليه الا عند انسداد ابواب التوفيق قوله وليكون ذلك جعلنا اى وليوجد الصفو فحذف المعلل مع ابقاء عاطفه داخلا على التعليل ووجه تقدير المعلل موخرا الاهتمام والاختصاص كما مر فيما مر من قوله ولتستبين سبيل المجرمين فتذكر قوله والمعتزلة لما لاحظوا فيه الخ لما قالوا الشرور والقبائح وان كانت صادرة عن العبد لا يجوز ان تكون سببا لافعاله تع جعلوا اللام فيه وليصرفوه ويقدروا للعاقبة وهي التي سماها الزمخشري لام الصيرورة ولقائل ان يقول يبطله قول الزمخشري في تفسير قوله تع بل طبع الله عليها بكفرهم خذلها الله ومنعها الالطاف بسبب كفرهم فانه نص بان الكفر الذى هو الشر والقبيح سبب للخذلان الذى هو من افعاله تع وبهذا الجعل ايضا من الخذلان فيجب الا يجوز والجواب ان السبب المنفى ههنا يراد به الغرض عندهم لا مطلق السبب ولذا عبر عنه بلفظ المقاصد كما مر وعندنا يجوز كون ههنا مقاصد لله تع استدراجا لهم بحسب الترتيب لافاعيل الميل ثم الرضى ثم الافتراق ومن ههنا تبين ان مدار الاختلاف في اللام هو الاختلاف في ان الشرور هل يجوز كونها سببا لافعال الله تع او لا لانه هل تكون افعاله تع معللة بالاغراض كما ظنه بعض المفسرين فانه مذهبهم فلا وجه للفرار عنه الى لام العاقبة قوله او لام القسم كسرت الخ قال ابو البقاء الا انما كسرت لما لم يوكد الفعل بالنون لكن المعروف في هذا القول ان هذه لام كى وهي جواب قسم محذوف تقديره والله لتصغى موضع لتصغين كقولك والله ليقوم زيد اى احلف بالله لقيام زيد وهذا مذهب الاخفش لانه لام القسم واعترض بعضهم على قوله كسرت لما لم يوكد بالنون فحذفت ولام الجواب باقية على فتحها قال الشاعر لئن كنت قد صاقت عليكم بيوتكم ليعلم ربي ان بيتي واسع فقوله ليعلم جواب القسم الموطاة له باللام في الشرط ومع هذا فهي مفتوحة مع حذف النون وجوابه انه يجوز ان يكون حذف النون سببا لجواز كسر اللام لا لوجوبه فلا اشكال وفي شرح الرضى لا يجوز الاكتفاء باللام عن النون الا في الضرورة والكوفيون اجازوه بلا ضرورة وبعض العرب كسر لام القسم الداخلة على الفعل المضارع نحو والله ليفعلن فتلخص من هذا ان الكوفيين جعلوا لام كى ولذا كسرت وجاز بلا ضرورة واما على قول ابي البقاء فانما كسرت كما انه لحذف النون كان شبيها بلام الاضافة فغير الى بنائها وبناسب ان يكون هذا مذهب البصريين لكنه غير معروف ولم يجوزوه

بلا ضرورة فتقول إلى البقاء يخالف المذهبين على ما نقل فتأمل وبالجملة جعلها للقسم ضعيف ظاهر
ضعفه ومن ثم قال في لام الأمر وضعفه أحمد بصيغة التفضيل اشارة اليه وبهذا العدم علامة الجزم
فيه وشذ وذ بكسر لام الامر بعد الواو ويجوز ان يقال وضعف ما قالوه في جملتها أظهر من كل شئ
قال ابو البقاء وقيل قد ثبت حرف العلة جزما في المتواتر مرادنتي ويصبر سنقرئك فلا تنسى
لا تخف دركا ولا تخشى فلتكن هذه القراءة الشاذة مثلها وقلت تلك المواضع متواترة فبعد
حصول العلم بالتواتر لا اشكال في شئ وأما ههنا فالقراءة شاذة فليس لنا سبب للعلم بانها كيف
هي فلا يجدي للمعترض المنع المستند الى تلك المواضع ولا يدفع ضعفها ولعلها لذلك لم تتواتر
وقرأ الحسن وتنفع بالجزم على الامر والمراد بهذا الامر التهديد مع الاشارة الى انهم يميلون اليه
لا لطلب مبلهم فهو كقوله تع فاعبدوا ما شئتم من دونه **قوله** وغير مفعول ابتغي قدم للتخصيص
اى دون الله والفاء في فغير للسببية والهمزة للانكار بمعنى النفي والمعنى على سببية ما تقدمه للنفي
لما علق السببية وان دخلت الهمزة على الفاء والامر فيه مفوض الى القصد والانكال على القرينة
ومنهم من اعتبر دخول الهمزة على فعل محذوف وغير معطوف عليه والتقدير اتولى غير الله
ابتغي وفيه تعسف **قوله** وحكما حال منه ويجوز تأخير حال النكرة اذا تخصص صاحبها بوجه
وان لم يكن معرفة كما ههنا بالاضافة ويمكن ان يقال ان غير الله ههنا معروف من خصوصية القصة
التي هي سبب النزول فهو اذا يكون من قبيل ما اشتهر المضاف كغايرة المضاف اليه فيستقر فتح
ويجوز ان يكون تمييزا ذكره الخوفي وابو البقاء وابن عطية كقولهم ان لنا غيرها ابلا ويجوز ان يكون
مفعولا له اى للحكمية **قوله** ويحتمل عكسه فالتقديم للاهتمام لكونه محل الانكار وقيل للانكار الاستفهام
وهو ضعيف اذ لا ضرورة فيه لجواز ان يقال افابتغي حكما غير الله فلا يحمل عليه مع وجود الوجه
الظاهر وقيل لنكارة ذي الحال وفيه انه نكرة وقعت في سياق النفي المستفاد فعمت
وكانت في حكم المعرفة كما بين في موضعه والجواب انه يكفي عدم كونه معرفة حقيقة في جواز
التقديم والمراد بيان الوجه للتقديم نفسه لا الوجه به **قوله** وحكما ابلغ من حاكم ولذلك لا يوصف
به غير العادل وقيل لان الحكم من تكرر منه الحكم بخلاف الحاكم **قوله** وفيه تنبيه على ان القرآن الى
وذلك لان المعنى ابتغي غير الله حكما والحال انه انزل الكتاب الفارق الذي دل باعجازه انه
من عند الله فهو الحاكم بيننا فتفسير الكتاب بالقرآن المعجز يشير الى ان اللام فيه للعهد والمعهود
هو المعجز فمنه قال بعده على ان القرآن باعجازه والمعجز لا بد ان يكون مغنيا عن اية اخرى سيما

اذا كان واضحا كالقرآن اتيان الامي قال تع اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في
ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون لان دلالة المعجزة استدلالية والدليل واحد مشترك بين
الكل والظهور بهذا المعنى قال وفيه تنبيه ويجوز كون المراد بالكتاب التوراة وفيه بعد لانخفى
قوله لتصديقه ما عندهم تعليل لعلمهم فوجه التأييد ان تصديق القرآن ما عندهم ولم يجاريهم
كتبهم اعجازه كقوله تع وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون
فمعنى التأييد بيان وقوعه في صورة جزئية فهو اية لتصديقه ولو لم يكن لهم اية الا ان يعلمه علماء بني
اسرائيل ويجوز ان تكون تلك مفسرة لهذه فيكون المراد ههنا بالذين اتيناهم الكتاب علماء بني
اسرائيل فما ذكره المص من قوله واما وصف جميعهم الخ توجيه اخر فافهم **قوله** منزل بالتشديد
قد فرقوا بين التنزيل والانزال فقال الاول هو التدريجي التفريق والثاني هو الدفعي الجملي
وقد روي ان القرآن انزل من اللوح الى السماء الدنيا دفعة ثم منه الى النبي صلى الله عليه وسلم
منجما موزعا على حسب المصالح وكفاء الحوادث فبالقرائن الشيراني هذين وقد يستعمل احدهما
مكان الاخر كقوله وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة **قوله** وانهم يعلمون
ذلك لما تبادر الى الفهم ان النهي عن الامتراء في حقية القرآن وهذا لا يتصور في حق النبي عليه
الصلوة والسلام فاي فائدة في النهي عنه اجاب عنه بوجوه الاول ان الامتراء متعلق بعلمهم
وهذا الامتراء متصور قبل الاخبار وهذا يكفي في النهي فلا يتوجه عليه انه غير متصور ايضا بعد
الاخبار والمعنى ادفع عنك الامتراء السابق فهو نهي عن السابق فيكون في قوة قولنا فلما اخبرناك
بهذا لزم ارتفاع ذلك الريب عنك فبهذا الاعتبار تعلق النهي عنه فمن قال فهو في الحقيقة
نهي عن الاستدامة على الامتراء فقد ابقى مجالا للسائل بان يقول الاستدامة كيف تتصور بعد
الاخبار والاعلام فكيف نهي عنه ولذلك قال بعض المحشين قوله فيكون من باب التهييج
متفرع على التقدير الثاني انه من باب التهييج والالهاب اى التحريض على الامر الذي هو فيه
والمقصود اتصال الواقع من السابق اى عدم الامتراء واستمراره الثالث انه من باب
التعريض وهو كما ذكره المص والرابع ما ذكره المص بقي ههنا احتمال كون فلا تكونن نفيا
لانهيا اخبارا بكونه معصوما عن الامتراء ابدا **قوله** الجحود اكثرهم وكفرهم به ترتيب لف ونشر
بما يناسب كلا منهما اى الجحود اكثرهم بانهم يعلمون وكفر اكثرهم بالقرآن وانزاله من ربك
ومن لم يتنبه لذلك قال ولقد اصاب الزمخشري حيث جعل الجحود للامتراء في علم اهل الكتاب

حقية القران ولم يدر من اصاب **قوله** بلغت الغاية بيد انها اوردت على الكمال بدا لانها كان بها نقص فكملت ومن فسره باستمرت فقد ابدع في التفسير وابتدع بالتقصير فافهم **قوله** لا احد يبدل شيأ منها بما هو اصدق واعدل هذه عبارة الزمخشري وقال التفتازاني والباء ليست في موقعها لان معنى بدله نخوفهم امنا ازال خوفهم الى الامن واقول يشهد له قوله تعالى ولا ان تبدل بهن من ازواج لكن اظن ان العبارة يبدل من ابدل الشئ بغيره يقال ابدل الشئ بغيره وبدله نخوفه امنا وبدله الله من خوفه امنا كذا في مختصر الصحاح والجامع او ان يبدل من التبديل بمعنى التغيير فالباء في موقعها بل المؤاخذة بها ليست في موقعها وقوله بما هو اصدق من قبيل لا افقه من زيد في البلد يفيد بحسب المتعارف ان زيدا افقه البلد وهو المشهور بين العامة **قوله** شائعا ذائعا قيد به لان التحريف بدون الشيوع مما يتصور ولا ضير فيه **قوله** على ان المراد القران قيد للمعنى الثاني فان المراد بها على الاول مطلق كلمات الله حتى تعم الحديث القدسي وسائر الكتب المنزلة والصحف المكرمة **قوله** اولا نبي ولا كتاب بعدها ينسخها عطف على لا احد بتقدير لا الاخيرة فما مع اعتبار قيد معتبر في المعطوف عليه في المعطوف اي على الاجراء بها القران قيل ظاهر الاية دل على ان لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا يذهب عليك ان نبينا عليه الصلوة والسلام لم يجئ بعد القران بل جاء معه **قوله** تع واتبعوا النور الذي انزل معه فليس فيه دلالة عليه ويحتمل ان يكون ينسخها وصفا لكتاب وحده فلا يدل عليه ح ايضا ولا حاجة لا الا يقال بعد نبينا كما قاله بعضهم وقال لو قال لكان اولى **قوله** اي ما يكلم به على المعنى الاول او القران على الاخيرين قيل الكلمات ازالمات مضبوطة بضابط ربما يطلق عليها الكلمة قال زهير في كلمة اي قصيدة وكذلك مجموع القران كلمة واحدة في كونه معجزا **قوله** اكثر الناس بناء على اطلاق الارض وعموم كلمة من فالخطاب عام للنبي عليه الصلوة والسلام واصحابه واكثر من في الارض كفار مكة **قوله** فان الضلال الايامر في غالب الامر الا ما فيه ضلال ومن هذا شانه لا ينفع اتباعهم فيما عسى يأمرون بما فيه هدى او بعض الاحيان مع الاتباع فيما فيه ضلال وهذا هو المراد بقوله في غالب الامر **قوله** دل عليه اعلم وهو يعلم قوله في مثل ذلك اي في مثل هذا التركيب احترازا عن مسألة الكحل المشهورة في كتب النحاة مثل ما رايت رجلا احسن في عينه الكحل منه في عين زيد فان فيه جازا عاله في الظاهر لانه كمعنى حسن وقد حقق في موضعه واما قوله لا ينصب الظاهر مع انه في مسألة

الكحل يرفع الظاهر فكيف يكون احترازا عنه واي حاجة لا قوله لا ينصب بل الكل ان يقول لا يعمل في الظاهر ليكون احترازا عنه قيد اتفاقي والمقصود نفي العمل لكن العمل ههنا لما كان بالنصب اتى به اشارة لا خصوص العمل للظهور المراد ومثله شائع ذائع **قوله** والجملة معلق عنها الفعل المقدر اي ممنوع عن العمل فيها في اللفظ لمكان الاستفهام لا في المعنى قالوا لتعليق ابطال العمل لفظا لا معنى فالجملة في التعليق في تاويل المصدر مفعولا به للفعل المعلق بخلاف الالغاء فانه ابطال العمل لفظا ومعنى كما حقق في موضعه **قوله** وقرئ من يضل اي يضله الله فالمفعول محذوف والفاعل ضمير الرب المستتر والبه اشار بلفظ الجلالة **قوله** فتكون لا منصوبة بالفعل المقدر تفريع على هذه القراة مفسرا بهذا التفسير لا على نفس التفسير حتى يرد عليه انه لا يتفرع على كون المعنى من يضله الله بل على كونه اعلم المضلين فالصحيح لا يقال او اعلم المضلين فتكون من مجرورة باضافة اعلم اليه فالمفرع كلاهما معا والا فلا معنى لتفريع النصب وحده على هذا التفسير وحده لانها في القراة الاولى منصوبة ايضا فاندفع ما قيل ولو اخر التفسير وقال فتكون من منصوبة اي يعلم من يضله الله لكان احسن ولم يذكر ههنا كونها استفهامية اكتفاء بما ذكر قبله ثم انه يرد على هذه القراة ان مساق الكلام لبيان الفضل لا المضل ويدل عليه قوله تع وهو اعلم بالمهتدين كذا قيل ولا يخفى عليك ان السياق يدل على انه لبيان المضل وهو قوله تع وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون فالضمائر في يتبعون وانهم ويخرصون عوائد الى المضلين لا الى الفاضلين واما قوله تع وهو اعلم بالمهتدين فلا شارة لا الى ان المضل لا يكون مهتديا والمهتدي فاضلا لكن القراة المشهورة متواترة وموافقة للسياق والسياق اما السياق فلقوله وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله لان معناه لا تطع اكثرهم فتضل فيجازيك بما ربك فيناسب بعده انه يعلم من يضل ومن لا يضل فالمجازاة عليه ههنا وذلك على الله يسير فهو كقوله تع يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ولا شك ان مراعاة جانب المرام اولى في الكلام فهذا وجه رجحان القراة المتواترة بحسب المعنى وقوله او مجرورة نصب عطفا على منصوبة ولا يجب ان يقيد المعطوف بما قيد به المعطوف عليه فلا اشكال في امر العطف ويجوز رفعه عطفا على ما قبله بحسب المعنى

لان ماقبله لكون كان من دواخل المبتدا والخبر في قوة قولنا وقرئ من يضل ومن منصوبة بالفعل المقدر فيعطف عليه او مجرورة مرفوعا **قوله** او من اضللته فالهمزة للوجدان والمعنى **قوله** والتفضيل في العلم بكثرة العلامات **قوله** واحاطته بالوجوه الخ تعلق العلم بها ولو كان المعلوم واحدا ولزومه اى لذاته تع **قوله** وكونه بالذات لا بالغير لانه ليس عينه ولا غيره كما هو مذهب الاشاعرة والمص منهم **وقوله** لا بالغير يفسر قوله بالذات ينفصح عنه قوله ولزومه اذ لا يتوسط اللزوم بين الشئ ونفسه فمن قال قوله بالذات لا بالغير اشارة الى قولهم انه تع عالم يعلم هو ذاته بخلاف ماسواه فقد سها واما التفضيل باعتبار القوة فقط مستغن عن البيان فلذلك لم يذكره كما هو دابه اولان كونه بالذات يستلزمه ويدل عليه **قوله** مسبب عن انكار اتباع المضلين انما خص بذلك مع انه يجوز كونه مسببا عن قوله تع ان ربك هو اعلم بل قيل هذا هو الظاهر وكذا عن قوله تع ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون لان قوله تع وان تطع اكثر من في الارض يضلوك نهى عن تلك الاطاعة ثم ما بعده ماذكر بمنزلة علة النهى فالمعلل من الجملة انكار اتباع المضلين فهو العمدة وهو الاقرب لان نتيجة الجملة المفصلة تكون متاخرة عنها وعن اجزائها **قوله** الذين يحرمون الحلال الخ كتحريم البحائر والسوائب لا في خصوص الذبائح اذ ههنا تحليل حرام فقط ولم يحرموا ذبيحة المسلم ولا ماذكر اسم الله عليه كذا قيل وفيه رواية اخرى في تحريم بعضهم ذبيحة المسلم وماذكر عليه اسم الله فقط بدون ذكر اسماء اصنامهم ثم انه عدل المص عن تقرير الزمخشري هو قال الذين يجعلون الحرام وبحرمون الحلال بتقديم التحليل على التحريم لان تحريم الحلال في بعض الامور قد سبق منهم فعند توصيف المضلين الذي هو صيغة الدوام بهما بناسب تقديم ما هو عادتهم السابقة حتى صار كالغلبة الحق شانهم اللازم لهم الدائم منهم فيكون هذا التحليل كالمسبب عنه تقبيحا لشانهم وتثبيتا للقلب بينهم كقوله تع وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل الا يرى انه في تقرير قوله تع وان كثيرا ليضلون حيث ورد بصيغة الفعل الدال على الحدوث كيف قدم التحليل على التحريم وقال ليضلون بتحليل الحرام وتحريم الحلال بناء على ان التحليل هو الواقع ههنا وقد روعي هذا الاعتبار في القرآن البليغ حيث قدم التحريم في قوله تع فجعلتم منه حراما وحلالا واخر في قوله تع ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لنكتة انيقة تفهم مما تقدر في علم البلاغة فتدرب وتدبر **قوله** والمعنى كلوا مما ذكر اسم الله على ذبحه لا مما ذكر عليه اسم غيره او مات حتف انفه لما نهى عن اتباع المضلين عن سبيل الله وسبيل الله هو التوحيد والمعنى ان تعظيم

في امر الذبح يضلوك عن سبيل التوحيد وتعظيم حق الله تع كما اوهى عليه اسم غير الله تع وحده او مع او ترك التسمية مطلقا كما في الميتة لان فيه فوات تعظيم حق الله تع تسبب عنه ان لا يذكر على الذبح اسم غير الله تع ويذكر اسمه فقط فان مقتضى التوحيد لا غير هذا وكذا قوله ان كنتم بآياته مؤمنين يدل على هذا النفي لان معناه ان كنتم بآيات التوحيد والتحليل والتحريم مؤمنين موحدين غير مشركين بالله في شئ فكلوا مما ذكر وقيل سبب النزول ايضا يدل عليه ان صح انهم نازعوا المسلمين في تحريم الميتة متمسكين بانه لما حل ما قتلتم فما قتله الله اولى بالحل لكن لو كان المراد هذا القال لا مما لم يذكر اسم الله عليه كما لا يخفى واذ قد عرفت هذا فلعلك كيف يفهم هذا النفي الذي ذكره المصنفان من صريح الكلام اطن الظنام وقيل النفي مستفاد من صريح الاية وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فانه وقوله وذروا ظاهر الاثم معطوف فان على قوله فكلوا وقوله ومالكم الا تاكلوا من تتمة المعطوف عليه بشير الى ان النهب باعتبار المعطوف ولا دخل فيه للمعطوف عليه وفائدة الرد على من تحرج من المسلمين في اكل الذبيحة وان ذكر عليه اسم الله كما صرح بقوله ومالكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه تقريعا لهم على ذلك ولا يذهب على احد ان هذه الاية الكريمة لا تدل على تحريم ما ذكر عليه اسم الله مع اسم غيره فلا تفيد ما افاده النفي الذي ذكره المص فانه ما خرج عنه الا الميتة التي لم يذكر عليه شئ اصلا ولذا قال بعده او مات حتف انفه لا دخاله ودخل فيه ما قتل بغير ذبح بطريق الدلالة اذ هو مثله فتم النفي المتبادر من حسن نظام النظم الشريف والكلام المنيف ولا حاجة الى حمل كلامه على المفهوم كما هو مذهب الشافعي بناء على انه منهم سيما وكلام الزمخشري متفق معه فيه وهو حقيق المذهب **قوله** فان الايمان بما يعني ان المراد بالشرطية ليس ان يشك في ايمانهم او في قوته وقوة يقينهم بل بيان انه بمقتضى ايمانهم وايقانهم يلزمهم ذلك والمعنى لا شك انكم مؤمنون فالزموه ونبه من قبيل استعمال الشئ في لازمه فلا حاجة الى حمل الكلام على جواز الشك بحسب مراتب الايمان في حقهم كما فعله البعض **قوله** فصل على البناء للمفعول فالباقون فصل للفاعل وحرم ايضا للمفعول **قوله** حرم على البناء للفاعل فالباقون حرم للمفعول فتلخص منه ان مختار المص قراءة الباقين وهو فصل للفاعل وحرم للمفعول **قوله** الا ما اضطررتم اليه استثناء من ما حرم عليكم قال التفتازاني في ظاهر تقديره ان ما موصولة فلا يستقيم سوى ان يجعل الاستثناء منقطعا ولك ان تجعل الاستثناء من ضمير حرم وما مصدرية في معنى المدة اى الاشياء التي حرمت عليكم

الا وقت الاضطرار اليها هذا ما ذكره وانت خبير بان الاستثناء عن ضمير حرم مع كون ما موصولة صحيح فلا وجه لحصر صحة الكلام ح على كون الاستثناء منقطعا ويجوز الاستثناء من نفس ما فيما حرم متصلا بعض وقد فصل لكم اى على وجه التحريم ما حرم عليكم الا الذى اضطررتم اليه فانه لم يفصل على وجه التحريم بل على خلافه وبهذا المعنى مما يدل عليه السياق ثم اعلم انه يجوز حمل كلام المص على هذا الوجه فتامل وقوله ما حرم عليكم للتبعيض والضمير فى قوله فانه ايضا حلال راجع الى ما حرم لا الى بعض ما حرم والا لضاع قوله حال الضرورة لان ذلك البعض هو ما اضطر اليه لا غير وجعله من حيث كونه مفادا للضمير مطلق البعض تعسف ظاهر فلو حذف حال الضرورة واعيد الضمير الى ما اضطررتم او الى بعض ما لكان اظهر لا يقال الحل غير مختص بالبعض لان ذلك البعض هو ما اضطر اليه مطلقا اى بعض كان هذا بقى ههنا شئ وهو بيان فائدة هذا الاستثناء مع ان قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم قد قضى منه الوطر فلعلها بيان فسحة دائرة الحل بان الحرام معدود منفصل ومع ذلك يصير حلالا لمانع فى بعض الاوقات بخلاف الحلال فانه غير معدود ولا ينقلب حراما فبعيد ان يجتنب ما ليس من شانه ان يكون مما يجتنب لاجل ما من شانه ان يصير مما لا يجتنب والمراد به المبالغة فى منعهم امتناعهم عن اكل ما ذكر اسم الله عليه وهو حقيق بتلك المبالغة لانه يوهم ان لا تحصل الطهارة بذكر اسم الله تع عليه فنفى استخفاف له تع عن ذلك علوا كبيرا ولان تحريم الحلال ابغض عند الله تع ولذا قال بعد قوله تع لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين وبعد قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذى انتم به مومنون وعاتب نبيه وحبيبه عليه الصلوة والسلام فقال لم تحرم ما احل الله لك وقال تعليما له فى ذلك قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق الى غير ذلك وقال ايضا ههنا استبعاد الفعلهم مع ذكر اسم الله عليه وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه فافهم جيدا وايضا فيه سد الباب الواسع فتحه وبناه لرحمته قال عذابى اصيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل شئ ثم ان اكثر المفسرين على ان المراد بهذا التفصيل ما فى سورة المائدة حرمت عليكم الميتة الآية وفيها ما اهل لغير الله به وفيه ان السورة مكية والمائدة مدنية فكيف يهدد حتى يودى الى استبعاد شانهم فى هذا بقوله وما لكم الا تاكلوا فوا عجبا منهم مع قوله تع فى هذه السورة قل لا اجد فى ما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله

فمن

فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم من اين ذهب اليه ولذا قال الامام المراد به هذه الاية فانها وان كانت مذكورة بعد ما نزلت معها فلا تمنع الارادة فان قلت اذا صح ان السورة نزلت جملة واحدة فما ابعد صحيح ان اية كذا منها نزلت فى كذا واخرى فى كذا او الواقعات متباينة متباعدة بحسب الاوقات قلت قد مر انه يجوز وقوعها واحدا بعد واحد حتى انه لما تم منها ما يتعلق بحال هذه السورة باسرها نزلت بجملتها والله تع علم نبيه ان كل اية من الايات المتعلقة ببعض الواقعات الواقعة سببا للنزول لها ما هى لقوله تع ثم ان علينا بيانه فافهم قوله من غير تعلق به دليل يفيد العلم المراد بالعلم ههنا ما يعم الظن الصحيح ليشمل الاعتقاديات التى يعتبر فيها اليقين والعمليات التى يعتبر فيها الظن قيدنا بالصحيح لئلا ينتقض بقوله تع ان يتبعون الا الظن حيث ان المراد به الظن الفاسد الغير المستند الى شبهة ما او ما يلحق بالعدم ههنا فى الاعتقاديات كما لا يخفى وقوله تع بما هو انهم يشير الى الحل ما ذكر فما وجه قول البعض هذا لم يكن مستفادا من الاية قوله ما يعلل وما ليس وتجوز كون المراد به البينين والمتشابهات لقوله عليه الصلوة والسلام الحلال بين والحرام بين وما بينهما متشابهات الا فاجتنبوا فان من رعى حول الحمى يوشك ان يقع فيه قوله وقيل الزنا فى الحوانيت قال الضحاك كان اهل الجاهلية يرون ان ما كان من الزنا سرا حلال فحرم بهذه الاية قوله ظاهر فى تحريم متروك التسمية عمدا او نسيانا اى من الحيوان بسوق الكلام وسبب النزول واجماع من عدا عطاء بن طاوس فظاهر الاية تحريم متروك التسمية مطلقا حيوانا او غيره واليه ذهب عطا قوله وقال مالك والشافعى بهذا رواية عن مالك وفى رواية هو مع ابى حنيفة كما ذكره صاحب الانتصاف وهو مالكى وفى فقه الحنفية انه مع واو وقوله وفرق ابو حنيفة بين العمد والنسيان لقوله عليه الصلوة والسلام حين سئل عن متروك التسمية ناسيا كلوه فان تسمية الله فى قلب كل مومن فلم يكن الناسى غير ذاكر فلم يكن متناولا الاية ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة لكن اعترض عليه بانه ح يلحق العامد بالناسى بالعلة المنصوصة لجواز تخصيص العام الذى خص منه البعض بالقياس المنصوص العلة وفاقا فالحديث يوافق مذهب الشافعى فان قيل انما يلحق لانه لما عمد صار كانه نفى ما فى قلبه قلنا لا نسلم ذلك بل انما يترك لو شوقه بما فى قلبه وعدم حاجته الى الذكر كذا ذكره التفتازانى ومن تبعه ويمكن ان يتخلص عنه بانه لما تعارض الدليلان وهو كونه مومنا وكونه عامدا حيث ان الاول يريد به ذكرا والثانى يريد نافيا ترجح جانب النهى كما تقرر فى علم الاصول فانتفع الفرق بين العمد والنسيان قوله

واوله بالميتة اى ابو حنيفة وقوله او بما ذكر غير اسم الله عليه للشويع قال التفتازانى فى هذا التاويل
انما يتم على مذهب الشافعى والا فعنده الى حنيفة متروك التسمية عمدا حرام ايضا هذا ما قاله فعلى
هذا يجب ان يقال او متروك التسمية عمدا والحق انه يتم على مذهب الشافعى ولا يتم على مذهب
ابى حنيفة لكن يشتركان فى الميتة وما ذكر عليه غير اسم الله تع فلا شئ على المص سوى انه ترك
متروك التسمية عمدا ويمكن توجيهه بانه صرح النص لا التاويل فتسامح لذكره ويجوز ايضا درج
المتروك عمدا فى الميتة لمناسبة ظاهرة بينهما ويجوز درجه فى ما ذكر غير اسم الله عليه اعتبارا للزلد
بينهما ولا يضر عموم اللازم ههنا فتامل تعرف ويجوز ان يكون مرفوع اوله عائدا الى الكل واحد منها
على سبيل البدل او الى الكل المفهوم من الكلام اى اوله الكل يوئده ان فى بعض النسخ واولوه قال
بعض المحشين فى شرحه اى مالك والشافعى وابو حنيفة لان الزمخشرى ذكر هذا التاويل على
الشافعى ومن شاركه ولم يتعلم سبب العدول عنه بتخصيصه لابى حنيفة فالظاهر ما هذا
انه لم يعدل عنه بل زاد عليه بتشريك ابى حنيفة **قوله** فان الفسق ما اهل لغير الله به اى فى بيان
هذا الحكم اينما جاء فى القران العظيم وايه يفسر بعضها بعضا **قوله** والضمير لما الظاهر انه اراد به الذبح
الذى لم يذكر عليه اسم الله بل ذكر غير اسمه كما ذبح على النصب يدل عليه قوله فان الفسق ما اهل
لغير الله به وحاصل ما ذكر ذكر الفسق محمول على ما والمراد المذبوح او على الاكل الذى تضمنه
لا تاكلوا وقيل المراد ترك التسمية عليه فسق وفيه ان الكلام فى النهى عن الاكل لا فى النهى
عن عدم الذكر فالمراد ذم ما فى نهيه الكلام واما ذم عالم يذكر فراجع الى ذم الكل ولان القران
وصف ما اهل لغير الله به بالفسق بقوله او فسقا اهل لغير الله به بخلاف ترك التسمية واما ما
قيل عليه ان ما عام للميتة بالاتفاق وليس ترك التسمية عليها بفسق فقد فوع بان الضمير يرجع
الى ما باعتبار احد متناوليه والمعنى لا تاكلوا الميتة واما اهل لغير الله به فان عدم التسمية عنه فسق
وان الكفار يجادلونكم فى الاكل الاول وقوله وان الشياطين من جملة الدليل على التاويل دال
على احدى شطرى الدعوى وقال بعض فى شرح قوله والضمير لما اما بتقدير مضاف اى ان اكله
لفسق او يحمل الفسق على عالم يذكر فقوله بتقدير مضاف عما لا يرضى به المص بناء على ظاهر
كلامه لما عرفت لكنه يجوز فى نفسه والمص كانه هرب عن تقدير المضاف واخذ هذا
المعنى مما دل عليه الا تاكلوا وهو الذى ذكره الزمخشرى وقيل عليه ان الفعل فى محل الاجتهاد
ليس بفسق فكيف يصح ذلك والجواب انه بعد بيان الحكم قد خرج عن محلية الاجتهاد فتامل

قوله وانما حسن حذف الفاء فيه الخ قاله الحوفى وابو البقاء ورده ابو حيان بان هذا
الحذف من الضرائر فلا يكون فى القران وانما الجواب محذوف والتقدير والله ان اطعتموهم وكقوله تع وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا واكثر ما يستعمل هذا التركيب
بتقديم اللام الموذنة بالقسم المحذوف على ان الشرطية كقوله تع لئن اخرجوا لا يخرجون معهم
وحذف جواب الشرط وسد جواب القسم مسده لدلالته عليه انتهى ولعل المص انما
فر عليه ما راى على هذا التركيب من عدم اللام الموذنة بالقسم والجواب وايضا ان الشرط
اذا كان ماضيا يغير بعض احكام حرف الشرط كجزم الجزا والمضارع فلا بعد فى هذا التغير
اعنى حذف الفاء عن الجملة الاسمية الجزائية فيما ليس فيه بحسب المعنى ومن ايما عرف
انه جواب القسم وان جواب الشرط محذوف **قوله** مثل به من هداه الله الخ اى شبهه بمن كان
ميتا قال التفتازانى فى النظم ان من كان ميتا ومن مثله فى الظلمات من قبيل الاستعارة التمثيلية
اذ لا ذكر للمشبه صريحا ولا دلالة بحيث ينافى الاستعارة بعني شبهت صورة منتزعة من متعدد
الامور بصورة منتزعة عن تلك الامور فاستعمل اللفظ المركب الدال على الصورة المشبهة
بها فى الصورة المشبهة والتجوز فى مجموع اللفظ المركب لا فى شئ من مفرداته بل هى باقية على
حالها قبل التجوز فهو كقولك فى الاستعارة الافرادية ايكون الاسد كالثعلب اى
الشجاع كالمحتال **قوله** على الاصل اى بالتشديد لان اصله ميوت بياءين اولهما ساكنة منقلبة
عن واو ميوت حيث انه واوى اذ اصله فعيل بسكون العين فلزم الادغام عند اجتماع
المثلين ولم تنقل حركة الثانى الى الاول كما فعل فى فعيل لانه حرف علة فلزم كون اصله
بالتشديد كخير وبير **قوله** صفته اى صفته العجيبة والمثل لا يطلق الا على ما فيه غرابة **قوله**
خبره فى الظلمات اى بهذا القول يعنى لو وصف يقال له ذلك اى هو فى الظلمات ليس بخارج
منها لا بمعنى ان الخبر جملة اسمية بل بمعنى ان الخبر جملة ظرفية والظرف مقدر هو فى الظلمات
وبعضهم قال معنى كلامه خبر هو فى الظلمات فيكون الخبر جملة اسمية محذوف المبتدا او هذا
احد محامل كلامه لكنه خلاف الظاهر فافهم كقوله تع مثل الجنة التى وعد المتقون فيها انهار
وفى اية اخرى تجرى من تحتها الانهار **قوله** حال من المستكن ويجوز ان يكون خبرا بعد خبر
لكن الاول اولى على ما لا يخفى **قوله** للفصل ولضعفها من المضاف اليه لانعدام مساعدة المعنى
كما قيل لانه فى قوة قولنا هو فى الظلمات ليس بخارج منها حالا من هو **قوله** كما زين للمومنين

جرى فيه على الاصل لامكانه وقيل المشار اليه اليها الساطعة الى اوليائهم ويجوز ان يكون المشار اليه
ما يستفاد من قوله في الظلمات بناء على ان المراد منها انتفاء نور الحجج والايات عنهم وعدم التامل بها
في الاشياء وعدم التمييز بين الحق والباطل والمحق والمبطل وما يتفرع عليها من الشرك والنفاق والاخلاق
والمجادلة وغير ذلك بقرينة قرينه فيكون من قبيل ضربته كذلك قوله نزلت في حمزة وابي جهل
وقيل في عمر او عمار وابي جهل وقيل عامة في حق المومنين والكافرين قال الامام الرازي هذا هو
الحق لان المعنى اذا كان عاما في حق الكل كان التخصيص محض حكم ورده البعض بانه قد يكون خصوص
شئ سببا لنزول حكم عام فلا يكون التخصيص حكما اقول الظاهر ان الامام وكل احد يعترفون جواز
كون المورد خاصا مع عموم الحكم لكن مراده انه اذا وقع الخلاف في العموم والخصوص بغير مستند
قوي ظاهر فالحمل على العموم اولى لانه طريق اسلم يدخل فيه الخصوصيات كلها وهذا المعنى حق وانا
فلا وجه للقدح فيما ذكره ذلك الفاضل بامثال هذه من المغالطات فافهم قوله على تقديم
المفعول الثاني جعله ثانيا للتكاريته ولان عادة الله تع كون بعض الامة مجرما في عصر كل نبي فالمجرمون
وجودهم معلوم لا حاجة الى الاخبار به بل الحاجة الى الاخبار عنهم بتصييرهم اكابر والحاصل الكلام
في كون المجرمين اكابر لا في كون الاكابر مجرمين قوله ويجوز ان يكون مضافا اليه ان كان
عطفا على مجرميها بدل او على بدله كما ذكره التفتازاني حيث قال مفعولا جعلنا في كل قرية اكابر
ومجرميها بدل او مضاف اليه يرد عليه ان هذا العطف لا يحتاج الى تقديره بالتمكين بل هو جائز
على معنى التصيير على كون الظرف مستقرا اي وكذلك صيرنا اكابر مجرميها موجودة في كل قرية
وعلى تقديره بالتمكين يصير المعنى مكنا في كل قرية اكابر مجرميها والتمكين حق من المكان وان جعل
من المكنة لا يصح الا يجعل ليمكروا مفعولا ثانيا والمعنى مكنا في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها
اي جعلناهم متمكنين للمكر فيها ثم قال لا يحتاج الى هذا التقدير الا على تقدير كون ليمكروا مفعولا
ثانيا فقد سها وان كان كلاما مستقيما يرد عليه ان كونه مضافا اليه ايضا لا يتوقف على هذا
التقدير وغاية ما يمكن في توجيه كلام المتن ههنا ان يقال انه عطف على قوله ومفعولا اكابر
مجرميها ورد القول الامام لا تجوز الاضافة لان المعنى لا يتم اذ يحتاج الى المفعول الثاني للجعل بعني
على هذا التقدير ينتفي الاحتياج فيتم المعنى فتجوز الاضافة وفي قوله او في كل قرية اكابر اشارة
الى ما ورد الحر كما لا يخفى كل ذلك مبني على كون الكلام تاما عند قوله مجرميها وكون اللام في ليمكروا
لام كي للحكمة والمصلحة كما هو الظاهر المتبادر والظاهر من كلام الزمخشري ان جعلنا بمعنى صيرنا

والظرف لغوا والاكابر اول المفعولين مضاف الى مجرميها وليمكروا هو المفعول الثاني وذكره التفتازاني
قوله وافعل التفضيل اذا اضيف يعني اذا اضيف يكون حكمه كذلك لا ان مجرد الاضافة يكفي فيه
من غير شرط اخر وهو كونه عبارة عن الجماعة وما قصد به التفضيل على ما اضيف اليه ولم يذكره
لظهوره ههنا فافهم قوله بفضائل نفسانية هذه السببية ليست بلازمة لان تلك الفضائل
من ابن جارت والرسالة كذلك غاية ما في الباب ان النبوة مع الفضائل النفسانية واما السببية
فلا علم لها بل النبوة وتلك الفضائل التي معها وهبة الله تع ومنة على عباده كقوله تع قالت لهم
رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وانظر الى قوله تع قال ان الله
اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يوتي ملكه من يشاء والله واسع عليم كيف
تدريج الى الجواب المحقق للخصم بعد عد فضائله اولا وما ذكره المص كلام حكمي يحتمله العقل لكن
جعل نفسه بمعزل عن مذهب الحكيم بقوله تخص الله بها من يشاء من عباده اي تلك الفضائل المحض
وهبة الله تع لا بالكسب وان جاز كسب بعضها قوله وهو اعلم بالمكان الذي يضعها فيه
اي يعلم المكان الذي فيه يضعها يريد ان حيث ههنا ليس للظرفية بل هو مفعول يعلم المدلول
عليه باعلم قال ابن هشام وفاقا لابي علي الفارسي قد يقع حيث مفعولا به وحمل عليه قوله تعالى
اعلم حيث يجعل رسالته اذ المعنى انه سبحانه يعلم المكان المستحق لوضع الرسالة فيه لا شيأ في المكان
وناصبها يعلم محذوفا مدلولا عليه باعلم لا هو نفسه لان افعل التفضيل لا ينصب المفعول قاله
الحوفي وابن عطية وابو البقاء وقال ابو حيان تأباه قواعد النحو واستدل عليه بقول النحاة
فيه ثم قال والذي يظهر لي اقرارا حيث على الظرفية فيكون التقدير الله اعلم حيث يجعل
رسالته اي هو نافذ العلم في الموضع الذي يجعل فيه رسالته والظرفية ههنا مجاز وان اولته
بعالم جاز ان ينصبه في راي بعضهم وقيل يجوز ان يكون الكلام على حذف المفعول بقرينة المقام
فالمعنى الله اعلم بوجوه المصالح والحكم في المكان الذي يضع الرسالة فيه فيكون من قبيل رميت
الصيد في الحرم وحيث حق ظرف والتفتازاني جعل قوله وهو اعلم بالمكان مشعرا باعمال
اسم التفضيل في المفعول به قوله بعد كبرهم قيد به لان الصغار بعد الكبر افضع واعلى هذا
القيد ما سبق من قوله اكابر مجرميها واليه يشير قوله ههنا اجرموا قوله وقيل تقديره من
عند الله ولا ينافيه كون العذاب ايضا من عند الله اذ ربما يعتبر قيد المعطوف عليه في المعطوف
قوله او جزاء على مكرهم فالباء كباء بعت هذا قوله وهو كناية وجه الكناية ان الشرح الكشف

او البسط والسعة والشئ اذا كان مكشوفا وهو سعايكون ليكون قابلا لدخول شئ فيه فالقابلية من
روادف الشرح وكذلك الضيق وقيل الاستعارة تمثيلية اذ لا توسيع ولا تضييق قوله حيرا
سئل عنه اى شرح الصدر قوله وصفا بالمصدر للمبالغة وان كان المصدر بمعنى الصفة لان
للصيغة تاثيرا او لترك الظاهر بكثرة وقال الزجاج الحرج اضيق الضيق فظهر منه تعقيب الضيق
قوله لمن يراد ان يشير الى معنى التكلف فى صيغة التفعل قوله كما يمتنع اى عادة قوله
واصل يصعد يتصعد من التفعل جعل تاؤه صادا لما عرف فى موضعه ثم ادغم الصاد فى الصاد
ثم ادخل الهمزة فى ماضيه للابتداء وما فى بعض الحواشى من انه من باب التفعل جعل فاؤه تاء
ثم ادغم فى تاء الافتعال ثم ادخل الهمزة كما هو القاعدة فمن قبيل السفسطة قوله يعالج
بمعنى يتصاعد وهو اصله ايضا فتعلق به ما فعل به قوله اى كما يضيق فهو من باب التشبيه
ويجوز جعله من قبيل ضربته كذلك فيكون الرجس عبارة عن خلاف الطيب وهو ههنا
عبارة عن ضيق الصدر عن قبول الحق قوله فوضع الظ موضع المضمر تفريع على قوله عليهم
اذ فيه اشارة الى ان مقتضى الظ ذلك فنشأ منه ان يقال فلم لم يجئ فى الكتاب الكريم بهذا الغير
فاجاب عنه قوله الطريق الذى ارتضاه بيان لمعنى الاضافة ناظرا الى المعنيين الاولين
وقوله او عادته الى الثالث قوله او عاد لا مطردا عطف على قال لا عوج فانه منصوب
على انه صفة مستقيما قوله حال موكدة لان صراط الله لا يكون لا فى الواقع غير مستقيم وقوله
او مقيدة بناء على عموم صراط ربك لحسب المفهوم وهكذا الحال فى كل موقع يكون ذو الحال فيه
اعم من الحال بحسب المفهوم ويصح ان يعتبر ذلك المفهوم فى الكلام بحيث يحصل به المعنى المتكلم
من ذلك الكلام فى ذلك المقام ولا يلزم منه كون الحال فى كل حال موكدة كذلك كما خيل
ذلك على انه لا ضير فى ذلك اذ الاعتبارات معتبرة فى افادة العبارات قوله والعامل
فيها اى على كون كل حال معنى الاشارة ولم يقل او التنبيه مع انه هذا ايضا جائز لان اذا اقرب
من ها والعدة منها والمستقبل بالتعبير غير محتاج اليها فى الاستعمال لا يقال ها صراط ربك يجوز
ذا صراط ربك قوله وخلقه رد على المعتزلة قوله دار الله على ان السلام من اسماء الله تع
والدار الجنة اضافها الى نفسه تعظيما مع الاشارة الى انها دار لا نقص فيها ولا عيب او لخلوص
السلامة عن المكاره وان خفت بالمكاره قوله او دار تحيتهم فيها سلام بالتوصيف او بالاضافة
والمضاف اليه محكى بحاله والاول اولى بحسب المعنى فافهم قوله فى ضمانه الخ فالظرف متعلق

بمعنى الاستقرار فى لهم والمعنى ان لهم عنده دار اى فى ضمانه كانه حق واجب لهم عليه كقوله تعالى
كان على ربك وعدا مسئولا ويجوز كون المراد بالعندية معنى القرب من الله تع تشريفا لهم وتعظيما
لاحسانه وفضله عليهم لا يعلم كنهها غيره فمعنى العندية اختصاص علما به تع فلا تعلم نفس
ما اخفى لهم من قرة اعين وذكر ابو حيان معنى عند ربهم فى نزله وضيافته كما تقول لحى اليوم
عند فلان اى فى كرامته وضيافته لقوله تع نزلا من غفور رحيم وقيل حال من الدار قيل
فالمعنى هو الثانى قلت للمعنى الاول ايضا حسن موقع ههنا اى لهم دار السلام حال كونها حقا
واجبا بايجابه تع بحيث كان عليه وعدا مسئولا وفائدته تقرير الوعد لهم وتثبيت قلوبهم قوله
بسبب اعمالهم على كون الولى بمعنى المحب والناصر وان كان بمعنى متولى الامر غالبا فتكون اللام
ثم اللابسة اما باجزاء وهو ما ذكره المص فيكون المضاف محذوفا او بالاعمال اى متولى اعمالهم
بايصال جزائها الى مستحقيها وهذا نوع من الملابسة فلا حاجة ح الى حذف المضاف قوله
باضمار اذكر او نقول وفى الكشاف وجه آخر وهو ويوم نحشرهم وقلنا يا معشر الجن كان مالا يوصف
لتقاعسه فهذه وجوه ثلاثة قال ابو حيان او جهها ثانيها لان فيه بقاء يوم على الظرفية وقلة الحذف
بخلاف اضمار اذكر وما ذكر فى الكشاف والمص اختار الاول لانه اكثر فى القرآن ملفوظا ومقدرا
ووقوع يوم غير ظرف كذلك كثير فى لسان العرب ليس كسائر الظروف وترك ما فى الكشاف
لكثرة الحذف فيه وقال الزجاج تقديره يقال لهم يا معشر وهو معنى حسن كانه نظر الى قوله تع
لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ويجوز ان ينتصب يوم بقوله وليهم اذ فيه معنى الفعل
وهو يتولاهم ويا معشر الجن على الوجه الاول وما فى الكشاف من ثالث ثلاثة فى موقع الحال
بتقدير القول اى يحشرهم قائلين يا معشر الجن فقوله وقلنا يا معشر الجن بيان للمعنى لا دلالة
له على حذف قلنا مع حرف العطف كذا ذكره التفتازانى قوله اى من اغوائهم فسره به بناء
على ان استكثار ذوات الانس مما لا يتصور من الجن لا خلقا ولا كسبا ثم جوز الجرى على الظ
بنوع تاويل فقال او منهم بان جعلتموهم اتباعكم فحشروا معكم قال الحشر معهم يكونهم اتباعا لهم
استكثار منهم وكون هذا المعنى تاويلا لا ظاهرا ممنوع قوله بان دلوهم على الشهوات
وما يوصل بها المراد بالشهوات ما تشتهيه انفس اهل الاهواء ويدخل فيه ما يلقونه الى
السحرة او الكهنة فلا حاجة الى ذكره كما زاده البعض على كلام المص قوله كانوا يعوذون
الخ فيأتون عن اصابة المكروه من جهتهم كما قال تع حكاية عنهم وانه كان رجال من الانس

يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا اى فزاد والجن باستعاذتهم بهم رهقا كبرا وعتوا
فان الرجل كان اذا امسى بقفر قال اعوذ بسيد هذا الوادى من شر سفهاء قومه ذكره فى سورة الجن
قوله على اجارتهم اى انقاذهم فيزدادون شرفا فى قومهم قوله وهو اعتراف بما فعلوا اى قولهم
ربنا استمتع الى قوله قال النار اعتراف بما ذكر وتحزن على حالهم فان الكلام الخبرى قد لا يقصد به
فائدة الخبر ولا لازمها اذا لم يكن المتكلم فى صدد الاعلام كقوله تع حكاية قال رب انى وضعتها
انثى كما هو المشهور قوله مثواكم ان كان المثوى اسم مكان او ذات ثواكم ان كان مصدرا قوله
حال والعامل فيها مثواكم ان جعل مصدرا قال ابو البقاء وعندى انه مصدر لانه عامل فى الحال والمكان
ليس فيه معنى فعل فيكون عاملا فاجاب عنه المص بقوله ومعنى الاضافة ان جعل مكانا ويجوز
ان يقال فيه معنى فعل فان معنى المثوى موضع ثواكم ورد على المص بعض المحشين بانه لا يجوز لعمال
معنى الاضافة مستندا بقول الرضى قال بعضهم العامل فى المضاف اليه معنى الاضافة وليس بشئ
لانه ان اريد بالاضافة كون الاسم مضافا فهذا المعنى المقتضى للاعراب والعامل ما به يتقوم
المعنى المقتضى للاعراب وان اراد به النسبة التى بين المضاف والمضاف اليه فينبغى ان يكون
العامل فى الفاعل والمفعول ايضا النسبة التى بينهما وبين الفعل كما قال خلف العامل فى الفاعل
الاسناد لا الفعل ولا يذهب عليك ان ما ذكر ههنا ليس مما قاله الرضى فى شئ لان ههنا
معنى الاضافة انما يعمل فى اسم اخر وهو خالدين لا فى المضاف اليه ولا محذورا فيه اصلا كما
ظاهر على من فهم قول الرضى وتعليله فتامل ثم ان قول الرضى لا يصح ردا على ذلك البعض
فان قوله هذا المعنى المقتضى للاعراب ممنوع بل المعنى المقتضى للاعراب ههنا كون الاسم
مضافا اليه لا كونه مضافا فكونه مضافا هو الذى يتقوم به هذا المعنى وهو الظاهر المرضى ولو
خفى على الرضى قوله الا الاوقات التى يتقلون ان عم الخطاب لعصاة المومنين فامر الاستثناء
بين والمراد بما هو من المعلوم العقلاء وان خص للكفار بدلالة السباق والسياق فقد ذكر
فى توجيهه وجهين حاصلهما ان ما مصدرية والمضاف محذوف والاستثناء من اعم الاوقات
والوقت المستثنى اما ان يعتبر بعد الدخول فى النار فيكون المعنى هم مخلدون فيها فى جميع الاوقات
الا وقت تقلبهم من النار الى الزمهرير او قبل الدخول فيها فيكون المعنى النار مثواهم ابدا اى
فى الاوقات كلها الا وقت امهالهم فيها وقول الخلود بالابد ويكون المراد بالنار هو النار تقسيما
لدار النار ولا باس به بل لا شئ فيه اصلا وهو واقع كما قال تع اغرقوا فادخلوا نارا النار

يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب الى اشالها
فمن قال غير ذلك فقد غفل عن ذلك ومن قال ايضا حكم الخلود بعد الدخول ومن جهة الاشتباه
لا من جهة المبتدا فلم يعرف معنى الابد لانه غفل عن تاويل الخلود بالابد كما اجاب به البعض
وقد يوجه الاستثناء بان الوقت المستثنى هو الذى يخرجون فيه من النار وهو ما ذكر فى
تفسير قوله تع فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون من انه لم يفتح لهم وهم فى النار باب الى
الجنة فيقال لهم اخرجوا اليه فيسرعون اليه فاذا وصلوا اغلق دونهم فيضحك الموصول منهم
هذا ثم ان فيه وجها اخر وهو خالدين ابلغ نهاية تدخل فى افهامهم من الخلود سوى الذى شاء
الله من دوام يعنى ما شاء الله فى شأنهم الطول مما عرفتم وفرضتم وهو مثل قولك لاعطينك
كذا دهرا الا ما اعطيك من عندى اى سوى ما هو من عندى زيادة وقد عرفت ان لفظة ما شاء
الله فى التخاطب والاستعمال توضع على ما لا انقضاء له لان ما شاء الله لا يحد الا ان حده الله
ولم يحده وهذا كله اذا كان الكلام قول الله لهم يوم القيمة واما اذا كان المراد حكم الله وتقديره
فى حق الكفرة فيجوز ان يكون المستثنى كما نقل عن ابن عباس رضى ان قوما من الكفار سبق فيهم
علم الله انهم يسلمون فيخرجون من النار ان كانوا عصاة والا فلا بد خلود ونفى الخلود يتناول
القسمين قوله تكل بعضهم على بعض تسلط وفى بعض النسخ الى بعض وهو اصله ومن وكل
الامر سلمه وتركه وبهذا ما قاله صاحب الكشاف فخليهم حتى يتولى بعضهم بعضا ويجوز ان يقال
يعاقبهم بالتسليط بحيث لا يمكن لهم بد منه كما هو عادة الله تع فى سائر المعقوبات قال الامام
ان هذا يدل على ان الرعية اذا كانوا ظالمين فالله تع يسلط عليهم ظالما مثلهم هذا بوافق ما روى
عن ابن عباس رض اذا اراد الله بقوم خيرا ولى عليهم خيارهم واذا اراد بقوم شرا ولى
عليهم شرارهم قوله او يجعل بعضهم يتولى بعضا فيفوتهم الفرق بين الوجهين فان كلا
الاول التوكيل والتفويض بخلاف الثانى كما ترى قوله اولياء بعض بالنصب عطفا على بعوذ
فالمراد توليه الموالاة والمقارنة ثم ان قوله وكذلك نولى بعض الظالمين على الوجهين الاولين
من قبيل ضربته كذلك وعلى الثالث من باب التشبيه ولذا قال كما كانوا فى الدنيا لكن لما جمعوا
مع الجن فى الخطاب صح ذلك لان الجمع فى الخطاب يقتضى الاجتماع وقت المخاطبة كقولك
دخلت البلد وقد دخلت دارا من دوره والبلد هو المجموع قوله يخرج منها اللولو والمرجان
وذلك لان الملح والعذب لما التقيا وصارا جميعا كالواحد جاز ذلك مع ان خروجها ليس

الامر الملح عند الانقاد فالضابط فيه ان يوجد بين الشيئين جمعة وحدة ما ومنه قوله تع وجعل القمر فيهن نورا قوله وتعلق بظاهره قوم قيل منهم الضحاك قوله رسل الرسل اليهم الجار متعلق برسل لقوله تع في حق الجن ولوا الى قومهم منذرين وله تفصيل مر مناصرة في اول الكتاب قوله وهو اعتراف الا قلت كيف يجامع قوله والله ربنا ما كنا مشركين اجيب بانه يجوز الاعتراف بالكفر مع الانكار بالشرك لكن يشكل بقوله فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء فالجواب انه يحتمل ان يكون هذا لقوم وذلك لآخرين وهذا في زمان وذلك في زمان قوله تحذيرا مفعول لاجله لذمه قوله وهو خبر مبتدا محذوف او مبتدا خبره ان لم يكن وان مصدرية او مخففة واللام محذوف لشيوع تقديره في ان وان قوله مهلك القرى اسناد الاهلاك الى القرى مجاز عقلي وليس الكلام على حذف المضاف لكان قوله واهلها غافلون ولذا لم يات في نقدير بالمضاف قوله بسبب ظلم فعلوه اى بسبب فعل هو ظلم باعتبار الشرع وان لم يكن ظلما قبل ارسال الرسل ولذا لم يهلكوا حتى ومن لم يتنبه لذلك قال فيه انه اذا كان الاهلاك حال الغفلة ظلما من الله فعند عدم ارسال الرسل لم تكن افعالهم ذنوبا فكيف يقال ظلم فعلوه قوله او ملتبسين بظلم فيكون حالا من القرى والظلم ح يكون منهم ويجوز ان يكون من الله فيؤول المعنى الى اوظالما لا قوله او ظالما فيكون حالا من ربك والباء للملابسة ويجوز كونه للسببية وقوله او ظالما حاصل المعنى قيل فعلوه وهم غافلون مستدرك لان الظلم انما يكون على تقدير غفلتهم ولا يذهب عليك ان الظلم قد يتصور مع عدم الغفلة حال التيقظ ومقارنة الانقياد وان كان ههنا يراد حال الغفلة فعلوه وهم غافلون من قبيل تعيين المراد فلا استدراك اصلا وقيل وهم غافلون حال مؤكدة معطوفة على ظالما متعلقة بمتعلق المفعول قال بعض المحشين ان هذا الوجه يوهم ان الله تع لم اهلكهم قبل البعثة لكان ظالما وهو مخالف للذنب على ما هو المشهور ولذا فسره من فسره به بالظلم المجازي وضعف هذا ظاهر لانه ان اراد انه يوهم ذلك نظرا الى الاحكام التكوينية فلا نسلم ذلك لم لا يجوز كون المراد لزوم الظلم على ذلك التقدير نظرا الى الاحكام التشريعية ولا محذور فيه اصلا كما صرح به في عدة مواضع من الكتاب الكريم كقوله تع من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد مع ان فيه ايهاما لما ذكر والقران يفسر بعضه بعضا وسبب تاخيره انه في الوجه الاول الباء للسببية وعبارة ظلم على صريحه وفي الثاني للملابسة والمعنى الاول اصل واكثر في الاستعمال واما في الثالث

لين

تقيه تغيير العبارة وتغيب بلازم القول لا بصريحه مع تدهم الاستدراك فافهم قوله او بدل من ذلك كقوله تع وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وهو عطف على قوله تعليل للحكم قوله مراتب فسرها لعموم المكلفين الكفار فعمت الدركات اما بالتغليب او بان اصل وضعها كذلك قوله من اعمالهم او من جزائها او من اجلها قيل فعلى المعنى الاول والثالث من ابتدائية وللاجل وعلى الثاني للتبيين والمضاف محذوف وانت خبير بانها على الثاني ايضا يجوز كونها ابتدائية اى من اجل تعويض اعمالهم قوله عن تغليب الخطاب على الغيبة فانه لا يجوز اعتبار خطاب المخاطب وغيب حال كون غيبتهم معتبرة بلا تغليب فيكون المعنى ما تعمل انت يا محمد وما يعمل جميع المكلفين ويجوز ان يكون المعنى ولكل منكم درجات والمراد جميع الناس لما علموا على عمود مرفوعه لاكل فيستقيم قوله وما ربك بغافل عما تعملون بالخطاب بلا تغليب واما على قراءة الغيبة فلا يحمل على تغليب غيره عليه السلام اذ لا تغليب للغائب ولو كان اكثر على المخاطب ولا لاحد بها على المتكلم قوله بل لترحم على العباد لقوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين قوله ايها العصاة خص الخطاب بهم تطبيقا له على مقتضى ظاهر المقام وكذا فعلم الزجر في لكن قوله تع في موضع اخر ان يشا يذهبكم ايها الناس ويات باخرين كالدليل على ان الخطاب للناس وفي بعض النسا سير كذلك يعني ايها الناس الا ان يقال المراد بالناس ههنا اهل مكة وهم العصاة فللتنبيه عليه عبر عنه بالعصاة قوله قرنا بعد قرن عدل عما في الكشاف وهو من اولاد قوم اخرين لم يكونوا على صفتكم وهم اهل سفينة نوح عليه السلام وكانه نظر الى قوله تع ذرية من حملنا مع نوح واذ لا حاجة الى هذا التخصيص ههنا لان المقصود بقوله ان يشا يذهبكم تانيس الى الاذهاب والاستخلاف حيث ان الاستخلاف مما جنس هذا الانشاء كقوله تع ولقد علمتم النشاءة الاولى فلولا تذكرون قوله لكنه ابقاكم استدراك من ان يشا يذهبكم اى لكنه لم يذهبكم قوله من المصابرة والثبات على الاسلام لم يحمله على ما قدرنا والسياق حتى يكون المعنى اظهار التجلد للعدو وعدم المبالاة به لانه هو الواقع منه عليه الصلوة والسلام لا الانتصار والانتقام ولذا قال فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار قوله كان المعدو يشير بقوله كان الا ان كون الامر للتهديد من قبيل الاستعارة تشبيها لحالة غاية الوعيد بشئ بحالة ارادة ذلك الشئ قوله كالمامور به اى كالذى امر بالشر ففيه استعارة من جهة اخرى تشبيها لذلك المعنى اى الذى سجل به بالمعنى المامور به الواجب الذى هو مما لا بد ان يقع قوله

التي خلق الله بها هذه الدار بشير الى وجه كون العاقبة المضافة الى الدار من العاقبة الحسنى مما لا الفائدة عام في اللغة قال المص في سورة القصص في توجيهه فان المراد بالدار الدنيا وعاقبتها الاصلية هي الجنة لانها خلقت مجازا الى الاخرة والمقصود منها بالذات هو الثواب والعقاب انما تقصد بالعرض بعض فلا اعتداد به لانه من نتايج تخريف البخاري عن الاصل المغض الى دار القرار ومنزل الابرار **قوله** فمحلها الرفع لم يقل على الابتداء لعدم احتمال الغير وترك ذكر خبره للتعيين وهو يكون فعال وفعل العلم معلق عنه اى عن هذا الكلام وهو المبتدا والخبر لعدم ذهاب الوهم الى غيرهما واشار الى ان العلم بها متعد الى مفعولين لجعل قوله فسوف يعرفون مقابلا له قلله در المص ما اوجز كلامه بوجه ينور مرامه ومن لم يتنور بذلك لم يتنبه لذلك فقال على قوله وفعل العلم معلق عنه لو قال فمحلها الرفع على الابتداء وخبره مكون وفعل العلم معلق عنهما لكان اولى لان العلم حيث يتعدى الى مفعولين بخلاف ما اذا كان من موصولة خبرية فانه يتعدى الى واحد ثم ان السر فيه على ما ذكر في علم العربية هو ان الصلة يجب ان تكون معلومة مفروغا عنها وانما المجهول ذات الموصول او بعض صفته غير صلته وليس في الاية التعرض لغير الصلة من وصفه فتعين ان المقصود معرفة ذاته فيتعدى الى واحد واما الاستفهامية فهو مبتدا مع خبره ومصب الافادة هو الخبر فالمقصود علم المبتدا من جهة خبره فلزم التعدي الى اثنين **قوله** مع الانذار فان قوله فسوف تعلمون ينبئ عن وعيد شديد ويدل على ان المنذر واثق بان العاقبة له لا لهم يعني ان عالم بذلك اليوم وانتم غدا ستعلمونه كما ذكرناه الآن **قوله** انصاف في المقال وحسن الادب حيث لم يصرح بان العاقبة له دونهم مع ان المراد ذلك ويسمى مثله كلاما منصفا وصفاله باسم صاحبه ومثله اعون للقبول وهو ماخوذ من النصف فكانه انصف في الامر بقوله اعلموا اني عامل فجعل القول نصفين **قوله** لانه اعم واكثر فائدة لعدم الظلم من الكفر مع عدم فوات موافقة السباق **قوله** وشيأ منهم لانهم لم يصرح بهذا في المفسر تنبيها على انه امر محقق مقرر عندهم حتى كانهم جعلوه بمنزلة الاصل فبعد حصول التنبيه به فسر مضر حابه حيث قال فقالوا الاية **قوله** ثم ان راوا ما عينوا الله ازكى بدلوه بالانهم الخ واذا سقط ما جعلوه له في نصيب الاوثان شيء تركوه وقالوا ان الله غني وان انفس الامر اخذوه الى نصيب الصنم وقالوا انه فقير وان هلك مال الاوثان شيء اخذوا بدله مال الله ولم يفعلوا كذلك فيما له وان زكا وما نصيب الاوثان فقط تركوه وفي الكشاف

اخذوا

اخذوا من نصيب الله واعطوه السدنة وقالوا لابد للاله من نفقة كذا ذكره التفتازاني فعلى هذا المراد من عدم الوصول الى الله انه لا يصل الى من هو بحرف الله وقيل ولا يبعد ان يقال ان ما جعلوه لله لا يصل شيء منه الى الله لانهم يصرفونه الى ضيفانهم الكفار وساكني الكفار وهم ليسوا مصارف ماله فان قلت قد ظهر مما ذكره التفتازاني انهم انما فعلوا ما فعلوا لاعتقادهم انهم محتاجون وان الله تع غني لا يحتاج الى شيء لاجابهم وهذا يخالف ما ذكره المص من قوله حبا لالهتهم قلت لعل الداعي الى هذا القول والاعتقاد فرط حبهم لهم **قوله** بالضم في الموضعين اى بضم الزاي في زعمهم ههنا وفيما بعيده من قوله لا يظهرها الا من نشأ بزعمهم **قوله** حكمهم هذا بئس الا المخصوص بالذم فساء مثل بئس في المعنى والحكم وما موصوفة او موصولة والعائد محذوف والمعنى بئس ما حكموا به حكمهم وابلغ منه بئس ما حكم به حكمهم وقد يقال ما مصدرية وساء متعدية حذف مفعولها لدلالة المعنى والتقدير ساء هم حكمهم وساء على هذا يكون ضد سر **قوله** يريد في الدنيا والاخرة اما في الاخرة فظاهر واما في الدنيا فلكونهم مقهورين بمجيء الانبياء كقوله تع انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة الدنيا الى غير ذلك قال ابن ع ناوا جاء وعد الاخرة ليسوءوا وجوهكم وبه تبين فساد ما قيل در ما قيل ان حكمهم هذا ما اورث لهم المساءة في الدنيا الا ان يسوءهم في الاخرة فالاول اولى بل وجه الاولوية ان حذف المفعول في محل البس سيما عند ظهور المعنى الغير المراد خلاف المتبادر واما كلام المص فيحتمل التعيين ويجوز كونه دعاء عليهم كقوله تع تبت يدا ابي لهب وغلت ايديهم كما يجيء في موضعه **قوله** ومثل ذلك التزيين لم يجعله من قبيل ضربته كذلك لكون التشبيه اصلا ولان الظاهر انه مشار به لما قبله نقل الواحدي عن ابن الانباري انه قال ذلك اشارة الى ما زعموه الله عليهم من قسمهم ما قسموا بالجهل فكانه قيل مثل ذلك الذي اتوه في القسم جهلا وخطاء زين كثير من المشركين وبهذا صح قول الزجاج ايضا وان جعل من القبيل المذكور كان كلاما مستانفا **قوله** بالواد يريد واد النبات اى انقالهم بالتراب لقوله تع لا يؤده حفظهما اى لا يثقله كانت العرب في الجاهلية اذا ولدت لرجل منهم بنت فاراد ان يستحييها البس لها جبة من صوف او شعر ترعى له الغنم والابل في البادية وان اراد قتلها تركها حتى كانت سداسية فحفر لها في الصحراء فيقول لها انظري فيها فيدفعها من خلفها ويهيل عليها التراب حتى تستوي بسيط الارض وانما فعلوه خوفا من لحوق العار بهم من اجلها بالسبي او بالقهر او خشية املاق

قوله وفخرهم للاصنام كان الرجل يحلف ان ولد له كذا ولد لينحرن احدهم كما فعله عبد المطلب جد النبي عليه الصلوة والسلام روى انه راى في المنام انه كان يحفر زمزم ونعت له موضعها فقام يحفر وليس له ولد يومئذ الا الحارث فنازع عنه قريش فنذر لئن ولد له عشرة لينحرن احدهم لله عند الكعبة فلما تموا عشرة اخبرهم بنذره واطاعوه وكتب كل منهم اسمه في قدح فخرج على عبد الله فاخذ الشفرة لينحره فقامت قريش من انديتها فقالوا لا تفعل حتى تنظر فيه فانطلق به لعرفة فقالوا قربوا عشرة من الابل ثم اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الابل حتى يرضى ربكم فاذا خرجت على الابل فقد رضي ونجا صاحبكم فقربوا عشرا فخرجت على عبد الله فلم يزالوا كذلك حتى جعلوا مائة فخرجت القداح على الابل فنحرت ثم تركت لا يصد عنها انسان ولا سبع ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم انا ابن الذبيحين ذكره التفتازاني وغيره وفيه نظر لانه ليس بمثال لما ذكره المصنف قال وفخرهم للاصنام والنذر المذكور في القصة انما هو لله كما ترى وجوابه ان النحر لله عند الكعبة وهي وقتئذ كانت بيت الاصنام فالمقصود التشريك في القربات مع الله تبع فكان فخرهم للاصنام جميعا لله وحده قوله من الجن او من السدنة ومعنى كون الجن شركاء كونهم مطاعا لهم في ما امرهم به كما يطاع الله والمعنى كون السدنة شركاء لهم في اموالهم قوله وهو فاعل زين لانهم كانوا يحسنون ذلك للمشركين ويشتون عليهم على ضنهم قوله ونصب الاولاد عطف على قراءة قوله باضافة القتل اليه وهي اضافة المصدر الى فاعله اسناد للفعل الى السبب قوله مفصولا بينهما بمفعوله يريد بما هو فضلة في الكلام فانه لا يلزم امتناع المضافين لكن في الظروف توسع شائع يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها في الشعر كقوله فلا زالت ساتيد ما استعبرت لله در اليوم من لامها تذكرت ايضا بها اهلها اخوالها فيها واعمامها قوله وهو اي الفصل المذكور ضعيف في العربية لم يقل وهي اي القراءة المذكورة فرارا عن سوء الادب الذي اغلظ فيه الزمخشري على عادته في طعن القراءات المتواترة ولذا قال ايضا في العربية لان القراء السبعة لم يقرأوا حرفا الا باتباع الاثر لا برايه واجتهاده وعبد الله بن عامر قيل هو اعلى القراء سندا واقدمهم هجرة فانه قرا على ابي الدرداء وواثلة بن الاسقع وفضالة بن عبيد ومعوية بن ابي سفيان والمغيرة بن شهاب المخزومي ونقل يحيى الذماري انه قرا على عثمان رضي على رسول الله صلى الله عليه وسلم وولد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينبغي ان يلتفت الى طعن الطاعنين في المتواتر وان كان صادرا عن ائمة الاكابر

لسما

سيما قد شهد لها من يقابلهم واورد من لسان العرب نظمه ونثره ما يشهد بصحة هذه القراءة قال ابو بكر بن الانباري هذه قراءة واضحة واذا كانت العرب قد فصلت بين المتضائفين بالجملة في قولهم هو غلام ان شاء الله اخيك فان تفصل بالظرف واسهل وسمع الكسائي قول بعضهم ان الشاة للنحر فتسمع صوت والد ربها اي صوت ربها والد والقسم في قوة الجملة وفي الحديث عنه عليه الصلوة والسلام هل انتم تاركو لي صاحبي هل انتم تاركو لي امرائي ومنهم ابن جني وابو الفتح واما لها قلت قراءة هذا الامام بهذه الحيثية بل بطريق الاخبار لو لم تكن متواترة تكيف وهي متواترة وقال ابن ذكوان سالت الكسائي عن هذا الحرف وما بلغه عن قراءته فرايته كانه اعجبه ونزع بهذا البيت تنفي يداها الحصا في كل هاجرة نفي الدراهيم تنقاد الصياريف وقال الكرماني قراءة ابن عامر وان ضعفت في العربية للاحالة بين المضاف والمضاف اليه فقوية عالية انتهى وقالوا قد سمع ممن يوثق بعربيته ترك يوما نفسك وهوى سعى فرديا اي ترك نفسك يوما مع هواها سعى في اهلاكها الى غير ذلك والزمخشري كانه غفل عن هذه الروايات فنسب مثل ابن عامر ذلك العالم العامر الى الجهل او لم يعرف ان قراءتهم متواترة وانكار القراءة ما يستشهد بها لانها فاذا قد وقع الفصل فيها بغير الظرف ينبغي ان يحكم بالجواز ويوجد لها محل صحيح مثل ان يحمل على حذف المضاف اليه في الاول واضمار المضاف اليه في الثاني قال صاحب المفتاح وتخ قراءة اولادهم شركائهم ومخلف وعده رسله لاسناده الى الثقات محمول عندي على حذف المضاف اليه في الاول واضمار المضاف في الثاني ثم قال وما ذكرت وان كان فيه نوع بعد فتخطئة الثقات ابعد او يعتذر للمتكلم بما ذكر صاحب الانتصاف من ان اضافة المصدر الى مفعوله تشبه غير المحضة لانه في تقدير الفعل مع ان فاعله بالمضاف اليه ليس كاتصال غيره فجاز فيه ما لم يجز في غيره ذكره التفتازاني قوله فرجحتها بمرجح الظاهر ان ليس فيه ضرورة لاستقامة الوزن والقافية مع الاضافة لا الفلوص ورفع ايراده وتعقل قول المص معدود من الضرورات دون من ضرورات الشعر لذلك والزجح الطعن والزجة بكسر الميم الرمح القصير وابو مزادة كنية رجل والفلوص الشابة من النوق والضمير في زجحتها للكتيبة ونقل صاحب الافليد عن المص ان زجح الفلوص على الاضافة ويقدر مضاف الى مزادة بدلا عن الفلوص تقديره زجح الفلوص فلوص ابي مزادة وبهذا يؤيد ان قوله معدود دون الا يقول من ضرورات الشعر لما ذكرناه انتقال هذا المنقول عنه اعتراف بعدم الضرورة

فيه

ومن اللطائف انه اورد قوله ما اشتهر بيك على الاعراب الذى هو في قصد وبيانه تحقيقا للفصاحة فتامل منه

قوله باضمار فعل دل عليه زين كانه قيل من زينه لهم فاجيب زينه لهم شركاؤهم كما فيما اشتهر بيك يزيد ضارع او ما وجب عليهم ان يتدينوا اخره لان الاول هو المتبادر من اضافة الدين اليهم بخلاف هذا الوجه والمراعاة لمقتضى هذه الاضافة لم يذكر ما ذكره البعض من ان المعنى وليوقعوهم في دينهم ملتبسا فتامل ثم ان الظاهر كون المراد به التوحيد وما يتفرع عليه من ضروريات ملة ابراهيم مثل تحريم قتل النفس بغير حق وتحريم الزنا والسرقة التي بينها الله تع من زمن آدم عليه السلام على وجوه الايام وان كان المراد هذا الدين الشريف مع جميع فروعه فله وجه بان الشياطين لما لم يمكنهم انهم كانوا قد قصدوا بفعلهم المذكور استدامتهم وبقاء ذلك الفعل فيهم نسلا بعد نسل قرنا بعد قرن فكانهم قصدوا تلبيس هذا الدين فلا اشكال فيه بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وقت التزيين فلا يمكن كونه قصد الشركاء ويحتمل ان يكون المراد بالدين ما في كلا الوجهين دين اسمعيل والمقصود بالمقابلة بيان اضافته اليهم اما باعتبار اتصافهم وتدينهم به ولو في اول الحال وهو الوجه الاول او باعتبار وجوب تدينهم به الشامل الثاني الحال وهو الوجه الثاني قوله ان كانا من السدنة لان الظاهر انهم لم يقصدوا ما ذكر قوله او الشركاء التزيين لم يذكر الاردأ والتلبيس لان اصل فعلهم هو التزيين وبها نتيجته والزمخشري ذكرهما بناء على انهما لما كانا عاقبة فعلهم صارا كانهم فعلوهما قوله او الفريقان جميع ذلك فضمير الجمع عبارة عن احاد الفريقين جميعا والبارز المفرد عن ما فعلوا فلا حاجة فيه الى اجراء الضمير مجرى اسم الاشارة كما ذكره الزمخشري وادعى تعبير المص حيث قال او الفريقان جميع ذلك لكن جاز ذلك في فصيح الكلام فلا نريد به رد ما عليه الاعلم ظاهر كلامه حيث قال او جميع ذلك ان جعلت الضمير جاريا مجرى اسم الاشارة فانه يشعر بالحصر قوله اشارة للاما جعل لا لتهم اما الى ما ذكر في الاية السابقة بعد ما اعترض بما يضاهيه في التزيين واما الى ما حكى من قولهم هذا فيكون اشارة الى ما اشاروا اليه مرارا في الحاضرة عندهم قوله يستوي فيه الواحد والكثير بيان لوجه توصيف الانعام والحرث بالحجر قوله اي مضيق لان المنع تضييق قوله نصب على المصدر اي من غير لفظه وهو قالوا ولذا قال لان ذلك تقول اي افتراء وفي بعض النسخ لان ما قالوا تقول على الله قوله والجار متعلق بقالوا فالمصدر للتاكيد وفيه بعد او بمحذوف اي افتراء كائنا عليه فيكون المصدر للنوع ولا يجوز ان يتعلق بالافتراء كما جاز على تقدير كونه حالا او مفعولا له لعدم عمل المفعول المطلق لامتناع تاويله بان مع الفعل قوله او على الحال اي مقدرين قوله الجار متعلق بما لا فتراء

او بالمحذوف

او بالمحذوف اي مفترين كائنا ذلك الافتراء على الله قوله ابن عامر بالنصب مفعول وافق وقوله في رواية ابي بكر احتراز عن رواية حفص وخالفه اي خالف عاصم ابن عامر وابن كثير بالنصب عطف على الضمير المنصوب في خالفه اي وخالف عاصم ابن كثير ايضا فنصب اي عاصم كغيرهم اي كغير ابن كثير وابن عامر وعاصم ففي الاية اربع قراءات تانيث تكن مع نصب مية وهو قراءة عاصم ورفع مية وهو قراءة ابن عامر تذكير يكن مع رفع مية وهو قراءة ابن كثير ومع نصب مية وهي قراءة غيرهم كل ذلك مفهوم من نفس الكتاب فانظر في درجات هذا الكلام المستطاب قوله كما في راوية الشعر في راوي الشعر الجوهري ورجل راوية الشعر والهاء للمبالغة وهذا القول للفراء وابي اسحق الزجاج قوله وقع موقع الخالص اي هو بمعناه على ان يكون المصدر بمعنى الفاعل وهذا قول الفراء قال الشاعر كنت امينا وكنت خالصتا وليس كل امر ء بلو تمرا قوله على انه مصدر مؤكد لفعل محذوف اي خلص ما في البطون خالصة اي خلوصا قوله او حال من الضمير الذي في الظروف الواقع صلة قيل لا معنى له عند التامل الصادق واذا اريد انما في حين الخلوص من البطون والخروج منها تكون للذكور فهو معنى كونه حالا من ضمير الخبر لا الصلة فان قلت يجوز ان يكون معنى كونه لاما في البطون خالصا كونه حيا كما في قراءة خالصة بالاضافة والمعنى ما استقر في البطون لاحال كونه حيا الذكور نا فلا غبار اصلا قلت لا يجوز لان اعتبار كونه حيا او ميتا في حال استقراره في البطون لا وجه له هكذا قيل وفيه اما في السوال فقوله فهو معنى كونه حالا من ضمير الخبر لا الصلة تسليم صحة ذلك المعنى في نفسه فلقائل ان يقول المراد هذا المعنى ولا باس بما ذكره بقوله فهو معنى كونه حالا من ضمير الخبر لانه لا يصح كونه حالا من ضمير الخبر لما ذكره المص فيجعل حالا من ضمير الصلة لاستفادة ذلك المعنى ولا غبار فيه واما في دفع الجواب المذكور بقوله فان قلت فلا نسلم ان اعتبار كونه حيا او ميتا حال استقراره في البطون محالا وجه له لم لا يجوز كونه حالا مقدرة والمعنى ما استقر في بطون هذه الانعام مقدرا حياته مخصوص لذكورنا ان كان المراد بالحيوة الحيوة بعد الخروج وان كان اعم لما في البطون فمعناه ما استقر فيها حيا فلذكورنا عند خروجه كذلك لانهم كانوا يقولون انه حال كونه جنينا فهو مثل قوله خالصة بالاضافة الا الضمير قوله لانها لا تتقدم على العامل المعنوي الا الظرف خلافا لابي حسن وعلى صاحبه المجرور بترتيب لف ونشر قوله وقرئ خالص الرفع على الخبر والنصب على الحال قوله لان المراد بالميتة الخ يعني روعي في عود الضمير

جانب المدلول دون اللفظ والمدلول بعضه مذكر وبعضه مونث فغلب الذكر ثم انه على قراءة
لا حاجة الى التاويل لانه يجوز ان يعود ح الى ما في بطون وان جاز عوده الى الميتة فيجوز تذكيره
نظرا الى لفظه وتانيثه نظرا الى معناه قوله من قوله وتصف الستهم الكذب الوصف حكاية بصفة
الشئ فكانه جعل قولهم عين الكذب ومحضه فاذا نطقت به السنتهم فقد حكت الكذب بحليته
وصورته ذكره في الكشاف قوله قتلوا اولادهم سفها هكذا وجد ناه في اكثر النسخ مما وصل بنا
وفي بعضها متصلا الى قوله بغير علم والاول اقرب لان سفها سواء كان حالا من فاعل قتلوا
او مفعولا له او مصدرا متصل بهذه الجملة معنى فينبغي ان يتصل بها لفظا واما قوله لخفة
عقلهم فتبيان لعلة عدم علمهم وجهلهم بما ذكر واشارة ايضا الى معنى السفه الذي هو خفة
العقل او تفسير لسفها حتى يكون الثاني صوابا كما قيل ثم يجوز ذلك ايضا ولذا اختلفت النسخ
قوله مرفوعات على ما الجملها من الدعامة وقيل معروشات مفروشات منبسطة على
الارض كالبطيخ وغير معروشات قائمة على الساق كالنخيل قوله والضمير للزرع اى ان
جعل الاكل اسما للكل ما يوكل ذكره الجوهري والثاني اى النخل وما قبله يعلم بالمقايسة او للنخل بناء
على ان الاصل في الاصل ما للشجر دون النبات والزرع داخل في حكم المعطوف وفيه نظر
لان العطف بالواو ولا يجوز افراد ضمير المتعاطفين ذكره ابو حيان لكن في ما ذكره نظر للاجراء
هم بذلك انه اذا عطف بالواو يمكن للعقل ان يجمعهما في حكم واحد لانتفاء المانع ح لانه يكون
علة للجواز فالمجوز هو العقل والعطف بالواو مبني على انتفاء المانع فافهم وقوله والثاني
مقيس عليه معتبر بهنا اى ما قبل النخل او للجميع اجراء للضمير مجرى اسم الاشارة فلا حاجة
الى المقايسة ح ومن فسر الثاني بالنخل فقد اخطأ قوله في اللون والطعم هذا من قبيل
الاكتفاء بالبعض في مذاكرة الاشياء الكثيرة المتماثلة وقد زاد فيما سبق في الهيئة والقدر
وقيل متشابها في المنظر وغير متشابه في الطعم واكثر الاثمار كذلك قوله من ثمر كل واحد
من ذلك او ثمر الكل بالتاويلات المذكورة قوله وان لم يدرك ولم ينضج اشارة الى فائدة
اذا اثمر وهي اباحة الاكل قبل الينعة قوله وقيل فائدته الخ فح لا حاجة الى التقييد بعدم
الادراك قوله والامر بايتائها يوم الحصاد يلتئم الا ان الظرف للايتاء والاستدلال بعض
الناس ذلك بان الايتاء انما يكون بعد التنقية فكيف يوجب الاتيان في يوم الحصاد
فاجاب عنه بقوله ليتم به مريدا ان هذا الامر ليس لوجوب تحقق الاداء يوم الحصاد بل للتهيئ

الاهتمام

الاهتمام به والمعنى وابتوا بايتاء الحق الواجب فيه واقصدوه في ذلك اليوم وقوله حتى لا يؤخر
عن وقت الاداء يشير الى ان وقت الحصاد سبب للوجوب الموسع والتنقية سبب للاداء ومن ثم
قيل ان ثم محذوفا والتقدير وائتوا حقه يوم الحصاد لا تصفيته قوله وليعلم الخ وجهه انه لما كان الامر
موقتا والامر الموقت يوجب المامور به في ذلك الوقت فعلم من الامر بالايتاء يوم الحصاد
ان الوجوب به لا بالتنقية فاذكره يشتمل على الفائدتين معرفة وقت الوجوب والاهتمام في
الاداء وهذا الاهتمام مهم جدا لان الناس يتساهلون في اخراج الصدقات فان الانسان لحب
الخير لشديد ولذلك اختاره على كون الظرف منصوبا بالجحة لان فيه وقت معرفة الوجوب
فقط ورعاية جانب المعنى اولى والتاويل الذي يؤول اليه كلام البليغ بادنى التفات السامع
المشتمل على معان كثيرة خير من الظاهر الخالي عن بعض ما اشتمل عليه ذلك التاويل ومن لم يتفكر
في ذلك قال والحق انه للحق لعدم الحاجة الى التاويل ولان التوقيت في الاوامر حقه ان يحافظ
على ظاهره كيلا يشتبه الموقت بالمطلق وقد عرفت امتيازهما مفصلا فيما اختاره المص على
ان ظاهر النظم يوافق تعلق الظرف بآتوا لانه اذا ذكر الفعل مع متعلقاته من المفاعيل والظروف
كان المتبادر تعلق الجميع الا الفعل لقوته في العمل ذكروه في مواضع ويعرفه من له التدرب
في اساليب الكلام قوله في التصدق بقرينة القرب قيل ولو علقه بالاكل والصدقة بقرينة
الاطلاق لكان اقرب ولا يخفى ان الاول هو المتبادر الى الفهم والقرينة فيه فضلة لان المقام
للامتنان والنهي عن الاسراف في الاكل وهو ظاهر يعني ان الله تع بمقتضى كرمه يحفظ عباده عن كثرة
الاخراج فان قلت الاكل من الاخراجات قلت ولا كذلك في الطباع الا يرى ان الناس ياكلون
ولا يصبرون عن الاسراف فيه ويخافون الفقر في اخراج الزكوة المفروضة فضلا عن الاسراف
وقيل اذا اريد بالحق الزكوة المفروضة فهي مقدرة لا تحتمل الاسراف ولا يخفى ما فيه قوله
كلوا مما احل لكم منه يشير الى رد المعتزلة حيث احتجوا بهذه الاية على ان الحرام ليس برزق
بان الحرام ليس بماكول شرعا وهو ظاهر والرزق ماكول شرعا لهذه الاية فالحرام ليس برزق
وهذا الشكل الثاني وقد يستدل بصورة اخرى وهي الرزق ماكول شرعا ولا شئ من الماكول
شرعا بحرام فالرزق ليس بحرام وينعكس بالان الحرام ليس برزق وهذا الشكل الاول
ونحن نقول الاية لا تدل على ان كل رزق ماكول لان من فيها ان كان للتبعيض فالامر ظاهر
وان كانت للابتداء فالملازمة باحة البعض لانه المستفاد فيحمل على كلا التقديرين على ما حل منه

فقولهم الرزق ماكول شرعا لم يثبت كليا فلم يكن الاحتجاج لهم بهذه الاية الكريمة ولا حاجة لنا فيما قلنا
لا المقدمة القائلة الحرام رزق كما فعله البعض بان قال لما كان الحرام رزقا ودلت الاية على اباحة
اكل الرزق حله على اباحة ما حل منه وذلك لان من في الاية ان كان للتبعيض الخ قوله ظاهر العداوة
يعني انما المتبين عداوته واما هو نفسه فعدو وخفي قوله او فعل باظهر عطف على كلوا اي او مفعول
فعل دل كلوا عليه وهو ما يماثله المقدر قوله مختلفة او متعددة تاويل بما يصير به الحال مبينة
لهيئة حاله فانها لازمان لثمانية ولا يتعلق الغرض بكونها ثمانية بخصوصها فلا يناسب كذبه
بخصوصه قيدا لعامل ذيها فلزم التاويل باحد هذين الاعتبارين لحكم المقدم متنبرا المذكور تبعا
ومن اقتصر على المقدمة الاولى قال تصحيح لصلاحية الحال باحد هذين فان الحال يجب ان تكون
مبينة لهيئة ذيها فقد قصر لان ثمانية مخصوصة تدل على الهيئة وكل ما دل على هيئة صح ان
يقع حالا فلا يكون ما ذكره سببا مستقلا لهذا التاويل قوله والمراد الاول ولا لقال اربعة
ازواج قوله وهو بدل من ثمانية اي هو مع ما عطف عليه بدل منه بدل الكل سواء كان
بدلا او مفعولا او حالا اما على الاخيرين فبالاتفاق واما على الاول فعند من جوز البدل من
البدل في الحقيقة هو اثنين ومن الضان حال منه او من الضان بدل من الانعام واثنين
من حمولة وفرشا بدل البعض بدلا بعد البدل لم جوز واكونه عطف بيان للثمانية ازواج
قوله وقرئ اثنان على الابتداء ومن الضان خبره ولا محل ح للجملة من الاعراب بل لسيقت
مع ما عطف عليه لبيان الازواج الثمانية قوله وهو جمع ماعز على القراتين ثم اورد لها
نظيرا على ترتيب اللف والنشر قوله ام انثييها فالالف واللام عوض عن المضاف اليه قوله
ذكرا كان اي ذلك المحول قوله او ما حملت الاناث الجنس يشير الى ان ما مركب من ام العاقلة
بمعنى او وما الموصولة فلشدة امتزاجهما كتبا متصلا كما قوله والمعنى انكار ان الله حرم الخ
يعني المقصود انكار فعل التحريم لكنه اورد في صورة انكار المفعول ليطابق ما كانوا يدعونه
من التفصيل في المفعول والتردد فيه فيكون الانكار بطريق برهاني مراعية انه لابد للفعل
من متعلق فاذا نفي جميع متعلقاته على التفصيل لزم نفيه ذكره التفتازاني قوله بل اكنتم
حاضرين فكلمة ام ههنا للاضراب بمعنى بل والهمزة والاستفهام للانكار قوله فلا طريق
لكم الى معرفة امثال ذلك الا بالمشاهدة ومنتفية بيقين قوله والمراد كبراؤهم المقررون
لذلك او عمرو بن لحي او ابن قمئة او كلا هما اعلم ان المقررين ان كانوا تعمدوا الكذب

مع عمرو بعد ان قلدوه وقد يقع مثله كثيرا فالملامة وان كانوا لم يتعمدوا الكذب بل اعتقدوا الكلام
عمرو بناء على حسن ظنهم به فلذلك قرروا الكلام فانهم وان لم يتعمدوا حقيقة فهم المتعمدون حكما اذ لا
انهم شركاء في الجزاء على هذا الافتراء لانهم لم يتاملوا ولم يتفكروا في ان التحريم لا يكون بالهوى ولم يطلبوا
الدليل عليه والناس كلهم مكلفون به بل قرروه بمجرد التقليد فاما اذا جاءهم الرسول بالحق
من عند الله يتفتلون معهم ولا يقلدونهم ولا يقررون ما قرروه فاندفع ما قيل من انه لا يمكن ان يكون
المراد اباءهم لان الافتراء وتعمد الكذب على الغير وهم اعتقدوا الكلام عمرو بناء على حسن ظنهم به انتهى
ومن ثم قال بعض الافاضل في تفسير قوله تع ممن افترى على الله كذبا الاخطاء في ظنه فان فيه مندوحة
من الكذب ثم ان منهم من خطاه بانه اخطاء في الاعراب وغفل عن قيد التعمد في معنى الافتراء ولا يخفى
ولكن لم يدر هو ان ذلك الفاضل لم يتعمد الى الكذب بقوله لا الخطاء اي لم يعطف عليه ولم يغفل عن
القيد المذكور بل اعتبره في الاعراب جانب المعنى فعطف قوله لا الخطاء باعتبار المعنى اذ معناه
ممن نسب الى الله الكذب متعمدا فعطف عليه لا الخطاء فتامل وكذا بمصدر مؤكد من غير لفظ الفعل
ثم ان اللام في ليضل الناس لام العاقبة لان الظاهر عدم قصد الاضلال وابدا ذلك بقوله بغير
علم ورد بانه لم يدر انه حال من الناس لا من فاعل ليضل وانت خبير بانه لم يدر لا في التاييد
يكفي بعض الوجوه ولا شك انه قد فسر بذلك فهو كقوله تع ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
ويتبع كل شيطان مريد ويجوز ان تكون لام الغرض لان الكل انهم قصدوا الاستتباع الناس
فيما يلقونه من محض الضلالة فالقاؤه هو الاضلال في الواقع فكانهم قصدوه فبهذا الاعتبار عبر
عنه بعبارة الاضلال او لان الاضلال لما كان لازما لضيعهم ذكره واراد ما صنعوه وهو ملزومه
فالمعنى ليلقوا الناس ما هو ضلالة ولا يلزم فيه ان يقصدوه من حيث انه اضلال وقوله ان الله
لا يهدي القوم الظالمين اي الى طريق الحق وقيل لا دار الثواب لانهم يستحقون العقاب واعترض
عليه بانه ابعد عن الصواب وكيف يكون ابعد عن الصواب وطريق دار الثواب انما هو سبيل
الصواب فمن لم يهده الله لا طريق الحق لم يهده الى دار الثواب فيفهم منه ذلك ولا يفوت شيء
من اللازم والملزوم اذا ذكر احدهما دون الاخر وهو ظاهر وانما قاله نظرا الى الاظلمية وتبعته
انما تظهر غالبا في الاخرة قوله اي فيما اوحي الي مطلقا الخ ان هذا اولى لان المحرم لا يجب
ان يكون من الكتاب قوله طعاما محرما وفي الكشاف طعاما محرما من المطاعم التي حرمتموها الا
ان يكون الشيء ميتة الخ يشير الى ان الاستثناء منقطع انما اضطر اليه مع ان الاتصال اصل

لئلا يرد عليه انه يستلزم قصر المحرمات على ما ذكر فانما المص فلم يعتد به وجعل اسم كان ضمير مطلق الطعام ووقع الاعتراض بما سيجئ من قوله والاية محكمة الخ وهذا السوال والجواب مذكوران في الكشف وذكر بهما التفتازاني والظ ح ان يكون الاستثناء من اعم الاوقات او من اعم الاحوال والاستثناء مفرغا بمعنى لا اجد شيأ من المطاعم المحرمات في وقت من الاوقات او في حال من الاحوال الا في وقت او حال كون احد الاربعة فاني اجد ح محرما فالمصدر للزمان او الهيئة وقوله او دما مسفوحا عطف على ميتة على قراءة النصب وحال ما بعده ظ لان الظاهر عطف القريب على القريب وقيل عطف على ميتة على قراءة النصب وكذا قوله او لحم خنزير او فسقا وبغير الله انما ايضا معطوفان على ميتة وليس بذاك قال المص او فسقا عطف على لحم خنزير ولم يذكر المص ذلك لظهوره جدا فقوله عطف على ان مع ما في حيزه انما هو على قراءة الرفع ثم ان تفسيره بقوله الا وجود ميتة يحتاج ح الى التاويل بالا الميتة الموجودة او دما مسفوحا بالتعميم المعنى والمراد بالميتة ما فقد حياته بلا ذبح شرعي او غيره فاصبح لما ذكر المحرم الرابع قيل في قوله تع على طاعم يطعمه دلالة على ان جلد الميتة قبل الدباغ محرم لانه قد يشوى فيوكل واما اذا دبغ فقد خرج عن قابلية الاكل والاولى ان يقال قوله على طاعم يطعمه لا ينافي دخول جلد الميتة قبل الدباغ في قوله الا ان يكون ميتة لانه قد يشوى فيوكل فيدخل في هذه المحرمات على ما هو الظ قوله قد ذكر لتعوده الخ يعني ان للخنزير نجاسة من جهتين عرضية وذاتية والمراد ما هذا او ذاك او كلاهما وخبيث مخبث اما مبالغة في الوصف بالخبث كطويل الميل وشعر شاعر او صفة مخصصة يعني انه خبيث في ذاته مخبث لاكله لما قيل من ان اكله يورث الاخلاق الذميمة والافعال الرذيلة في اكله فلنجاسته وجهان وطرحه ثلاثة اوجه قوله صفة له موضحة فعلى هذا يجب ان يكون في هذه الجملة ضمير الموصوف فهو اما البارز في به وهو ظ او المستكن في اهل والمعنى او فسقا اهل هو لغير الله ملتبسا ذلك الغير به ومعنى اهل هو اظهر ذبحه من قولهم اهل الهلال او المستقل على البناء للمفعول اى تبين ذكره في الصياح وحاصله اظهر ذبحه ملابسة غير الله به واللام في لغير اما بمعنى عند كما في اقم الصلوة لدلوك الشمس او للاختصاص ولم يذكر المص هذا التفصيل هنا لظهور الوجه الاول جدا واتمام الوجه الثاني من الوجه الثاني فائدة فع ما قيل ما ذكره من الوجه الثاني لا يجوز لانه ح يصير المعنى اهل الطعام لغير الله بالطعام وهذا يجري في الوجه الاول ايضا ووجه الاندفاع ظ والزمخشري ايضا سكت عن توجيه

كونه صفة لظهوره وهو ارجاع ضمير به الى الموصوف والاستكن في الكلام ولم يعتبر ما ذكره المص في الوجه الثاني من اعتبار المستكن بل اعتبر اعادة ضمير به الى معاد ما المستكن في ان يكون والجار والمجرور نائب الفاعل لاهل ولو فعل المص كذلك لكان الامر اظهر ويحتمل انه اراد بالمستكن الغير في به عبر به للمشاكلة بالمستكن الثاني لان كل ضمير مستكن لغة بالقياس الى المظهر ولذا يقال للمضمر والضمير قوله لا يواخذه اراد انه جزاء والمذكور في الاية تعليل له ومنافاة بين هذا وبين ما افاده الاباحة دون عدم المواخذة فقط وهو قوله تع الا ما اضطررتم اليه الا ان يمنع وقوع الاستثناء بعد ذكر التحريم والمستثنى من التحريم الاباحة وههنا المذكور غفور رحيم فالمناسب له لا يواخذه قوله لانها تدل على انه لم يجد في ما اوحي الى الكف الغاية محرما غير هذا ولذا قيل اوحي بالمفي قوله وذلك لا ينافي ورود التحريم في شئ اخر بعد تلك الغاية قوله فلا يصح الاستدلال الخ ذهب الشافعية الى عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة ولما وردت عليهم الاية نقضا اجاب المص وهو شافعي بما ذكر من التاقيت وقد يجاب بانه على تقدير التسليم من باب التخصيص وتخصيص عموم الكتاب بالسنة جائز وفاقا وذلك لان حاصل القول بانه لا محرم سوى هذه الاربعة هو ان ما عدا ليس بمحرم وهذا عام فاثبات محرم اخر تخصيص له لانسخ ذكره التفتازاني وفيه بحث وهو انه قوله لا اجد محرما الا استثناء من النفي يفيد الحصر فحاصله لا شئ مما عدا هذه الاربعة محرمة وهي سالبة كلية فيما قيد للحكم فلا يكون عاما فاثبات محرم اخر يكون نسخا قوله ولا على حل الاشياء غيرها الا مع الاستصحاب يعني لو لم تحمل الاية على التوقيت لدلت على اباحة غير هذه الاربعة ولما حملت عليه لم يصح الاستدلال بها عليها فيجوز ان يحرم بعضها بحرم من السنة او الاجماع لكنا لم نوجد له محرم يبقى على الاباحة الاصلية بحكم الاستصحاب فالاستثناء منقطع او يقدر فلا يحل الا مع الاستصحاب قوله ولعل المسبب عن الظلم المدلول عليها بقوله ذلك جزيناهم ببغيهم تعميم التحريم المستفاد من كلمة كل والا فبعضه كان حراما على الكل يعني لا شك في انه كان بعض ذوات الظفر حراما على الكل بدون الظلم وبعضها كان حلالا فبظلم اليهود كان الكل حراما عليهم وذلك قوله تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم نسخ في شرع عيسى عليه السلام وبقي عليه في شرعنا ايضا فلا اختصاصه باليهود قدم الجار والمجرور وقيل وعلى الذين هادوا حرمنا فان قلت فلم قال المص لعل وترك ما فعله الزمخشري من الجزم بذلك وهو مما لا شك فيه كما ذكرت قلت لانه لا يلزم من كون ما ذكر مما لا شك فيه كون المسبب

في هذا النظم الشريف التعميم بجواز كون المعنى وعلى الذين يهادوا حرمنا كل ذي ظفر فحرم بعد ظلم ويكون
قوله ذلك جزيناهم ببغيهم لبيان كون ذلك التحريم جزاء لذلك الظلم او كل ذي ظفر حلال لا يقال
هذا خلاف الظاهر لانا نقول فليهذا قال لعل دون يحتمل ترجيحي للمظنون على الموهوم **قوله** الشروب
هو شحم رقيق يغشى الكرش والامعاء **قوله** والاضافة لزيادة الربط يعني ان قوله ومن البقر
والغنم حرمنا عليهم شحومهما في حكم الاستدراك عما قبله فان البقر والغنم داخلان في ذوات الظفر
وبيد خلان في حكم التحريم لولا قوله بهذا فهذه الجملة معطوفة على جملة وعلى الذين يهادوا حرمنا
كل ذي ظفر من اللحم والشحم وغيرهما لكن ما حرمنا من البقر والغنم الا شحومهما فكان الظاهر ان يقال
ومن البقر والغنم الشحوم بدون الاضافة لان الربط حاصل بدونها فالاضافة لزيادة الربط
ومن قال ان قوله ومن البقر والغنم عطف على كل ذي ظفر يعني انه جملة والمعنى وحرمنا من البقر
والغنم شيأ وقوله حرمنا عليهم شحومهما مبين للمحرم منهما فلا بد من الاضافة للربط يعني انه جملة
اخرى وردت تبيينا للمحرم منها تفصيلا للاجمل فقد ذهل عما يليق بالمقام وغفل عما يوصل
العاقل الى المرام فان دخولها في كل ذي ظفر يمنع كونه كلاما مبتدأ للبيان المذكور فلا بد
من المصير الى الاستدراك **قوله** الا ما علقت بظهورهما وزاد الزمخشري الجنوب والمقر
قصر المعنى على اللفظ وهو جاوزه لا بدله من دليل فانه هي السحفة وهي في اللغة الشحمة
التي على الظهر الملتزقة بالجلد فيما بين الكتفين الى الوركين ولم يعتبر فيه الجنب حتى تكون الاية
من باب الاكتفاء ويكون المعنى ما ذكره الا انهم الا ان يقال هو صاحب المذهب في علم اللغة
قوله او ما اشتملت على الامعاء يتبين من ان الحوايا وهي الامعاء عطف على ظهورهما اي او
ما حملت حوايا بهما وهو ما اشتمل عليهما واللام عوض عن المضاف اليه وقوله او الحوايا
في حكم المستثنى والمعنى حرمنا جميع شحومهما الا هذه الثلاثة فكان المقام مقام الواو دون
او لان المخرج من حكم التحريم ثلاثتها لا احدها فقط مبهما واجيب عنه بان الاستثناء من
الاثبات نفي واو في النفي تفيد العموم لكنه بمنزلة النكرة في سياق النفي فيكون المعنى لم نحرم
واحدا من الثلاثة لا على التعيين وذلك ينفي المجموع ضرورة وهو معنى اباحة الكل ورد
هذا بان الاستثناء انما يفيد نفي الحكم عن المستثنى بمنزلة قولك انتفى التحريم عن هذا او ذاك
والعموم انما يوجبه نفي الحكم عن هذا او ذاك بمنزلة قولك انتفى تحريم هذا او ذاك وحاصله
ان النكرة اذا تعلقت بالنفي عمت ضرورة ان نفي الايجاب المبهم لا يتحقق الا بنفي الكل

اما اذا تعلقت بالنفي كما في قولنا الا مي هو من لا يحسن الفاتحة حرفا فلا يفيد سوى تعلق النفي
بفرد منهم وهذا ما يقال ان او في النفي قد تكون لنفي احد الامرين وهو نفي الاحدين فيعم
وقد يكون لاحد النفيين فلا يعم ذكره التفتازاني **قوله** وقيل عطف على شحومهما فيكون نفس
الامعاء حراما ولقائل ان يقول اما ان يحرم عليهم ما اشتمل على الامعاء فعلى تقدير عطف الحوايا
على ظهورهما يلزم ان يكون حلالا او لا يحرم فعلى تقدير عطفه على شحومهما يلزم ان يكون حراما هذا
خلف هكذا قيل وجوابه ان يقال نختار ان ما اشتمل على الامعاء ليس بحرام فمن عطف على
ظهورهما لا شئ عليه ومن عطف على شحومهما انما عطف نفس الحوايا لا ما اشتمل عليها
فيلزمه تحريم الامعاء نفسها لا تحريم ما اشتمل عليها حتى يلزم الخلف نعم هذا العطف ضعيف
ركيك لان قوله عقيبه او ما اختلط بعظم عطف على المستثنى بلا شبهة اذ لم يحرم ذلك
عليهم قط واو بمعنى الواو والظاهر انه من كلام المص لانه لا مخصص له بالقائل بل هو توجيه
منه للعطف باو والحال ان المقام للواو وكيف لا والمص هل ترك توجيه ما اختاره من القول
وذكر غيره سيما بلا مخصص فالمراد ان او ههنا سواء كان العطف على المستثنى كما هو المختار
او على المستثنى منه كما قيل بمعنى الواو لافادة التساوي في الحكم من جالس الحسن او ابن سيرين
كقولك تبع ولا تطع منهم اثما او كفورا فيخرج الكل عن حيث حكم التحريم ومن قال ههنا فحرمنا الكل
فقد سها وقد يقال انها للتفصيل وحاله ما ذكرناه ومنهم من حمله على معنى حرمنا عليهم شحومها
او حرمنا عليهم الحوايا او حرمنا عليهم ما اختلط بعظم فيجوز لهم ترك الكل ايها كان واكل
الاخرين وهذا على تقدير العطف على المستثنى منه يعني انه لم يخرج او عن الاول ورد بان مثل
هذا وان كان جائزا فليس من الشرع ان يحرم واحدا بهما من امور معينة وانما ذلك
في الواجب فقط كذا ذكره التفتازاني **قوله** ذلك التحريم او الجزاء بالنصب احد مفعولي
جزيناهم او مصدر وهو ظاهر كلام الزمخشري قال ذلك الجزاء جزيناهم ولم يذكر التحريم
في محل النصب وقيل لا يجوز الاشارة الى المصدر الا ان يتبع بذلك المصدر فيقال
ضربت ذلك الضرب وقمت هذا القيام ولو قلت ضربت زيدا ذلك وقمت هذا لم يجز
والصحيح الجواز كما فصل في بعض التفاسير نقلا عن ائمة اللغة وفي اعراب ذلك وجوه
اخر لو ذكرت لخيف الاسهاب **قوله** الوعد والوعيد المنفهمين من التحريم فانه يتضمن
الوعد بالتوبة المجتنب واصابة المرتكب **قوله** بما حكم على التكذيب فلا تغتر والخ اي هو حليم

لا يعجل العقوبة لكن لا يهمله بل اوجب على نفسه تعذيب الكفار على وفق عادته وحين ينزل عليكم
لا مرد له ولا مهرب عنه ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وان ربك لشديد العقاب وليتأمل
عليكم تنصيصا على ان سبب العقوبة هو الاجرام او لكون المراد الاخبار عما يفعل بالمجرمين عادة
ليدخلوا فيهم فانه اقطع لهم قوله او ذو رحمة للمطيعين وذو بأس شديد للمجرمين والمعنى
فان كذبوك راجين مغفرتي بناء على سعة رحمتي فقل لكم رحمة للمطيعين وللمجرمين بأس شديد
لا مرد له من الله مالكم من ملجأ يومئذ وما لكم من نكير وهذا التخصيص يعطيه قوله تع ولا يرد
بأسه عن القوم المجرمين والاجرام ههنا هو الكفر بقرينة المقام ولقوله فان كذبوك واما ولا يرد
بأسه عن القوم المجرمين فانما يدل عليه اذا لم يفسر بانه لا يرد حين نزل فانه حين نزوله لا يرد عن
احد من الكفرة او العصاة فدلالته مختصة بالتفسير الثاني قوله وقوع مخبره ويدل على الاخبار
كما يدل عليه سائر وجوهه مما لا يخفى وما وقع قال وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا
من دونه الاية وليس في كلامه شمة من رائحة الحصر فليت شعري لم قال من قال هذا اشارة
الى ما قيل في وجه اعجاز القرآن لاحصر الاعجاز فيه والمراد بالاخبار عن الغيب ههنا الاخبار
عنه بطريق الجزم واليقين من غير احتمال عدم الوقوع اصلا والا فقد يقع الاخبار عن الغيب
من بعض الاشخاص بالظن وبطابق الواقع قوله مشيته ارتضاء استدل المعتزلة بهذه الاية على
ان كفر الكافر وعصيان العاصي كلاهما من القبائح ليسا بمشية الله تع حيث ذم الكفار في
قولهم لو شاء الله ما اشركنا الاية ويفهم منه ان كفرهم واشراكهم بمشية الله تع على وفق مذهب
اهل السنة والذم يدل على ان الواقع خلافه واجيب عنه بانهم قصدوا به دفع دعوة النبي
عليه الصلوة والسلام زعما منهم ان المشية تساوق معنى الامر كقوله تع واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها ولما كان كفرهم بمشيته يكون مامورا به فلا يكون معصية
فاندفع الدعوة فمحصل الرد ذلك لا كونا كفرهم بمشيته ولذلك ذمهم بالتكذيب دون
الكذب لانه كلمة حق اريد به باطل الا يرى لا قوله تع فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم
اجمعين كيف صدق مقالتهم وكذب غرضهم وهذا في الحقيقة تفصيل ما اجمله المص بما حاصله
انهم زعموا ان الارادة عين الرضى فانه مبدأ الاختلاف ومدار الخلاف بيننا وبين المعتزلة
ومدار ومنشأ دعوى المساوقة بينها وبين الامر فتامل وحاصل المعنى لو شاء الله عدم
اشراكنا وعدم تحريمنا مشيته ارتضاء ما اشركنا ولا حرمنا ومقصودهم الا ما هم عليه هو الحق

المشروع

المشروع المرضي ويلزم منه تكذيب النبي عليه الصلوة والسلام في دعوته اياهم الى ما دعاهم اليه وكذا يلزم
تكذيب الله تع في قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله بارادة الله متعلق بالاعتذار لا بالارتكاب فان
فيه تكلفا ظاهرا قوله ودليلا للمعتزلة في ان الله تع لم يرد الشرك ومنعه يتأتى على الجوابين لما عرفت من
ان مرجعهما واحد فان المامور به او المرضي يكون مرادا ولا يكون ممنوعا قوله او بلغ بها صاحبها
وصف الشيء بوصف صاحبه قوله وهي من الحج بمعنى القصد والمشهور انه بمعنى الغلبة سميت به
لغلبة صاحبها بها على خصمه كانه اسم للحج به او كانها تغلب بنفسها القوى تأثيرا قوله كانها تقصد اثبات الحكم
وتطلبه بنفسها مبالغة فهو من قبيل اسناد الشيء الى سببه دون فاعله او دعاء القوة ذلك السبب
فمن قال اي لتقصد صاحبها ذلك لم يدق فلم يعرف قوله ولكن شاء هدايته قوم وضلال اخرين رد
على المعتزلة لقوله تع ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء قوله
احضروهم وقد يكون بمعنى اقبل فيتعدى بالى لقوله هلم الينا والها وعند الخليل للتنبيه ركب معها
لام على وزن قدام من قولك لم الله شعثه اي جمعه فالمعنى اجمع نفسك الينا او اجمع غيرك فلما
غير معناه عند التركيب الى اقبل او احضر صار كسائر الاسماء المنقولة عن اصولها فلم يتصرف فيه
اهل الحجاز مع ان اصله التصرف وبنو تميم يتصرفون فيه فيونثونه ويجمعونه نظرا الى اصله وليست
بالفصيحة كذا ذكره الرضي لكن المص قال فعل يونث ويجمع عند بني تميم فلعله نظر الى جانب المعنى
لان القدر المعلوم المنقول من استعمال بني تميم فلعله نظر الى اصله اولا نهم ابقوه على اصله ولم
يجعلوه اسما فليس هذا بمنقول عن بني تميم نقلا صحيحا معروفا فاصريحا فعمل استعمالهم على ما قاله الرضي
ما ذكره الرضي ولا باس في هذا الاختلاف فيما كانت المسألة اجتهادية لا تنقل فيها من الثقات
مع انه في بعض التفاسير كالدر المصون وغيره قال بعد ذكر بني تميم وهون على هذه اللغة فعل
صريح بتصرف هذا قول الجمهور وقد خالف بعضهم في فعليتها على هذه اللغة وليس بشيء
واصله عند البصريين هالم مركب من ها التنبيه وامر منه حذفت الالف لتقدير السكون في اللام فانه الاصل لان
اصله الم كامد والالف السكون اصل والحركة طارية كما قيل في مقابلة هذا الوجه الذي ذكرناه
حيث عده وجها برأسه ولم يدر وجه عوده اليه فحي يرد عليه ان كل حركة كذلك فكل متحرك
ساكن تقديرا ويلزم منه ان لا يكون لامع كل ساكن واحد التقاء ساكنين وهو باطل وقيل استغنت
الالف لكثرة الاستعمال وعند الكوفيين اصله هل ام فحذفت الهمزة بعد القاء حركتها على اللام
نحو قد افلح والم الله ومثله كثير قال المص وهو بعيد لان هل لا تدخل الامر لمنافاته الاستفهام

وذكر الرضى نقلا عن الزمخشري في تصحيح مذهب الكوفيين ان هلم تجيء بمعنى اسرع فضمائرها عندهم
معنى اقبل وعدى بالى في اللازم فقيل هلم الينا واما في المتعدي نحو هلم زيدا فباق على اصله اى
اسرع اقصد زيدا هذا انما هو تصحيح لمذهبهم ولا يدفع البعدي الذي ذكره المفصل لان وجه البعد
هو اشتهار استعمال هلم في الاستفهام فالمراد ان الكلمة التي معناها المشهور المتبادر الى الافهام عند
الاطلاق لا يناسب معنى الامر لانه يصح بالاعتبار للمعنى الاخر ولهذا قال بعيد ولم يرده لحضا
والافتصحيحه ممكن بوجه اخر وهو جواز كون هلم بمعنى قدوام فعل ماض مجهول والمعنى في هلم
الينا قد قصد اليك اقبل الينا وتوجه واقصد وفي نحو هلم زيدا قد قصد واريد وطلب
احضر زيدا فركب فضمائرها المعنى المعروف قوله بعد قد وتهم فيه اى في التحريم استخفارهم
خطاب للنبي عليه الصلوة والسلام لتلزمهم الحجة اى القدرة وتظهر لهم اى للشهود ولهم بالتقام
ضلالتهم اى ضلالة القدرة وانه لا تمسك لهم اى للقدرة عطف على ضلالتهم كمن يقلدهم وهو السهو
لهم وهذا تفسير باعتبار بعض المناسبة في معاد الضمير ولك تعميم بعضها ووجه المناسبة الا ترى
وفي بعض النسخ لتلزمهم الحجة وتظهر بانقطاعهم ضلالتهم وانه لا تمسك لهم قوله وتظهر بالخطاب
والغيبة وكلاهما ظ قوله ولذلك قيد الشهداء بالاضافة لتقليدهم اياهم قوله بما يقتضي العهد
بهم حيث لم يقل ليشهد والدلالة على انهم معروفون بالشهادة لهم فان الموصول يجب ان يكون
معروفا بالصفة بمضمون الصلة قبل ايراد الكلام وبهذا وجه كونه معرفة قوله فلا تقعد فيه
فان التصديق يلزم الشهادة من وجه ولذا قال في تعليل تفسيره بذلك فان تسليمهم موافقة
لهم في الشهادة الباطلة فيكون من قبيل الكناية وقد يجعل مشاكلة وقال الزمخشري لانه اذا سلم
لهم فكانه شهد معهم مثل شهادتهم وظاهره انه جعله استعارة وقيل مجاز مرسل فان الشهادة
ملزوم للتصديق ايضا وقيل باق بهذه الثلاثة قوله معهم فتوجيهه ان يعتبر المعية داخلة
في المجاز والمشبه به والمشاكل فلا اباح ثم ان زيادة قوله وبين لهم فسادوه اشارة الى ان
السكوت رضى وان مجرد عدم السكوت بدون بيان الفساد ليس له كثير فائدة فتهلا ظ
الحكم التشريعي وهو قوله تع وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ
بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم علم ان المراد ما ذكره لان المراد
من الاية المذكورة ان لم تقدروا على دفع كفرهم واستهزائهم فلا تقعدوا والا فلا شك ان الدفع
مقدم على الاعراض للدلالة على ان مكذب الايات متبع الهوى لا غير وان متبع الحجة لا يكون

الاصدق قابها وجه الحصر بين الخصمين الاتباع بالهوى والحجة وان بينهما منافاة من يتبع احدهما لا يتبع
الاخر وانما اتى بالواو في قوله وان متبع الحجة لا يكون الا مصدقا بها وعدل عما قابله الزمخشري
من قوله لانه لو اتبع الدليل لم يكن الا مصدقا اشارة الى ان دلالة الاية عليها في درجة واحدة
بلا اعتبار تعليل احدهما بالاخر فلا قوله اهوا الذين كذبوا بدل باحد جزئيه اعني اهوا على ان
المكذب متبع الهوى وبالاخر اعني الذين كذبوا بدل على ان متبع الحجة لا يكذب مع ان تعليله
المذكور ينبيه والا تلزم المصادرة فاندفع ما قيل ولو اورد بدل كلمة الواو والفاء كما فعله
الزمخشري او قال وان المصدق لا يكون الا متبع الحجة لكان اظهر قوله فاتسع فيه بالتعميم استعمال
المقيد في المطلق قوله وما تحتمل الخبرية الموصولة والعائد محذوف او المصدرية والمصدر
بمعنى المفعول قوله والجملة مفعول اتل لانه بمعنى اقول يعني لتضمنه معنى القول فيكون المعنى
اقول اى شيء حرم ربكم ولهذه النكتة قال في الاول بأتل من غير تاويل بفعل اخر فان ما الاستفهامية
لا تصلح ان يكون متعلقة بحرم المتاخر لتكون صدرا في جملتها لان المقول لا يكون الا جملة بخلاف
مفعول اتل فانه لم يأول بالقول ليكون الاستفهامية في موقع مفعوله فيبطل صدارتها فان ما
ليست ما وله بالمفرد ولا تقع موقع المفعول ولهذا وقع ان المفتوحة مع اسمها وخبرها موقع
مفعول علمت دون ان المكسورة لعدم قبولها التاويل قوله ليصح عطف الامر عليه يعني
لو لم تكن ان هي المفسرة كانت ناصبة خبرية فلا يصح عطف الآتية عليه لكونه عطف الطلبي
على الخبري قوله ولا يمنعه اى ولا يمنع عطف الامر على ان لا تشركوا على تقدير ان تكون
ان هي المفسرة تعليق الفعل المفسر وهو اتل اى جعله متعلقا بما حرم لان التحريم باعتبار
الاوامر راجع الى اضداد ما تندفع ما اورد عليه بانه يمنعه فانها لا تصلح بيانا للتلاوة المحرمات
بل الواجبات وحاصل الدفع ان المقصود بتلك الاوامر النواهي اللازمة لها من الاضداد
بقرينة المقام فكانه قيل اتل ما حرم ان لا تسيئوا الوالدين ولا تبخسوا الكيل والميزان ولا تعدلوا
عن العدل ولا تنكثوا العهد واستبعده ابو حيان بان هذا الغاز في المعاني ولا ضرورة تدعو
اليه وذكر لعطف الاوامر وجهين احدهما انها معطوفة على اتل ما حرم امرهم او لا بامر يترتب عليه
ذكرناه ثم امرهم ثانيا بامر قال وهذا معنى واضح الثاني انها معطوفة على المنهي على تقدير
محذوف تكون ان مفسرة له وللمنطوق قبله فالمعنى اتل ما نهاكم ربكم عنه وما امركم به اذ يجوز
ان يقول امرتك ان لا تحدث جاهلا واكرم عالما وهذا لا يعلم فيه خلاف بخلاف ما ذكروه فان فيه خلافا

قوله على انه للافراد اى الزموا ترك الشرك قال التفتازانى فيأباه عطف الاوامر الا ان يجعل لاناهية وان المصدرية موصولة بالنواهى والاوامر قلت ولا باس به قوله او من عايده المحذوف قال التفتازانى ان المحرم هو الاشراك لا نفيه والاوامر الواردة معطوفة على لا تشركوا وفيه ارتكاب عطف الطلبى على الخبرى وجعل المعانى الواجبة المامور بها محرمة فانتبه لا يدفع الاول بقوله على ان لا مزيده واما الجواب عن الباقيين فبجعل عطف الاوامر على المحرمات باعتبار حرمة اضدادها وتضمين معنى الطلب وهذا الاجوبة التى ذكرها التفتازانى وهذا كله على ان لا نافية واما كونها ناهية وان مصدرية فلا مساغ له ههنا لا للزوم جمع الناصب والجازم لانه ما جوزه سيبويه والزمخشرى حيث ان الجازم فى نفس الفعل والناصب فى لام الفعل بل لان زيادة لا الناهية مما لم يقل به احد ولم يرد به كلام كذا ذكره التفتازانى وفى بعض الحواشى وان مفسرة بدل وان مصدرية وهو غلط قوله او الجر بتقدير اللام بتضمين الجر معنى الطلب ايضا قوله ان لا تشركوا على زيادة لا لانه بمعنى اتل اى شئ حرم ربكم وانما احتيج لانا وبل اتل بمعنى فعل اخر على تقدير كون ما استفهامية لا غير اما قيل عليه كون ما استفهامية ضعيف اذ لا تتعلق الا افعال القلوب وما حمل عليها ولا يخفى عليك ان هذا مما يحمل عليها لان المعنى تعالوا اعلكم اى شئ حرم ربكم فليس فيه ضعف من هذا الوجه قوله وضعه موضع النهى عن الاساءة اليها للمبالغة يريد ان المقام مقام النهى عن الاساءة ليلايم السابق واللاحق فامر زائد وهو الاحسان المستلزم لعدم الاساءة مبالغة فى الاصل وهو النهى المرموز اليه والمدلول عليه حيث تضمن الكلام الامر دون ترك الاساءة فى شانهما غير كاف فقوله والدلالة على ان ترك الاساءة الخ من قبيل التفسير والبيان هذا على تقدير كون ان مفسرة واما على تقدير كونها ناصبة فينبغى ان يكون المراد بوضع الامر موضع النهى الكناية به عنه مبالغة فى النهى ليتضمن الكلام على النوع الكامل وهو الانتهاء عن الاساءة المقارن بوجود الاحسان لان ارادة الحقيقة تجامع الكناية كما بين فى موضعه فتح يكون قوله والدلالة الخ من قبيل عطف السبب على المسبب قوله من اجل فقر ومن خشية قال التفتازانى هذا بخلاف ما اشتهر من ان الخطاب للفقراء الذين لهم املاق بالفعل ولذا قدم رزقهم فقيل نحن نرزقكم واياهم والخطاب فى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق للاغنياء ولذا فعل بالعكس انتهى اقول الظاهر ان الذين كانوا يقتلون اولادهم على قسمين فقير وغنى والخطاب فى الموضعين لا بد من ان يجمعهما ولا وجه لتخصيص النهى ببعض دون بعض واما عبارة من املاق

بتبادر

يتبادر منها من اجل فقر فيقتضى ان يكون الخطاب للفقراء وعبارة خشية يتبادر منها من خوف ان يفتقر وماله فقر بالفعل لان الخوف من شئ يكون قبل الوقوع فالمص نظر الى عدم الوجه للتخصيص فاختار تعميم الخطاب واما حديث التقديم والتاخير كما ذكره ايضا ابو حيان والسبحة غير مسلم لان التفنن فى الكلام فن من البلاغة عند العلماء الاعلام فالظاهر انه تفنن فيه لئلا يلزم تخصيص النهى واعتبر ههنا حال الفقراء منهم وههنا بالعكس فيجوز ان تكون المناسبة لاجل زمان نزول كل منهما فيخاطب بتغليب غالب الوقوع منهما فى ذلك الزمان والمراد الكل فتبين بهذا التفصيل وجه التعميم للخطاب فى الموضعين ووجه التخصيص للاباء والاولاد بالتقديم والتاخير فى الايتين بحسب المقامين وما قيل حديث التقديم والتاخير ساقط الاعتبار بل الامر بعكس ما ذكر فالرد خشية الاملاق بناسبه كون الله رازقهم ورد نفس الاملاق بناسبه كونه رازق اولادهم ففيه انه لا شك فى صحة المناسبة التى ذكروها ولا ينافى ذلك ان يكون الخلافه وجه اخر باعتبار غير ما ذكروه كما ذكره هذا القائل والكلام فى استفادة نكتة المقال بعد وقوعه وكذا حال كل نكتة اراد بها المتكلم فانما انما تستفاد بعد انصباب المقال فى قالب الافادة على مقتضى الحال السند للامر الاثر على المؤثر فساقط الاعتبار قوله ساقط الاعتبار على انهم اتفقوا على ان افادة معنى جديد اولى من ادعاء كون الايتين بمعنى واحد للتاكيد وذكر ابو حيان وغيره قوله او الزنا لقوله تع يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا انه لم يذكر ههنا الزنا مستقلا ولا بد منه لكونه فاحشة وساء سبيلا وكذا سائر الكبائر فكان التعميم اولى ولذا قدمه قوله كالقود وقتل المرتد ورجم المحصن وكالقتل دفاعا عن النفس وقتل الباغى وغير ذلك مما قيل بحق قوله وذكره عقيب الامر لم يرد به انه ناظر الى الامر بالايفاء فقط كما قيل بل هو ناظر الى الجميع ما قبله وبعده بل اراد بيان وجه ذكره ههنا فقط مع انه ناظر الى الكل ما فوجهه ان الايفاء الحق فى الكيل والوزن حيث قال بالقسط عسيب جدا او هو كما ذكر اخطر ذلك ببال السامعين الطرح فى خروج كل نفس عن عهدة هذا الامر فعقبه بدفع ما خطر ببالهم تلطفا لهم وتكرما بهم اشارة الى سبق رحمته لعباده وسعة عفوه عنهم ان الله بالناس لرؤف رحيم قوله من ملازمة العدل وتاديه احكام الشرع الظاهر انه ادخل فيه العهد على الايمان والنذور لان كلا منها ملازم العدل وتاديه احكام الشرع فافهم فانه ليس شئ خارجا عنه من الامور الدينية الايمان وفروعه لا يقال قوله تع واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم يوذن بان لا يكون العهد من جانب العبد وههنا قال الكر

عهد اليكم فكيف بهذا الا ان تقول ذلك ايضا ما عهد اليهم فتامل او نقول ان الاضافة لمجرد البيان مع قطع النظر عن فاعل المصدر ومفعوله اضيف الى الله من حيث الامر لمحفظه والمراد الامر الواقع بين الانبياء فمعنى ما عهد اليكم ما فوض اليكم الله بينى وبينكم ويجوز كون المراد به المعهود به والمعنى او فوا بما عاهدتم الله عليه من الايمان والنذور قوله تتعظون وقيل تتذكرون ما انتم عليه مفتخرين به وضمت هذا بالتذكر لان الاربعة قبلها خفية تحوج الى اعمال فكر ونظر حتى يقف متعاطيها على العدل فناسبها التذكر والتدبر وهذا بخلاف الخمسة الاشياء فانها ليست كذلك حيث يعقلها ويفهمها من يفهم فلذلك ختمت بالعقل قوله على انه علة لقوله فاتبعوه فعلى هذا يكون اتبعوه عطفا على لا تشركوا ويصير التقدير وفاتبعوا صراطى لانه مستقيم وفيه جمع بين حرفى العطف وليس بمستقيم وان جعلنا الواو استينافية اعتراضية ولم يتعرض المص لدفع هذا الوهم لان امثاله واقعة فى القران العظيم نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا وانما المهجور فى الاستعمال اجتماع حرفى العطف صريحا واما ما فصل بينهما فسائغ شائع فى الكلام فاذا وقع فى فصيح الكلام فان ابيت الجمع البتة ومنعت زيادة الفاء فاجعل المعمول متعلقا بمحذوف والمذكور بالفاء عطفا عليه مثل عظم فكبر واذ عوا الله ولا تدعوا مع الله وههنا آثروه فاتبعوه ذكره التفتازانى قوله فيفرقكم ويزيلكم بالنصب بشير الا ان الباء للتعدية وتفرقة مضارع من التفعل حذف احدى تائيه فانه منصوب باضمار ان جوابا للنهى وفاعله ضمير السبل او اتباعا وختم هذه بالتقوى وهى اتقاء النار لمناسبة الامر باتباع الصراط فان من اتبعه وقى نفسه من النار قوله عطف على وصاكم لظهور انه ليس عطفا على الفعلية الواقعة خبر ذلكم ولم يعقل على جملة ذلكم وصاكم اشارة الى ان المعطوف عليه فى المعنى هو وصاكم لانه اذا قيل وصاكم به ثم اتينا بدون ذلكم بتم الكلام والمعنى الآن على ذلك ولذا قالوا اذا كان الخبر فعلا كانت الاسمية فى قوة الفعلية ويجوز ان يكون ذلكم معناه ولكم المذكور كذلك ثم ابتداء وصاكم به ثم اتينا فتامل قوله وثم للتراخى فى الاخبار او للتفاوت فى الرتبة دفع لما يقال كيف يصح العطف بثم والاتيان قبل التوصية لانها فى القران لكن ردا ولا مقدمة السائل القائلة والاتيان قبل التوصية بقوله قديما وحديثا لان هذه التوصية محكمة تنسخ ولا تنسخ ابدا كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما لم ينسخ من الكتب شئ من الكتب فتكون التوصية متقدمة على انزال التورية ثم بين التفاوت الرتبى بقوله ثم اعظم من ذلك لكون ايتاء التورية

وانزال

وانزال القران المشار اليه بقوله تع وهذا كتاب انزلناه مبارك اعظم حالا من هذه التوصية من حيث اشتمال عليها وعلى امثالها مع احكام اخر وبقيد الحيثية فى التعليل اندفع ما قيل القول بان انزال التورية اعلى حالا من التوصية الواقعة ههنا لا يخلو عن سماجة الا ان اجعل التوصية الحديثة والقديمة على التوصية القرانية الواقع فى مواضع ويجعل الخطاب لهذه الامة وبما فرعنا به سمعك ظهر ان كل واحد من الجوابين اللذين ذكرهما المص حق فلا تلتفت الى قول من حصر الحقية فى احدهما قوله الاخبار قوله للكرامة والنعمة يشير الى ان اتماما مفعول لاجله لاتينا ولا يلزم فيه ان يكون تماما بعض اتماما كما ظن بعضهم بناء على ان شرط نصبه ان يكون جعلا للفاعل الفعل المعلل فان الشرط المذكور موجود بدون جعله بعض الاتمام ايضا من حيث ان اتمامه مقصود لذلك الفاعل فالقصد والايتاء فعل لفاعل واحد ويجوز كونه حالا من الكتاب بمعنى اتيناه حال كونه تماما او منصوبا على المصدر او حالا من الفاعل اى متمين او مصدر الفعل مقدر اى اتممناه تماما كما فى انبته الله نباتا حسنا على ما حرر القيام لانه لا يكون كرامة ونعمة الا لمن آمن به وعمل بما فيه والزمخشرى جعله للصيرورة بناء على عدم ذكر المفعول اى على من كان محسنا صالحا قوله ويويده اى كون الذى بمعنى من العام لما فوق الواحد قوله او على الذى احسن تبليغه على ما احسن القيام به فالذى بمعنى من لكنه مخصص والمفعول محذوف وعلى الذى على هذين الوجهين متعلق بتماما كقوله وتممت عليكم نعمتى قوله اى زيادة على علمه اتماما له يشير الى ان على الذى حق متعلق بتماما على تضمن معنى الزيادة وتماما بمعنى اتماما مفعول له قوله اى على الدين الذى هو احسن او على الوجه الذى احسن ما كونوا عليه الكتب فالذى وصف للدين او للوجه ويجب ان تعتبر الاحسنية بالنسبة الى غير دين الاسلام وما عليه القران فيكون افعل للزيادة فى الجملة وعلى هذا الوجه يكون تماما حالا من الكتب وعلى الذى ظرف مستقر قوله كراهة ان يقولوا بتقدير المضاف على قول البصريين فى امثاله ليصح للعلية لانزلنا والكوفيون حملوه على حذف لا لان نفس هذا القول لا يصلح لها بلا تاويل قوله علة لانزلناه اى المذكور لا المقدر لعدم الحاجة اليه قوله لا ندرى ما هى اذ هو لم تكن على لغتهم قوله حجة واضحة تصرفوا فيها لكونها على لغتهم قوله او تمكن من معرفتها تقييم بالنظر الى حال اهل مكة قوله اعرض او صد وفى بعض النسخ وصد بالواو والصواب الاول يدل عليه قوله فيما بعد باعراضهم او صدهم بكلمة او باتفاق النسخ وليس صد ههنا بمعنى اعرض دون منع لانه لا حاجة اليه بعد تفسير باعرض اذ هو اخص من اعرض مع انه يخالف النسخة المتفق عليها فالمراد ان صد بمعنى

صدف ومنع كقوله تع وتصدون عن سبيل الله من امن به فاشاد الى صدف اما لازم لمعنى اعرض
او متعد بمعنى منع لكن لم يقل وصد الناس ليظهر هذا المعنى لذكره في مقابلة اعرض ولاتهامه
من قوله او اضل هذا واما قوله فضل او اضل فجاز باد والواو معا اما اذا كان باو وهو الاقرب
يكون ناظرا الى تفسيري صدف المذكورين على ترتيب اللف واما بالواو فالضلال مع التكذيب
والاضلال مع الصدف المتعدى فالتفريع بقوله فضل واضل على هذا التفسير قوله
وهم ما كانوا منتظرين لذلك اى لاتيان الملائكة وما عطف عليه ولكن لما كان اى ذلك يلحقهم
لحوق المنتظر بفتح الظاء شبهوا بالمنتظرين فاستعير لهم او لما كانوا منتظرين الى ذلك وبهم ملابس
وافعال تستتبع ذلك الاتيان كانوا كانهم يطلبونه وينتظرونه وقوله الا ان تاتيهم الملائكة متصل
بقوله اى ما ينتظرون جعلها كلاما واحدا واشار اليه باسم الاشارة بقوله ما كانوا منتظرين
لذلك وسلم يتنبه لذلك قال وحق هذا الكلام ان يذكر بعد قوله الا ان ياتيهم الملائكة قوله
اى امره فهو كقوله تع فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب قوله كالمحتقر
اذا صار الامر عيانا لم يرد به التخصيص حتى يرد عليه انه ينافي التفسير الاول بل اراد تشريكهم
ما ذكر او لتنظير له لانه مراد الاية او اراد التعميم لما يلوح للمحتقر وانما اورده على سبيل التمثيل
ايما والى التعميم لا يقال اذا اعيد المعرفة كان الثاني عين الاول فكيف هذا ههنا لانه ليس بكلي
ولان التعميم لا ينافيه لانه عين الاول مع ضميمة شئ لاشتراكهما في الحكم واقتضائه اياه ويجوز كون
المعنى ينتظرون الا ان تاتيهم بعض ايات ربك بعض الاشراط بعض فسوف ياتيهم ذلك وبعدم
ياتيهم بعض ايات اقرب منها اعني ما يعاين وقت الاحتضار لا ينفع نفسا ايمانها والمراد
الوعيد وتقريب ما ينظر منه بيان وقوع مثله الذي لا فرق بينه وبينها في الحكم عن قريب
فكيف لا تتقون وتنتهكون ولا تبكون فان من مات فقد قامت قيامته ثم اعلم ان كون
المراد بالايات هي الاشراط التي ذكرها المص مما نقلها لا يستلزم كون بعض الايات جميع
الاشراط فان قول المص بعض اشراط الساعة تفسير للايات لا للبعض وهو الظاهر مع ان بعض
الاحاديث دل على ان اليوم الذي لا ينفع نفسا ايمانها بعد طلوع الشمس من مغربها قال في صحيح
البخاري قال حدثني اسحق قال حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عن همام عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا طلعت ورآها
الناس اجمعون ذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها ثم قرا الاية وفي حديث اخر ان التوبة لا تزال

مقبولة حتى يغلق بابها فاذا طلعت الشمس من مغربها اغلق وفي اخر ان الله جعل بالمغرب بابا عرضه
مسيرة سبعين عاما للتوبة لا يغلق حتى تطلع الشمس من قبله وذلك قوله تع يوم ياتي بعض ايات
ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا فالاية متوجه عليه ان الايمان
نافع بعد ظهور الاشراط كيف ونزول عيسى عليه السلام لدعوة الخلق الى الدين بعد خروج الدجال
على ما ورد في الاحاديث وبعد تسليم انه تفسير للبعض فيجوز كون المراد بقوله يوم ياتي بعض ايات
ربك طلوع الشمس من مغربها واعادة المعرفة بعينها ليست بكلية كما مر وفيما يوجد فيه
قرينة على خلافه قوله لاضافة الايمان لاضمير الموت وقيل بتاويل المعرفة فانه معرفة
مخصوصة معهودة باذعان وقبول قوله انه لا ينفع الايمان ح نفسا غير مقدمة ايمانها
او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا اشار بقوله لا ينفع الايمان باطلاقه الى ان المراد
به في لا ينفع نفسا ايمانها مطلق الايمان مع قطع النظر عن القدم والحدوث وغيرهما من القيود ح
اذا انتفى التقديم يكون محدثا واذا انتفى الكسب فيه يكون مقدما فعدم نفع الايمان في ذلك
اليوم لاحد امرين فكلمة الفاء لمنع الجمع فمن قال الايمان لا في لا ينفع نفسا ايمانها اعم من الحادث
في ذلك اليوم ومن الحاصل قبله لم يصب قوله وهو اي قوله تع او كسب في ايمانها خيرا
مفسرا اياه وكم وليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وهم المعتزلة قيل كيف يكون ذلك دليلا على
مذهبهم وهو دخول الاعمال المفروضة في الايمان مع ان ضمير الاية تكملة تم في سياق النفي
وتقيضه يتحقق باقترانه بعمل واحد وليس هذا مذهبهم نعم يرد هذا اقتضاء على المعتبر وانت
خبير بانه لا قائل بالفصل بين المذهبين فذلك مبنى دليلهم تم لا يكون دليلا على دخول عمل في
الايمان لان عدم نفعه بدون العمل لا يستلزم الدخول فيه ولذا قال الزمخشري الذين امنوا
وعملوا جمع بين قرينتين لا ينبغي ان تنفك احداهما عن الاخرى حتى يفوز صاحبها ويسعد
حيث لا تكون احدى القرينتين جزاء من الاخرى بل تقول دلت الاية بظاهرها على نفي
مذهبهم حيث جعل الايمان ظرفا للعمل وجعل الايمان المقدم المجرد مقابلا للايمان المقرون
بالعمل والعجب من الزمخشري انه احدث قولا بين المذهبين وهو انه ليس بجزء من الايمان
ولكن لا ينفع بدونه وغايته الشرطية لا الجزئية والمشهور ان مذهبهم دعوى الجزئية من
حقيقة الايمان حتى قالوا مرتكب الكبيرة ليس بمومن واثبتوا المنزلة بين المنزلتين ولم يقولوا
ليس بمستفع بايمانه لا يقال الايمان في الاية لغوي ودعوى الجزئية في الشرعي لانا نقول

الشرعي انما يمتاز عن اللغوي باعتبار متعلقه لا بنفسه لان معناه لغة وشرعا ما يعبر عنه بالفارسية
بكمر ويد لا كما يسبق وسلب النفع في الاية انما هو عن الايمان المعتبر في الشرع فتامل فان قيل مراده ليس
باثبات مذهبه بل مجرد الرد على اهل السنة في قولهم ينفع الايمان المجرد ولذا قال المص كما لم يعتبروه
لمن ينفي الايمان قلنا هب لكن ضم كلامه رد مذهبه كما ترى ثم اعلم ان المفهوم ما قيل بهو ان الاية
لو دلت على وجوب اقترانه بالاعمال المفروضة لكان دليلا على مذهبهم وليس الامر كذلك لما عرفت

قوله وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم الخ اى وللمعتبر ان يفسره بتخصيص هذا الحكم
او للمعتبر دليل تخصيص الدفع هذا الحكم بذلك اليوم اورده بالجملة الاسمية الدالة على قوة
المضمون لقوة هذا الجانب بوجوه كثيرة كما ستقف عليها وذكر المص منها ثلاثة اوجه
الاول ان الحكم بعدم النفع مخصوص في الاية بذلك اليوم بالتخصيص الاكبرى وهو ظ لانه المنصوص
عليه دون غيره او بتقديم الظرف مع معونة المقام فان المقام وسوق الكلام يقتضي الوعيد
والتخويف بوقوع امر فظيع في زمان لم يقع فط قبله ولا مثله فيتحير فيه ولا يجد واعنه مهربا
فان قيل اليس هذا مقتضى بلاغة النظم القراني حيث ان كلمة قبل وتوصيف نفسا بوصفين
مقتضيان تقديم الظرف اذ لو اخر لكان الكلام سمجا فكيف يفهم التخصيص منه قلنا ليس لاحد
بقادر على ان يتكلم بمثل هذا من غير تقديم الظرف ولا تنقص مرتبة بلاغة ولا قياس للغائب
على الشاهد ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت
كلمات الله فما ان ما سواه تع لا يدرك جميع وجوه بلاغة كلامه حتى يصح منه التمييز بينها
واشرنا بقولنا مع معونة المقام الى دفع ما عسى يتوهم من ان الكلام مبني على فهم السامع منا
فانه يفهم التخصيص المذكور من التقديم بتلك المعونة كما كانوا يفهمونه الا الان من سوابق
الازمان اعني فهم اكثر المفسرين على ان مقتضى النظم القراني بحسب الظاهر لا يذكر الظرف
لعدم الحاجة اليه لان الاية متصلة بما قبلها فيجوز ان يقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة
او ياتي ربك او ياتي بعض ايات ربك فلا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت
في ايمانها خيرا او يقال ولا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل ان ياتي بعض ايات ربك
او كسبت في ايمانها خيرا فلما لم يقل كذلك واتى بالظرف مقدما استفيد منه التخصيص
ان قلت التفريع في الوجه الاول من اين يعرف على ما ذا قلت على قرينة او بقرينة عقلية
لان عدم النفع للايمان لكونه حين البأس فيكفي فيه اتيان بعض الايات وهو ظ وينبغي

ان يكون

ان يكون المراد بتخصيصه بذلك اليوم تخصيصه بالحدوث في ذلك اليوم ولا بعد فيه اي عدم نفع الايمان
المجرد ونفع الايمان المقترن بالعمل مخصوص بحدوث الايمان او العمل في ذلك اليوم فاحدث من
الايمان المجرد ليس له نفع اصلا اى قبله وبعده وما حدث قرينه من العمل وهو الايمان المقدم
المقترن بالعمل الحادث ليس له اى لذلك الحادث او للايمان باعتباره حتى لا يلزم منه عدم
نفع الايمان المقدم الذى هو عدم الخلود نفعا اصلا لا انهما اى عدم النفعين مخصوصان بذلك
اليوم بمعنى لا ينفي نفعه قبل ذلك اليوم او بعده حتى يكون هذا جوابا جدليا لما قيل وذلك لان
الايمان برهاني لم يعتبر حصوله ولا حصول فروعه من الاعمال في وقت عيان الامر كوقت نزول
سلطان الموت وظهور بعض اشراط الساعة وذلك هو المراد ببعض الايات للاحاديث الصحيحة
الواردة في باب قبول التوبة وعدمه كما مر فلا معنى لكون الايمان الموصوف باحدى الصفتين
نافعا قبل ذلك اليوم او بعده اصلا كما ذكره البعض خذ هذا فلم يبق لك حاجة الى ان تقول كما قيل
ان التخصيص بذلك اليوم مخصوص بالايمان الموصوف بالصفة الثانية لانه محل الاشكال وعدم
نفعه في ذلك اليوم عدم انجاء صاحبه عن دخوله في النار واما بعد ذلك اليوم فينفعه بانجاته
عن الخلود فيها فالمراد بذلك اليوم اوائل الحال فانه تعسف في المقال وخروج عن مقتضى
الحال فان مقتضاه الوعيد بل التشديد فيه وتحسير المشركين وغير العاملين وتلهيف المخلفين
وعدهم بالرسوخ في الهداية عند انزال الكتاب الى التكذيب والصدف عنه فقيل يوم ياتي
الايات لا ينفعهم تلهفهم على ترك الايمان به ولا على ترك العمل بما فيه ليطابق حديث الهداية
في تقسيمها القسمين وحديث التكذيب والصدف الراجع احدهما الى الاخلال بالايمان والاخر
الى الاخلال بالعمل فلا يناسبه تخصيص عدم النفع وتعليل زمانه اذ ح عسى ان يقولوا الن نؤمنا
النار الا اياما معدودة فمن عرف هذا لا يذهب وهمه الى تحديد وقت الوعيد فافهم جيدا
ولا تكن ممن قال لو حذف من البين حديث التخصيص بذلك اليوم وقيل في الجواب على دليل
الخصم يجوز ان يكون النفع المنفي بالنظر الى النفس الموصوف بالصفة الاولى عدم الخلود
في النار وبالنظر الى النفس الموصوفة بالصفة الثانية عدم الدخول راسا وذلك لا ينافي الخروج
ولو بعد ازمنة متطاولة فلا يثبت مدعى الخصم لكان احسن لان بعد ما ذكرناه من ان المعنى
ما ذكره المص ما ذا ما بقي هذا وجها اخر اوعاه في بعض ما كتبناه في حل هذا المقام وذكره
في كشف الاسرار بان سمى للنفع الاول للايمان النفع الاقل وللثاني للايمان ايضا النفع الاكثر

... وذكره بعض المحشين بان قال للاول نفع الايمان باعتبار ذاته وللثاني باعتبار العمل وذكره البعض بان يقول ان لكل واحد من الايمان والعمل الصالح نفعا مرتبا عليه كدخول الجنة والنجاة عن العذاب الابدي في الايمان المجرد وحصول الثواب ورفع الدرجات في العمل الصالح لكن اسناد هذا القائل في اسناد النفع الثاني الى العمل دون الايمان فانه حينئذ يؤول الجواب الى اللف التقديري وليس في كلام المص اشارة اليه كما اسناد حاذف التخصيص في قوله عدم الدخول راسا لانه لا يختص فيه بل بعض العامل لا يدخل وبعضه يدخل ويخرج عن قريب وبعضه كذا وكذا بحسب اعمالهم وانما قلنا اسنادين احتمالا لان كلا منهما يحتمل التاويل فتامل فاعرف هذا ولا تلتفت الى ما قال هذا ما تيسر لي في هذا المقام بقي ههنا شئ وهو ان بعض الناس اضاف سوء فهمه الى فهم ذلك الفاضل وقال فيه سوء ترتيب حيث قدم هذا الوجه التسليمي على الوجهين المنعيين مع ان حق الترتيب خلاف هذا وانت خبير بان هذا الوجه مع انه منع الملازمة بعد تسليم مقدمات دليل الخصم فرضا والمذكور مستند له من وجه معارضة باقامة الدليل بظاهر الاية الكريمة في مقابلة دليل الخصم من وجه بل ابطال دليله لابتنائه على خلاف الظاهر الموافق لما اقتضاه المقام وسوق الكلام من الملك العلام وفيما بعد هذا الوجه فالسابق من المسبوق على انهما ايضا ليسا بمنعيين على الاطلاق بل من وجه كما سيظهر لك فوجه تقديم الاول ظهوره وسهولته فتامل

قوله وحمل الترديد الخ هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وقد تقرر في علم الاصول ان او اذا استعمل في النفي فهي لنفي احد الامرين فتفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة على انه لا يقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول فعلى هذا ان ظاهر النظم كان يقتضي ان يحصل النفع عند وجود احد الامرين من الايمان المجرد والايمان المقترن لولا ان الثاني يقيد بقوله في ايمانها كما اذا قلت لا ينفع احدا مال ليس من حل او لم يصرف في واجب او نفل اقتضى بظاهره النفع اذا وجد احد الامرين واما اذا قلت او لم يصرف مع ذاك ان مع كونه حلالا وجب العدول عن الظاهر لئلا يبقى ذكر القسم الثاني لغوا الى التاويل بان المراد انهما معا شرطان في النفع والعدول الى هذه العبارة للمبالغة في انهما سيان وانما يستحسن اذا كان الاول بالشرطية كالايمان والكسب فيه في الاية هذا ما انتهى اليه راي الزاهد الخرى وفي معه الا انا نقول انما يعدل الى التاويل اذا لم يوجد محمل اقوى وقد وجد ههنا باشتراط النفع باحد الامرين لسبق الايمان او الكسب على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها بعد ما كان

النفي

... النفي مشروطا باحد الامرين وان كان تحقق احدهما مستلزما للاخر وكذا انتفاؤه يظهر وجه عدم نفع الايمان لنفس خلت عنهما ولا يضر بالمقصود كون الخلو عن سبق الايمان مستلزما للخلو عن الكسب لان غرضنا بيان عدم نفع ايمان نفس خلت عنهما وهذا لا يتوقف الا على اشتراط النفع باحدهما لا غير واليه اشار بقوله على معنى الخ وبهذا اسقط حديث اللفوف بحسب المعنى ولا حاجة الى ان يقال على هذا التقدير يجب ان يقال النافع هو العمل في الايمان فان لم يوجد فالايمان ولا يجوز ان يقال النافع هو الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان لان الايمان اذا انتفى انتفى العمل الصالح فيه بالضرورة واندفع ما قيل الاشتراط باحد الامرين انما يحسن اذا امكن تحقق كل منهما بدون الاخر وههنا ليس كذلك ووجه الاندفاع اظهر من ان يخفى فتدبر ولكن بقي الكلام في ترتيب النظم الشريف اذ يخطر بالوهم ان حق الترتيب ح ان يقال لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن كسبت فيه خيرا من قبل او قدمت ايمانها الا انه قدم بيان حال النفس الكافرة لما مر من ان الاية انما سيقت تحسيرا وتلهيفا وترهيبا وترغيبا كما مر ولكون هذه القرينة بسيطة ومراعاة السوق للكلام والمبالاة لمقتضى المقام اولى واحسن في تادية المرام حين كان فيه للقرائن مقام وحيث يظهر ما يرام والترجيح بهذا المجمل لوجهين احدهما خارج وهو الاحاديث الصحيحة الواردة في انجاء مجرد الايمان عن الخلود فمنها ما ثبت من ان من قال لا اله الا الله خالصا مخلصا دخل الجنة على ما كان من العمل في ضمن ايات واحاديث يفوت الحصر دونها والثاني ما مر مرارا من ان ورود الاية لتحسير المخلفين وعدهم للاخر ما فصلناه هناك مع ان الحكم اذا صح باقية على حقيقتها على انه لو ساواه احتمالا لكفا وردا ثم قيل في اشتراط النفع باحد الامرين بحث لان الايمان المجرد لما كان مساويا النفع للايمان المقيد بكسب الخير فيه لزم ان يكون الشئ مع غيره كالشئ لا مع غيره وذلك لا يجوز ولا يخفى ان هذا لا يتوجه اصلا ان الجيب لم يجعل النفعين شيئين الا في الوجود ولا في الكيف والكم فهذا لا يستحق الجواب قطعا الا السكوت مع انك جوابش كه جوابش ندهى ومن العجايب من جعل هذا الوجه مع الوجه الاول وجها واحدا ولا وجه له اصلا لظهور استقلال الاول عنه واستغنائه عن الاول وبالجملة لا ينبغي ان يتفوه به احد فلا تطول بوجوه بطلانه ولا تسود ولا تضيع القراطيس ببيانه وقد يجاب عن تمسك الخصم بان الاية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن امنت من قبل او كسبت فيه وكره ابن الحاجب وغيره فهو كقوله تع ومن يستنكف عن عبادته

وبستكبر فسيحشرهم اليه جميعا فاما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم
من فضله واما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا اليما قالوا وهذا من البلاغة في باب
الايجاز غاية فتفهم ما قالوا وجعله صاحب الكشف هو المحمل الاقوى قوله والعطف على لم
تكن الخ وجه ثالث تقريره ان او كسبت عطف على لم تكن امنت لا على امنت والمعنى لا ينفع
نفسا ايمانها الذى احدثته يوم ياتى وكسبا فيه اى في الايمان الحادث خيرا والم يكن حينئذ
لكلمة العناد موقع لجواز الجمع والخلق لا جرم كانت لمعنى الواو وقد اثبته الكوفيون والاخفش
ذكره ابن هشام هذا على تقدير ان مصدرية على ما صحح في بعض النسخ وفي بعضها صحح بكسر الواو
اى لا ينفع الايمان الحادث لنفس كسبت فيه خيرا والوصل حاصل المعنى لانه لما صارت الكاسبة
وغير الكاسبة متساويين في عدم الانتفاع كما فهم من التعبير المذكور صار المعنى لا ينفع الايمان
الحادث لنفس ان لم تكسب وان كسبت وبهذا معنى ان الوصلية والكسر اظهر اذ لو كان
المقصود المصدرية لقال وكسبها لانه المناسب لايجاز المقص الا ان يقصد الاهمال كلامه
ذا الوجهين واذ قد عرفتم ما فصلناه في هذا الفصل من الكلام في شرح هذا المقام لنجعلها
لكم تذكرة وتعيها اذن واعية انتضح الحق وزهق الباطل فلعل قلوب اهل الحق تطمئن به
على ما هو الحق المطلق وهو ما عليه اهل السنة والجماعة وانكشف عندكم فقد الانصاف
من صاحب الكشاف حيث حمل كلمة لو على المجاز بلا قرينة مع وجود الوجوه الخمسة الواضحة
المشار اليها ودلالة الاية الكريمة على بطلان مذهبه والجائه الى مضائق مدحضة فلن تستطيعوا
لها ردا بعد ما جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا واق بيت سهل يسير بينا تفسيرنا
كشف وضوح بين تعبيرنا ولصعوبة هذا المقام ذهب بعضهم من العلماء الاعلام الى ان مذهب
وهرب وفر الى مفر ومهرب لم يذهب ولن يذهب على اثره احد وسماه بعضهم اسلم
الطرق وهو ما قال اريد بالايمان المعرفة وبرشدك الى هذا قراءة لا تنفع بالتاء وكسب
الخير الاذعان ونحن معاشر اهل السنة والجماعة نقول بما هو موجب النص من ان الايمان
النافع مجموع الامرين فلا حجة فيه للمخالف لان مبنانا على حمل الايمان على المعنى الاصطلاحي
المخترع بعد نزول القران وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح وكل منهما خلاف الاصل
والحق ولو سلم فنقول الايمان النافع لا بد فيه من امرين الاعتقاد بالقلب والاقرار
باللسان وقد عبر عن الاول بقوله امنت وعن الثاني بقوله او كسبت فان الكسب يكون

بالالات

بالالات البدنية ومن اللسان فمتفق على وفق مذهبنا فنقول بعد كونه خلاف الظاهر والمتبادر
المعرفة ليست بايمان كما بين في موضعه يدل عليه قوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون وقراءة لا تنفع بالتاء لاضافة الايمان الى المؤنث كما ذكره
الشيخان لا يقال هذا انما يحسن اذا كان المضاف بعض المضاف اليه كقوله ذهبت بعض اصابعه
لانا نقول المراد بالبعض اعم سواء جزأ منه او وصفا له وههنا الايمان وصف للنفس وقد اطلق
عليه الزمخشري لفظة البعض وقال لكون الايمان مضافا الى ضمير الموت الذى هو بعضه او لانه
معرفة مخصوصة المعبر عنها في الفارسية بكه ويدن وهو الاذعان والقبول كما ذكر في المقاصد
فلا يلزم منه ان يكون مطلق المعرفة ايمانا فلا يصح ان يراد بالكسب الاذعان ايضا وموجب النص
كون النفع باحد الامرين لا بمجموعهما لما عرفت من ان معنى او في مثله عموم النفي لا يعدل عنه الا بقرينة
معينة وقد عرفت حاله فما سواه موجب النص هو المعنى المجازي فلا مزية له والمعنى الاصطلاحي
هو الظاهر المتبادر وقوله المخترع بعد نزول القران ان اراد به بعد نزول جميع القران فممنوع وان
اراد بعد نزول بعضه فمسلم لكن قبل نزول هذه السورة لانها ليست باول ما نزل من الايات
حتى يقدح بالتبادر عند الاطلاق في هذه السورة وقوله وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح غير
مسلم ايضا لان كسب الخير يشمل الاخلاص القلبي والاقرار باللسان لا يتوقف عليه نفع الايمان
الذى هو التصديق بالجنان في الاخرة الذى كلا منافيه بل يتوقف عليه اجرا الاحكام الدينية
والدنيوية الواقعة في الدنيا كما ذكروه في موضعه وقوله فان الكسب يكون بالالات البدنية
يخالف رده ذلك فيما فوقه من قوله وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح مع ان الكسب ليس مختص
بالالات البدنية كما مر ولان اهل الحق يجعلون لكسب العبد مناطا للثواب والعقاب ويريدون
به صرف الاختيار وهو امر نفسي لا بدني فكل ما ذكره وليس بمنطوق الاية على وفق مذهبنا
بل كله خلاف الظاهر وغير الواقع قوله فامنوا ببعض وكفروا ببعض قيل لا يلايم قوله
وكانوا شيعا الا ان يكون ذلك صفة اخرى لهم لا يلايم القوله فرقوا دينهم ولا يذهب عليك
ان الايمان ببعض والكفر ببعض تفريق وتقسيم واخذ كل فريق قسما منه كما ان الاختلاف
في الدين كذلك ذكره التفتازاني فظهر ان الايمان ببعض مع الكفر ببعض واختلافهم في الدين
وكونهم شيعا كلها امور احد في المال وبينها تلازم في الحال ويلايم بعضها بعض فلا يلزم كونه صفة
اخرى فتلك شبهة نشأت من جعل الترقي في الايمان ببعض مع الكفر ببعض مقابلا للاختلاف

في الدين لكنه وجد فيه روايتين بعبارتين مختلفتين ففرق بينهما فلم يعتبر الكفر مع الايمان في الاختلاف بل جعله الاختلاف في الاجتهاد والتخريج من غير كفر بالبعض والمصار اراد الجمع بين التفسيرين فقسره بيدد وه اى فرقوه قوله كلما في الهاوية وهو اسم من اسماء النار من هوى يهوى بالفتح والكسر لسقوط اهلها فيها قوله الا واحدة هذا قبل تكذيبهم نبيهم بعد نبيهم والا فكلهم في الهاوية ومن قال هذا قبل بعثة نبي بعد نبيهم فكلهم في الهاوية ثم يصيب اذ يلزم منه ان لا يكون منهم فرقة ناجية بعد بعثة بعض الانبياء الذي لم يكذبوه كيوشع وعزير مثلا قوله تشييع كل فرقة اماما التشييع مع المسافر للوداع وتبليغه الامنزلة ذكره في القاموس والمراد ههنا الاتباع الذي يلزمه وكانا الذين فرقوا دينهم الايمة والذين كانوا شيعا اشياعهم قوله اى من السوال عنهم وعن تفرقهم بيان لشئ والمكارية زاد عليه قوله وعن تفرقهم لاتقدير مضاف ولذا لم يقل اى من سوالهم كما قال او من عقابهم فمن شئ اخبر لست ومنهم حال من شئ ومن للابتداء والمعنى لست في شئ مما يتعلق بهم حال كون ذلك الشئ من السوال عنهم وعن تفرقهم وقولنا يتعلق بهم مستفاد من القرينة فافهم وقوله او من عقابهم عطف على من السوال عنهم على انه تفسير منهم بالحمل على حذف المضاف والمعنى لست من عقابهم في شئ ومن قال عطف على من السوال عنهم لا على انه بيان الشئ فقد سها لانه لا احتمال لكونه بيانا الشئ على تقدير هذا العطف وفي بعض النسخ او من عقابهم فالظاهر كونه بيانا الشئ عطفا على من تفرقهم وجئ باو لانه نوع اخر وقوله او انت برئ عطف عليه ايضا على انه تفسير منهم فمنهم خبر لست اى لست كائنا منهم في امر من الامور قوله وقيل هو نهى الخ امر تفسير على ان الكلام اخبار على ما وضع له وقيل انشاء نهى عن التعرض لهم وهو منسوخ بايه السيف هذا من المقول المنقول لا من مقول المص والا لناسب ان يقال فهو منسوخ بالفاء فتامل ويجوز ان يكون المراد انك لا تفعل من عندك شيأ انما امرهم الى الله كل ما تفعل فهو بامر الله ان تقاتل تقاتل بامره وان تترك تترك به كقوله تع ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون فلا نسخ بل نقول لا يلزم النسخ على كونه منسيا ايضا لان القضايا الوقتية لا تعارض بينها الا اذا اتحدت الوقت وههنا ليس كذلك لان هذه الاية يجوز كونها موقتة بوقت الا وقت السيف فيكون كقوله تعالى ويقولون متى هذا الفتح ان كنتم صادقين قل يوم الفتح لا ينفع الذين كفروا ايمانهم ولا هم

ينظرون فاعرض عنهم وانتظرانهم منتظرون وجه الوقت فحذوفة للعلم به لان الله تع وعد نبيه بالفتح والظفر ويحتمل ان يكون وعد الرسوله بالعصمة عنهم كقوله تع والله يعصمك من الناس يعني لست منهم في شئ من الضرر كقوله تع وما يضلون الا انفسهم ويضرونك من شئ قوله جعل الاخبار كناية عن العقاب لانه امر مقرر بخلاف الانباء وحيث فيه خلاف لقوله تع والا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة والا فيجوز كون الانباء على حقيقته للوعيد لان اخبار المنعم بانواع النعم القادر الذي يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد المسئ باساءته وضربه به وجهه وهو ممثل بين ايدي الجبار والملك القهار اشد شئ شدة هكذا قيل وبعضهم اورد هذا اعتراضا على المص بانا مع وجود هذا الوجه لا وجه لحمله على الاخبار بانا يعاقبهم وانت خبير بان العقاب اشد من الانباء وكان هذا المعترض ظن معنى كلام المص انه يخبرهم بانه سيعاقبهم وليس كذلك قوله عشر حسنات اشار الى وجه تانيث عشر مع ان المميز هو المثل مذكر ازالة المتوهم في المميز في باب العدد اذا كان جمعا هو الواحد وذلك لان المثل الحسنة حسنة وظن كلامه تقدير موصوف كما صرح به بعض المفسرين منهم الزمخشري ولا تعسف فيه والمذكور في غير هذا الموضع في مثله المقابلة بالمثل في اللفظ كقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة وللذين احسنوا في هذه الدنيا حسنة ففيه حسن من هذا الوجه فمن رد هذا التوجيه بانه لا حاجة اليه فليس رده بوجيه ويجوز ان يكون مراد المص تصوير معنى الحسنة في المثل لا التقدير الموصوف كقول الشاعر وان كلا باهذه لطويل وانت برئ من قبائلها العشر فانث عشرا بتاويل ابطن بالقبائل ويجوز كونه لتانيثها في امثالها كما مر فان قيل اما يجئ ذلك اذا كان المضاف بعضا من المضاف اليه وههنا ليس كذلك قلنا الامثال ههنا بعض الحسنة لان مثل الحسنة حسنة قال ابو علي اجتمع ههنا موجبان للتانيث احدهما ان الامثال ههنا حسنات والاخر اضافتها الى المونث فلما اجتمعا قوى التانيث قوله فضلا من الله اى الاثابة وفضلها بمحض فضل الله عندنا ويجوز ان يكون قيد الزيادة ههنا لان الكلام فيه ولا ينافي هذا كون اصل الثواب فضلا من الله تع كما هو مذهبنا لانا صحيحا قالوا الثواب فضل من الله تع وعده به فلا يخلف وعده لان خلف الوعد نقص لا يجوز عليه تع فيجب وجوبا عاديا قال تع كان على ربك وعدا مسئولا لا عقليا كما هو راى المعتزلة فمن قال فيجب به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه لم يصب حيث نفى الوجوب

مطلقا وعلل بما يوجب الوجوب **قوله** قضية للعدل في الجزاء والمثل اعلم ان المراد بالظلم المنفي عنه تع في اي موضع كان هو الظلم الذي يعده الناس ظلما بينهم كما في قوله تع من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد وما الدين يريد ظلما للعالمين يفيد انه ان لم يثب مطيعا وان يعذب بغير معصية كان ظالما يعني بالظلم المنتفي اليسالانه لا ظلم في الحقيقة منه تع عن ذلك اصلا والا فالمراد في نفيه قطعا ومعنى قوله وما انا بظلام للعبيد وما انا بفاعل ذلك الفعل الذي تعدونه ظلما وان كان ظلما في الحقيقة ان فعلته خلافا للمعتزلة وقس منه حال العدل وقيل كمال العدالة وظهورها يكون بالمثل والافزيادة العقاب ليس بخارج عن العدالة ولا يخفى انه يلزم منه ان زيادة العقاب منه تع تنافي كمال العدالة فيكون عدل الله تع ناقصا وليس كذلك عندنا لان العقاب بغير معصية والزيادة عليه لا تنقص شيأ من كمال عدالته لان النقص من العدالة يوجب ظلما في الجملة لان الظلم والعدل في الجزاء متعادلان في الميزان وانما الكمال والنقص فيهما باعتبار جانبنا دون جنابه الاعلى فقول المص قضية للعدل على ظاهره باعتبار جانبنا وذلك انه كتب على نفسه الرحمة ورحمته وسعت كل شئ ولو حين غضبه فان جميع صفاته كاملة من حيث هي وكمال الغضب ان يعذب العاصي كيف شاء الى ما شاء ولو اضعافا مضاعفة فانه العزيز لا يمانعه شئ ولكن سبقت رحمته فتنزل من تلك المرتبة الى ما يعده الناس عدلا بينهم فلما اوجبه على نفسه كان جزاء المثل قضية للعدل ولا ينافي العفو الكلي فضلا خلافا للمعتزلة **قوله** بنقص الثواب اي اصله كما هو الظاهر دون فضله وزيادة العقاب على المثل قيل اذا كان الثواب فضلا من الله فمن اين يكون لا نقصه وعدمه رأسا فلما وايضا زيادة العذاب كيف تكون ظلما مع ان المذهب ان تعذيب المطيع ليس بظلم وقد عرفت جوابه بما قدمناه لك فتذكر ومنهم من اجاب بان الواو في قوله لا يظلمون حالية والمعنى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها فضلا وعدلا والحال انه لو نقص الثواب عن الاصل وزاد العقاب على المثل لا يكونون ظالمين وهذا يدل على كمال لطفه وسبقة رحمته لعباده الضعفاء وهو معنى جيد لكنه خلاف الظاهر ولا حاجة اليه في دفع الاعتراض كما ترى **قوله** بدل من محل الى صراط اورد عليه ان كلا توجيهيه بعيد لان الهداية المتعدية بالى لا تكون لمفعوله الذي بواسطة الا منصوب المحل لان له مفعولا منصوبا اذا كان متعديا وتقدير الفعل ايضا بعيد ولا يذهب على احد انه لا شك ان الجار والمجرور هنا مفعول غير صريح للهدى ولا ينافي ذلك ان يكون له مفعول صريح وهو هنا ضمير المتكلم وكذا حال كل

فصل

فعل متعد لما عرف من قواعد النحو فهو منصوب المحل لا محالة لان معنى نصب المحل انه محل المنصوب وهو المفعول بهنا ولعل ذلك المعترض اغتر بعبارة معينين هداه اليه وهداه اياه حيث ان في الاول معنى الارشاد والثاني على وضعه ولا باس به نعم تشكل البدلية تح بحسب المعنى بهدى بالنسبة الى قوله الى صراط رشدني وبالنسبة الى البدل على وضعه ومثل هذا لا يجوز الا ان يقال المعنى الموضوع له الهداية لازم لمعنى الارشاد وبينهما التلازم بحيث كانه هو هو فباعتبار يدخل الماء في مفعوله وباعتبار لا تدخل فههنا هدى على وضعه ومفعوله الثاني حقيقة هو وينا لان المبدل منه مسكوت عنه حكما فدخول الى في هذا المسكوت عنه لاشمام الى معنى الارشاد والا فحكمه الى بهنا زائدة معه مثل ما دخلت عليه الا يرى ان المصنفين جعلا هذه الجملة مقيسا على قوله تع ويهديكم صراطا مستقيما ويجوز كونها زائدة بغير توجيه كما هو يظهر من كلام الشيخين وقوله وتقدير الفعل ايضا بعيد ابعد عن الحق لان المضمر اما عين المذكور او لازمه مثل هداني او عرفني فان الهداية تنبئ عن التعريف فاذا انباء اللفظ عن المضمر فهو اذا كالمظهر فاين البعد دل عليه قوله دل عليه الملفوظ فانما قاله لدفع البعد ثم ان البدلية قول مكي وقيل مصدر على معنى هداني هداية وبين قيم ويجوز نصبه باعني واستحسنه الفراء ان قيل هذا مخالف لما اشتهر من ان العامل في المضاف اليه هو المضاف قلنا معناه ما قلناه فان الاضافة داخلة في المضاف على ما ذكروه في موضعه والفعل مدلولها والا فالمضاف ليس من العوامل وهذا كله اعتباد من جهة المعنى والا فالعامل فيه في اللفظ حرف الجر المنوى فيه ولذا كان مجرورا والفعل في التقدير يعمل في الجار والمجرور كما هو المشهور في علم الاعراب وقال ابو البقاء هو مفعول ثان لدى وقيل هو غلط لان المفعول الثاني هو الصراط ولا توجيه له الا ان يراد المفعولية في المعنى لان المبدل منه وهو الى صراط في حكم الساقط كما مر **قوله** وهو ابلغ من القائم ذكره الزمخشري وهكذا باعتبار الزنة الدالة على الثبوت دون الحدوث الذي هو مدلول وزن القائم على ما بينا في قوله والمستقيم رفع عطفا على الضمير اي والمستقيم ابلغ من القائم باعتبار الصيغة لان زيادة الظرف تدل على زيادة المعنى والمقصود بيان وجه ايثار المستقيم والقيم على القائم وفي بعض النسخ وهو ابلغ من المستقيم باعتبار الزنة والمستقيم باعتبار الصيغة اي والمستقيم ابلغ منه اي من القيم باعتبار الصيغة فالمقصود على هذا بيان وجه توصيف

الصراط والدين بمايعني انهما سيان كما ان الصراط والدين كذلك فلذلك وصفهما بهما وفي بعضها وهما ابلغ من القائم ومن المستقيم الى اخر ما نقل فيكون المعنى والمستقيم ابلغ منهما باعتبار الصيغة اى من القيم والقائم فيخرج منه انهما ابلغ من القائم وبان وجه ايثارهما على القائم وفيه اشارة الى ان القيم والمستقيم سيان بينهما مباينة ما وجه **قوله** فاعل لاعتلال فعل اتباعه اياه وان اختلفا في الكيفية **قوله** عطف بيان له نيا لابد منه لما في الاضافة من زيادة التوضيح فرجح البيان ولنصبه بتقدير اعني وجه حسن كامر والطريقة المخصوصة الثابتة من النبي من حيث الانقياد له دين ومن حيث تمثل وتبين للناس ملة ومن حيث بينها الله او من حيث يردها الواردون المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرع وشريعة والدين يضاف الى الله والى النبي والى احاد الامة وكذا الشريعة واما الملة فلا تضاف الا الى الله تع وذكره تعالى **قوله** حال من ابرهيم ومثل هذه الحال من المضاف اليه جائز بناء على انهم قالوا اذا كان المضاف اليه بحيث يصح وضعه موضع المضاف كقوله تع واتبع ملة ابرهيم حنيفا حيث يجوز فيه واتبع ابرهيم او كان المضاف جزأ منه نحو وابرهيم لا مقطوع بصحيح واراد بالجزء ما هو اعم من الجزء الحقيقي والوصف جاز وقوع الحال من المضاف اليه لشدة اتصاله بالمضاف المعمول للفعل فصار كانه هو معمول له فزال مانع الحالية منه وهو انتفاء عمل الفعل او شبهه فيما افاده التفتازاني وقيل العامل فيها معنى الاضافة فتوهم البعض انه عامل معنوي فاعترض عليه بان العامل المعنوي معدود وليس هذا منه ولم يعلم ان المراد من الاضافة فعل دلت عليه مثل ملة اضيفت الى ابرهيم كقوله في هذا بعلي شيخا العامل معنى هذا مثل ابنه والشيخ فذ هذا فالتحقيق الحقيق بالقبول هو ان العامل فيه من حيث الاعراب ما دل عليه الاضافة والفعل المقدم المذكور عامل في المضاف لكن الشرط المذكور لا يكون كانه معمول المذكور لضعف المعنى وقوة الملفوظ فاندفع به ما اشكل على بعض **قوله** خالصة له مستفاد من لام الاختصاص في لله وقوله لا اشرك فيها غير اي تتمة معنى الخلوص بيانا له ولا تفسير اللا شريك له والمعنى هذه الامور مع خالصة لله اذ هو رب العالمين وهذا توحيد الافعال لا اشرك فيها غيرا اذ لا شريك له في ذاته وصفاته وهذا توحيد الذات والصفات واما قوله له هو مرتبة الالوهية الذاتية العالية على جميع المراتب **قوله** وبذلك القول او الاخلاص فعلى الاول يكون الامر بكلمة قل

المذكور او بذلك المقول وعلى الثاني بامر سابق على هذه الامر وكون المشار اليه الاخلاص اظهر في افادة المقصود وهو تحريض القوم على اخلاص العمل واما انه لا يحصل هذا المقصود الا به فليس بذلك لانه يحصل على الوجه الاول بملاحظة المقول ثم التفات الى هذا القول اى وبذلك امرت داخل في حيز قل ولا ينافيه الوجه الاول كما ظن **قوله** لان اسلام كل نبي متقدم على اسلام امته في بعض النسخ قبل امته بهذا في العالم الجسماني العناصري واما بالنظر الى العموم لفظ المسلمين لجميع المكلفات لقوله تع وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها على ان المراد به العموم بغير خصوص ففيه اشارة الى ما قاله النبي عليه الصلوة والسلام اول ما خلق الله نوري اول ما خلق الله روحي فالكل بهذا المعنى مسلمون وهو اول المسلمين في العوالم اجمعين **قوله** اغير الله ابغي ربا نفي الطلب لانفس العبادة رمزا الى ان ما يدعونه اليه من الاصنام لا صلاحية لها للعبادة فوجب طلب ما سواها ان لم يكن منه بد ولا سبيل له ايضا لانه تع رب كل شئ فكل ما اطلبه سواه مربوب غير صالح للربوبية بخلاف قوله تع اغير الله تامروني اعبد ايها الجاهلون فان فيه النفي بهوامرهم لا العبادة حتى يتوجه النقض به ولو سلم لانقض في الشارة قوله فاشركه في عبادتي يشير الى ان تقديم غير الله ليس للاختصاص لانه حينئذ لا يكون اشراكا للغير بل توحيده فنبه بقوله فاشركه على ان التقديم ليس للاختصاص بل لان الانكار ليس في بغية الرب بل في بغية الغير ولا يبعد ان يقال ذكر في رد دعوتهم الا الاشراك والاختصاص تنبيها على ان اشراك الغير ينافي بغية الله اذ لا بغية له الا التوحيد لم واعلم انه لما ذكر سابقا ان الصراط الذي هو عليه صراط ابرهيم عقبه بايذ ع كونه منة انه اخذه دينا لما اخذ المشركون عبادة الاصنام تقليدا الا انهم اذ فيه اقامة البرهان على انه الرب لا غيره وبغية غيره منكر عند العقل كما افاده المص **قوله** فلا ينعصني في اتخاذ رب غيره وما انتم عليه من ذلك حكى النقاش انه روى ان الكفار قالوا للنبي عليه الصلوة والسلام ارجع يا محمد الى ديننا واعبد الهتنا واترك ما انت عليه ونحن نتكفل لك بكل ما تحتاج اليه في دنياك واخرتك فنزلت اغير الله ابغي الاية قال ابو حيان وهذا هو قوله تع اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم والمعنى اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شئ والحال انه لا تكسب كل نفس اثما بقرينة على الا يكون ضرره عليها لا يدفعه عنها غيرها فلا يشفع في استعاد رب غيره اذ ثبت انه منكر او ان كان اثما ما انتم مسئولون ثابتون عليه من اتخاذ

رب غيره ولا اكون معذورا بما سبق منه في فيه ودعوتموني اليه وكلفتم له ولا تزر وازرة وزر اخرى كقوله تع وان تدع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شئ ولو كان ذا قربى تكلف تقولوا ولنحمل خطاياكم انظر الى جزالة هذا التفسير كيف وسع دائر المعنى مع وجازة النظم فهو كقول صالح عليه السلام فمن ينصرني من الله ان عصيته فما تزيدونني غير تخسير ويجوز ان يكون من ذلك متعلقا بلا ينفعني بطريق التضمين اى لا يخلصني من ذلك الضرر المذكور ما انتم عليه حاد عوتموني اليه او ما انتم عليه اي على عبادته من الاصنام كقول ابرهيم عليه السلام اتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ويجوز ان يكون لقوله جواب عن قولهم اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم خبرا عن مجموع القرينتين كما فعله الزمخشري وغيره من المفسرين فانما اخره ليفصله بذلك التفصيل المذكور واشارة الى انه مستقل بالجوابية ويفهم منه استقلال الاول ايضا وقيل المعنى حمل الكسب على المنفعة وان كان مقارنا بعلى ليقابل قوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى اذ هو في المضرة شائع والمعنى ولا تكسب كل نفس منفعة الا تكون تلك المنفعة محمولة عليها لا على غيرها فالمنفعة التي تزعمون في اتخاذ غير الله الا تنفعني وهو المراد بقوله ما انتم عليه من ذلك ولا يخفى ما فيه من التعسف مع ظهور الوجه المذكور من قبلنا قول هذا القائل هذا غاية توجيه كلامه ولا يخفى ما فيه ولا ينبغي لاحد ان يذهب اليه ولقد صدق في قوله لا ينبغي في حق توجيهه بما لا ينبغي فان قيل قوله تع ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اوزار الذين يضلونهم كيف يوفق بينه وبين هذه الاية الكريمة قلنا ذلك انما هو بتحميل الله تع لا انهم يحملونه بارادتهم وبقدرتهم مع ان المراد ههنا حمل نفس حمل نفس بحيث لا يبقى على النفس الثانية حملها او بعضه وفي ما نحن فيه ليس كذلك بل يعذب المضل والمضل معا ثم ان القرينتين متلاقيتان في المعنى بحيث ليس احدهما من الاخرى بمعزل فكيف تكون الاولى كالدليل للاخرى كما قيل والمستدل عليه بانه اذا كان كل ما كسبته مقصورا عليها كما يدل عليه الاستثناء بعد النفي يلزم ان لا تزر وازرة وزر اخرى ليس بتمام لان القائل ان يقول الثانية كالدليل للاولى لانه اذا كان لا يزر احد وزر احد كما تدل عليه النكرة بعد النفي يلزم ان لا تكسب كل نفس الا عليها بل هو اولى منه لان الاكثر ان يذكر التعليل بعد ذكر المعلول والاستشهاد بعد الدعوى ولذلك ترى المفسرين من الزمخشري وغيره يسندون الجوابية الى القرينة الاولى يقولون

ولا تكسب كل نفس الا عليها جواب عن قولهم اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم ولا يسند ذلك الى دليل الجواب قطعا بين كلام وهو ان هذه المقدمات الماخوذة في الجواب هل هي مسلمة عند الخصوم حتى تكون الزاما عليهم ام لا فنقول هذه المقدمات مسلمة عند العقل وخلافها منكر ومنكرها مكابر عقله ولو سلم انها غير مسلمة فلا عاء المجيب ان يثبتها بالدليل لانه متمسك بالاصل لان الاصل التوحيد والمحتاج الى الدليل انما هو الاشراك ولذا قال تع ويعبدون من دون الله ما لم ينزل به سلطانا وقال ابرهيم عليه السلام وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا وقد الزم اصحاب الكهف على وقيانوس الجبار او قالوا هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه الهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين قال المص هناك وفيه دليل على ان ما لا دليل عليه من الديانات مردود وان التقليد فيه غير جائز الا لذلك والمذكور في صورة الدليل في الحقيقة سند للمنع لكن بحيث يصح ان يكون دليلا برأسه سيما قوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى جعله الله تع دليلا تفصيليا بقوله تع ام لم ينبأ بما في صحف موسى وابرهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى وان ليس للانسان الا ما سعى قوله على ان الخطاب للمومنين قيل او لامة الدعوة كلهم وحينئذ يدخل في رفع بعضكم فوق بعض درجات ايمان بعض وكفر بعض ولا يذهب على احد ان هذا داخل على كل التقادير واما امامة الدعوة فلم يلتفت الى تخصيصها المص لعدم فائدة يعتد بها فيه لانه لا وجه لتخصيص الكفرة من العموم فتامل واما المومنون فلتخصيصهم وجه وجيه وهو تشريف لهم واشارة الى جعلهم امة وسطا شهداء على السلف كما ان النبي عليه الصلوة والسلام خاتم الانبياء وسيدهم وعد نعمته واحسانه بهم بل اشارة الى انه سيجعلهم الخلفاء الراشدين كما في قوله تع ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم على ما ذكر في موضعه والتعبير بالماضي ههنا ايذانا الى تحققه وذلك الاوان كان حقيقا به لان المومنين وقتئذ كانوا بمكة المشرفة والمشركون يؤذونهم وهم يستبطئون النصر وكثيرا ما يشكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلذا خاطبهم بذلك واما قوله تعالى ليستخلفنهم فهو مدني نزل حين استبطاؤا النصر وقد كان النصر قريبا فناسب التصدير باللام الدالة على المال والتاكيد وبالنون المشددة فاللام موكد والنون مشدد ويدل لان على زيادة القرب لقوله تع نصر من الله وفتح قريب وبشر المومنين قوله في الشرف يدخل فيه ما ذكرناه من ايمان بعض وكفر بعض وجميع انواع الشرف قوله من الجاه والمال الجاه القدر

والمنزلة واريد بهنا الشرف ليطابق تفسير الدرجات كذا قيل ولكن لايجب ذلك لان القدر
والمنزلة في معنى الجاه يستلزمان الشرف فالمراد الجاه والرفع بالشرف اللازم له ولا محذور
فيه وانما ذكر الجاه والمال مع ان ما اتاه اعم منهما فان ما اودع فينا من قوة التامل والتفكر
في ملكوت السموات والارض والاستعداد لمعرفة طريق الحق وسلوكه ما اتانا قال تعالى
انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا لانهما من اسباب الغفلة اقواها
فالاختبار والامتحان فيهما اتم والحمل وليس مراده الحصر ثم ان الامتحان بهنا مجاز لان
حقيقته لاتتصور من علام الغيوب كذا قالوا لكن بهذا اذا كان المراد بالامتحان علم الممتحن
كيفية الحال واما اذا كان المراد اظهاره للغير فيجوز منه تع لان القصد الى علم الممتحن ليس
بداخل في مفهوم الابتلاء قوله لان ماهوات قريب بل هوات آت قيل انما احتاج الى
ذلك لتخصيص العقاب بالاخرة واما الوارد ما يعقب التقصير في الدنيا من البعد عن
الفطرة وقسوة القلب وغشاوة الابصار وصم الاذان فالامر ظاهر ولا يخفى ان قوله
ماهوات قريب يعم كلات سواء كان قريبا في الحقيقة او بعيدا في الحقيقة وقريبا حكما
وسواء كان قريبا بالنسبة اليه تع بعيدا بالنسبة الينا كقوله تع انهم يرونه بعيدا ونراه
قريبا فمعناه ماهوات قريب ولو كان بعيدا والمراد تحقيق معنى السرعة في كل عقابه تع
فايرا التخصيص قوله وصف العقاب ولم يضفه الى نفسه اى ولم يقل الا ربك سريع
في عقابه بل جعل السريع وصفا للعقاب وفصل العقاب عن الاضافة الى ضميره اذا اصل
الكلام ان ربك سريع عقابه فاشار بقطع العقاب عن ضمير نفسه الى انه ليس بعاقب
بالذات بل بالعرض وهو اسناة المسببي واو مى باضافة السرعة الى العقاب الى المبالغة
في هذا المعنى يعني ما كان مجتنبا معرضا عن نفس العقاب فكيف يتصور منه السرعة فيه
ومن لم يتنبه لهذه اللطائف قال معترضا عليه لايخفى ان كونه وصفا لحال المتعلق بالفتح
لا لنفسه يريد انه يرجع الكلام ح الى معنى ان ربك سريع عقابه واعتذر من اجاب
المعترض قال الا ان يقنع بتركب مريحه الاضافة قوله معاقب بالعرض فان الله تع خلق
العالم برحمته ولرحمته خلق الجنة ليرغبوا اليها وخلق النار ليحذروا فيدخلوا في
رحمته لا ليكفروا فيدخلوا في نقمته وكذا الايمان والكفر وكل ما خلق للرغبة الى السعادة
وعن الشقاوة ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم قوله كثير الرحمة

مبالغ

مبالغ فيما استفاد من الصيغة وفي تعقيب العقاب بالمغفرة وعن الا ان المغفرة تجوز
بلا توبة ايضا ثم عقبه بالرحيم بصيغة الكثرة ايضا لان كثرة الرحمة علة للمغفرة في الواقع
فجاء في معرض التعليل فكانه قيل وانه لغفور لانه رحيم وفيه تحريض للعباد المذنبين على
التوبة والانابة كما يستفاد من قوله تع افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور
رحيم لان المعنى واطال ان الله غفور رحيم وهو توجب انابتهم اليه وذلك لان كثير الرحمة
لما كانت علة للمغفرة وكثرة الرحمة متحققة بلا شبهة فلزم تحقق المغفرة اذ لا شك في
ان كثرة الرحمة تتجاوز المطيعين الى المذنبين اذ لا تحديد فيه فوجب رجاء رحمته مع خوف
عقابه فلا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قوله قليل العقوبة لان كثرة العفو
توجبه وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات قوله مسامح فيها اى في
وقوعها القوله تع ويعفو عن كثير قيل لفظ السريع لا يخلو عن الايماء بهذا المعنى بناء على ان القليل
ربما يتم سريعا فان السريع في فعله قد يسامح فيه وفيه ان السرعة في الاية انما هي في مجيء العقاب
على ما فسروه لا في تقاده ولو سلم لا يناسب المقام لان المراد منه الترهيب كما ان المراد من
قرينة الترغيب لا يقال فعلى ما ذكرتم كيف تصح الاشارة الى المسامحة في وقوعه
لانا نقول الترهيب بسرعة مجيئه وشدته وان قل وقوعه لقوله تع نبئ عبادي اني انا الغفور
الرحيم وان عذابي هو العذاب الاليم انظر فيه بنظر البصيرة كيف قدم ما حقه التقديم
في محله بخلاف هذا المحل وذلك لان ما قبلها ذكر الجنة وعيونها وسلامة الداخلين وامنهم
ونزع الغل من صدورهم وجعلهم اخوانا على سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وما هم
منها بمخرجين فاقتضى هذا السوق ان يقال نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم وكل خوفهم
بعده لازاحة الامر المتوهم مما ذكر وانذر بوصف العذاب بالاليم وشدته بدون خلول
المسامحة كما اقتضاه المقام لما قال ان اخذه اليم شديد فاير محل الاشارة الى المسامحة
في نفس العقاب او تمامه سريعا فيما لحق فيه وهو محل تخويف المشركين وان شئت قلت
قوله تع ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا
يفترون كيف كان اعتقادهم هذا سببا لعدم خوفهم من النار بسرعة تقاده على زعمهم
وبالجملة هذه الاشارة لاتناسب المقام كونها مقصودا من الكلام قوله انه قد ورد
في سورة الاعراف ان ربك لسريع العقاب وانه لغفور رحيم فان سالت عنه فاستمع الى

انه ورد عقيب قصة اصحاب السبت في مورد تهديدهم فاكده باللام على ما اقتضاه المقام
ولا يلزم منه التسوية بين الفريقين لان الاعتبارات التي سمعتها مراعاة فيه ايضا وفي
المائدة اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم فانه ورد على المؤمنين المكلفين
بتحريم الصيد للمحرم وتحليل صيد البحر له وجعل الله تع الكعبة البيت الحرام قياما للناس
ليعلموا ان الله بكل شئ عليم فقال بعده اعلموا الاية فلا حاجة فيه الى التاكيد لان حق العقاب
ولان حق المغفرة والرحمة بل يكفي هذا القدر في تكليف المؤمنين الغير الكريين ولما كان
المقام مقام التكليف بما ترك عقاب قدم بيان شدة العقاب وعقبه بما عقبه به
للترغيب الى ما كلف به ولانه لشدة خوفهم كانوا منظنة الايياس سوا من روح الله فازاحه
به وايضا من عادة القران العظيم والكتاب الكريم ان يعقب اية العذاب باية الرحمة
والثواب كما هو من عادات الكرام وكرام عادات خالق الانام فهذا اختتام الكلام والحق
لدى الحكيم العلام افتتح السورة بالحمد والشكر ثم سيق ما فيها كلها للتوحيد ونفي الشرك
فالمبحوث عنه فيها انما هو هما فبعد التفصيل في الحج والبينات واثبات الحق بالايات الى
غاية الغايات فذلك لها بتذكير جزائهما من العدل والفضل ترهيبا من احدهما وترغيبا
الى احدهما كانه قيل وبعد الثنيا والتي ان لربكم عقابا اليما وفضلا عظيما فتفكروا في امر
ودعوا المباحثة والمكابرة لعلكم تعرفون وعما انتم عليه ترجعون اذ لابد للعاقل بل
لمن له فهم في الجملة من ان يذهب الى الاحوط ولا سلم عند اجتماع الخوف والرجاء فهو
كقوله تع واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون قالوا
هذه اخر ما نزل فهي فذلكة للقران العظيم فلا جرم كانت لتاليها حرزا من عقاب النيران
وحرزا منفضيا له الى مغفرة الغفران وموصلا الى رحمة الرحمن فختمت بها كانه قيل
احدوا الله واشكروا له ولا تشركوا به تنجوا من عقابه وتفوزوا الى ثوابه قال الله تعالى
ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم وكان الله شاكرا عليما فالحمد للغفور الرحيم
على ما منّ نعمه وعمّ رحمته والصلوة والسلام في كل آن وآوان
بصلة لا الى انفصام عما منحت به الهداية
وختمت به الرسالة
تم

ولما رايت في حال رقمي مصنف هذه الحاشية الرافلة غيد معانيها في ايراد الفاظها الرقيقة
الحاسية قد ابدع فيها جنس ونوع واعجز فيها صريح والغز وبهر بديع بيانه وسحر
ونظم في اسلاكه الزهر مكان الدرر وبهر اعصان المعاني فاقتطف الزهر ووشع وشي
واق بالعجب فيها حتى وشاهدت منها روضة كلما ازاهر وبحرا يقذف باللالي والجواهر
واستجليت من لمحات براقع مبانيها اقمارا وجوها معانيها وابصرتها غيدا آء كما سنا غانية
جنيا آء مشنفة بالشريا لا بقرطي ماريه طردت في ميدان الطرس جواد القلم فانبرى على الراس
ممتثلا يقفو سواد اللقم ونظمت بسيط هذه القصيده في وافر مجالس هذه الخريده
ولم ار ضد نجوم المعاني في وصفها ولم ار قب لان محاسنها تملى على فاكب فكان ما نظم وحرر رقم

الى المليكة ذات التاج والتاج ... ومن يدير الحمى آطر فها الساجي
عوجوا المطايا وحطوا وشط ساحتها ... ولا تقولوا الها مس بعد آعاج
الى هنا السير فلتقضوا الركاب له ... ما بين اذ قال ناويب واذ لاح
ما بعد ذات الاله مرمى وليس غنى ... عنها للل فقير الحس طحتاج
كريمة تنجت بالفكر قد لتحت ... ما شاءها في نتاج نوع اخداج
برود حقان رزان لم تزن بما ... يريب زفت الى الكفاء ازواج
تحجبت بزهة عزا ولا عجب ... صون المليحة في مغنى واحداج
والاراع صونا ابدت محاسنها ... كالشمس تبدو لرآيها باجراج
تجلو دياجي ليل الشك طلعتها ... لذلك البدر يجلو ليله الساجي
كانها الروض بالاسحار جللة ... هزيم مزن لريق القطر مجاج
ترى به الزهر الوانا ملونة ... كانها قطع من سندس ديباج
وتنظر النفس نشوانا بمجتنيا ... فيه وتنشق منه طيب ارواج
فارتع على نبت فكر كاعب فتن ... غيد آء جيد آء وسنى الطرف مناج
لم تقض كل الحوائج حاجا وقوت ... من كل ما ترتجي مقضية الحاج
من امتاير في تحقيق مشكلة ... اعيت فقد نال منها قصده الراجي
ما استفتح الفكر منها بابها وغدا ... مستفتحا بعد ارتاج وارتاج
الا رمت بمقاليد البيان له ... واشرقت كسراج لاح وتاج

وهذا ما يتعلق بالمصنف
وانا اقول ما يتعلق بالحاشية

لله در امام منه ابتز ثها ... ما بين منتشر بلا غايات وادماج
شبيك بلك المعالي انها برزت ... من مبضع غير متمام و لجلاج
حبر تجمع تفريق العلوم به ... بحر يمد بلا جزر بامواج
ولاج ابحاث تفسير قد ارتبكت ... علا القدوم وبالتحقيق خراج
وآله من مهام في مباحثه ... مع كل خصم من الاقوام لجاج
ترفض عنه خصوم البحث نافرة ... كضيغم نار وسط الشاء منتاج
بدا الاوائل حشوا قبله وغدا ... مبرز السبق في مضمار ارز هاج
كم موقف بين فرسان الجدال حوى ... اقصابه قبل الجام والسراج
رمى الى الغرض الاقصى فقرطسه ... وبذ كل جماعات وافواج
وان اصابوا غارا مم الى غرض ... عرضا كرامهم بتسديد لاثباج
وليس معتسف ضل السبيل كمن ... اضحى بنور الهدى يقفو لمنهاج
كوفوا ولكن بلا نقض ومينمه ... قد صادف الدا مقرونا بانضاج
ابقى مفاخر في جيد الزمان غدت ... والراس منه كعقد الدر والتاج
سقى ضريحا له فيه قد اجتمعت ... مقدسات تراكيب واسماج
غر السحائب تحدوها الجنوب له ... بسوط برق لدى الظلماء مبلاج
تهمى عليه بوسمي يعاقبه ... ولي قطر بذاك الترب تجاج
وانعشت روحه في الخلد سالفة ... في كل نجم من الرضوان عجاج
ما حركت ساكن الارواح من طرب ... ورقاء تشدو بارمال واهزاج

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه وسلم تسليما
كثيرا
الخير