مخطوط رقم	3522 م.ك	الموضوع	تفسير
العنوان	تفسير سورة الأنعام		
المؤلف	بستان افندي ; مصلح الدين مصطفى بن بير محمد الآيديني ـ 977 هـ.		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	998 هـ.		
إسم الناسخ	محمد بن الصالحي الهلالي , ابن المؤلف		
نوع الخط	تعليق ممتاز	عدد الأوراق	260
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات			
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع			

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS

23 01 1979

5 cm

3522

TAFSĪR SŪRAT AL-AN'ĀM, by Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafā b. Pīr Muḥammad BUSTĀN EFENDĪ al-Āidīnī (d. 977/1569).

[A commentary on Sūra VI of the Qur'ān.]

Foll. 260 20·5 × 12·5 cm. Excellent calligraphic ta'līq.

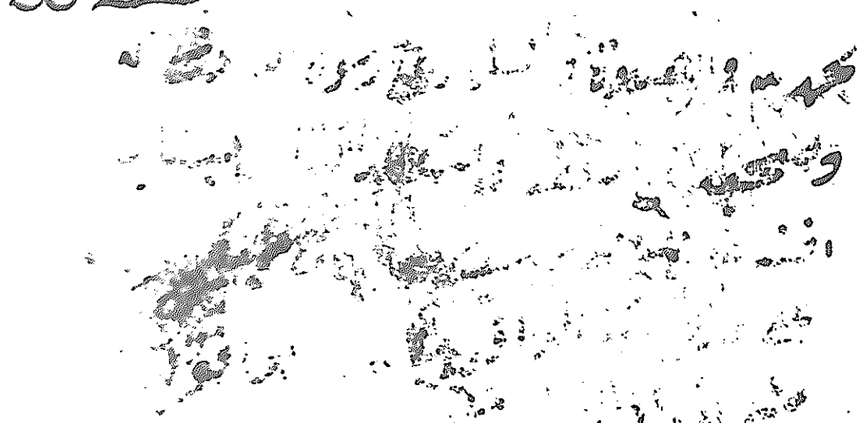
Copyist, Muḥammad b. al-Ṣāliḥī al-Hilālī, son of the author.

Dated Ramaḍān 998 (July 1590).

No other copy appears to be recorded.

٨١٥
٥٥٧٤

MS
3522



3522

قوله اخبر بانه حقيق بالحمد الخ اشار بجعله مقابلا للاستحقاق الفعلي المسندي للاتحاق الوصفي الى انه اخبار بالاستحقاق الذاتي يعني انه سبحانه اخبر او لا بانه حقيق بالحمد باعتبار ذاته المقدس من غير اعتبار صفاته ولو وجوب الوجود فمعنى الاستحقاق الذاتي هذا لا استتباع 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 فاتحة الكتاب فليرجع اليه من شاء ثم ان كونه من محمود في مرتبة التنزيهية المستغنية المستعلية ان اسم هو الغني الحميد ذاته حمد مجيد ليس في الوجود شيء مثله والبه يرجع الامر كله ولا استجماع الذات لجميع الصفات حيثما نجمع لها تخالف الصفات لم يات بالوصف كما وجب والعالم وان نزلانه لو اتى ببعض الاوصاف لاوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وه وان اتى بجميعها يوهم اختصاصه بالصفات دون الذات وقوله حقيق في الا خقاق الذاتي والمحق في الاستحقاق الفعلي يشعر بنكتة لطيفة وهي ان صيغة الاف عال في الاصل للطلب فكأنه في مراتب الصفات والافعال طلب ظهور

المحمودية واراد به تخالف مرتبة الذات وايضا لما كان الطلب فيه على الكمال فبمرتبة الصفات والافعال تكمل المحمودية وتظهر غاية الظهور بخلاف مرتبة الذات ولذا قال ثبة في الاستحقاق الفعلي كما اشار اليه بقوله على هذه فان الاخبار عنه لتقرره في الاذهان وظهوره بحيث قلما يحتاج الى البيان لا يجاوز في الافادة عن حد التنبيه بخلاف الاستحقاق الذاتي فلذلك اختار فيه الاخبار ثم ان كونه حقيقا بالحمد تفيده اللام الجارة فانه من المعاني المستعملة التي فيها صح به النحاة ويجوز ان تكون للاختصاص الذي هو من معانيها بالانفاق وبقيد معنى الاستحقاق بناء على ان الاختصاص ههنا لا يمكن ان يكون بحسب التحقق اذ وقع الحمد على السنة المتكلمين لغيره تعالى ولا يتصور باي وجه كان الا بالاستحقاق وهو ظاهر واما ما يقال من ان الحكم بان جميع المحامد له يستلزم كونه حقيقا به فلمنافشة فيه مجال ثم نبه على استحقاقه له باعتبار الانعام بعض نعم الجسام كما هو الظاهر تنبيها على تحقق الاستحقاق بين حمدا ولم يحمد وفيه 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 تعالى الحمد لله على ما ذكره المصنف في الفاتحة هذا واما جعل الجملة اخبارية ليكون حجة لان من الظاهر ان الانشاء لا يمكن ان يكون حجة الا بملاحظة الاخبار فالحجية هي الاخبار فلذلك قال ليكون حجة ولم يقل ليظهر كونها حجة هذا هو الوجه واما كونها اصلا فمارض يكونها علما في الانشاء الا ترى انه لا يمكن ان يحمد الا بصيغة الاخبار فكم من اصل ثابت في الارض مستور وفرع في السماء ظاهر مشهور وما قيل يصح عطف قوله ثم الذين كفروا عليها فقيه انه يجوز عطفها على خلق السموات على اصح به فيصح المعنى وايضا من جعله ان ان يجوز جعل المعطوف انشاء الاستبعاد والتعجب كما يجيء فيصح العطف عليها

وقد ضبط ان الحمد حيثما كان لا يكون على الكمال فالذي كمال ذاته وصفاته وذاته من حيث هو ناقص فلا يستحق الحمد الا باعتبار ذلك الكمال لا باعتبار نفسه وجميع اسمائه تعالى الجليل من هذا القبيل والله هو تعالى وتقدس كامل في ذاته من حيث هو كما هو مستحق لكل شيء وكمال ذاته هو ضفيق بالحمد له وبه وعليه فالحمد من حيث صفته وفعله فيجوز الحمد له وبه وعليه فالحمد وعليه مسالك واحد بالذات والنور والها هو كامل في ذلك فمرتبة الذات فوق جميع الاعتبارات وهو كامل في ذلك المرتبة التنزيهية وكمال وكمل الكمال والكل في ذلك المرتبة لا بانضمام الاعتبارات فيها عن ذات مقدس ذلك الذات لا بانضمام الاعتبارات ولا بانضمام اليه حقائق الاعتبارات نضيق عن ادراكه العبارات وهو السميع البصير لا نظير له ولا مثيل بل كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون ان جميع الكمال كما لو اجب لذاته معاشر اهل الايمان ان جميع الكمال وتنزيه عن كل نقصان تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام والاشارة اليه لم يقبل الحمد الذي هو كمال خلق وان كان الوصول عبارة عن الذات بما هي ان الوصول لا يتعين الا بالصلة والصلة وصف فيوهم ان المقصود غير المقصود والقول باستكمال الذات الصفات والتزام عدم كماله من حيث ذاته مع تقدس كما لازم على بعض المتكلمين مع القول بانها انما هي ذاته تعالى بسيطة وقول بتاثير ان نقص في الكامل وبكمال الكامل بالنقص ولا يلزم منه نفي الصفات بل كون صفاته تجليات ذاته وشعب لجته الذاتي لا الوصفي كما ورد في حديث المعاني ورمز المباني وهو الكنز المخفي الذي لا يعرفه الا الرسول الا اني كنت كنزا مخفيا الخ فعسى ان نظفر على الخلق تامل في مكنونات هذا الكنز فعسى ان نظفر على فيه من مخزونات الرموز وتفصيل الكلام في تحقيق المرام في نطاق النظام

قوله اخبر بانه حقيق بالحمد اشار بجعله مقابلا للاستحقاق الفعلي المنبئ عن الاتصاف الوصفي الى انه اخبار بالاستحقاق الذاتي يعني انه سبحانه اخبر اولا بانه حقيق بالحمد باعتبار ذاته القدس من غير اعتبار صفاته ولو بوجوب الوجود فمعنى الاستحقاق الذاتي هذا لا استتباع الوجوب سائر الصفات ولا الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ان 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 المغايرة الاعتبارية في ذلك مع دفع الاعتراضات الموردة عليه حققناه في حاشية الكتاب فليتنبه من محمود في مرتبة التنزيهية المستغنية المستعلية ان اسم هو الغني الحميد اي انه حميد مجيد ليس في الوجود ذو غنى مثله والمبرهن عليه الاركان ولا استجماع الذات لجميع الصفات حسنا نه يجمع لها خلاف الصفات لم يات بالوصف كما وجب والعالم وقدرانه لو اتى ببعض الاوصاف لاوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وجه وان اتى بجميعها يوهم اختصاصه بالصفات دون الذات وقوله حقيق في الاستحقاق الذاتي والمستحق في الاستحقاق الفعلي بشعر بنكتة لطيفة وهي ان صيغة الاستفعال في الاصل للطلب فكأن في مراتب الصفات والافعال طلب ظهور

المحمودية واراد نه بخلاف مرتبة الذات وايضا مجال الطلب فيه على الكمال فبرز بها صفات والافعال لتكمل المحمودية وتظهر غاية الظهور بخلاف مرتبة الذات ولذا قال ثم في الاستحقاق الفعلي كما اشار اليه بقوله على هذه فان الاخبار عنه لتقرره في الاذهان وظهوره بحيث قلما يحتاج الى البيان لا يتجاوز في الافادة عن حد التنبيه بخلاف الاستحقاق الذاتي فلذلك اختار فيه الاخبار ثم ان كونه حقيقا بالحمد تقييده اللام الجارة فانه من المعاني المشتركة التي فيها صرح به النحاة ويجوز ان تكون للاختصاص الذي هو من معانيها بالاتفاق ويفيد معنى الاستحقاق بناء على ان الاختصاص ههنا لا يمكن ان يكون بحسب التحقق اذ وقع الحمد على السنة المتكلمين لغيره تعالى ولا يتصور باي وجه كان الا بالاستحقاق وهو ظاهر وانما يقال من ان الحكم بان جميع المحامد له يستلزم كونه حقيقا به فلم نافيه فيه مجال ثم نبه على استحقاقه له باعتبار الانعام بجميع نوع الجسام كما هو الظاهر منبها على تحقق الاستحقاقين بحمدا ولم يحمد وفيه ارشاد للعباد الى الشاكرة على الشكر والعبادة على الادوام والقيام بواجب 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 تعالى الحمد لله على ما ذكره الكشاف في الفاتحة هذا واما جعل الجملة اخبارية ليكون حجة لان من الظاهر ان الانشاء لا يمكن ان يكون حجة الا بملاحظة الاخبار فاجيب بان ذلك قال ليكون حجة ولم يقل ليظهر كونها حجة هذا هو الوجه واما كونها اصلا فتارض بكونها عاما في الانشاء الا ترى انه لا يمكن ان انشاء الحمد الا بصيغة الاخبار كم من اصل ثابت في الارض مستور وفرعه في السماء ظاهر مشهور وقيل يصح عطف قوله ثم الذين كفروا عليها فقيه انه يجوز عطفها على خلق السموات على ما صرح به فيصح المعنى وايضا لمن جعله انه يجوز جعل المعطوف لانشاء الاستبعاد والتعجب كما يجيء فيصح العطف عليها

قال بعضهم حمل الكلام على ظاهره اعني الاخبار مع احتماله الانشاء بان يكون المراد به ثنآء
المتى الله تعالى به على نفسه كما قال الامام لان الاخبار ادل على الاستحقاق من انشآء ورد
منه واعترض عليه بان كون المقصود ثنآء من الله تعالى على نفسه لا يوجب كون الجملة
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 يلازمه ولا
توجه احد ثم انه يجعل هذه الجملة بنآء على اقتضاء المقام حجة رد على من جعل التقدير
قولوا الحمد لله رد على من جعل المعنى حمدوا الله وقيل في بيان وجه الرد اذ لا ضرورة تدعو
الى التقدير الا في الفاتحة لامكان اياك نعبد على انها منتفية فيها ايضا بكون امثاله
مقولة على السنة العباد تعليما منه اياهم كيف يحمدونه وبهذا ظهر وجه عدم كون المعنى
على الامر ولا يذهب عليك ان قوله اذ لا ضرورة تدعو الى التقدير الا في الفاتحة لامكان
اياك نعبد يشعر بانه لولا التقدير لتساوى الامران مع ان كونه حجة بنآء على انه مقتضى
المقام يبطل ايراد الانشائيات برمتها سواء قدرت او ذكرت وايضا لا يخفى ان
غرضهم بيان محتملات الكلام بوجه يناسب ما هو المرام فاذا اريد الحمد من جانب الامام
خصوصا في مقابلة النعم الجسام فمحتملات الكلام اما قولوا الحمد لله او احمدوا او كونه مقولا على
السنة العباد وهذه من التقديرات السائغة والتوجيهات الذائعة بين القوم التي
لا تخلو في امثالها عن ضرب فيه اذا لم يأب عنه المقام وانما يأباه في ما نحن فيه لان
مقتضاه هنا الاحتجاج على عبدة الاصنام فلا يناسب الانشآء اصلا كما ترى فلا ضرورة
تدعو الى طلب الضرورة عليهم فالحجة عليهم ما قلناه واشار المصنف اليها فلا ضرورة تدعو الى
الخروج عما ذكروه كما خرج القائل المزبور وقال ذلك القائل ايضا وايضا خصه
العطف فاباه وفيه ما مر من جواز العطف على الوجهين قوله وبه الخ
اي بهذا التنبيه يفيده التوصيف اذ هو في امثال هذا المقام للترصيف لما قبله من الكلام

فدل

فيدل على ان ذلك الوصف هو المحمود عليه فدل بذكر الاجسام الجسام على جميع الاجسام
العظام وبذكر الاعراض العظام على قاطبة العوارض للاجسام واعتبروا نهما دون
مجردوهما من صفات الكمال والافعال مع ان العموم داخل في الاستحقاق للحمد
والزام المشرك على ما لا يخفى وهم وجوب كون المحمود عليه نعمة لتكون الحجة اقرب الى
فهم الكليل بذكر خلقة الجليل عندهم وكذلك ترى اكثر الاحتجاجات في القرآن العظيم
بل في سائر الكتب الالهية من هذا القبيل على ما نطق به التنزيل ثم اعلم انه مما اشتهر
بينهم ان الحمد هو الثنآء على الجميل الاختياري او مطلقا وكل منهما بالتعظيم حمد وتقرر ان لام
الحمد للجنس والمعنى تخصيص الجنس وتحقيق ان التغاير الاعتباري كاف في الحكم على شيء باوصاف
متغايرة ظهر وتبين ان قوله الحمد لله حمد في نفسه بحكم المقدمة الاولى سواء كان
المحمود عليه هو الصفة المذكورة كما هو الظاهر او الذات الجميل بحكم المقدمة الثالثة
او جميع الصفات الجميلة على ما هو المذكور عند الناس وان فيه اشارة الى محامد لا تحصى
في ازمنة فاقدة الاحصاء بحكم 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 بحكم المقدمة الاولى ومحمود به وعليه بحكم المقدمة الثالثة وكونه محمودا عليه
للاول لا ينافي ذلك فتامل قوله ليكون حجة على الذين هم برهم يعدلون في الاية
اكثر من حج بما يشتمل على اختصاص الاستحقاق الذاتي والوصفي والفعلي لمحامده تعالى
فالاولى ان يقول اخبارا باختصاص استحقاقه بالحمد لكن اكتفى بما دل عليه من تعريف المسند في
قوله وبه على انه المستحق له وانما لم يعكس لظهور الاختصاص في الاستحقاق الذاتي اذ لا كمال
بالذات الا للذات المقدس تعالى وانما يقال على الذين يعدلون لتعم الاصنام بين الذين
ذكرها فيما بعد من تعلق الباء بمعدلون من العدل او بكفروا يعدلون من العدول او
العدل بالقول تعالى في اواخر السورة حين نهى نبيه عليه الصلوة والسلام عن اتباع اهوآء

فيه اشارة الى ان الجملة
اخبار وتتضمن الانشاء ضمنا
على ما هو الاصح م

هذه العلامة ولا تتبع اهواءهم

قال بعضهم حمل الكلام على ظاهره اضعف الاخبار مع احتماله الانشاء بان يكون المراد به انشاء
الثنى الله تعالى به على نفسه كما قال الامام لان الاخبار ادل على الاستحقاق من انشاء وقد
منه واعترض عليه بان كون المقصود ثناء من الله تعالى على نفسه لا يوجب كون الجملة
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 يلازمه ولا
توهم احد ثم انه يجعل هذه الجملة بناء على اقتضاء المقام حجة رد على من جعل التقدير
قولوا الحمد لله وعلى من جعل المعنى حمدوا الله وقيل في بيان وجه الرد اذ لا ضرورة تدعو
الى التقدير الا في الفاتحة لامكان ايا ك نعبد على انها منتفية عنها ايضا بكون امثاله
مقولة على السنة العباد تعليما منه اياهم كيف يحمدونه وبهذا ظهر وجه عدم كون المعنى
على الامر ولا يذهب عليك ان قوله اذ لا ضرورة تدعو الى التقدير الا في الفاتحة لامكان
ايا ك نعبد يشعر بانه لولا التقدير لتساوى الامران مع ان كونه حجة بناء على انه مقتضى
الحال ابطل ايراد الانشائيات برمتها سواء قدرت او ذكرت وايضا لا يخفى ان
غرضهم بيان محتملات الكلام بوجه يناسب ما هو 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 السائغة والتوجيهات الذائعة بين القوم التي
لا يتحاشون في امثالها فلا ضير فيه اذا لم يأب عنه المقام وانما يأباه في ما نحن فيه لان
مقتضاه هنا 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 القائل المزبور وقال ذلك القائل ايضا وايضا قصة
العطف تأباه وفيه ما مر من حديث جواز العطف على الوجهين قوله وبه الخ
هذا التنبيه يفيده التوصيف اذ هو في امثال هذا المقام للترصيف لما قبله من الكلام

قيل

فيدل على ان ذلك الوصف هو المحمود عليه فدل بذكر الاجسام الجسام على جميع الاجسام
العظام وبذكر الاعراض العظام على قاطبة العوارض للاجسام واعتبر كونها نعما دون
مجرد كونها من صفات الكمال والافعال مع ان العموم داخل في الاستحقاق للحمد
والزام المشرك على ما لا يخفى وعدم وجوب كون المحمود عليه نعمة لتكون الحجة اقرب الى
فهم الكليل بذكر خلقة الجليل عندهم وكذلك ترى اكثر الاحتجاجات في القرآن 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 وكان الشعر التعظيم جرى ان لام
الحمد للجنس والمعنى تخصيص الجنس وتحقق ان التغاير الاعتباري كاف في الحكم على شيء باوصاف
متغايرة ظهر وتبين ان قوله الحمد لله حمد في نفسه بحكم المقدمة الاولى سواء كان
المحمود عليه هو الصفة المذكورة كما هو الظاهر او الذات الجميل بحكم المقدمة الثالثة
او جميع الصفات الجميلة على ما هو المذكور عند الناس وان فيه اشارة الى محامد لا تحصى
في ازمنة فاقدة الاحصاء بحكم 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 بحكم المقدمة الاولى ومحمود به وعليه بحكم المقدمة الثالثة وكونه محمودا عليه
للاول لا ينافي ذلك فتامل قوله ليكون حجة على الذين هم برهم يعدلون في الاية
الكريمة حج بالاشتمال على اختصاص الاستحقاق الذاتي والوصفي والفعلي لما مدح به تعالى
فالاولى ان يقول اخبر باختصاص استحقاقه بالحمد لكن اكتفى بما دل عليه من تعريف المسند في
قوله وبنبه على انه المستحق له وانما لم يعكس لظهور الاختصاص في الاستحقاق الذاتي اذ لا كمال
بالذات الا للذات المقدس تعالى وانما يقال على الذين يعدلون بهم الاصنام لان الذين
ذكرها فيما بعد من تعلق الفعل بيعدلون من العدل او بكفروا يعدلون من العدول او
العدل اما لقوله تعالى في اواخر السورة صين نبي نبيه عليه الصلوة والسلام عن اتباع اهوائهم

فيه اشارة الى ان يجعلون منقطع
بقرينة ما بعده الا يجعلون فقط
صح هذا الشرح م

هذه الملاحظة والتتبع اسهل فتدبر

الذين كذبوا بايتنا والذين لا يؤمنون بالاخرة وهم بربهم يعدلون اولا ان نظر الاحتجاج
انما هو على شركهم بخالقهم وربهم لتقطيع شائهم وتحقيق الاستبعاد فلنص الطبراني بمعنى قطع
النظر عن متعلق الباء وتعلقها ولذلك التقطيع ابضا يقل على الذين كفروا مع ان معنى
العدل والعدول ههنا متلازمان فالمآل واحد بحيث لا يضر بالمقصود ولا ينافي المقصود
ذينك الاحتمالين وبالجملة هو تقرير لمقصود الكلام على مقتضى المقام لا غير النظم الشريف
بالتمام وذلك ظاهر لمن اجاد النظر من ذوي الافهام واما قيل ضمن يعدلون معنى الباء بعيد لان
وكونه من العدل لاقتضاء سياق كلامه ان المسخ بتعريف المسند الدال على التخصيص فليس
بذاك قوله وهي مثلهن اقتبس من الكتاب الجليل ليجمع الحكم مع الدليل وهو قوله تعالى
الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن وفسره جمهور المفسرين والمراد منهم بالعدد
والطبقات وليس في القرآن اية تدل على ان الارض سبع الا هذه الاية وكفى بها دليلا في
الكوائن ما بين كل سماء مسيرة خمسمائة عام وكذلك غلظ كل سماء والارضون مثل السموات
ابن عباس رض في كل ارض آدم كادمكم ونوح كنوحكم وابراهيم كابراهيمكم وعيسى كعيسى قال معناه
ان في كل ارض خلقا من خلق الله تعالى لهم سادة يقومون عليهم مقام آدم ونوح وابرهيم وعيسى فينا
وجا ايضا في الاحاديث النبوية ان النبي عليه الصلوة والسلام قال هل ما بين هذه
ارض قال هل تدرون ما تحتها قالوا الله ورسوله اعلم قال ارض اخرى وما بينهما مسيرة خمسمائة
عام حتى عد سبع ارضين بين كل ارضين مسيرة خمسمائة عام اخرجه الترمذي وابن مردويه
وابن الشيخ عن ابي هريرة وقيل المراد سبع اقاليم على حسب سبع سموات وسبعة كواكب فيها
فان لكل واحد من هذه الكواكب خواص تظهر اثارها تلك الخواص في كل اقليم فتصير سبعة بهذا
الاعتبار قوله لان طبقاتها مختلفة بالذات قال في سورة البقرة لانها طبقات متفاصلة
بالذات مختلفة بالحقيقة وقال في سورة الانبيا في تفسير قوله تعالى كانتا رتقا اي كانتا
شيئا واحدا حقيقة متحدة فتقناها بالتنوع والتمييز فظهر ان مراده بالاختلاف الذاتي

ههنا

ههنا هو الاختلاف النوعي المسمى بالاختلاف بالحقيقة بقرينة ما روي ان السماء الاولى من
زمرد خضراء وفي رواية من زبرجد والثانية من فضة بيضاء وفي رواية من ياقوتة حمراء
وفي اخرى من الرخام الابيض والرابعة من درة بيضاء وفي رواية من فضة بيضاء وفي
اخرى من الخامة صبغي الصفراء والخامسة من ذهبة حمراء وفي رواية من فضة بيضاء والسادسة
من ياقوتة صفراء وفي رواية من درة بيضاء وفي اخرى من ذهب احمر والسابعة من
نور الرعد بهلأ وفي رواية من ياقوت احمر وروي لكل واحدة منها اسم وسكان وانما
حمل على التفاصل بالذات بان لا يلتفت الى ان الارض سبع طبقات كما زعم بعض
المحشين فبعيد جدا لان المصنف بنى كلامه على وفق ما دل عليه الحديث الذي ذكرناه من قبل
فسر مثلهن بهذا التفسير ولم يلتفت الى غيره ولهذا قال ههنا 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 والانبيا ان الاجسام في الاصل متحدة بالحقيقة وشيء واحد ثم ان
احسن الخالقين قسمه ونوعه بقدرته المطلقة فصارت بعده مختلفة بالحقيقة فلا ينافي
اختلاف الحقيقة بهذا المعنى تماثل الجواهر في حدود ذواتها فالجواهر الفردة متماثلة والاجسام
المركبة منها المتخالفة بالحقيقة متجانسة لا متماثلة بل انواع متخالفة تحت جنس الله تعالى اعلم
واما كيفية تنويعها سواء كان بفيض صور نوعية كما قال الله في سورة الاعراف ثم قسمها
بصور نوعية متضادة الاثار والافعال او بغير ذلك فهي ليست من مباحث علومنا اذ
لا اطلاع على الحقائق قال الله عز من قائل ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق
انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا هل تدرون كيف جعل النار وكيف جعل المصباحية
وكيف جعل الضرب بالعصا سببا لانبجاس اثنتي عشرة عينا وكيف يسبح الحصى وغير ذلك مما
لا يعد ولا يحصى وهل تدرون فوسكم وما انتم من العلم الا قليلا فالاولى لنا معاشر اهل

السنة الاتباع الكتاب والسنة جاء في الحديث المشهور اول خلق الله جوهرة فنظر اليها
بنظر الهيبة فذابت وارتعدت من خوف ربها فصارت ماء ثم نظر اليها بنظر الهيبة
فجمد فصنها فخلق منه العرش ثم ظلام الاذن فصعدت ادخنة وارتفع بعضها مرتكما
على البعض فكان لها زبد فخلق منها السموات والارض ثم بعد ذلك مد الزبد على وجه الماء
ودحاه فصار ارضا بقدرته ثم نظر اليها بعين الرحمة فجرت وفيه روايات اخر فاكتفينا
بهذا القدر وبالجملة الاحاديث متفقة في ان اصل العالم شيء واحد وان اختلف الرواة
في كيفية التكثير لا يقال القول بالصور النوعية كما ذكره المصنف في تفسير سورة الاعراف بناء
القول بتركب الجسم من الجواهر الفردة لانا نقول الصور النوعية التي ذكرها المصنف لا يلزم ان
تكون صور الفلاسفة بل هو يخالف مذهبه فيجوز ان تكون تلك الصور انفس الاجسام المعنى
ثم قسمها بان جعلها انواعا وصورا نوعية بقدرته تعالى لا بشيء غير القدرة كما قال في الحديث
فصار ارضا بقدرته ويجوز ان تكون اعراضا وفصولا مخصصة للاجسام فان قلت
كيف يكون العرض جزأ من الجسم والعرض متجدد وعدم بعني 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 ان يكون بقائه مشروطا بانضمام الجوهر كما ذكره الامدي في تركب الجسم من الاعراض
كما هو مذهب النظام والنجار ومن حذا حذوهما حيث قالوا اليهم انضمام غير المتحيز الى غير
المتحيز لا يفيد التحيز والحال ان الجسم متحيز فكيف يصح تركبه منها من انه يجوز كون تحيز العرض
مشروطا بالانضمام ذكره شارح المواقف وارتضاه وما نحن فيه اقوى منه واولى لانه انضمام
غير الباقي الى الباقي بحسبك هذا ما تلتفت الى ما قيل انه خالف كثيرا من الاشاعرة بل المتكلمين
جميعا في كتابه هذا فلم يقل بتجدد الاعراض او تماثل الجواهر لعدم قيام دليلهما ولا محيص لهم الا
بذا فان هذا الكلام لم يتضح منه المرام قوله متفاوتة الانار والحركات يجوز ان يكون
من تتمة قوله مختلفة بالحقيقة فانما 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 وهو يخل 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 وهو يخل بمصالح العالم الخ هو زائد لا طائل تحته ولا مناسبة له لما نحن فيه ويجوز
ان يكون اشارة الى وجه اخر لجمع السموات يعني انما جمعها باعتبار تفاوت الانار
والحركات بخلاف الارض او يقال يعني ان تفاوت الانار والحركات لما حدها ومانعهم
الى الجزم بتعدد السموات بخلاف الارض سبق الكلام على مسلمهم ومقبولهم وما هم يستندون
اليه بقولهم بناء على كفايته في اصل المقصود فمن حمل كلام الله مطلقا على هذا الوجه وقال
حاصله ان اختلاف الانار والحركات دل على تعدد السماء دلالة ضمنية والارض وان
كانت متعددة لكن لا دليل عليه من جهة العقل فلذلك جمعها دون الارض فلم يحسن
في تحرير الكلام قوله وقد مها لشرفها وعلو مكانها وتقدم وجودها الشرف العلو
يستعمل في المكان والمعاني والاعيان وعلو المكان والرتبة اخص منه والشرف اعم
ثابت للافلاك من كونها مقر المقربين ولا يعصى عليها اصلا ومصادر وح النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وقبلة للدعاء ترفع اليها الايدي وكونها في جهة العرش
والجنة واما كونها محلا للجنة فقد ثبت خلافه بقولنا 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 كونها كذلك
الآتي بعلو شانهم لوقوع العصيان والكفران عليها بل لصلاح تبليغ التوحيد وارشاد

العبيد انما يزهد الجهوة الدنيا منهم وان الاخرة هي دار القرار ومن قال بل لغرض
ضرورة التبليغ فما ادري ما فرضه فيز خالف مذهب اهل السنة باسناد الفوض الى الله
تعالى عن تلك السنة لكن بقي الكلام في كونهم مدفونين فيها ولم يرفعوا الى السما بعد حصول
مصلحة التبليغ كما رفع ادريس وعيسى عليهما السلام وهذا شرف لهما فيقول لنا لوقوع العصيان
والكفران عليها اشرنا الى جوابه بعني نعم انه الشرف لكن يعارضه الرفع وقد قيل انه ليس
لشرفها بل لاجل الامة على ان بعض الشرف لا يمنع التاخر عن الاشرف حديث المفاخرة
الواقعة بينها مشهور وهو يدل على ان للارض شرفا ايضا حيث خلق منها آدم ومثله
خصوصا فخر العالم ولكلامنا هذا تتمة يقتضي تفصيلها مقاما غير مقامنا هذا وبعضهم جعل
كونها بمنزلة الفاعل للارض كما هو الظاهر وجها اخر للتقديم وظن انه غير ما ذكره وليس
كذلك بل هو من وجوه الشرف ايضا وداخل في تقدم وجودها فافهم ومنهم من فسر المكان
بالمرتبة ثم علل كونها من الارض بمنزلة الفاعل من القابل وفيه انه حينئذ يدخل في الظرف
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 لكان له وجه لتقابل العين والمعنى ظاهرا واما قيل عليه من انه لم يصب في
المعلل لكونها عادة واخطأ في التعليل لكونه وجها للتقديم لا للعلو والمرتبة فهو خطأ لا
يخطئه لاختصاص بعد التعميم كما عرفت لا العادة وفرق بينهما وكونه وجها للتقديم لا ينافي
جعله وجها للعلو والمرتبة اذ علو مرتبة الفاضل من مرتبة القابل لا يخفى على العارف والجاهل
بذا ويحتمل ان يكون علو المكان جهة للشرف فيكون عطفا في مقام التعليل والذين يجعلون
جهة الشرف مبنيا في ذات السما ويجعلونها مدار الامور المذكورة فيقعدون بالغيب من مكان
بعيد اذ المخصص عندنا هو الله تع لا غير وان الفضل بيد الله يوتيه من يشا والم يروا الى
جواب الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشا من عباده هذا بناء الكلام على بنا

الاوهام

الاوهام قوله وهو مكانها اي كون جزءا غالبا او كونها في جهة العلو خلاف الارض
وقوله وتقدم وجودها اختاره وي قتادة والسدي متمسكين بقوله فيه والارض بعد
ذلك دحاها وحمل كلمة ثم في قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السما
وايما جا على الترتيبي وهو يوافق ما ذكر في كشف الاسرار من ان السما خلقت قبل
الارض كما جا في التورية وشهد به القرآن العظيم فما في التورية فان اول فيها ما هذا لفظه
فرياه وهو برا آلاة السموات والارض فقدم السما في الذكر عند وصف اول
الخلق كما قدمها في الذكر عند قوله فقال لها وللارض وذلك في الكتابين عبارة عن اول
الكون ثم قال في ثاني ايام التورية والارض كانت فارغة مستهوة وظلام على وجه
الغمر وريح الله تهب على وجه الما ثم ذكر في الثالثة وقال الله يكون نور فكان نور
ورا ى الله النور جيدا فافرز الله بين النور والظلمة وسمى الله النور نهارا والظلمة ليلا
وكان غروب وكان بقوريو اواحدا ثم ذكر بعد هذه الاية ان الله خلق السما او لا
في وسط الما فقال فيها وقال الله يكون رقيع بوسط الما ويكون فاصلا بين ما بما
اي بين ما والاصل الى ما وفسروا الرقيع بالجليد كما يكون الجليد من الكلام ثم قال بعد هذه
الاية وصنع الله الرقيع فافرز بين الما الذي من تحت الرقيع والما الذي من فوق الرقيع
وكان ذلك ثم قال بعده وسمى الله الرقيع سما وكان غروب وكان بقوريو ما ثانيا
ثم ذكر بعد هذه الاية خلق الارض اعني بعد اليومين الاولين فقال وقال الله تجتمع الما
من تحت السما الى مكان واحد ويظهر اليبسة وكان ذلك وسمى الله اليبسة ارضا ومجتمع
الما سماه بحارا ورا ى الله ذلك جيدا وقال الله تخرج الارض عشبا وبزرا مثمرا من كل
صنف وكان ذلك وكان غروب وكان بقوريو ما ثالثا فهذا نصها نقلته بلفظه
متابعا وفي حم السجدة يستلزم ايضا تقدم خلق السما كما بينا ههنا يوحي الى الاطلاع
كتبناه هناك فليطلب منه ذلك وذر تجهل ثم لترتيب الاخبار على وجه تفريد النعم وري

عن ابن عباس رض ومجاهد بالعكس منمسكين ثم اجيب عما في النازعات بتقدم خلق
الارض على خلق السماء وتاخر دحوها ورده الله بدلالة الاية على تاخر خلق السماء في
الارض جميعا المتاخر عن دحوها وكون خلق بمعنى قدر لا يدفع الاشكال عما في حم السجدة فتدبر
وانظر الى ما ذكره الله فيهما والامر بعد ذلك كما في ثم لا يقال كونهما لترتيب الاخبار يدفعه
كونهما ظرفا للدحو فكيف يكون مثل ثم لانا نقول يتعلق بهما وح بمقدر مثل اقول بعد ذلك
وقد اول باستيناف دحاها والارض منصوب بمضمر مدلول من قوله ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض
تعرفوا الارض وتدبروا امرها والاشارة بذلك الى تدبر امر السماء وتذكرها لا الى خلقها
لكنه خلاف الظاهر كما ذكره الله في سورة البقرة فهذه اختلافات اجتهادية فلا عتب
عليهم وقد عرفت الحق فيه وبهذا تبين قصور ما قيل في تعليل قول الله وتقدم وجودها
لان المراد بالارض هذه المشاهدة المدحوة التي اخرج ماءها ومرعاها ومنهم من خطأ
الله في قوله وتقدم وجودها بانه على خلاف ما ورد في الاخبار الصحيحة على ما ربيانه في
تفسير سورة البقرة وهو قد افصح على ان الله هناك قدر قوله ان الخلق فيه
معنى التقدير وما قوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا فقد ذكر الله دفع الاشكال
في مستهل سورة الفرقان فليتنظر ثمة قوله والجعل فيه معنى التضمين فانه عند من تدرب
في لغة العرب يقتضي نسبة بين شيئين البتة سواء كانت حصول شيء من شيء او معه او
فيه او له او صيرورة شيء شيئا او انتقالا منه او اليه واذا كانت صيرورة شيء شيئا
تستقيم التعدية الى مفعولين صيرنكم وجعلنا نومكم سباتا اجعل الآلهة الها واحدا
وفي غير ذلك لا يستقيم ذلك في بعض المواضع يذكر ان معا احدهما صريحا والاخر غير صريح
ان تجعلوه في غيابة الجب لا تجعلوا مع الله الها آخر وتجعلون له اندادا او جعل
فيها رواسي وجعل منها زوجها وفي بعضها يذكر الواحد فقط لكن بملاحظة النسبة تهتدي
بذلك اطرادا استعماله في موضع تمكن النسبة فيه كما فيما نحن فيه والخلق ليس كذلك

اي لا تلزم النسبة بهذا الاصل وضعها وقد يستعمل كل منهما مكان الاخر وقد يطلقان
ويراد الايجاد من غير اعتبار شيء معها وهذا تحقيق ما ذكره الزمخشري والله فقال ان بين
جعل الذي لمفعول واحد فرقا الى ان المحتاج الى الفرق في هذا المحل لانه خالف الزمخشري
كما توهم فان قلت بم اصحيح الى الفرق بين ما يتعدى الى مفعولين وبين ما يتعدى الى مفعول
واحد اعني خلق قلت انما الكلام في معنى الكلمة في اصل وضعها مع قطع النظر عن متعلقاتها
حتى الفاعل والتعدية وعدمها ووجودها فروع تلك المرتبة فمن لم يميز بين ظلمات
المراتب لم يستضئ بانوار المطالب ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ولا يقال خلقكم
من نفس واحدة وخلق منها زوجها اليس فيه معنى التضمين 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 وفي خلق غير مطرد وقد قول الله معنى التضمين بقوله على الاطراد تقضيا من
الاشكال واما الجواب بان الفارق بينهما اختصاص الخلق بمعنى التقدير دون الجعل
والتضمين مشترك بينهما فمعزل عن كلام الله 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 ونور الرحمن
وانوار سبحات البيان وانوار الاعيان يشكل ان يقال انها من النيران الا ان
يقال المراد هذا النور المشاهد لكل احد لان الكلام فيه وانما خلنا او يقال لان كون
النور من النار امر ليس بمسلم عند الله على ما قيل فلا تنبيها على انهما لا يقومان
بانفسهما كما زعمت الثنوية اي هذا الزعم وقع منهم لان كلهم زعموا ذلك فان المجوس
منهم ذهبوا الى يزدان وهرمن والزعم للصابئة والمانوية حيث قالوا ان فاعل
الخير النور وفاعل الشر الظلمة وهما قائمان بانفسهما ولذلك قال في شرح المواقف
كانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير وفي

ابكار الافكار معتقدهم ان النور والظلمة جسمان فدعان حساسان سميعان بصيران
ولا يبعد منهم ان يطلقوا هذه الاسماء على ما نشاهده من الظلمة والنور بل ابعد من ذلك
اقرب منهم فلا حاجة الى توجيه قولهم عاذكر في شرح المواقف ولا الى ما قيل لعلهم بعد ما
اثبتوا فاعلا للشر سموه بالنور والظلمة على طريق النقل بالمناسبة فمعنى قولهم
النور حي عالم ان فاعل الخير كذلك لانه كما تزى ابهام للمسمى بلا ضرورة بعد ما ثبت
انهم صم بكم عمي فهم لا يعقلون ولذا قال في شرح المواقف كانهم ارادوا معنى اخر ولم يثبت
لهم الجهل بما ذكروه وما في الابكار ظن فافهم ثم قيل عليه لا يخفى ان الرد عليهم يحصل
بنفس كونهما محدثين له مع قطع النظر عما اعتبر في مفهوم الجعل قلت واعجباه اين وضع
الكلام ان المصنف لم يقل ذلك ردا على مذهبهم بل قال رد اعلى قولهم قائمان بانفسهما وبون
بائن بينهما يعني بنبه بتضمين قوله جعل على الرد لقولهم هذا كما رد قولهم عما قديمان بصنع قوله
جعل اي احدث كما افصح عنه قوله عن احداث النور والظلمة وانت خبير بان الحدوث لا
يغني عن كونهما عرضين وقيل ايضا حصول الشئ عن شئ لا يدل على عرضيته كما في وجعل منها
زوجها ولا يخفى عليك ان هذا التنبيه بناء على ان جعل بمقابلة خلق وبمقابلة منشئها وفي
الاية الناقضة في زعم المعترض ذكر جعل منها مع خلقكم من نفس واحدة وهما بمعنى واحد
لا مقابلة بينهما بدليل قوله في سورة النساء وخلق منها زوجها او ان حرف التبعيض في قوله
منها دال على ان التضمين هناك بالجزئية بخلاف ما نحن فيه وبالجملة ان التضمين يحتمل معاني
كثيرة كما عرفت وامر التعيين مفوض الى معونة المقام وقرينة الحال وليس المراد منه ومن
امثاله دلالة قطعية رافعة للاحتمال قوله وجمع الظلمات الخ اعلم ان الاصل في اسم
الجنس الذي تقرر في موضعه ان لا يثنى ولا يجمع الا لنكتة مثل الاشارة الى ان ثمة اجناسا
كثيرة ولهذا لم يذكروا جمع افراد النور لكونه على الاصل الذي لا يطلب له النكتة والزمخشري
فكانه نظر الى جمع الظلمات اولا وافراد النور ثانيا فتفطن اولا الى نكتة الجمع فسأل عن سبب

ترك مراعاتها في النور حيث قال فان قلت لم افرد النور فاجاب عنه بقوله قلت
للقصد الى الجنس كقوله واهلك على ارجائها واكتفى في بيان النكتة للجمع بما ذكره في الجواب
الثاني وهو قوله ولان الظلمات كثيرة لانها من جنس من اجناس الاجرام الاولى ظلمة
الظلمة بخلاف النور فانه من جنس واحد وهو النار والفرق بين الجوابين ان مبنى الثاني على ان
النور واحد ومبنى الاول على اصالة القصد الى الجنس سواء كان واحدا او كثيرا وكثرة
الظلمات مشتركة بينهما وهذا الاكتفاء من الايجاز بمرتبة فلا حاجة الى ان يقال في اتمام الجواب
لم يقصد الى الجنس في الظلمة ليحسن التقابل بل هو وجه اخر للجمع والافراد فتامل والله ولي الرشاد
ثم انه وجد في بعض النسخ وافراد النور للقصد الى الجنس كما ذكره الزمخشري فاستغنى عن
نكتة الترك لكن الاولى نسبة ذلك الى المصنف كما ان هذه انسب لرأي الزمخشري قوله
والاجرام الحاملة لها الخ عطف تفسير للاسباب على نمط التنوير لزيادة كثرتها الظهور
زيادة كثرة تلك الاجرام فينتظم الجواب على كلا القولين في اصل النور من انه من النار او
من غيرها وقد سبق ان كونه من النار لا فيلسوفي يسلم عند المصنف يعني ان في كثرة اسباب الظلمة
زيادة على كثرة اسباب النور فكان القصد الى الكثرة في الظلمات مناسبا للمقام بخلاف
النور اذ كثرة ان كانت ليست بمعتد بها وسبب كثرة اسبابها هو ان ظل كل جسم
كثيف ظلمة واما النور فله سبب واحد هو النار والكواكب اجرام نورية نارية والشهب
منفصلة من نار الكواكب كما ذكره الزمخشري او الشهب منفصلة من كرة النار على ما ذكره
الحكماء او اسباب معدودة من النار والكواكب على قيل وغيرها ايضا في بعض الاقاويل
وبالجملة اسباب النور على تقدير تعددها اقل فقيل بالنسبة الى اسباب الظلمة قوله او ان
المراد بالظلمة الضلال بشبهة الخ عطف على قوله ان الوجه الاول اظهر وقوله وهو الصانع في
السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون من حيث ان قوله وهو الصانع في السموات
وفي الارض يحكي قوله ههنا خلق السموات وقوله يعلم سركم وجهركم الاية يعني من خير او شر

على افضل الله فيما بعد بحكى قوله وجعل الظلمات والنور الضلال والهدى جنى
لهذا الوجه فتامل قوله والهدى واحد لان المراد بالهدى اما الايمان واما
كما التقدير بن فهو واحد اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الدين مجموع الاحكام
والمجموع واحد وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم
ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا وامصوا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا والى
من الايات الدالة عليه قوله والضلال متعدد اما على التقدير الاول فكذلك
الزائغة خلاف الايمان الواحد وهو ظاهر واما على التقدير الثانى فلانتفاء المجموع بانتفاء
احد الاجزاء فيتعدد الانتفاء بتعدد الضلال قوله لتقدم الاعدام على الملكات
اريد به العدم والوجود الايمان من العدم والملكة المصطلح عليه عند اهل المعقول
فلان عدم المخلوق متقدم على وجوده وليس يلزم من كون الظلمة مقابلا للنور تقابل
والملكة بالمعنى المشهور المصطلح عليه ان يعتبر هذا المعنى فى وجه التقديم بل يكفى فيه
تقدم جنس العدم لا يقال كون العدم جنسا للعدم المضاف غير مسلم لجواز كونه عرضيا
لانا نقول المراد من الجنس ههنا ما يصدق على شئ وغيره وحينئذ ذلك وان اريد المصطلح
عليه اريد تقدم جنس الاعدام ايضا اذ ما تقدم جنسه يسبق التقديم بلا شبهة وبدل
تعريف الجمع بلام الجنس اذ لا قرينة للاستغراق بل القرينة العقلية على خلافه فافهم
معنى الجمعية او بتقدير المضاف ولا تعسف فيه لظهور المراد ومن كلم يتنبه لذلك اعترض
عليه بان الجزئية غير مفيدة والكلية ممنوعة لتاخر الاعدام الطارئة عنها واسهب
فى المقال بالجواب والسؤال ثم تركه اذكره الله وقال فالصواب ان يقال وجه
تقدم الظلمات على النور حسن التقابل مع قوله خلق السموات والارض وهذا اذكره
البعض وتركه الله وكونها متقدمة فى الخلقة على النور على ما ورد فى الاخبار الآتية
ان الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره يعنى بخلق النيرات وجه حسن

تقديم يعرف من طرف هذا الحديث الشريف ولا يشكل بان الظلمة تقتضى
شيوعا قابلا للنور ولا قابل له قبل خلق النيرات لان الخلق كله قبل خلق النيرات بل
النيرات ايضا موضوع خلقت مع الظلمة محلا لها قابلا للنور فتمش نور
عرش الرش كان بعضه منيرا بعضه مستنيرا اذ لا دليل على امتناعه وما يقال فيه
من الخصوص لفظ فى فى قوله ان الله خلق الخلق فى ظلمة للملابسة لا لخبر ان الظلمة ليست
ان ما فيها حتى يلزم تقدمها عليه وهذا موافق لما نقلنا ما فيها
من نصوص
نورته فمعنى خلق النيرات ح يجعلها نيرات هذا ومن نطق من الهوى صدر الموضوع
الهوى فلا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق ولا منافاة بين هذا الحديث وبين ما روى
ان خلق العالم فى الماء اذ لا يلزم من كون الكل فى العالم كون غير الظلمة فيها كما
يخفى قوله ولم يعلم ان عدم الملكة ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل يعنى
انما يلزم كونها عرضا ان لو كان مخلوقا مجعولا لنفسه موجودا خارجيا وليس كذلك
ذ معنى الجعل كما عرفت اعم من الخلق وايجاد الشئ نفسه ومن صانعه احداث شئ
شئ او فى شئ وسلب شئ عن شئ وهذه المعانى يمكن تعلقها بالعدم المضاف وانما لا
يمكن بصرف العدم سواء كان العدم المضاف 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 الله فى الطول ولا يلزم من تعلق الجعل بهذا المعنى ان يكون
الشئ المجعل شيئا ثابتا فى نفسه موجودا خارجيا على ما 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 لحال ذلك العدم وليس له تحقق
وثبوت سنبيه بالوجود الخارجى وحقيقه بانه اذا انتفى البصر مثلا عن زيد ثبت له
صفة عدمية تسمى بالعمى بخلاف ما اذا انتفى عنه السواد فان الحاصل انتفاء السواد راسا

وتبعيضهم فانه من التربية وهي تبليغ الشئ الى كماله شيأ فشيأ ووصف به للمبالغة أو
نعت من رب ثم سمي به المالك للحفظ والتربية ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا
نحو رب الدار والجمع لا من اللبس نحو يا رب الارباب كذا قالوا وقول الفقهاء ولا
يسترق الا اذا تعدى الارباب اقوى منه للاستشهاد في هذا الباب لان اضافة رد
الى الارباب قد استاصل عرق اللبس كما لا يخفى فهو في المعنى مقيد فيحتمل بناء الجواز عليه
بخلاف قولهم تعدى الارباب واما قول يوسف عليه السلام ارباب متفرقون فيحتمل ايضا
ان يجري على زعم المخاطبين فلا يصح شاهدا على نحن فيه فتأمل او على قوله خلق فيكون حمدا
على كمال وجوده وشمول انعامه على من لا يحمده ويشكره او يقال باعتبار معنى التعظيم المستفاد
من انكار مضمونه فكأنه قيل الحمد لله الذي جل جنابه عن ان يوصل به شئ فيكون جلال جنابه
محمودا عليه وان لم يكن اختياريا على قول او على التوجيه المشهور في سائر صفاته تعالى
على قول وبعبارة اخرى الحمد لله المنعم المستبعد معه الكفران لا يقال ليس هذا مختصا
بالانعام والاول اعم لكمال القدرة لانا نقول كمال القدرة يفهم من الانعام بهذه النعم بالجملة
ايضا دل عليه 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 صدر لواه شيأ واجاب عنه الفاضل التفتازاني
بان عطف عليها ليس على قصد انه صلة برأسه بل على قصد ان المجموع صلة واحدة كأنه قيل
الحمد لله الذي كان منه تلك النعم العظام ثم من الكفرة الكفران وهذا كما ترى جواب واضح
للاعتراض بقوله ليس على قصد انه صلة برأسه فتدبر لكن ما زاد عليه قوله المجموع صلة واحدة
وقال في توجيه الكلام تلك النعم العظام ثم من الكفرة الكفران فيسأل عليه فيحدث اما اولا
فلانه لا وجه لضم الا دخل فيه في استحقاق الحمد الى ما ذكر ثم جعل المجموع صلة في مقام
يقتضي كون الصلة محمودا عليها واما ثانيا فلان مبنى كلامه على ان المعتبر في هذا الوجه كون

وتبعيضهم

وجبعيضهم بحصل انتفاؤه حتى لا يكون صفة حدوثية حاصلة له كما في الاول وانت
خبير بانه لا شك ان عدم السواد في نفسه بجعل الجاعل وهو عدم مضاف لا الى الملكة
وعدوه عن محله ايضا يتعلق به الجعل اذ هو عدم حادث ولا يتوقف هذا على حدوثه في نفسه
لان السواد اذا فرض باقيا لم يمتنع سلبه عن محله كسلب الثوب عن زيد مثلا وذلك
لان مقتضى الجعل انما هو النسبة بين شيئين سواء كانت ثبوت شئ لشئ او
سلب شئ عن شئ او غيرهما كما عرفت وما ذكره من التحقق والثبوت ليس بلازم له
فلا تفاوت بين الانتفائين وانما هو بين المنتفيين ولا يلزم منه شئ وليس معنى
صحة الجعل بالعدم جعله ثابتا في نفسه حتى يلزم اعتبار هذا الثبوت والثبوت
النفس الامري مطلقا فهو متحقق في الامور النفس الامرية مطلقا سواء كان عدم
الملكة او غيره فغاية ما في الباب انه لبعض الاعدام المضافة لوازم هي كونها صفات
حدوثية مسماة بالاسامي المختلفة كالعمى والظلمة والجهل والسكون والعري والصلد
وبعضها ليس كذلك كعدم السواد والبياض مثلا وانما لزم ذلك لبعض خصوصية
عرضت لها لكونها سلبا عن موضوع قابل حيثما نهاج تقتضي وجود الموضوع
لكونها سلبا محدودا ولذا لا يوصف المعدوم بالاعمى مثلا وظن ان هذا لا يصح الا ان
يكون فارقا بين عدم الملكة وبين سائر الاعدام المضافة في جواز تعلق الجعل بها
بالمعنى المذكور حتى يفرق به بينهما في هذا الفصل وبعد التنبيه الذي يفيد ما يرد عليه من ان ما
ذكره من التفصيل الذي ساقه تحقيقا يستلزم كون انتفاء السواد مثلا عن الجسم لا بصنع
الصانع فيه وكذا انتفاء السواد مثلا في نفسه اذ هو عدم صرف لا تعلق به بالجعل على ما
زعم ساقط عن الدرجة ولا يخفى فساده فافهم والله اعلم قوله عطف على قوله الحمد لله
ومن جعله انشاء جعل المعطوف انشاء لاستبعاد او التعجب على ما صرحوا به قوله
ويكون برهم تنبيها الخ بيان لوجه الظهور في مقام الاظهار لذلك لما عليه قوله اسبابا لكفرهم

المذكور في حيز الصلة نعما واقعا منهم الكفران وهو مخالف للكتابين من وجهين احدهما
كون الخلق نعمة وثانيهما كون بعدلون 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 فيها
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
الغفول عما اسلفناه مما يشير الى وجه ضمه وبيان دخله قال الطيبي معنى الكلام بيان فضله
تعالى وكمال جلاله ورحمته فالمعنى ما اجله وما ارحمه لما صدرت منه تلك النعم ويقابل الكفرة
بالكفران ولا يعصب عليهم العذاب صبا وفيه بشارة بغاية حلمه ونهاية رحمته فزادت
لوجه ذلك الكلام حسنا ولطافة فلا وجه لا وجه 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 وهو ظاهر على ان ههنا مزية على مقتضى المقام لوقوع الكلام
على اسنادها اليه 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 بكون بالعدل والعدول فلو
قال الحمد لله الذي كان منه تلك الفضائل والفواضل لكان المراد اظهر واللفظ ايضا
أخصر وآثر بها فلان قول الفاضل التفتازاني في المجموع صلة واحدة معناه انه من
رواد فيها 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 فلا يجوز الانفكاك كان كالجزء منها
فهو جزء اعتباري يستحق به الجملة لاطلاق اسم الواحد ومثل هذا شائع ذائع ولم يقل من
رواد فيها لان بعض الروادف ربما يجوز جواز انفكاكها بناء على انه ليس في مفهومها

ما يمنع جواز الانفكاك بخلاف معنى الوحدة هذا وقد عرف انه لا مانع من كونه جزءا
حقيقة كما اعترف به هذا القائل الذي هو من حسنه قائل حيث قال بعد اقال ويمكن
ان يؤول بان المعنى الحمد لله المنعم المستتبع معه الكفران فيجوز ان يكون جزء الصلة لانفكاكه
ليس له معنى ظاهر عنده ومعناه ظاهر عند كل احد على ما ذكرنا قوله على انه خلق ما لا يقدر
عليه احد سواه لم يعتبر في هذا الوجه كون هذا الخلق من النعم مع انه اشار فيما سبق الى
انه يعتبر مطلقا اقوله ونبه على انه المستحق له على هذه النعم الجسام لانه فيما سبق بين معنى
الكلام بحسب منطوقه ومقتضى ظاهره ولا شك ان ظاهر خلق السموات والارض ليس
بنعمة بل هي لازمة له بنسبة اليه الذهن مما سبق من الاخبار بانه خالقهما فاذا اعتبر
قوله خلق السموات والارض مستقلا مع ما عطف عليه فقط لا يدل على النعمة بلفظه بل
بمفهومه فان قلت ان قوله ربهم يقتضي ذلك لان معنى الرب يقتضي النعمة ولا سيما
العطف على الصلة يقتضي العائد في المعطوف ايضا وقيامه مقام العائد انما يصح باعتبار
النعمة كما مر في قلت الرب بمعنى المالك الذي فيه معنى القادر فيصح قيامه مقام الضمير
ولذلك اشار اليه بقوله بعد ليدلوا به بيان الضمير مقام ربهم مع انه ليس في كلام احد
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 حسن موقعه باشتماله على نكتة لطيفة كما في الاية الكريمة وذلك في القرآن
كثير وليس هو كفوله لهم ابو سعيد الذي روى عن الخدري اذ ليس فيه نكتة لطيفة مثل ما
في الاية الشريفة فلو وقع في مقام مشتمل على نكتة لطيفة لكان له لطف فقلة الحسان لا
تقدح في المحاسن قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث وايضا قد
عرف انه ليس بجزء حقيقي بل هو من الروادف فلا يحتاج الى العائد فهذه بزه ثم ان
الحق ان لزوم العائد في المعطوف اذا كان جزأ حقيقيا ايضا ليس بكلي بل من المواضع

الا يجوز فيه ذلك فضلا عن اللزوم كما اذا قلت في صدد تعريف زيد مثلا لمن يعرف
مجئ شخص اليك وذهاب عمرو بعده لكن لا يعرف ان ذلك الشخص من هو وكان
قد جاءك شخص اخر زيد الذي جاءني ثم ذهب عمرو فالمزوم العائد ههنا اذا اعتبر جزأ
حقيقيا كما سبق فمن مقتضيات مقصود الكلام لا من لوازم العطف على الصلة فتامل
قوله ومعنى ثم استبعاد حدوثهم بعد هذا البيان وقع في الكشاف استبعاد ان
يعدلوا به فلا شعاره بان ذلك على الوجه الثاني مع ان الظاهر انه على الوجهين ايد له
المحشي بالعدول فقال استبعاد حدوثهم لينتظم الوجهين ملاحظا الى ان العدول اعم في التحقق
من العدل كما في ترك الشكر على النعمة والزمخشري ذهب الى طريق الاكتفا بنا على الظهور اذ
غرضهم بيان استبعاد ما بعده فبعدما بين بما بعده مفصلا استغنى عنه ههنا
هذا اذا جعل الباء في ان يعدلوا به صلة للعدل كما هو الظاهر واما اذا جعل للملابسة ويعدلوا
من العدول استوت العبارتان في المعنى وبعضهم قال معنى حدوثهم عن مقتضى البرهان
لا عن اسه فرق بينه وبين عبارة الكشاف فلا يرد انه لا وجه لتخصيص الاستبعاد بالوجه
الاول ولا يذهب عليك انه لا فرق بين التقديرين في دفع السوال الا بحسب اللفظ
ومن لم يشعر بما ذكرنا من تحقيق عبارة الكتابين وتفسيرها اورد على المحشي بان كلامه يشعر
بكون ذلك على الوجه الاول دون الثاني وعلى الزمخشري بانه يشعر بعكسه واعجب منه
من اورد على المحشي ما اورد على الزمخشري ثم الاستبعاد مجاز عن التراخي ولم يجل عليه لاقتضا
المقام الاستبعاد التام ولذلك قال ابو حيان ثم ههنا للتراخي في الزمان ترجيحا للحقيقة
على المجاز فيما لا داعي فيه واما الاستبعاد الذي هو مقتضى المقام فمستفاد من سياق الكلام
الا ان حمل اللفظ على معنى يناسب مفهوم السياق لما كان اسد وفي التاثير في سمع السامع
اشد اختير ههنا الحمل على المجاز دون الحقيقة كما فعله ابو حيان وايضا حمله على الحقيقة
اعني التراخي في الزمان وان كفى فيه ثبوت الاستحقاق للاخر في الازل ولا ينافيه استمراره

المعطوف في هذا المثال وان كان من
الروادف على اصول النحاة لكنه بحسب
المعنى داخل في حقيقة الصلة وهو المعتبر
ههنا كما لا يخفى لانه بدونه لا يفيد المعنى
المقصود فالمعنى زيد الذي
ذهب عمرو بعد مجيئه ؟
منه

الى الابد كما نوهم لا فائدة فيه يعتد بها سواء كانت الجملة معطوفة على جملة الحمد لله او
على جملة خلق السموات كما لا يخفى هذا ومن لم يفهم مرادنا حيان قال ادفاعا عليه حيان
مراد المحشي انه لم يرد انه موضوع للاستبعاد بل اراد انه مستعمل فيه بطريق المجاز بعونة
المقام وانت خبير بانه لم يدفع شيئا مما قاله ابو حيان ثم ان كونه للاستبعاد لا ينافي
كونه للتشريك مع الصلة التي عطف عليها كما توهمه البعض لانه للعطف فلا تخلف
عنه التشريك كما بين في موضعه وقيل ي للتراخي الرتبي ولا يخفى عليك ان شرط التراخي
الرتبي هو كون المتاخر اعلى مرتبة من المتقدم وليس الامر ههنا كذلك اذ مجرد كون
المتاخر معنى مباينا عند العقل عن المتقدم هو الاستبعاد لا التراخي في الرتبة اللهم
الا ان يقال المراد به ههنا التراخي باعتبار الاخبار وثبوت الحكم بعد
وخلق السموات والارض عنه في افضل واد في افادة من الاخبار بالعدول والعدل حيث
ان مضمون الاول اظهر لعدم منكره وتقرره في الاذهان بخلاف مضمون الثاني وهو ظ فيكون
اجل مرتبة بحسب النكارة فيكون الاخبار به افيد بحيث يكون فيه اشارة الى ان هذا
الامر امر منكر في غاية النكارة وشيء فظيع في نهاية الفظاعة وهذا اعتبار لطيف عند من
له ذوق صحيح. قوله والباء على الاول متعلقة بكفروا الى قوله وعلى الثاني متعلقة
بعدلون قال المحقق التفتازاني في هذا تخصيص من غير مخصص لتاتي التقديرين على كل من
الوجهين اقول ما ذكره المحقق من تاتي التقديرين امر محقق مكشوف لا سترة به لان اعتبار
سلب قدرة الغير في الاول واعتبار كون المذكور نفيا في الثاني امر ظ الا ان الحكم بعدما
عرف ظهور هذا الاتحاد اراد ان يبين الفرق اللطيف الذي يقتضيه منطوق النظم
الشريف بان اعتبار السلب المشار اليه مشار اليه اي ليس مصرحا به في الاول بل ينتقل اليه
العقل من معنى الصلة وهو خلق السموات والارض وايضا اعتبار كون المذكور نفيا يناسب
اليه الذهن من مفهوم الحكم لا صريح منطوقه وهو ظ فالمخصص هو المناسب الظاهري الذي

اختياره ذوق لذيذ غرز غرز كامل المعاني كيف وبه تاخذ اجزاء الكلام بعضها بحجز بعض
في بديع البيان وافاه المصقعان الفاضلان ومن لم يذق لم يعرف وليس يتعجب من ذوق
فاضل تفقازان وان يتعجب عجب قولهم قوله ليقع الانكار على نفس الفعل فان نفس العدول
عن شكر المنعم مطلقا قابل العدول مطلقا سواء كان عن الشكر او عن الحق او عن مقتضى البرهان
او عن النظر في الايات والبينات منكر فمن قصره على الشكر مغتر بقول الزمخشري فيكفرون بنعمته
بما لا مساغ له الكلام فقد قصر في ايفاء حق المقام ولذا قال الكل في تقدير المتعلق عنه اي وان اسند
لا عن الشكر فقط ليندرج فيه ما ذكرناه ولا يضره كون الكلام مسوقا لانكار ترك الشكر اذ هو
من قبيل انكار شيء بانكار جنسه ويجوز حذف الصلة وكذا حذف المفعول على الوجه الثاني
رعاية للفاصلة لكن فيه ما فيه نكتة بليغة لا يلتفت اليه وكذا لم يلتفت الى جعل رهم صلة
بان تكون الباء بمعنى عن كما ذكره ابن العادل لانه عدول عن الظاهر فوله يعدلون
برهم الاوثان جمع الوثن وهو الصنم وقيل الوثن كل ما له جثة والصنم الصورة بلا جثة
وقد يطلق الوثن على غير الصورة وكل ما يعبد ويعظم من دون الله فهو وثن عدي بن حاتم قدمت على
النبي صلى الله عليه وسلم وفي عنقي صليب من ذهب فقال لي الق هذا الوثن عنك ذكره في
الكشاف فمراد المصنف يجوز ان يكون هذا المعنى الاعم او مجرد التمثيل فاندفع ما قيل الاولى التعميم
لتضمن السورة الرد على الثنوية ولم يذكر هنا كون حذف المفعول ليقع الانكار على نفس الفعل
اكتفاء بما تقدم فافهم قوله يسوونها بالعبادة والتعظيم وتسميتهم الهة فالمنكر جعلهم
العاجز مثل القدير ليس كمثله شيء وهو السميع البصير قوله اي ابتدأ خلقكم منه يشير الى دفع
المعارضة بين هذه وبين قوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج يعني ان من في
الآيتين للابتداء فالمعنى خلقكم مبتدأ منه وانما قال ابتدأ خلقكم ليظهر ان من صلة خلق والظرف
لغو او القصد شمول كلامه للجائز كما سنذكره ويجوز ان يكون لشيء واحد مبادي كثيرة متفاوتة
قربا وبعدا فقوله فانه المادة الاولى اي المبدأ الاول يشير الى ان له مبادي فاندفع ما

بامكان

ارادوا مبادي الانسان وجعلوا خبر ضمير الانام
حيث قال وفي الآية ان الانسان مخلوق من ماء مهين
يجوز ان الانام ان الانسان مخلوق من طين
الطين وما جوابه او نباتية فان كان الاول
وما ارجوابه ان الكلام فيه كالكلام في
كان الكلام كان الكلام فيه كالكلام في
الانسان وان كان الثاني فهي اما تتولد
من الطين فثبت ان الانسان مخلوق
من الطين

بامكان التوفيق ثم ان هذا القول من الله بتنظام آدم عليه السلام ومبادي الاخرية كما صرح
به في تفسير هود في قصة ثمود عند قوله تعالى هو انشاكم من الارض واستعمركم فيها
بقوله فانه خلق آدم ومواد النطف التي خلق نسله منها من التراب هو الذي خلقكم
من تراب ثم من نطفة ثم من علقة فاما خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة
ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة وههنا وجه اخر يدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم ما
من مولود الا ويذر على لطخة من تراب حفرته ذكره ابن العادل واعلم ان كل ما ذكر
فيه من الوجوه ليس بهما منع الجمع وفوق وان ادم الخ جواب اخر يكفي لدفع الشبهة
اخره لعموم الاول لا لترجيح بهذا على ذاك وليس هو من قبيل التخصيص بعد التعميم كما قيل
ولا هو عطف تفسير وبيان للاول لتغاير المفهومين كما عرف فان قلت تغاير المفهومين
انما هو مبني على كون المنتهى اليه سلسلة الاخذية مخلوقا من تراب او ثبت صيانة فيه خلق
الانسان بهذا الطريق ولم يثبت ذلك قلت الله صرح به واختاره وانا الكلام لو اسكت
اولى على ان الامام اثبته بان الانسان مخلوق من مني ومن دم الطمث وهما يتولدان من
الدم والدم من الاغذية وهي اما حيوانية او نباتية فان كان الاول كان الكلام فيه كالكلام
في الانسان وان كان الثاني فهي اما تتولد من الطين فثبت ان الانسان مخلوق من الطين
لا يقال لم لا يجوز ان يكون اول فرد من حيوان لم يخلق من النطفة ولم يتولد من اخر لانا نقول
هذا القياس كما ترى مؤلف من مقدمات استقرائية فلا يرد عليه المنع ولانه يجوز ان يكون
الاستقراء ناقصا كما قرر في علم الخلاف وههنا ليس كذلك فتم ذلك وبعد ذلك فالمصير
الى التاكيد من قلة الفائدة واستلزامه ومنهم من فر قول المصنف ابتدأ خلقكم بان الخلق مجاز
عن ابتدائه وعلى هذا لا يكون هذا الوجه مبنيا على كون من لابتدأ بل يصح المعنى سواء كان
من للابتداء او للتبعيض ويكون الظرف مستقرا اي ابتدأ كائنا من طين بان يقول ابتدأ
معنى خلقكم منه ابتدأ خلقكم منه بقرينة قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين وهذا

حدوث عن الحقيقة بلا ضرورة ولا دقيقة او خلق باكم مبنى على الخلق بالذات واذ هو المناسب
فلا تسف فيه وح يجوز كون من بعضيه ايضا وفي قوله تع هو الذي خلقكم التفات من
الغيبة الى الخطاب وكذا في قوله ثم انتم تمترون ان كان مراد الاية الاحتجاج على من احتج
عليهم في الاية السابقة كما هو الظاهر تعالى ان المحتج عليهم هم المشركون واما اختصاص الامتراء
بالكفار مطلقا فلا يكفي فيه بل لا بد من الاختصاص بهم او المقصودين في الاية المتقدمة ولا
نلازم بينهما لان الاية الاولى دليل التوحيد على منكريه وهذه دليل البعث على من انكره كما
يذكره المصنف ونزولها معا مشروط ايضا وهو وان اثبته حديث نزول السورة جملة كما
هو المشهور لكن لا يكفي النزول معا حتى يكون الايتان كلام واحد الى سامع واحد فلا وجه
له سوى البناء على الظاهر فتامل ثم ان قوله ثم انتم تمترون اذا اعتبر بعد اعتبار كون قوله
خلقكم التفاتا لا يكون فيه التفات لان المخاطب فيه هو المخاطب في خلقكم فلا يكون الكلام
ح محتجا على خلاف مقتضى الظاهر قوله ثم قضى اجلا اي حكم وكتب نوعا من الاجل ولهذا
نكره لان له معاني كما سيجيء اولان اجل القضاء يتكثر بحسب تكثر الاسباب والتعليقات
عليها بخلاف المسمى واعلم ان الاجل نوعان اجل الموت واجل البعث وهذا مسمى حتم مبرم
لا يتغير اصلا لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم والاول نوعان معلق بالشروط المفوضة الى العبد
وعليه رد البلاء وزيادة في العمر للصدقة وصلة الرحم والاخر مسمى ايضا لا يتغير ولا يتعلق
بشرط وهو عنده تع ايضا لكن الموت انما يكون باحد الاجلين والمقتول ميت باجله
فالاجل واحد والتفصيل فيه يستدعي تطويل ذيل الكلام بحيث لا يسعه المقام ومن حاول
فليحاول رسالتنا المعمولة في كشف اسرار القضاء والقدر ولنذكر هنا نبذا من الايات
الدالة على ما ذكرنا الم تر الى قوله تع وليأخذوا حذرهم واسلحتهم فلولا التعليق فاي فائدة
في هذا الامر والى قوله تع يمتعكم متاعا حسنا وبوخركم الى اجل مسمى وقوله تع يغفر لكم من ذنوبكم
ويوخركم الى اجل مسمى وقوله تع ان اجل الله اذا جاء لا يوخر يعني الاجل المعلق لا يدفعه شيء واذا

جآء فاذا جآء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون لكن يدفعه الدارك باذن الله
قبل حلوله فتداركوا قبله قوله تع باذن الله لئلا يعارض مثل قوله تع قل ان الموت الذي
تفرون منه فانه ملاقيكم وقوله تع قل فادرؤا عن انفسكم الموت فانه فبالم ياذن به الله
ولم تعرف باسباب القضاء فتامل وهذا معنى قول من قال يحتمل التجاوز عنه فمن رده
بانه لا يوافق مذهب اهل السنة لم يعرف مذهبه الا بري فالم يتداركوا قبل فيهم ما خاطبتهم
اخروا فادخلوا نارا وقوله تعالى ونقر في الارحام ما نشآء الى اجل مسمى ولذلك ترى
بعضهم يفسرون كلا الاجلين المذكورين في هذه الاية الكريمة باجل الموت معللة ومسماة
لكن الاتحاد بتفسيره باجل الموت والبعث ليكون اشمل على ما عرفته من التقسيم المذكور
فاما عندي فما هو اجود منه وهو ان يراد باجلا مطلق الاجل معنا وبعنا مسمى وغيره باجل
مسمى الاجل المعين عند الله تع سوآء كان اجل الموت او البعث والمعنى ثم قضى اجلا اي مطلق
والاجل المسمى الذي هو قسم من ذلك المطلق عنده تع وهذا التفسير مطابق لعبارة النظم الشريف
بحيث لا يحتاج الى القرائن المخصصة وتفسير انه يشعر بان المسمى هو البعث فقط وليس كذلك
لما عرفت فافهم وما كان بين الخلق الصوري الحادث والتقدير المعنوي الازلي تباعد بعيد في
ثم والا فالقضاء مقدم على الخلق او الترتيب في الذكر فان قلت لم يقدره في الذكر حتى يأتي
بالحرف على الحقيقة وهو التراخي في الزمان قلت لتاخر متعلق الاجل فتامل هذا اذا فسر
القضاء بما ذكرناه اما اذا كان بمعنى الصنع والاتمام مثل قوله تع ففضاهن سبع سموات في
يومين فوكزه موسى فقضى عليه وقال الشيطان ما قضى الامر فمنهم من قضى نحبه فالترتيب زماني
قال الازهري القضاء على وجوه مرجعها الى انقطاع الشيء وتمامه وكل ما حكم به او اتم او حتم
او اوجبه او امر به او انفذه او امضى فقد قضي وقد جاءت هذه الوجوه في الحديث قوله
واجل مسمى عنده اجل القيمة ولم يفسره الاول بقوله عنده لان بعض الاجل الاول خصوصا
اجل القضاء كما عرفت عرفه الله تع بهاده وله على وجه التقريب وان لم يتعين يوم صاحب

باجرآء حاقة فيه تيسير اليهم فيما يحتاجون اليه من التحرز عن المهالك ومن الاحكام الشرعية
كاحكام المفقود مثلا وفي تشهيهم وتوجههم للاخرة والى مصالحها خلاف الثاني ولا تكلف
فيه اصلا كما توهمه البعض على ما نرى قوله فان الاجل كما يطلق لاخر المدة كقوله فيما ذا
جآء اجلهم يطلق لمجلها كما يقال اجل الدين شهران وكما المعنيين من قولهم اجل الشيء يأجل اجولا
اي تاخر وهو ظاهر قوله وقبل الاول النوم والثاني الموت لان الاول اخر مدة اليقظة
والثاني اخر مدة الحيوة فمبنى هذا الوجه المعنى الاول والثاني وعقبها بوجيهها على الترتيب
بقوله فان الاجل كما يطلق الخ ثم ذكر الوجهين الاخيرين ولم يعقبهما بيان توجيهها بناء على
ما بينه قبلهما وقدم بيان الوجيهين الاولين اقتضاه اولا فوضعه في موضعه
ثم بنى ما بعده عليه فمن جعل اطلاق الاجل على الموت مجازا من مبنى الوجوه الثلاثة المذكورة
في الكتاب فلم يوف كلام المصنف حقه ثم قال ان لم يكن اطلاق على النوم لتشبيهه بالموت ومثل هذا
مما لا يلتفت اليه في تفسير كلام وبيان مرام وهو ظ على انه بعد حصره المباني في المعاني الثلاثة
التي ذكرها كيف يصح هذا القول منه فان اراد بيان ما اختاره نفسه من بين الوجوه بعد
تمام شرح كلام المصنف فلا وجه له لانه من الاعتبارات الراجعة الى نية المتكلم فلكل اعتبار
مقام وعليه مبنى الكلام فمن مقام يحسن فيه ذا ومن محل يحل فيه كذا قوله وقيل الاول
لمن مضى يعني ان المراد من الاجل الاول والثاني هو الموت لكن اخبر في الاول حال
من مضى وهو يعلم بعد المضي وفي الثاني حال من بقي ومن يأتي قبل المضي وهو على وجه
اليقين مما لا يعلمه الا الله ولهذا قيده بقوله مسمى عنده دون الاول وفي الوجه
الثالث النوم معلوم والموت بخلافه فلم يقيد الاول وفي الثاني بين الخلق والموت يعلم
وما بين الموت والبعث عند الله فقيده به والمانع في الاول فوجهه امر فتذكر واعلم ان قوله
بين الموت والبعث يدل على انه اخبر فيه حال الكل بعد الموت وقبل البعث لتحقيق
معنى البينونة وهو التوسط وقيل لا حاجة للتقييد بما قبل البعث فانه بعد البعث لا

وكذا الوجه الرابع فانه لم يذكره انتهى
وجهاله والرابع والاظهر الى انتهى كيف
احسن في الترتيب من الوجوه الاربعة
حيث ذكر الوجه الاول ص

بعلم

يعلم الا ترى ان بعد موت كل احد وبين البعث الا الله تعالى فلم يقيد بعلم الله
الا في طريقه والبينونة الواقعة في قوله بين موت كل احد وبين البعث تقتضي هذا التقييد
ما ذكرنا فان بدل مكان قوله وبين البعث قوله وبعد البعث على معنى بين موت كل
احد وبعد البعث حتى يصح قوله واجل مسمى عنده بدون هذا القيد فهو مع كونه خلاف
الظاهر وكونه كلاما لا يجدي فلنا هو على ما نص عليه غير مسلم فلا معنى لح للبينونة وهو ظ
ولا للاجل ايضا لانه ينبئ عن الانقضاء والانتهاء كما عرفت فلو لم يقيد بلم توجد
البينونة ولا الانقضاء ولا يصح اطلاق الاجل عليه وبالجملة فالفقه كثيرا ما يقول فالهوى
القوم لا يكادون يفقهون حديثا قوله واجل نكرة خصت بالصفة اختاره
والعطف مسوغ هذا كقوله عندي اصطبار وشكوى عندقاطني فهل ما عجب من هذا
امرؤ سمعا والتفصيل ايضا يجوزه كقوله اذا بكى من خلفها انصرفت له
بشق وشق عندنا لم يحول لكونه انهر واقوى كما اشتهر ولانه لما وصف به فقد
تخصص به بالضرورة فلا ضرورة ح الى تخصيص اخر قوله كوكب انقض وبقرة
تكلمت موصوف فمعناه كوكب واحد وبقرة واحدة او فرد من جنس الكوكب او
او المراد الجنس المعروف وما ذكره الرضي من ان وقوع نكرة لم تلتبس على السامع
حين الاخبار عنه مبتدأ جائز سواء خصصت او لا حتى قال في سلام عليكم لا يجب
التخصيص اذ لا التباس في العموم فكلام ظاهري اذ قد تقرر في العقول ان تصور المحكوم
عليه بوجه ما بحيث يفيد معه الحكم المقصود حين الحكم عليه لا بد منه وقول النحاة من حق
المبتدا كونه معرفة ليس الا بهذا حتى ان قولهم من حق دون يجب مع ان حق المقام
الوجوب نظرا الى اللفظ يعني من حق اللفظ المبتدا به كونه معرفة اصطلاحية
والنكرة تنافيه فكل ما يلتبس اذا اخبر عنه فهو معروف من وجه فهذا الوجه هو
المخصص له في المعنى وان لم يذكر ففي سلام عليكم اذا قصد العموم كان المعنى سلام عام

حكيم فالعموم صح يعتبر فيه دلالة وافهو من حيث هو ينافي التعريف الا ترى انه اذا لم يعلم
السامع قصد المتكلم الى العموم ولم تقم قرينة الخصوص لم يفد اصلا فتلخص منه انه اذا
وقع النكرة مبتدا لابد له من مخصص لفظا او معنى وعند وجود اللفظي يحصل الاستغناء
عن المعنوي لكون اللفظ اشهر واقوى فاندفع ما قيل في نكرة لا حاجة لها الى مخصص
وهو مثل كوكب انقض اسامة وبقرة تكلمت قوله ولذلك استغنى عن تقديم الخبر
اي لما خصصت صح وقوعها مبتدأ ابتداء كما هو اصل فلم يحتج الى تقديم الخبر للتخصيص
لكن لما كان في الظرف اتساع شاع عند الفصحاء استعمالها مبتدئة على المظروف
نحو عندي ثوب جيد وعندي غلام كيس حتى صار ذلك كالاصل فيها فاهو خلاف الاصل
والاستعمال تطلب له النكتة فالنكتة ههنا في الحقيقة لتقدم المظروف على الظرف لا
لتقدم المبتدا على الخبر ولذلك وقع بعد قوله استغنى عن تقديم الخبر قوله والاستيناف لتعظيم
فالظاهر انه اراد الاستيناف المعنوي وقوله لتعظيم يشير الى جوابين احدهما ان يقال
المعظم مقدم مهتم به وهو ما ذكره التفتازاني في شرح الكشاف والاخر ما ذكره الزمخشري
وهو ان المعنى واجل اي اجل كائنا لغرابته وعظم رتبته مما يستفهم عنه ولذلك نكره
ووصف بما وصف به واخبر بانه عند الله وهذا اولى مما ذكره التفتازاني في حل ما لا يخفى
قال فلا جرى فيه هذا المعنى اي معنى الاستفهام وان لم يكن اصل الكلام وجب
التقديم كما وجب اذا كان اصل لاقتضائه ولا برد عليه عندي رجل حيث صح مع اصل
المعاني بان فيه تعظيما مع انه لا يقدم لان التعظيم فيه انما هو بملاحظة جهالة رتبته كانه
بلغ من ارتفاع الشان وعلو المكان الى حد لا يمكن ان يعرف ويوصف ولم يقل ان
وجه التعظيم منحصر فيما ذكره بهذا ظهر ما في جواب الفاضل التفتازاني حين اورد على ما
ذكره الزمخشري قوله تعالى وله بنا كتاب ينطق بالحق بانه لم يقصد فيه هذا التعظيم
وان كان الكتاب معظما في نفسه من القصور واما تعليله بانه ليس مقام التفريق

بين الكتابين كما قصد بعض الشراح بين الاجلين فما يخلو من على فان المقام
الى التعظيم وظهر من هذا التعليل سقوط الجواب الذي ذكرنا بان الاشارة بقوله بهذا
التعظيم الى التعظيم المستفهم الذي ذكره الزمخشري فاقصور في جوابه وجه السقوط
ان مقتضى هذا التعليل هو عدم قصد التعظيم من نظم الآية مطلقا كما هو المتبادر وجعله مخالفا
الى المقابلة الى قصد التعريض من حيث عدم التخصيص حتى ان النكرة في الآية نكرة
والمناسب في قصد التعريض جهة وحيث تأثر كتب ان قوله وهم لا يظلمون
يدل على انه ذو رتبة رفيعة عظيمة وليس كل تأثر كتب التي وجدوا فيها
اخلاقا كثيرا منها مقابحة تحتمل قصد التعريض بعظيم شان الذي يقولون
في حقه انه كتاب سماوي وصحيفة نازلة الخ ثم تقديم الظرف هناك
وهو قوله فيها اقلامه كتب بعضهم بتعظيم مقام صاحبها هناك ان شاء الله فيه
فليتأمل افتراء وقعت منه بعد وجوب الوقوف على السلم والطبع المستقيم
او ترى الزمخشري وكل لبيب اي من قال ما ترى فيه هذا المعنى كيف اشرب
هذا المعنى في ذائقة الكلام وسبيل سبال ثم اورد عليه انه اذا
كان التقدير تلك حجة مبهمة مجهولة اي صفة مجهولة ولا يخفى هذا الوصف
موصوفا مجهولا به وهو خلاف المقصود من الكلام كما ذكره بل هو تصوير للمعنى واجراء
لحكم المعظم به وهو التعظيم ثم وصف مجهولا به ورد في بعض الاشعار
كقوله اذا حدث الحق راية مشق هناك يسيل على اي يقطع ويمكن حمله على
الاستيناف النحوي بمعنى ومثل هذا حامل في بكاء المسافة
على ان الباقي في قوله والاستيناف يعلم من التعظيم بسبب عدم انباء الغير عنه
ولانه هو المقصود جاز كونه مبنيا على تنزيل السامع غير العالم منزلة العالم
ان هذا الذي يحمل تأخيره عن الخبر المتقدم وعده اجل مسمى فيحتاج الى بيان

حكيم فالعموم صح يعتبر قيده والا فهو من حيث هو ينافي التعريف الا ترى انه اذا لم يعلم
السامع قصد المتكلم الى العموم ولم تقم قرينة الخصوص لم يفد اصلا فتلخص منه انه اذا
وقع النكرة مبتدا لابد له من مخصص لفظا او معنى وعند وجود اللفظي يحصل الاستغناء
عن المعنوي لكون اللفظ اشهر واقوى فاندفع ما قيل ان نكرة لا حاجة لها الى مخصص
وهو مثل كوكب انقض اسافة وبزة نكلمت قوله ولذلك استغنى عن تقديم الخبر
اي ما تخصصت صح وقوعها مبتدا ابتداء كما هو اصله فلم يحتج الى تقديم الخبر للتخصيص
لكن لما كان في الظروف اتساع شاع عند الفصحاء استعمالها مقدمة على المظروف
نحو عندي ثوب جيد وعندي غلام كيس حتى صار ذلك كالاصل فيها فما هو خلاف الاصل
والاستعمال تطلب له النكتة فالنكتة ههنا في الحقيقة لتقدم المظروف على الظرف لا
لتقدم المبتدا على الخبر ولذلك وقع بعد قوله استغنى عن تقديم الخبر قوله والاستيناف لتعظيمه
فالظاهر انه اراد الاستيناف اللغوي وقوله لتعظيمه يشير الى جوابين احدهما ان يقال
المعظم مقدم مهتم به وهو ما ذكره السفتازاني في شرح الكشاف والاخر ما ذكره الزمخشري
وهو ان المعنى واجل اي اجل كائنة لغرابته وعظم رتبته مما يستفهم عنه ولذلك نكره
ووصف بما وصف به واخبر بانه عند الله وهذا اولى مما ذكره السفتازاني على ما لا يخفى
قال فلا جرى فيه بهذا المعنى اي معنى الاستفهام وان لم يكن اصل الكلام وجب
التقديم كما وجب اذا كان اصل لاقتضائه ولا يرد عليه عندي رجل حيث صح مع اهمال
المعاني بان فيه تعظيما مع انه لا يقدم لان التعظيم فيه انما هو بملاحظة جهالة رتبته كانه
بلغ من ارتفاع الشان وعلو المكان الى حد لا يمكن ان يعرف ويوصف ولم يقل ان
وجه التعظيم منحصر فيما ذكره وبهذا ظهر ما في جواب الفاضل السفتازاني في حين اورد على ما
ذكره الزمخشري قوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق بانه لم يقصد فيه هذا التعظيم
وان كان الكتاب معظما في نفسه من المقصود واما تعليله بانه ليس مقام التفريق

بين

بين الكتابين كما قصد ههنا التفرقة بين الاجلين فلا يخلو من مرمى فهذان الطريقان
الى التعظيم وبظهر من هذا التعليل سقوط الجواب عما ذكرنا بان الاشارة بقوله هذا
التعظيم الى التعظيم الاستفهامي الذي ذكره الزمخشري فلا قصور في جوابه وجه السقوط
ان مقتضى هذا التعليل هو عدم قصد التعظيم من نظم الاية مطلقا كما هو الظاهر وجعل محتاجا
الى المقابلة والى قصد التفريق من ضيق الفطنة عند التحقيق على ان الظاهر في الاية الكريمة
والمناسب لسوقها قصد التفريق بينه وبين سائر الكتب لان قولهم لا يظلون
يدل على انه لا يغادر صغيرة ولا كبيرة احصاها وليس كسائر الكتب التي وجدوا فيها
اخلافا كثيرا فضيها مقابلة تقدير بانه هذا الكتاب العظيم العجيب الشان الذي يقولون
في حقه هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ثم لتقديم الظرف بناء
وهو قوله تعالى لدينا نكتة لطيفة يقتضيها المقام سنبينها هناك ان شاء الله فتأمل
فالبليغ اعتبارات ذوقية منفتنة لا يحوم حولها الا الذوق السليم والطبع المستقيم
او ما ترى الزمخشري ذلك البليغ الفرد حين قال فلا جرى فيه هذا المعنى كيف اشرب
هذا المعنى في ذائقته الفائقة كما آب الزلال وسلسبيل سلسال ثم اورد عليه انه اذا
كان التقدير اي اجل مسمى عنده يكون اي صفة محذوفة ولا يجوز هذا لان حذف
موصوفها ورد بانه لم يدع انه اصل الكلام كما ذكرنا بل هو تصوير للمعنى واجراء
لحكم اللفظ عليه وهو التقديم ثم ان حذف موصوفها فاشد ورد في بعض الاشعار
كقوله اذا حاربت الحجاج اي منافق علاه بسيف كما هز فقطع او يمكن حمله على
الاستيناف النحوي بمعنى انه لم يقل واجلا مسمى عطفا على اجلا بل اتى بالجملة المستانفة
على ان الباء في قوله والاستيناف به للملابسة لتعظيمه بسبب عدم اتيانه لغيره
ولانه هو المقصود ببيانه بكونه مسمى عند الله لا غيره اي بالاضافة لكن يتوجه عليه
ان هذا المعنى يحصل بتأخيره عن الخبر بان يقال وعنده اجل مسمى فيحتاج الى بيان

وجه تقديم فعلى كلا التقديرين يلزم ترك بيان احدهما فترك بيان وجه الاستيناف
النحوى مع ظهوره وافهامه منه حينئذ التعظيم الذى يوجب تقديم على الخبر
يعطى كون الجملة مستانفة لئلا يفوت المقصود بخلاف العكس كما عرفت هذا كله على ان
الخبر هو الظرف ويجوز تفسير اخر هو كون الخبر مسمى واجل مبتدا مخصص بالمفهوم
دل عليه التنكير كقولهم كوكب انقض على احد النادى بلين اى واجل واحد عظيم مسمى
عنده قوله مثبت معين لا يقبل التغيير هذا وقوله لا مدخل لغيره فيه بعلم وقدرة
يوهمان ان الاجل الاول يقبل التغيير والغير فيه مدخل بعلم وقدرة لا ان العبد فيه
تاثيرا لان المدخل والقدرة اعم من التاثير كما ستقف عليه والامر كذلك على مذهبنا
لان كل احد يعلم بعلم عادى ان من احرق او فرق او ضرب عنقه يموت فى الحال واذا
اختار احد قتل اخر ضرب عنقه لعلمه بموته بذلك بحسب العادة فهذا الاختيار الجزئى
وهو القدرة عندنا له مدخل فى هذا الموت بمعنى ان الله جعل خلقة الموت هذا
تابعا لهذا الاختيار الجزئى وان لم يكن له تاثير فى وجود الفعل كما هو مذهب المعتزلة
ولهذا امر بضرب الاعناق فى قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان
ولو لم يكن له دخل فيه لما امروا به وعلى ذلك يثاب العبد ويعاقب ويوخر الى اجل
مسمى ويعجل عليه باجل القضاء ومن قال فانا نعلم بعدوقوعه فلم يعلم لان العلم بعد الوقوع
لا مدخل له فيما وقع مع ان المسمى يجوز العلم به بعد وقوعه ايضا والتفصيل مذكور فى فن
اخر والتحقيق مفصل فى رسالتنا المعمولة فى القضاء والقدر وان شئت فاتل من كتاب
ربك خالق القدر قال يا قوم انى لكم نذير مبين ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون
يغفر لكم من ذنوبكم ويوخركم الى اجل مسمى ان اجل الله اذا جاء لا يوخر لو كنتم تعلمون
وفى اواخر السورة مما خطابهم فروا فادخلوا نارا واعلم ان وقوع اى اجل كان انما
هو عند الله والا فاحد ذرعه وما تدرى نفس باى ارض تموت ان الله عليم خبير وتعلق

من اضاف اليه اى واجل ان يسمى عنده وكلا يقال فى سلام عليكم اى سلامى عليكم قوله
فلانه المقصود ببيانه عطف على قوله لتعظيم الخ اخرى للتقدم يعنى ان المقصود الاصلى
انما هو بيان حاله فيدنا بالاصلى لانه المتبادر فلم يقصد اصلا بذكر قطعا فالخبر مقصود
بالذات لا اصلى ويدل عليه ما وقع فى بعض النسخ من قيد بذاته كما سيجئ فالحصر حقيقى بالقرينة
ان قصد الحصر حين افراغ كلامه فى قالب الافادة انما يكون الى شئ بالاخبار عنه وبيان
حاله لا الى شئ اخر اصلا بهذا الاعتبار وآن لزم بيان حال العلم بانه محمول عليه والفرق
بيان بين لزوم البيان وقصد البيان فالحصر ايضا حقيقى لا اضافى كما توهم و فى
بعض النسخ لانه المقصود ببيانه بذاته وقد عرف حاله فتعرف آكد قوله بعد ما ثبت
انه خالق الكل وخالق اصولهم الاول مستفاد من قوله ثم خلقكم والثانى من قوله والارض لا
من قوله من طين اذ لا يلزم منه خلق الطين وهو ظاهر هذا اذا كان خلق بمعنى ايجاد وا
اذا كان بمعنى جعل كما هو المناسب ايضا لهذا المحل حينئذ ان خلقكم من طين تخلق منها
زوجها فى اضمار القسمين يتعلق به الجعل ان الطين قد جعل انسانا ومنه حصل هو فحملا حاصل
لنا فى استفادة خلق الاصول الى الابوين السابقة نعم يكون الخالق فى قوله الصمد وخالق
اصولهم بمعنى الجاعل ايضا ولا باس فيه اصلا وايضا هذا اذا كان المراد بالاصول
جميعها ولا حاجة اليه فى هذا الاستبعاد بل يكفى كونه خالقا لما حدث الطين من الاصول
فانهم وجمع الاصول لجمع الفروع او المراد من الاصول ام من اصل الاصول فلكل أحد
اصول كما لا يخفى على ذوى العقول فلو كان قادرا على تلك المواد قبل اى اظهر قدرة
والاظهر كما هو الاوفق بما ذكره الصمد اذ تمثيل وتصوير لكمال قدرته تعالى كما هو المتعارف
فى القدرة الحادثة كما ذكره فى قوله وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
على احد التفاسير قال الصمد بناك والاعادة اسهل عليه من الاصل بالاضافة الى قدركم
والقياس على اصولكم والا فهما عليه سواء وقيل الاهونية بالقياس الى القدرة الحادثة من

قال الافاضل التفتازانى فى قوله

جهة القابل لا الفاعل بزيادات استعدادات القبول واما من جهة قدرة الفاعل
فالكل على السواء ومن مناقال بعضهم الاهونية كناية عن زيادة استعداد القابل ومن
نقول ان هذا مبنى على اصول الحكمة الطبيعية واما على اصل الحكمة الالهية فما تفاوت
ايضا فى الاستعدادات بالقياس الى القدرة القديمة وانما هو بالقياس البناء فى نظرنا
اذ الاستعداد الامكانى السابق ليس فيه تفاوت ولا هو يقبل اصلا والاستعدادات
اللاحقة مخلوقة معه وكونها استعدادا اذا امعنت النظر وجدته بالنسبة البناء والا
ففى الحقيقة لا استعداد بالقياس الى تلك القدرة القديمة الا الاستعداد الامكانى
فمن له القلب الواعى هل تشك فى ان الممكنات بامرها لا تفاوت بينها فى كمال
قبول الاثر بالنسبة الى تلك القدرة القديمة قبل الاستعدادات اللاحقة بعد قوله ثم
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فبعد تلك الاستعدادات
لو حصل امر زائد على الاول لزم كون القبول اولا ناقصا ثم بالاستعداد صار كاملا
وهذا خلف والا اى وان لم يحصل امر زائد على الاول يلزم عدم تفاوت القبول
بالاستعدادات اللاحقة بالقياس الى تلك القدرة القديمة وهو المطلوب فالتفاوت
بحسب الاستعداد انما هو بالنظر الى تاخر بعض الممكنات فى بعض بحسب اللحظ كما ان
كون الاستعداد استعدادا كذلك الله خالق كل شئ او كما يروى الى قول الملائكة
فى جواب من استبعدان تلد بنا الخالق الله على الاستعداد بحسب العادة وقالت أألد
وانا عجوز وهذا بعلى شيخا التعجب من امر الله فان نفى العجب دليل على انه لا فرق بين
الاستعداد وعدمه بالقياس الى قدرته تعالى وقوله فى جواب مزعم جين استبعد الولد
بناء على ذلك ايضا بقولها انى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر كذلك الله يخلق ما يشاء
اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فلو كان فى الاستعداد حالة زائدة فى قبول
القابل اشارة بالقياس الى القدرة كما وقع الجواب كذلك نظم

٥ تأمل وكن فتاح عين بصيرة ٥ مجيلا جياد الفكر فيما أقوله ٥

٥ تكن رائيا للحق حقا ولم تكن ٥ مجيبك حجا باعثه خط حجوله ٥

هذا وانما قال على جمع تلك المواد ولم يقل على ايجاد المعدومات بالكلية مرة اخرى لان جميع المنكرين لحشر الاجساد المذكورين في القرآن العظيم كانوا ينكرون ذلك لاتفاق على بقاء المواد فقالوا أئذا كنا ترابا وعظاما أئنا لمخرجون من يحيي العظام وهي رميم اذا كنا عظاما ورفاتا أئنا لمبعوثون خلقا جديدا الى غير ذلك وفي جوابهم قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة قل يحييها الذي انشأها اول مرة يا بني انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يات بها الله وعليه قصة ابرهيم في احياء الطير فالصورة شخصية او نوعية معدومات والمواد بواق فالحشر جمع المواد وايجاد الصور وبعد ذلك فلا مجال للقول بان الحشر هو الايجاد بعد الاعدام بالكلية حتى يقال ان الله اختار او أرشد طريقة جمع الاجزاء لا طريقة القائلين بالايجاد بعد الاعدام بالكلية كما قيل فانه قد اضطر اليه كما ترى فقوله فالاية الاولى دليل التوحيد التوحيد نوعان توحيد مبدأ الممكنات وموجدها ويسمى بالتوحيد الذاتي وتوحيد الاله بمعنى المعبود ويسمى التوحيد في العبودية والاية دليل التوحيد الثاني واما كونها دليلا على الاول فمبني على برهان التمانع فالله بين انها دليل التوحيد بالمعنى الثاني دون الاول فاستغنى عن التمانع وانما فعل ذلك بناء على ما هو المقصود ههنا فان الاية نزلت في رد المنكرين في العبادة الذين يقولون هو لاء شفعاؤنا عند الله بعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله والقائل بالتشريك الذاتي ان وجد فقليل جدا فان كلفت فما فوقك في قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولولا القائل بالتشريك بالذات ما نزلت

على اشرنا اليه عند قوله وبسببونهام منه

قلت هذه الاية انما نزلت في رد المشركين في العبادة لقوله تع ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون اي يحيون الموتى فهم وان لم يصرحوا به لكن لزم من اتخاذهم لها الالهية فان من اتخذ شيئا الها اقتدر على جميع الممكنات ذكره الكص وفي الكواشي من الارض صفة الآلهة لان الشيء كانت متخذة من جواهر الارض كالحجر والذهب والفضة انتهى ولذلك قال تع بعده لو كان فيهما آلهة الاية ردا لما لزم من اتخاذهم واما دلالة الاية على وجود الصانع وكونها دليل التوحيد فمبني على برهان التمانع فمن بنى كلام الكص على برهان التمانع فقد هدم بنا الكلام واما كيفية الدلالة فظاهرة من اختصاص استحقاق جميع المحامد وخلق ما لا يقدر عليه احد وكونه نعمة سوا كان بعدلون من العدل او العدول لان التشريك بالعبادة وعدول عن شكر النعمة فالباطل يومئذ وبنعمة الله يكفرون على احد التفسيرين وانكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون خلق اعتبار التكرار على تخصيص العبادة به تع ومن قال على الاول فوجد الاشارة الى نفس التوحيد دون دليله فقد اضل ضلالا بعيدا ومن قال ان الكص مال الى ترجيح كون يعدلون من العدل فقد عدل ثم قيل ان الاية الثانية ليست بمستقلة في الدلالة على البعث لان مقدمة خلق المواد ليس من مقدمات اثبات البعث وانما ذكره الكص ههنا لمبالغة في زيادة القدرة لانه يجب اعتباره في الاية اذ قد عرفت مما اسلفنا ان المشركين كانوا معترفين ببقاء المواد وانما ينكرون جمعها واعادة الصور فيها فيكفي في رده ان يقال ان من جمعها واوجد الصور فيها اولا كان اقدر عليه ثانيا وان شئت قل يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة هل في الاية البينة من خلق التراب شيء فكذلك ههنا وايضا خلق الطين مسلم بانفاقهم بحيث لا يحتاج الى البيان ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وترك الغني عن الذكر من الايجاز وليس بحرج

الى ذكر حتى يحتاج الى ذكر وقع قبله ثم ذكر ثم مع زيادة الالتفات في انعم فيه تنبيه
على زيادة الاستبعاد فان دلالة كل من دليلي المبدا والمعاد على المراد وان
كانت ظاهرة الا ان ما توخذ مبادية من الانفس اقرب الى الناظر مما توخذ مبادية من
الآفاق وفي الارض ايات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون انظر الى الموقنين وتبصرون
كيف وقعا موقعها حتى يقع ما قبع سمعك مما موقعه قوله والامر آان الشك انما قال
بازم ان معناه التردد في المتقابلين على ما دل عليه ما اخذ منه وفرق بينه وبين الريب
والشك فان الريب قلق النفس واضطرابها فهم في ريبهم يترددون والشك
هو ضد اليقين ذهابه الى بيان ما اريد ههنا لانه والريب ايضا بطلقان في
اللغة عليه وهو المناسب لقوله تع واذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها
فلم ما ندري ما الساعة ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين والمراد بالظن مطلق
التردد الشامل للشك والتعبير بالظن لنكتة بليغة سنبينها هناك ان شاء الله تعالى
او المراد بالشك هو على ما يجئ عقيب هذا ويجوز ان يكون بمعنى الحرف قال ابو حاتم
في قوله تع افتمارونه على ما يرى افتجاحدونه ومنه الحديث لا تمار وا في القرآن فان
مراء فيه كفر فان مجازه ان يكون في الاية روايتان مشتهرتان من السبع او في معناها
كلاما صحيحا مستقيما وحق ناصح فمناكرة الرجل صاحبه ومجاحدته اياه في هذا مما يزل به الى
الكفر وبعضهم حمل ما في الحديث على معنى الجدال كما في قوله تع فلا تمار فيهم الا مرآ ظاهرا
اي لا تجادل فسره المصنف بذا وهو المناسب هناك على ما سنبينه ان شاء الله تع ومنه
فسره ابو حيان هنا به وهما مما يناسب المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام والاية
البينة وان ابطلت الوهم القادح في امكان البعث لكن ما كان واقع منهم هو الشك
صرح به وذكره للفهم او نقول الشك يستعمل عند اهل اللغة بمعنى عدم الظن والوهم اي
ما يكون بمعنى مطلقا فيجوز كون الامر آ ههنا بمعنى الشك بهذا المعنى كقوله تعالى

لا يخفى حسن موقع قوله البينة منه

فلا

فلانك في مرية منه فان المراد هو الامر بالتيقن كما بين في موضعه وان المصنف
وجه فسرها بالشك هناك وقوله تع فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال
الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين صريح
بما قلنا فتامل قوله وهو الله فيه قولان الاول كون هو ضمير الله تع وهو ما ذكره
المصنف الثاني انه ضمير القصة قال ابو علي فهل اما فزا الى هذا زعما منه ان على الاول صار
التقدير الله الله فيكون لغوا وانت خبير بتغاير الحكم مع تغاير عنوان الموصوف
فالمراد ما تقدم من موصوف تلك الصفات الجليلة المذكورة ولا شك في
افادته وما ذكره المصنف قول الجمهور وهو قوله الضمير لله والله خبره في السموات وفي
الارض متعلق باسم الله والمعنى هو المعبود فيهما ميلا منهما الى مذهبهما اذ الاصح عند المصنف
كونه وصفا في الاصل وعند الزمخشري كونه اسما مطلقا على المعبود بالحق فاذا كان
وصفا في الاصل يصح تعلق الظرف به نفسه ولذا قال المصنف باسم الله تع بخلاف ما اذا
كان اسما فانه يتعلق ح بمعناه ولذا قال الزمخشري هو المعبود فيهما هو المعبود بالحق
كما صرح به في تفسير سورة الفاتحة فتركه ههنا ليس الا بناء على ظهور المبنى مع عدم ظهور
في المقصود اذ المقصود هنا بيان معنى يصح تعلق الجار به لا غير والمصنف اصاب في اختيار
استحقاق العبادة دون نفسها ثم ان توجيه انتظام المذهبين هو ان قوله هو
المعبود راجع الى مذهب الاشتقاق وقوله المعروف بالالهية الى كونه علما منقولا
وكذا قوله الموحد بالالهية وقوله الذي يقال له الله يرجع الى كونه مرتجلا وهذه
الثلاثة الاخيرة تفصيل اجمله الفارسي بقوله ومن ذهب بهذا الاسم مذهب الاعلام
وجب ان لا يتعلق به عنده الا ان يقدر فيه ضربا من معنى الفعل فصله الزمخشري
ونقل ابو البقاء عن ابي علي انه لا يجوز تعلق في باسم الله لانه صار بدخول اللام والتغير
الذي دخله كالعلم ولذا قال الله فيما تعلم له سميا وظاهره منع التعلق ولو مشتقا

في الاصل لكن اذكره الزجاج وهو الذي ذكره المصنفان الفاضلان هو الاصح
ودفع اذكره ابو علي ظ كما في الكتاب بين قال ابن عطية هذا احدى افضل الاقوال
واكثرها احرازا لفصاحة اللفظ وجزالة المعنى وعمل العلم في الظروف لمعنى فيه ليس
نحو حاتم في طيئ اسد على وفي الحروب نعامة وقوله انا ابو المنهال بعض الاحيان قوله
لا غير الحصر آمن قوله هو المستحق حيث عرف المسند وهذا منه بنا على كون الالف واللام
بمعنى الذي فتعلق الجار بمعنى اسم الله على تقدير المتوحد بالالهية في السموات والارض
هكذا قيل لكن لا وجه لتخصيص بنا الزمخشري ذلك التعلق على هذا الحصر المستفاد من التركيب
بتقدير المتوحد بالالهية لان في قوله وهو المعبود فيها او هو المعروف الامر كذلك
وانما بات بقوله وهو في قوله المتوحد لانه وما قبله وجه واحد الا ترى انه اورد
ظرفها مرة معا مخالف غيرها والا فهذه الضمائر ليست للحصر بل هي في الاية الكريمة
من قوله وهو الله حتى آخرها على سبيل الحكاية يدل عليه الواو في قوله وهو ومن فضل
عن هذا زعم ان تركه في المتوحد لاستغنائه عنه بالتركيب الحصري واعترض على من
اتى به ونسبه الى الغفلة عن حصول معنى التوحد من الحصر التركيبي وقال يرشدك اليه
قول الزمخشري او المتوحدون ايراد للفظة هو بخلاف سائر التقادير ثم انه جوز
كون قوله يعلم سركم وجهركم بيانا وتقريرا له معللا بان الذي استوى في علم السر والعلانية
هو الله وحده فقيل فيه نظرا اولا فلان التوحد بالالوهية امر لا تعلق له بامكان من
الامكنة فلا معنى لجعله متعلقا بامكان فضلا عن جميع الامكنة واما ثانيا فلان اللازم من
استوآء السر والعلانية في علم من يكون العالم هو الله تعالى لا وحدته ونحن نقول اما اولا فانا
لا نسلم ان الظرف متعلق بالتوحد لم لا يجوز تعلقه بالالهية اي المعبودية فان لها تعلقا
ظاهرا بما هو ظرف للعبادة وتوسيط قوله لا تعلق له بامكان ليس بصحيح لان المراد بالظرفية
هين معنى وهين كما هو بين المعنيين انما هو التلبس فكون التوحد بالالوهية فيها تلبسه

بها لا غير وكفى فيه كون كل شئ دليلا عليه والمعنى ان التوحد من حيث انه ظاهر
منها كان ملابسا بها فهو فيها ويكفي في تلبس الدليل كون الدليل فيه
ففي كل شئ له اية تدل على انه واحد او نقول من حيث ان اسم ليس بنائب
عنها كان كانه فيها فتوحده كذلك وكفى به تعلقا وما حققناه ظهر جواب ما قيل على
قول الكشف هو المستحق للعبادة فيها بشكل الظرفية لان قيام الاستحقاق به ليس فيها
على انه يجوز تعلق فيها بالعبادة كما مر يدل عليه قول الكشف في تفسير قوله وهو الذي
في السمآء آله مستحق لان يعبد فيها واما نقل عنه في الكواب من ان المراد بالتوحد فيها نفي
التعدد فيها يعني من حيث ان الناس فيها وقع النفي فيها فهو معناه بعيد يلزم منه ان
لو لم يوجد الموحدون النافون للتعدد فيها لم يكن هو متوحدا فيها وهو وان لم
يكن محذورا في نفسه لكن الامر ليس كذلك كما وقفت نسبح له السموات السبع والارض
ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وما اجيب من ان المراد
بالتوحد في السموات والارض نفي ان يكون لكل منها آلة فاقصر منه واما ثانيا فلان
قوله لا يلزم وحدته غير مفيد لان ما ذكره الزمخشري بنا على توافقهم في انه المتفرد بذلك
على ما يدل عليه قوله لان الذي استوى في علم السر والعلانية هو الله وحده فتفكر
في هذا الكلام هل هو يدل على اللزوم او الالتزام فالمراد التوحيد بحسب العبودية رد
على المشركين في العبادة الموحدين بالخالقية كما نطق به نص الكتاب ومر مشاركة
هذا الجواب والكشف وكذا الزمخشري بعد ما فسر قوله في ما اتخذ الله من ولد وما كان معه
من آلة اذا لذهب كل آلة بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون بحيث
يدل على الوحدة الذاتية وان لم يدعوا الشريك الذاتي كما ذكرنا لكن لزم مما
ادعوه من جواز العبادة لغيره فيها فان قوله عالم الغيب والشهادة دليل اخر على
نفي الشريك بنا على توافقهم في انه المتفرد بذلك ولهذا رتب عليه فتعالى الله عما يشركون

بالقاضي انه اذا استوى عنده السر مع العلانية بلا فرق فلا بد وحده ولا يمكن السير
بالقياس الى علمه تعالى فلا تعدد من هو كذلك وعلمه على كل شئ قدير فلو فرضنا علمه على
الاسرار دون الاخر لزم عجزه او جهله بعض السر والمقصود عموم العلم بمقتضى المقام
والالزم عجز ذلك بل هو الحق من المقال واما يقال رد اله اضافة السر الى
خص العموم باسرارنا فهو في غاية السخافة اما اولا فلان المفسرين اطبقوا على
هذه الاية لبيان كمال علمه كما ان الايتين السابقتين لبيان كمال قدرته تعالى على
اقتضاه المقام ومساق الكلام والاضافة الى المخاطبين ليس للتخصيص كما توهم اذ
وجه له اصلا بل لان المقام لما كان مقام الانذار والتخويف وطلب الاستدلال منهم
مما قرئ عليهم كقوله فيما اعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وقوله فليعلم الله
الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره وقد عرفت ما في الفقرة
لك ان فوضع ما ديه من الانفس اقرب في النظر والاستدلال اضيف ما
اضيف الى المخاطبين ليتدبروا من انفسهم ويكونوا من الحق على اليقين واما ثانيا
فلانه كما نرى مع انه ليس من الرد في شئ يستلزم تجويز العجز والجهل بعض الاسرار عالم
السر والخفى ولازم اجلى من ان يخفى فضلا بالله من ذلك وما اصل من اصل ذلك
وحديث التوافق كما ذكرنا جار فيه على هذا التقدير فافهم فان قلت المذكور في الاية هو
قوله تعالى يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وهو لا يدل على التسوية بينهما قلت قوله تعالى
سواء منكم من اسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار يدل
عليه دلالة ظاهرة والقرآن بعضه يفسر بعضا لا يقال لم لا يجوز كون المراد التسوية
في مطلق العلم لانا نقول انه خلاف المتبادر ومقتضى المقام بحيث تخل ببلاغة الكلام
قوله كقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله الخ في تعلق الظرف قال الصفهاني
والظرف متعلق به لانه بمعنى المعبود او متضمن معناه كقولك هو حاتم في البلد وكذا

قوله مع انه ليس من الرد في شئ يعني انا
نقل الكلام الى اسرارنا فنقول ان قدر
احد عالما على اسرار بعض من اسرارنا دون
الاخر يلزم العجز والجهل المذكوران
وان لم يقدر يلزم العجز
لهذا العجز القادر
منه

في

في من قرأ الله قوله والجملة خبران على الوجهين ويجوز ان تكون خبر محذوف اي هو
يعلم على الوجهين ويجوز كونها تفسيرا للجملة الاولى لاشتمالها على خبرها الصفات الكمالية
كما اشرنا اليه عند بيان حمل الجلالة على ضميرها قوله كقولك رميت الصيد في الحرم بشيرجه
ويقوله كون المعلوم فيها وقوله اذا كنت خارجه والصيد فيه الى انها متغايران في كيفية
اعتبار الظرفية ووجهه هو ان المراد بالظرفية هو الملابسة المصححة للمعنى في وان الملابس للشئ
ملابس لملابس ذلك الشئ بالاشتهار مثلا ان العلم ملابس للعالم من حيث انه صادر عنه
والمعلوم ايضا من حيث انه واقع عليه فاصار ملابسا لاحدهما بحيث يصح فيه استعمال
في صار ملابسا للعلم فطاهر كذا الرمي ملابس للرامي والمرمي فما هو ظرف لهذا
المعنى وهذا هو الحق في تحقيقه واما قيل وجهه ان العالم اذا لم يكن في
مكان اصلا لم تصح نسبة العلم اليه بالحصول فيه لكن لما كان علمه متعلقا بما فيه صار كانه
العالم فيه فجاز جعله ظرفا له واما ذكره من المثال فوجهه ان الرمي شئ ممتد من آن انفصال
به الرمي من السهم وغيره الى آن الوصول الى المرمي فبعض اجزآء ذلك الامر الممتد واقع
في الحرم جاز جعله ظرفا له فهو كما نرى مع ما اشتمل عليه من قصور التحرير والتقرير ليس
من التحقيق والتوجيه في شئ وهو تفريق بين المثال والممثل وتغيير كلام المصنف بلا ضرورة
وطعن عليه بتعسف بارد وتكلف شارد لانه جعل المصحح كون الصيد فيه كما ان المعلوم
فيها فمعناه الظرفية بالواسطة فيها كما ذكرنا وعلى ما ذكره لا يلزم اعتبار المتعلق وهو المرمي
ههنا لان الحرم حينئذ كان ظرفا لبعض اجزآء الرمي بالذات فلا يكون مثالا لما نحن فيه
واذا اعتبر كان اعتبار الامتداد لغوا ويلزم ايضا صيرورة قولك رميت في الحرم بجعل في
صلة اذا رميت الى حرم الحرم ووقع سهمك فيه من غير قصد الى شئ وانت خارج
وليس فيه شئ مرمي وهو ممنوع الى ان يقام البرهان الآن ناول بوقوع الرمي به
وهو السهم مشافهة وملابسة الرمي به فيؤول الى ما ذكرنا وانما الكلام في اصل وقوع

النظر عن ملابسته شيئا هل يصح ام لا على ان الرمي كما هو الظاهر ليس امرا ممتدا
لانه في اللغة الالقاء والطرح بل الممتد هو الحركة فعلى قياس ما ذكر لو كان الصيد في
داخل الحرم ممكن بقرب من الظرف بحيث لم تتصور الحركة بين وصول الرمي به اليه بل
بحصل السكون ح يلزم ان لا يصح هذا القول لعدم وجود جزء من الحركة مع انه لا فصل
بين جزء وجزء بعد كون الصيد داخلا فيه ولا يمنع عاقل صحة هذا التجوز لا مكابرة ولو
سلم فهو اعتبار ليس علينا اعتباره ههنا ويكفي لنا اعتبارناه وقولهم رميت الصيد في الحل
اذا كان الصيد في الحرم وانت في الحل جائز لان الفاعل فيه بل الرمي باضافيه لا باعتبار
وقوع بعض اجزاء الممتد فيه كما زعمه ذلك القائل وبالجملة اذا لم يعتبر الامتداد ولا اجزاءه
كما لم تلاحظ الظرفية في جميع المواد بلا نكير وفيما نقل عنه يعني ان القول بان فلانا عالم
سيبقى في بلد كذا مثلا لا يجوز باعتبار كون المعلوم في ذلك البلد اذا امكن كون العالم فيه
بخلاف ما اذا لم يمكن العالم مكانيا كواجب الوجود هذا هو السر في جواز تعلق في السموات
بعلم سركم لا انه يجوز ذلك مطلقا وما ذكره من الاشكال فوجهه امر اخر كما قررناه ولا يخفى
ان هذا منه تحكم فان الملابسة علاقة كافية لصحة التجوز لا بد لنفيه من دليل لا يقال
اذا كان العالم مكانيا فربما يقع اللبس في الظرف انه للعالم او للمعلوم بخلاف ما اذا
لم يكن مكانيا لانا نقول يدفعه قرينة المجاز والكلام فيما لا لبس فيه وكفى بالعقل فيصلا
في باب المجاز وانه يسعى في الجواز على انه منقوض بصحة قولنا رايت زيدا على السطح
وان ادعي الفرق بينه وبين العلم فهو تحكم ايضا لا دليل عليه ولو سلم فنقضناه بقولك
في وصف كهان فدخلم سارقا في البيت فان ذهب وهمه الى ان الظرف في مواد النقض
مستقر قلت هذا محتمل المقال في كل مثال ولا ضير فيه اذ الاحتمال لا ينافي الاحتمال كما سيجيء
في اخر الدرس مع انه اذا كان مستقرا يكون حالا والمعنى فلم سارقا حال كون ذلك
السارق في البيت اذ ما كان عامل ذي الحال عاملا في الحال كان ظرفا للعامل وليس هذه

الظرفية

الظرفية الا ملابسة تلك الحال بالسارق الذي هو المعلوم بعرفه من له ادنى علم فافهم
واياك ان يرامي بك وهمك الى سوء فهمك علم ان يكون في الحرم ظرفا لنوافيه كلام الفاضل
كونه ظرفا مستقرا حالا من الصيد لكن يصح ان يكون مثالا لما عرفته من ان اعتبار التعلق قوله
او ظرف مستقر عطف على متعلق وقوله وقع خبرا سواء كان بعد حبر ان لم يكن لفظ الجلالة
بدلا او وحده خبرا ان كان وهذا وجه ايضا اذا كان هو ضمير الشان والله مبتدأ قوله
كائنة فيها جمع فيه اعتبارات اربعة المبالغة في التشبيه وهذا مناسب لظاهر عبارة مثل زيد
اسد والمعنى والله مثل كائن في السموات والارض حذف اداة التشبيه للمبالغة واعتبار
التمثيلية وهو مناسب لظاهر العبارة الكشاف وذلك بان يشبه حاله في تمكنه
فيها وفضاء من جبث ان علمه في والتمكن في مكان يستلزم التمكن في لزوم الانكشاف التام لهما
فلا تكلف فيه اصلا كما زعمه البعض والاستعارة المكنية بان يشبه العالم الكامل في علمه
بالتمكن فيما ذكر بالتمكن المضر فاثبت له المكان اللازم للتمكن وهذا لما اختاره السكاكي من
رده الاستعارة التبعية الى المكنية فتامل فهم ومن قال في توجيهه فاثبت له التمكن فقد
اخطأ اذ لا ينبغي ذلك له فيه ولا يلزم من اثبات المكان اثبات التمكن في حقه بل المجاز
كونه في مكان لا تمكنه لعدم اذن الشرع به اذ يقال وهو محكم اينما كنتم ولا يقال متمكن
اينما كنتم وقال فيه فاينما تولوا فثم وجه الله ولا يجوز تمكن فيه وجه الله وكونه من قبيل
الكناية فيمن لم يشترط جواز المعنى الاصلي لان العالم اذا كان في مكان كان عالما به وهي
فيه ذكره التفتازاني في شرح الكشاف والتمثيلية وقال لا يستقيم الكلام بدون هذا
المجاز او الكناية بهذا ما ذكروه من البيان بناء على منزه ذلك المنزه المقدس تعالى عن
التمكن في المكان وتمكن ههنا وجه اخر وهو انه قيل ما كان منزها عن المكان والزمان
والجهات لزم ان لا يكون ذاته المقدس غائبا عن شيء اصلا ولو ذرة ولا يلزم كونه
في جهة بمعنى انه لا يكون في جهة العالم وانه كان في الازل ولا زمان ولا مكان

فالان كما كان وهو معكم بلا اتصال ولا انفصال وهو على كل شئ شهيد فما قيل في قوله
حزمن قائل فنقصص عليهم بعلم واكنا غائبين ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون وليوبه
انه لو كان القرب علميا لما قال لا تبصرون فهل يرانا من بعيد وهل يخلقنا من بعيد
فهم ليس قريبا كقربنا وليس معه كمعيتنا واما كان الله يعجزه من شئ في السموات ولا في
الارض انه كان عليما قديرا فعل يمتنع ان يكون القرب منا ودرآ العلم ولا مدركه حتى يلزم
التاويل في جميع المواضع بالعلم على سبيل الجزم فهو من سوء الفهم والرسوخ في العلم يقولون
امنا به والتفصيل فيه مجال واسع ولكن هنا ضاق المجال فهذا الاعتبار يصح ذلك
الاعتبار الا انهم في مرتبة من لقاربهم انه بكل شئ محيط قول وبعلم سركم وجهركم
بيان وتقرير له اي على هذا الوجه لان اقبل لما اول بالعلم فهم منه هذا المعنى اجمالا فهو
تفصيل له وتقرير على الوجه الاول ايضا لانه لما اول بالمستحق للعبادة فيها كان
متوحدا بالالهية مستجمعا لجميع صفات الكمال كما ذكره الزمخشري لكن كلام المصنف يشعر بانه
مخصوص بهذا الوجه ولذلك خصصه بعض ارباب الحواشي بهذا ويجوز ان يكون كلام
المصنف بناء على ان اذكره ظرف ضاق الذهن منه اليه والظرف انما يتعلق حال من ضمير الاستقرار
في الظرف وجوز صاحب الكشاف كونه خبرا ثانيا ولا منافاة بينه وبين كونه تقريرا
له في المعنى حتى يفوت كونه كالقرينة قائما مقامها لكون الظرف مستقرا خبرا للمبتدا
فلو جعل هذا ايضا خبرا لاستغنى القرينة على انه لا حاجة الى القرينة لان قرينة المجاز ظاهرة
شائعة كما هو الظاهر فبعد ذلك لا يحتاج كونه خبرا الى قرينة مع انها مجوزة لا معينة
ولو سلم فكفى بقوله تع وهو الذي في السماء آله قرينة واضحة موضحة ولذلك حيث آمنا لا
ومرآة له قولا لان صلته لا تتقدم قال الرضي وانا لا ارى مانعا في تقديره عليه اذا
كان ظرفا وليس كل اول شئ حكمه حكم ما اول به فلا مانع من تاويله بالمحرف المصدري
من جهة المعنى مع انه لا يلزم احكامه بل انما يتقدم عليه المفعول الصريح لضعف عمله

وهذا مبني على ان منع التقديم لاجل تاويله بان مع الفعل بل لضعف عمله فيجوز في
الظروف لان فيها توسعا ولتقويته بحرف الجر وكلام المصنف مبني على انه لتاويله بان
المانعة لتقديم صلتها وتلخص من هذا كله ان المانع من التقديم في المصدر ليس هو المعنى
المصدري بل هو من قبيل الاعتبارات اللفظية فهو في المصدر انما هو باعتبار لفظ ان
في معناه فكان بعضهم ذهب الى انه اذا اول المصدر بالمفعول لم يعتبر لفظ ان فزال
المانع ومن ههنا اعترض على المصنف بان السر والجهر ههنا بمعنى المفعول كقوله تع يعلم السر وان
واتعلنون على احد الوجهين فلا مانع عن التقديم وبعضهم ذهب الى انه فاكان اصل
المصدر هو لا بان اعطى حكم لفظ المصدر فما دام لفظ دام المنع سواء اول بالغير او لا
ويجوز حمل كلام المصنف على هذا ليندفع الاعتراض ويجوز حمل كلامه على ان المنع لضعف عمل
المصدر فلا يفيد كونه بمعنى المفعول خصوصا مع الوجوه القوية وفيه بعد تامل
التركيب وهذا كله شهد به صنيع اقوالهم مع علمهم بهذه الاعتبارات بل بادق منها ولم
يعتبر التوسع في الظرف ههنا لوضوح الوجوه القوية الظاهرة فلا اشكال على المصنف
وبعضهم اعترض على المعترض بان هذا تصحيح جانب اللفظ واما صحة جانب المعنى
فمحل تامل ولا يخفى ان فهم صحة المعنى مما ذكرنا في تحقيق معنى الظرفية ليس بمحل تامل على
ان السر ههنا اعم مما يسرونهم وابسر عنهم فيصح المعنى بهذا الاعتبار فلا تغفل قال رضي
لهم من قوة اعين وايضا يجوز كون السموات ظرفا للاستقرار من فيها والارض للمن
فيها والخطاب اعم ولهذا لم يتعرض المصنف لعدم صحة المعنى على تقدير التعلق بالمصدر من
حيث هو ايضا مع ان الالزام مشترك بل اقتصر على عدم جواز تقدم صلته وقيل
على المصنف ايضا ان السر ليس بمصدر فكيف يتعلق به الظرف وانت خبير بانه على
تقدير التسليم هو اسم المصدر فيعتبر فيه معنى الفعل فيصح التعلق به لا يقال فاذ
لم يكن مصدرا فليعتبر فيه معنى المفعول لانا نقول صيغة المصدر كعلم

وصدق وكذب وقرينة اعني جهركم مصدرا يضاف فتعتبر فيه احكام المصدر فلا بد
اعتبار معنى المفعول كما عرفت واما جعل الجهر بمعنى المفعول للتوافق فتغيير كبير للكلام
بلا ضرورة في المقام قال شيخنا وعلى تقدير تعلق الظرف بالمصدر بمعنى المفعول
يكون المعنى يعلم نفوسكم المغارة في السموات ونفوسكم المغارة لا بدانكم في الارض
والظاهر انه تخصيص من غير مخصص غير خفي على ذلك الفاضل كمن اغمده فيه رماحه
ترتيب اللف والنشر دقة المعنى ولا يريد نفي ما لا يريد ابراده وذلك كما ترى
من فصاحة اللفظ وبلاغة المعنى بمرتبة لا تخفى فلا باس عليه بانه خروج عن الظاهر
فهذا وجه اخر غير ما ذكرنا لصحة المعنى على تقدير تعلق الظرف بالمصدر بمعنى المفعول
واما الاعتراض عليه بان الخطاب على هذا يكون للمومنين وقد كان فيما قبلها
للكافرين فيفوت التلاؤم فمدفوع بان قوله ونفوسكم المغارة لا بدانكم في الارض
يعم الجميع ففي جميع الخطابين عموم وكفى به كقوله في يخرج منهما اللولو والمرجان فتدبر
تعميم الخطاب للملائكة الذين سرهم في السموات هذا اذا ثبت ان نفوس الكفار
ولو قبل مجيئهم الى الدنيا ليست في السموات والا فلا اشكال واما اورده بعده
بقوله ثم كيف يقبل اذا تعلق الظرف بالمصدر مع ان بدان المخاطبين ليست في السموات
فرده ظاهر مما اوضحناه في اطراف الكلام قوله لعلم يريد بالسر والجهر ما يخفى وما يظهر
من احوال الانفس بقرينة قوله وهو يعلم ما تكسبون فان الكسب فيه معنى الاعتمال
فيناسب احوال الجوارح ولذلك لا يطلق على الله تعالى فلما اختص هذا خصص مقابله
ترجيحي لجانب الافادة على التخصيص بعد التعميم فاندفع سوال التكرار بان المكتسب اما
فعل القلب وهو السر او فعل الجوارح وهو الجهر ويمكن ان يدفع ايضا بالتعميم بعد التخصيص
لنكتة لطيفة يقتضيها المقام ومساق الكلام وهي انه لما كان المقام مقام الوعيد
للعنيد والوعد للسعيد كما اشار اليه بقولهم فيعذب عليه ويعاقب اجراء لا بتوجيه

ضم الوعيد ان ظاهرة الاية الكريمة رد المركبين منه

استقلاله

واستقلاله اعني من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم بقدرته الكاملة الشاملة
لجميع الممكنات ابدا اعادة هو على كل شيء قدير ثم بعلمه الكامل الشامل
السر والجهر حيا في كل سر وهو بكل شيء عليم ساق الكلام الى قصره بدا اولا وحسن الى
احسن النظام وهو جار ان يجيء على ما يكون مصرح بمعلوميته تنبيها على انه لا يمكن ان
يضيع شيء من عمله لعلمه وقدرته والله يعلم ما عملتم ذني في كتاب اعمال رسلنا الا
بنبي ما عملوا بها الكاتبون المشركون اشركوا بها الموحدون الموحدون ويجوز
ان يكون الضمير لجميع ما تقدم من اسرار القول
ومن جهره من يستخف بالليل وسارب بالنهار وله في يعلم ما تسرون وما
تعلنون فليس مختصا بالقول ولا جميع ما بعد ذلك على ما سبق ان التخصيص بذلك
خلاف الظاهر لا مخصص يخصه ظاهرا فاتت به جميعا اذا كان ذلك اشعر من ما تبني
بما يعم الجميع ثم انه ليس كذلك لما مر تحقيقه في محله فتامل قال وذكر
الكتاب الظاهر انه متعلق في السموات بمحذوف اي اثبت في السموات ولا يكون السموات
ظرفا لانه ليس بمكان ويجوز ان يكون حالا من ضمير المخاطبين على الملائكة ولا يبعد ان
يراد ذكر السموات على تغليب العقلاء وفيها وجه حسن لطول الكتاب بذكر اعمالهم
الا ان يمسك عن اختيار احد الوجهين انتهى لا يخفى ان قال
مزيدة للتاكيد اي الاستغراق فاصل بعد ما فتوجه الكثرة في معاني النفي على
مزيدة للتاكيد الاستغراق من حيث ان لا استغراقي هو بعينه كذلك الا استغراقي
واكثر فائدة التاكيد من مجرد الاستغراقي بعد اعتبار معنى قولهم الكثرة في السياق
النفي كالعموم يحتمل وجوها من اصحها ما ذكرنا ويحتمل غيره ولا يخفى ان في كلام المصنف
اشعارا على ان معنى قولهم الاستغراقي في معنى ما ذكر ومعنى قولهم الاستغراقي
ولو قيل مزيدة لتاكيد معنى الفعل الكائن في المعنى الكائن ليس في رواية نوشته انيه

وصدق وكذب وقريئة اعني جهركم مصدرا يضا فتغتبر فيه احكام المصدر فلا يفيد
اعتبار معنى المفعول كما عرفت واما جعل الجهر بمعنى المفعول المنوافق فتغيير كبير للكلام
بلا ضرورة في المقام قال شيخنا وعلى تقدير تعلق الظرف بالمصدر بمعنى المفعول
يكون المعنى يعلم نفوسكم المفارقة في السموات ونفوسكم المفارقة لابدانكم في الارض
والظاهر ان كونه تخصيصا من غير مخصص غير خفي على ذلك الفاضل كمن اما مده فيه رعاية
ترتيب اللف والنشر ودقة المعنى ولا يريد نفي الا يريد ابراده وذلك كما ترى
من فصاحة اللفظ وبلاغة المعنى بمرتبة لا تخفى فلا باس حينئذ بانه خروج عن الظاهر
فهذا وجه اخر فيما ذكرنا لصحة المعنى على تقدير تعلق الظرف بالمصدر بمعنى المفعول
واما الاعتراض عليه بان الخطاب على هذا يكون للمومنين وقد كان فيما قبلها
للكافرين فيفوت التلاؤم فمدفوع بان قوله ونفوسكم المفارقة لابدانكم في الارض
يعم الجميع نفي جميع الخطابين عموم وكفى به كقوله في بحر ج منهما اللولو والمرجان فتامل
تعميم الخطاب للملائكة الذين سرهم في السموات هذا اذا ثبت ان نفوس الكفار
ولو قبل مجيئهم الى الدنيا ليست في السموات والا فلا اشكال واما اورده بعده
بقوله ثم كيف يتعلق اذا تعلق الظرف بالمصدر مع ان ابدان المخاطبين ليست في السموات
فرده ظاهر مما اوردناه في اطراف الكلام قوله لعله اريد بالسر والجهر ما يخفى وما يظهر
من احوال الانفس بقرينة قوله وهو يعلم تكسبون فان الكسب فيه معنى الاعتمال
فيناسب احوال الجوارح ولذلك لا يطلق على الله تعالى فلما اختص هذا بخصص مقابله
ترجيحي لجانب الافادة على التخصيص بعد التعميم فاندفع سوال التكرار بان الكسب اما
فعل القلب وهو السر او فعل الجوارح وهو الجهر ويمكن ان يدفع ايضا بالتعميم بعد التخصيص
لنكتة لطيفة يقتضيها المقام ومساق الكلام وهي انه لما كان المقام مقام الوعيد
للعنيد والوعد للسعيد كما اشار اليه بقولهم فيثيب عليه ويعاقب اجراء لا بتوصوه

ذم الوعيد ان ظاهرة الاية الكريمة يرد الكافرين؟ منه

واستقلالا في امره فمن ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم بقدرته الكاملة الشاملة
لجميع الممكنات ابدا حاوا حاطة فهو على كل شئ قدير ثم بعلمه الكامل ايضا الشامل
للسر والجهر عموما في كل امر وهو بكل شئ عليم فانساق الكلام الى قصده به اولا وسبق الى
احسن النظام وهو بيان الجزآء على ما يكسبون بتصريح معلوميته تنبيها على انه لا يمكن ان
يضيع شئ منه لعموم لفظه ولان يذيل هنا فاظهر حذر مني في كتاب لا يضل ربي ولا
ينسى فاحذروا ايها الكافرون والمشركون وابشروا ايها المومنون الموحدون ويجوز
ان يكون السر والجهر مخصوصا بالقول والكسب بالفعل كقوله في سواء منكم من اسر القول
ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار واقوله في يعلم ما تسرون وما
تعلنون فليس مقررا على القول فلا يصح مويدا لذلك الا على ضعف لان التخصيص هناك
خلاف الظاهر اذ لا مخصص فيه ظاهرا فلا يبعد به انما يصح اذا كان ذلك السر ممن ما يتسر
به ائمة العربية وظاهر انه ليس كذلك لانه فحص الكلام كما باداه المقام فتامل وقل اذكره
المصنف انما يظهر اذا لم يتعلق في السموات بسركم والا اذا تعلق به فلا اذ لا يكون السموات
ظرفا لانفس المخاطبين والجواب عنه انه من تغليب المخاطبين على الملائكة ولا يبعد فيه اذ
يدفعه ذكر السموات انتهى قصور لا يدفع وجوها خر لاطول الكتاب بذكرها ولا يساعده
الا ان وحسبك ما اختاره المصنفان الفاضلان قوله مزيدة للاستغراق انما قال
مزيدة لينبه الى ان الاستغراق حاصل بدونها لوقوع النكرة في سياق النفي فهي
مزيدة لتاكيد الاستغراق من حيث انها للاستغراق فلما زيدت كررت الاستغراق
واكدته فافادت فائدة التاكيد من زوال الاحتمال فهذا معنى قولهم النكرة في سياق
النفي ظاهرة في العموم يحتمل حده ومع من نص فيه لا يحتمل حده ولا يظن ان في كلام المصنف
جفاء على ان معناه لتعيين الاستغراق بل معناه اذكرناه فقوله مزيدة اما مزيدة عليه هذا
ولو قرئ مزيدة بصيغة اسم الفاعل لكان له معنى لكن ليس في رواية قوله والثانية

واستقلال

التبعيض لان الاية الواحدة وان استغرقت في حكم النفي فهي بعض من جميع الايات
والمعنى ما تيهم بعض من الايات اي بعض كان ذكره صاحب الكشف وحملها على التبعيض
كما زعم ابن الحاجب انما يستقيم لو كان النكرة في سياق النفي بمعنى جميع الافراد وقال لانها
لو كانت تبعيضية لكانت الاولى استغراقية ممنوع لصحة قولنا ما تيهم بعض من الايات
بغير تكلف كذا قال التفتازاني في شرح الكشاف وهذا موافق لما ذكره جمهور النحاة ومعنى قولنا
ما تيهم بعض من الايات ما تيهم من اية اي بعض من الايات والا فلا يرد نقضا لان من
فيه لبيان البعض فالبعض لبيان من في الاية قيل في توجيه كلام ابن الحاجب ان التناول لكل
فرد الذي هو مدلول النكرة المنفية قد يستلزم الحكم على المجموع كما فيما نحن فيه فان مآل
المعنى الى ان المجموع ليس الا معرضا عنه لهم فالنظر اليه جاز كون من بيانية وتحقيقه ان
ههنا اعتبارين احدهما ان يلاحظ او لا معنى اية منكرا ويلاحظ تعلق من ايات ربهم
به ثم يسلط النفي عليه فح يكون تبعيضية البتة وثانيهما ان يسلط النفي عليه اولا ثم
يلاحظ تعلق من ايات ربهم به فح يجوز ان تكون تبعيضية نظرا الى لازم الحكم اعني ما نحن
فيه لا شك ان مدلول النكرة المنفية من حيث انها مفردة حين اعتبرتها الفرد
ليس الا الفرد المنتشر لا جميع الافراد ولا يستلزم ذلك الحكم على المجموع من حيث هو مجموع وانما
يلزم هو في بعض المواضع من خصوصية الموضوع والمحمول او من قرينة اخرى في بعضها لا يمكن كما
في قولك ما من احد من آحاد الانسان الا وشبع بهذا الرغيف وامثالهم ههنا عن مجموع
الايات ليس يلزم من مدلول النكرة المنفية بل من القرينة حيث انه وقع في نفس الامر كذلك
وصادق مدلول النكرة اتفاقا فلا يصح قوله فيستلزم على انه بين كونها بيانية على كون
الاولى استغراقية حيث قال لو كانت تبعيضية لكانت الاولى استغراقية فيلزم منه
كونها بيانية هذه في جميع الصور حتى في قولك ما من احد من احاد الانسان الا وشبع
بهذا الرغيف اذ المفهوم من كلام ابن الاستغراق ولو استغرق المفرد اينما وجدنا في

التبعيض

التبعيض لا يقال في مثل الرغيف كيف يحمل من بيانية مع ان مجموع الاحاد لا يشبع
بهذا الرغيف لانا نقول المفهوم من استغراق المفرد ان يشبع كل احد اي احد كان بحيث لا
يشذ عنه واحد فصح بيانه بالجمع لانه اعني الجمع لا يوجب كون الحكم على المجموع البتة بل قد يجامع
مع استغراق المفرد ايضا فهذا محصل كلامه فكيف يكون اذكره توجيها له وكلامه ليس موجبا له
ناشئ من عدم الفرق بين موضع الاستغراق وموضع التبعيض وقد عرفته نعم قد يقع ما ذكره
جوازا كونها فيما نحن فيه بيانية بناء على ان الآحاد والمجموع المقصود بين ههنا مشتركة في
الاعراض عنها لا على ان الاولى استغراقية مستلزمة لهذا ومن ههنا عرفت ان تخفيف
المذكور لا يفيد شيا يعتد به على ما لا يخفى ويلزم منه ان تخصص كونها بيانية بموضع يتحقق
فيه استغراق الجمع وليس كذلك فكيف يكون محققا للكلام وقيل في الفرق بين موضعيها
الاستغراق ههنا لانه متصف بالاتيان فهو وان استغرق بعض من جميع الايات
وانت خبير بانه راجع الى قولهم الاية الواحدة وان استغرقت في حكم النفي فهي بعض
من جميع الايات فبعد هذا لا حاجة الى هذا التقييد مع ان هذا التقييد ليس مدلولا للفظ
كالوحدة اذ لا يعتبر المخبر هذا التوصيف عند اخباره ولا فائدة في اعتباره وان
كان لازما له وذلك لان الوصف فيه ليس للتخصيص حتى يلزم اعتباره وانما هو اوصاف
الفاعل بفعله وهو متحقق في كل فاعل فلست في قولك جاءني زيد قصدت الى جاءني زيد
جاء ولا يخطر بقيد زيد بها لك اصلا فمثل هذه الاعتبارات لا ينبغي اخراج الكلام
عن موضوعه قوله اي بانظارهم دليل خط من الاولة اي كني به عن الظهور لانه لازمه
وكانها لقيامها بمن جاءها صارت آتية معه قوله او معجزة من المعجزات هذا
اخص من الاول ولذا اخره لان ارادة الاخص في مقام استقام فيه معنى الاعم
خلاف الظاهر وان كان ظاهرا في نفسه واعم من الاول ولذا قدره عليه وذكر هذه الوجوه
ولم يخصص الاية بالدليل العقلي او المعجزة غير القرآن لكونها خلاف الظاهر بخلاف عموم

الدليل فانه ظاهر بلا تكلف وكذا المعجزة مشهورة واما اية القران فمنطوق لفظ الاية
فما ذكره المصنف أحسن ثم انهم لما كانوا مستمرين في الاعراض ولذا قال معرضين دون معرضين
وكان تمرنهم فيه قد علم من اعراضهم عما اتاهم قبل وبعله الازلي اتى بالمضارع فقال
تاتيهم لبيان تمرنهم فيه واعلام انهم لا يعرضون عن ذلك الاعراض والمصنف اتى بكلمة ما
اشارة الى ان تمرنهم علم مما قبل كما اشير اليه بدونهم ذلك بقوله الا كانوا الخ فكلمة
قط وضعت لان تستعمل بالماضي فقط او حمل تاتيهم على المضي بدليل قوله كانوا عن الخ
لحكاية الحال الماضية او على تقدير كان بدليل كانوا ايضا او يكون معنى الاية وما اتت
وما تاتيهم الا كانوا او يكونون فاكتفى باحدهما ولو قال اشارة الى ذلك وما ظهر لم
لكان له وجه لكن اتبع نظم الاية الكريمة وقوله كانوا بعد الا في موضع الحال ولم يجئ
في القران بهذه الحال الا بلفظ الماضي وقد جاءت في كلام العرب مصحوبة بقد قال
الشاعر وهي ياب هذا الموت لا تلف حاجة لنفسي الا قد قضيت قضاها فالا بوجهان
ولعل قد يكون مقدرا في امثال هذه المواضع كقوله تع او جاؤكم حصرت صدورهم
خصوصا في هذه الاية حيث ان المستثنى منه حكاية حال ماضية فاستغنى به عن ذكر
قد التي هي لتقريب الماضي الى الحال او يقال وقوعه بعد الفعل احد الشرطين وهو
موجود ههنا وهو يكفي على ما قيل في موضعه واضافة الايات الى ربهم واضافة
الرب اليهم تفيد زيادة توبيخ على اعراضهم لانه هو المالك المربي الناظر في مصالحهم
فكان الواجب ان لا يعرضوا عن ايات ربهم ومصلحهم ومربيهم او للتعظيم والتنبيه على انها
واردة منه تع تصديقا للنبي عليه الصلوة والسلام ويتضمن هذا ايضا توبيخا وتهديدا
لهم وتقبيحا عليهم من حيث انه اذا ورد لمصلحة التصديق فظاهر ان دلالته جعلت
واضحة لان التفهيم مقصود انا جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون فانما يسرناه
بلسانك لعلهم يتذكرون قرانا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون بلسان عربي مبين

ولو

ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي قولان نازلان منزلة
غير ملتفتين اليه فسره بترك النظر ثم في بعدم الالتفات اشارة الى ان كان غير
ملتفتين حالا او تفسيرا ان كان خبرا اشارة الى انه لا فرح فيه للتقليد لان المقلد
بتقليده لمن قلده ملتفت الى دليله وانما قال نازلين النظر ولم يقل نازلين لها كما قال
البعض تنصيصا على ان المعرضين فرقتان فرقة هم اهل النظر في الدليل وفرقة ليست
اياهم وان الاعراض عن الدليل معناه بذا ليس الا فاعل قوله وهو كالملازم مما قبله
تمهيد لقوله او كالدليل اذ لو كان لازما حقيقة لاعتبار لم تصور كونه دليلا على ادعاه
المصنف اذ هو برهان بلى كما مر وانما البرهان الاني فلا يناسب المقام كما لا يخفى على المتامل
وكذا لو كان دليلا حقيقة لاكان دليل لما كان للاعتبار الاول وجه فهذا سر اتيانه
بأداة التشبيه وقوله كانه قيل اراد به ان الفاء في السببية افادت سببية ما قبلها
لما بعدها وقوله كانه دون والتقدير يجوز ان يكون اشارة الى ان ما قرره تصوير
لتسبب بعدها عما قبلها لا تقدير الكلام اذ لا حاجة اليه فح يكون سببية محضة
لا فصيحة واما قول البعض فهي في المعنى جزائية لشرط مقدر كما ذكره فليس بذاك لان
تكذيب القران لا يتوقف على ما ذكر قبله حتى يكون شرطا له وهو ظاهر مع ان هذا شرط
الف الجزائية كما بين في موضعه واما ذكره المصنف من القضية الشرطية فلا يجب فيها كون
المقدم شرطا للتالي في المعنى اذ يجوز كون التالي لازما عاما فكونه شرطا صح في الصورة
لا في المعنى الا بتاويل فافهم ويجوز كون السبب مقدرا وهو ما ذكره وتسمى ح فصيحة ايضا
كما في قوله فقلنا اضرب بعصاك الحجر اي اراد به فضرب فانفجرت اثنا عشرة عينا وعلى الوجه
الثاني في بمعنى التعليل افادت عكس ذلك فهي ح داخلة على السبب المحض لا على الشرط
لان اعراضهم المذكور قبله لا يتوقف عليه كما لا يخفى بخلاف قولهم اكرم زيدا فانه فاضل
واعبد الله فان العبادة حق له وقم فانه يدعوك الى فاعلها في هذه الامثلة داخلة

الى السبب والشرط معا فمن قال ههنا فهي داخلة على الشرط كهذه الآية لم يصب
وانما أثر الوجه الاول على الثاني لانه ظاهر الكلام وان كان الثاني ابلغ في المبالغة
كما ذكره صاحب الكشف واشار اليه المصنف بقوله وهو اعظم الآيات تكيف الا بعض
غيره فافهم ويؤيده ما اخره المصنف قوله فيه فاجأهم يعني الجلاء اعراضهم عن الدلائل كما
كان الاعراض كالطبع لهم يحصل فيهم كسائر الطبيعيات بلا روية الى تكذيب الحق
حين جاءهم بلا تريث وتأن وقوله ولذلك رتب عليه بالفاء اشارة الى الوجه
على سبيل البدل أو الى المذكور من الوجهين او الى كلا الوجهين كقوله تعالى كلما
اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا ولهذا قال ولذلك دون ولهذا اما على الاول فظاهر
على الثاني فباعتبار ترتب ذكر السبب على ذكر المسبب كما هو المشهور وذلك باعتبار
ترتب بمعنى لام التعليل والتعليل وهو بيان العلة متأخر عن ذكر المعلول باعتبار ان البيان
بعد الطلب والطلب انما هو بعد ذكر المعلول مترتبا عليه فيلزم منه ترتب البيان ثم
ناظر الى الوجوه الثلاثة في تفسير آية من آيات ربهم اما على الاولين فظاهر واما على الثالث
فلان الاعراض عن آيات القرآن بترك النظر سبب للتكذيب به فلا اتحاد بينهما حتى يجز
سببية الشيء لنفسه والثاني ناظر الى الوجهين فقط وهو ظاهر ويمكن ان يقال انهم لما كذبوا
بالقرآن كله على وجه اجمالي حين جاءهم بعضه وبعضه لم يأتهم بقولهم انزل عليه الذكر من بيننا
لزم منه اعراضهم عن آياته كما جاءت كلما جاءت على وجه تفصيلي بناء على عدم اعتقادهم بمنزليه
الكتاب راسا اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء لكن قول المصنف فكيف لا يعرضون عن
غيره ويشعر بغيره واختار الزمخشري كون الفاء جزائية داخلة على علة الجزاء اقيمت مقام المعلول
ان كذبوا معرضين عن الآيات فلا تعجب فقد كذبوا بما هو اعظم آية واكبر كما كذا قالوا ويجوز
ان يوجه كلام الزمخشري على ظاهره ولا يضر فقد كذبوا مقام الجزاء لان كلام ليس زائدا
على هذا وهو ان كذبوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو اعظم آية وليس فيه قول

فلا تعجب فمعناه انه يلزم من اعراضهم عن الآيات كلها تكذيبهم بأعظم آية لانه منها فاعل
فيها فالاعراض عن الكل يؤدي الى هذا الامر الفظيع الذي هو من اجلى البديهيات كتكذيب
العقل في الحيوانات كلها فيقول له لزم من هذا الانكار انكار العقل في الانسان وهو
ظاهر البطلان يدل على ما ذكرناه قوله بعد قوله بما هو اعظم آية الذي تحدوا به الخ وذكر
ابو حيان انها للتعقيب وان اعراضهم عن الآية اعقبه التكذيب واعترض على الزمخشري
بانه لا ضرورة تدعو الى تقدير شرط محذوف وهذا يتضمن الاعتراض على الكشاف وتلقاه
البعض بالقبول فقال فلا حاجة الى ارتكاب الحذف لانتظام المعنى بدونه وقد عرفت ما في
ذكره الصفتان الفاصلتان من الدقيقة الانيقة فاي مهم للبليغ في كلام الا المزايا فوق
مرامه ويجوز ان يراد بالحق الثابت الظاهر والمعنى ان اعراضهم عن الآيات البينات
والدلائل الواضحات تكذيب بالامر المكشوف كالبياض يقال له سواد ففيه تقبيح امرهم
وتقطيع شانهم ولذلك قال انك لا تسمع الموتى وما انت بهادي العمي قشبههم بالعمي الذين لا
يميزون البياض عن السواد وجاء بلفظ الحق ولم يسم شيئا بعينه ايماء الى انهم بذلك الاعراض
كما نوا قد كذبوا بالدلائل والمعجزات والقرآن والرسول والبعث والكتب السالفة
وكلها حق ولا مانع من الجمع فهو تقبيح لمجال المعنى مع جازة اللفظ واذا اريد القرآن
وحده فايماء الى انه لوضوحه كانه معلوم عند الكل ولا يحتاج الى تسميته قوله فسوف
يأتيهم انباء كانوا به يستهزؤن الفاء للتعقيب او التعقيب والمعنى ظاهر بالقياس على عامر
لا يقال كيف يتصور ظهور الاسلام وارتفاع امره عن تكذيبهم المذكور لان ظهوره وارتفاع
امره مما يكرهونه غاية الاكراه فانهاه وجد لهم منتسب عن صيانهم اولان ذلك انما
يتم بتعذيبهم بالقتل والسبي والجلاء والقحط وغيرها ويجوز كونها للتعليل المقدر لازم لهذه
الجملة والمعنى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم وانوا باعظم الكبائر فلا تحبس بما كانوا يفعلون
فانه سيأتيهم ما يكرهونه ويعظمون امره كما اوحى الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من

قد آمن فلا تمتنش الى قوله انهم مغرقون تفيه تسلية للرسول والمؤمنين ودل الآية على
تكذيبهم بالحق كان مغارنا للاستهزاء واذا راوا آية يستخرون وان يروا آية يعرضوا
سحر مستمر قبل يشير اليه بعدية بالتكذيب دون من ولعلهم شعروا من ابن هذه الاخبار
اذ هذه السعدية اصل فيه يقال استهزا به ومنه على ما ذكر في كتب اللغة وهي انما تدل
على مقارنة الفعل لما دخل عليه الآية وهو ههنا الحق لا التكذيب وان اريد به ان هذه
السعدية تعدية التكذيب ايضا فالاشتراك في السعدية ليس من الدلالة على المغايرة
في شيء اللهم الا ان يقال الضمير في به راجع الى التكذيب او الى ما قهر به خاصة او ما عم
والآية بمعنى مع او للملابسة فالمعنى حينئذ فسوف يأتيهم انباء كونهم مستهزئين من التكذيب
لكن هذا بعيد جدا مما لا يلتفت اليه اصلا وقال بعضهم يشير اليه بعدية اي التكذيب
في قوله فقد كذبوا بالحق بالآية وهذا ايضا مما لا يعلم منه لان معنى كذب به انكره حتى
انما ي تعدية الاصلية فكيف يشير الى معنى استهزاوا به قال في القاموس والامر
كذب فلانا اجله كاذبا وكذب بالامر انكره والانكار لا يستلزم الاستهزاء كما لا يخفى
وصيغة المضارع دل على انهم مستمرون على تجديد الاستهزاء بنسبته الى السحر والكهانة
والشعر واساطير الاولين تارة واخرى وقوله سيظهرهم في بالسين التي هي للتقريب
اشارة الى ان سوف في الآية ليس للتسويف بل للتاكيد والمراد التقريب كقوله
ولتعلمن نبأه بعد حين بتنكير التقليل وقوله فقد كذبوا فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن
اما في عذاب الدنيا فظهر واما في الآخرة فلقوله انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا
ولقوله كانهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا الا ساعة من نهار ويوم تقوم الساعة
يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة لا الى ذلك وقوله يظهرهم وجهه وحذف الآية يشير الى
انه مفهم واصل الكلام هو انا في به فقط وانما اقحم لانه الآن آن الابعاد وانما ي اخبار
حكاية عن عندهم فانساق التكلم الى اظهار صدقها واتيان الانباء انما هو لظهور صدقها

او المراد المباغتة واطلاق الخبر على الخبر حقيقة سنأتي فجعلناهم احاديث او التشديد الوعيد
يعني ان ما يوعدون به شيء فظيع وامر وجيع بحيث اذا اتاهم انباؤه وهو الخبر الذي
يعظم وقعه وعلائه واشراط قبل مجيئه كفى به حذرا بالهم فكيف اذا وقع المخبر عنه
او باتيهم الخبر بان جنبهم الله بالهم كقوله ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون وكقوله
فلتبئن الذين كفروا بما عملوا ولنذيقنهم من عذاب غليظ او بان تجدوا مبهم ما قبل لهم
في الاذان كقوله يا هذا او هرنا الله ورسوله وكقوله ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار
ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم وقوله ونادى
اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون اهؤلاء
الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون الى
ذلك وكل الاخبار التي يقال لهم زمان الدنيا باقي ويعادي السنهم على سبيل التاسف
والتحسر على مضي كما هو شان الانسان عند المصائب ولذلك قال من قال فستذكرون
ما اقول لكم وافوض امري الى الله وما موصولة والضمير في به لما او مصدرية وهو للحق
والابهام في انباء كانوا للتعظيم الحق والتفخيم شانه اي سيعلمون اي شيء استهزاوا
ويتكشف لهم انه لم يكن بموضع استهزاء كقوله سيعلمون غدا من الكذاب الاشر ولقوله انه
كان فريق من عبادي يقولون ربنا امنا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الراحمين
فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون اني جزيتهم اليوم بما صبروا انهم
هم الفائزون قيل وهذا منهم غاية العصيان ونهاية التمادي في الطغيان حيث
اعرضوا عما هو اية بينة او لا فكذبوه ثانيا وسخروا به ثالثا ومن الرحمن زيادة فضل
واحسان اذ اخرهم الى حين ولم يعجل لهم بالعذاب المهين واعترض عليه بقوله ولا
يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين
حيث نفى الخيرية عن الاملاء لهم فكيف يكون احسانا قلت نفى الخيرية باعتبار الآل

لا بنافيها باعتبار الكمال ولا شك انهم يعطون ثواب الدنيا كما نطق به
مواضع منها من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها و
ثواب الدنيا نوفه منها وانظر الى قوله اذهبتم طيباتكم في حيوتكم الدنيا فاست
بها ولا اشتباه في ان الطيبات احسان في نفسها ثم ليس هو مقصودا اص
ولذا جئ بانما قوله والقرن مدة اغلب اعمار الناس يشير الى ان القرن عند
الزمان فمعنى ان قوله اى من اهل زمان من قبيل التفسير بحذف المضاف واقا
المعنى الثاني بصيغة التمريض لكن قوله من اهل زمان ينتظم المعنيين في نفسه
وهو لطف في التحرير كما لا يخفى قوله وهي سبعون سنة قال الفراء قيل ستون و
وروي معترك المنايا بين الستين الى السبعين وروي من انه عليه الصلوة والس
قال اكثر اعمار امتي ما بين الستين والسبعين على ما قيل فان المراد بيان اعمار عصرهم و
الخبر السابق ومشاهدة المشاهدة قوله وقيل ثمانون نقله صاحب عن ابن عباس وقيل
حكاه النقاش وابو عبيدة وقيل اربعون رواه محمد بن سيرين وقيل عشرون و
رواي الحسن البصري وقيل عشرة وقيل ثمانية عشر عاما وقيل هو المقدار الوسط من
اهل ذلك الزمان وقيل مائة وعشرون وقيل مائة وفي القاموس هو الاصح وقال
الدر المصون وعليه الجمهور واستدلوا عليه بما روي عنه عليه الصلوة والسلام من اقر
لعبده ابن بشر المازني تعيش قرنا فعاش مائة سنة قوله وقيل اهل عصر فيه نبي
فائق في العلم قاله الزجاج فيعتبر الاقران حج كما هو الظاهر بين نبي وفائق في العلم
أهل عصر ولا شك ان مثل هذه المعاني تسمع من اهل اللسان وتعرف من موار
الاستعمال فلم يحسن ممن تصرف في اللغة وطلب الدليل على التقييد كما لا يخفى على من
الفهم السديد وقيل اهل زمان واحد عن الامام الرازي الاقرب انه غير مقدر بزمان
بل المراد اهل كل عصر فاذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى هذا القرن قال الش

اذا ذهب القرن الذي انت فيهم وخلفت في قرن فانت غريب كذا في كتب
اللغة وكلها ماخوذ من الاقتران اعتبر في المحل او الحال فقول عليه الصلوة والسلام
خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث وقوله فما بال القرون الاولى يريد ان تفسيره
باهل العصر دون نفس العصر واصل الاشتقاق ايضا لاقتران اهل مصر بعضهم ببعض ويويده
قلت لكن الاصح رجح جانب حذف المضاف مع ان ظاهر هذه الاية التي هو في تفسيرها
يويده ايضا ولم يلتفت الى هذه التاييدات الظاهرية القابلة للتاويل المعقول بناء على
ان عنده ثمت رجحان المعنى الاول من ايهة اهل اللسان الا ترى انهم اتفقوا كلهم على ان
الزمان وانما اختلفوا في مقداره انه ثلاثون او اربعون او غير ذلك عرفه من تتبع كتب
اللغة حق التتبع ومعنى الاقتران ايضا ظاهر على ما اشرنا اليه مع ان قوله عليه الصلوة والسلام نفس
قرني لا يحتمل التاويل المعقول اصلا فتنبه ولو كان تحمل غيره عليه لا يقال ليس الامام من
اهل السماع من ايهة اللغة وقد قال والاقرب هذا انا نقول لا يخفى على من له ادنى معرفة
باساليب الكلام ان كلام الامام لا قطع فيه على عدم اطلاق الزمان حيث قال انه غير مقدر
بزمان ولم يقل ليس بزمان ودليله ايضا لا ينافي عن ذلك وانما قوله بل المراد اهل كل عصر
فمعناه صح المراد ما يقدر به هو اهل كل عصر فلا اشكال وانما قول الشارحين فيهم ليصح نكونه
نعتا او استئنافا والامام خبر ثابت على ان مخالفة الامام المبنية على استقرائه لا تقتضي بمرافعته
اكثر ايهة اللغة فلا تعارض فيه واعلم انه ذكر في الدر المصون اهل اطلاق عليها بالاشتراك
او المجاز الراجح الثاني لان المجاز خير من الاشتراك فاعلم ان الحقيقة الظاهرة ان القوم لان غالب
ما يطلق عليهم والغلبة موذنة بالاصالة غالبا انتهى لفظه ونقول يمكن ان يمنع قوله لان
غالب ما يطلق عليهم بنا على ان كل موضع يستعمل فيه القرن ويراد به القوم يجوز تاويل
بحذف المضاف ولو كان خلاف الظاهر جدا فلا يمكن موضع بهذا المعنى سالم عن المنع
فلا قطع في اطلاقه على القوم بموارد الاستعمال بل يمكن الرجوع في الكل الى معنى الزمان

بخلاف موارد استعماله في الزمان حيث لا يكمن في كثير منها ارجاعه الى الاقل كقوله
معترك المنايا اكثر اهمارامني وقعيش قرنا الخ وقولهم هو على فرني اي على سني ذكره
القاموس لكن حيث استعمله في القوم على سبيل القطع فضلا عن ان يكون غالبا بل
الزمان فالمصنف لعله لمحة نظره تفطن لهذا فرجح ما رجح ومن غفل عما حققناه قال تقبل
الدر المصون لعله حقيقة في القوم مجاز في الزمان فالمتفطن وجه ايره بهك الى ما
لا يقال حديث المعترك يمكن تاويله بان معناه معترك المنايا اهل ما بين السنين
لانا نقول هذا بعيد جدا مع وجود الحديثين الاخرين وما ذكر في القاموس من ان
وكم في الاية استفهامية كانت او خبرية معلقة للرؤية عن العمل لان الخبرية اجريت
مجرى الاستفهامية في ذلك ولذلك اعطيت احكامها من وجوب التصدير ونحوه
كما بين في موضعه والرؤية ههنا علمية لانهم لم يبصروا اهلاك القرون الخالية ذكر
كونها بصرية باعانة ابصار اثارا بنيتهم ومساكنهم مقام ابصارا هلاكهم او في
مقام السبب كقوله تع وانكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل افلا تعقلون وقوله تع قل سيروا
في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين وقوله تع اولم يسيروا في الارض فينظروا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ومن قرأ اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان
المجرمين فقد سهاو قوله تع قل سيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل
اكثرهم مشركين الى غير ذلك على ظاهر التفاسير وعلى كلا التقديرين فهي معلقة عن العمل
لان البصرية تجري مجراها وعند يونس تجوز تعليق جميع الافعال كما ذكره الرضي فهي مع ما في
حيزها في مسد مفعولي العلمية ومسدا حد المبصرية او المعرفانية ثم ان كانت عبارة
عن الاشخاص تكون في محل النصب مفعولا به لاهلكنا ومن قرن تمييز وان كانت عبارة
عن المصدر فتنتصب اهلكنا كالمصدر اي كم اهلا كا اي اهلا كا كثيرا اهلكنا ومن
قرن مفعول اهلكنا او صفة لمفعوله اي اهلكنا فوجا من القرون لانه في معنى الجمع

لقوله تع وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح ومن للتبعيض والاولى للابتداء الغاية وقيل بيانية
وقال الكوفي الثانية بدل من الاولى وقيل هو وهم بين لا يعقل اقول بل هو فهم بين لا يخفى
لان مراده بدلية مدخولها هو فقط فانه يجوز ان يكون بدل الاشتمال كما لا يخفى وبدل
الكل مع تصرف فاصل في معناه تظفر بمعناه او يريد انها للابتداء كالاولى مسقطة لها
عن الاعتبار في المعنى كما قرأ الابدال اذ المعنى كم اهلكنا من قرن قبلهم فافهم قال ابو البقاء
تقديره كم ازمنة اهلكنا فيها فجعلها بمعنى الزمان وينتصب على الظرفية ومن قرن هو
المفعول قال ومن مزيدة وقال ابن العادل لان الكلام غير موجب والمجرور نكرة واعترض
عليه بعض المفسرين بانه يحتج لا يقع المفرد موقع الجمع مثلا لو قلت كم ازمانا ضربت رجلا
لم يكن مدلول رجل رجالا لان السؤال انما وقع عن عدد الازمنة او المرات التي ضربت فيها
وبان من لا تزاد في الاستفهام الا وهو استفهام محض او يكون بمعنى النفي وههنا ليس
كذلك والجواب عنه منع ما ذكره اذ وقوع المفرد موقع الجمع مداره القرينة كقوله تع
وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ومن شئ اي مما يقع عليه اسم الشئ كذا قالوا فههنا كذلك بمعونة المقام اذ
لا معنى لتخصيص اسم الجنس بواحد في مثل هذا المقام وقولك ان السؤال حيث انما وقع عن
عدد الازمنة انما يستقيم حجة لو قلنا بان الكثرة في قرن تستفاد من لفظ كم وليس
كذلك بل يستفاد منها حيث كثرة الازمنة واما كثرة القرن فبمعونة المقام وبما تلونا
عليك من كلام رب الانام وكم اهلكنا من القرون والحديث الاستفهام فالبحث
لم مع صحة المعنى ولذا اجوزه الاخفش والكوفيون كما ذكر في شرحه وما ذكر من الامتناع انما
هو في من الاستغراقية فان الاستغراقية تستفاد من اقتران معنى النفي بالنكرة ومن
يوكده كما مر في الاستفهام المحض معنى النفي ولذلك اشترط هذا فافهم ولك ان تقول
معنى كلامه على ما فهم من قوله لان الكلام غير موجب والمجرور نكرة ان المعتبر دخول النفي على
النكرة او لانم دخول الاستفهام عليه ثانيا حتى يكون المعنى لم يروا قرنا من القرون

يعني كانهم استغرق صدر علمهم باهلاكنا جميع القرون حتى امنوا من عذابنا اذا تو
القرن منهم كفى لهم واعظا فح تظهر زيادة من على النكرة في سياق النفي للاستغراق
المفرد موقع الجمع فاعلم هذا فانه حسن فان من مزيدة ح فلا تفاوت بين وجود
في اصل المعنى كما لا يخفى ثم ان ابا البقا قدر مميزكم بالجمع فهو على كونها خبر يظاهر
واما اذا كانت استفهامية فعلى مذهب الكوفيين ظاهر ايضا فانهم يجوزون
فيه ولا بعد ان يقال لا بعد فيه على مذهب البصريين ايضا فيما اذا لم يمكن
نظرا الى المعنى فان معناه ح معنى الخبرية كما فيما نحن فيه لان المقصود هنا ليس
بل اخبار بكثرة الاهلاك وازمانه والمهلكين والاستفهام لمجرد التفخيم كما اعتبروا
الاستفهام في قول الفرزدق كم عمة لك يا جرير وخالة بنصب مميزها على تقدير
الاستفهام التهكمي مع انه لا استفهام ح معنى فلما اعتبروا اللفظ بدون
الحكم فليعتبروا المعنى بدون اللفظ او يراد بصيغة الحال تصوير معنى العدد المعتبر
الاستفهامية لا تقدير مميزها جمعا فولا حملنا لهم فيها مكانا جمع بين المعنيين
ومكن لازم كان من المكان والمكنة لتقاربهما مفهوما وتلازمهما تحققا بحيث كاد
واحدا كما ذكره في الكشف قال ابو عبيدة مكناهم ومكنا لهم لغتان فصيحتان مثل فضت
وفضحت له وبهذا قال ابو علي الجرجاني وقوله وقررناهم فيها بشير به الى انه بمعنى
حذف اللام بعد اثباته باعتبار اتيانه قال بعضهم قاله للتصريح بما لازم من قوله ما لم
لكم فيكون التمكين كناية عن طول المقام مع سعة العيش وانت خبير بانه خلاف
مع ان مكنه ابلغ من مكن له ذكره صاحب الكشف فتفريع كونه كناية عن طول المقام
قوله ما لم نمكن لكم ليس كما ينبغي بل كونه كناية عن طول العمر مستفاد من كونه ابلغ لا
مفاده اثبتناهم كما قال وقررناهم فمكناهم كناية عن طول عمرهم وما لم نمكن لكم كناية عن
معيشتهم مستفاد من اللام في لكم التي تدل على المنفعة ولا ينافي هذا تلازمهما تحققا

ذكرناه

ذكرناه مناسبة مفهومية فلا مانع من كون احدهما لازم الوجود للآخر فقد يرقى او
اعطيناهم ناظرا الى معنى المكنة فمعنى مكناهم اعطيناهم المكنة اي القدرة قوله من انواع
التصرف فيها متعلق بالتصرف دون اعطيناهم لبيان وجه تعلقي في الارض فمكناهم على
تقدير كونه بمعنى اعطيناهم لان الاعطاء في الارض ليس له ههنا معنى محصل الا هذا والا
اي ان لم يكن كذلك لبيان ذلك فلاي ضرورة لم يقل اعطيناهم فيها فكونه ناظرا الى قوله
في الارض كما قررناه زعم بعضهم انه لا يجوز تعلقه بالتصرف لجموده عن التكلف فقال متعلق
باعطيناهم كونه ناظرا الى قوله في الارض فيه من فساد التصرف ما ركبه التكلف ثم ان
قوله مكناهم قيل صفة قرن وقيل استيناف جوابا لسؤال مقدر كانه قيل ما كان من حالهم ثم
قيل وهو الوجه الاظهر وقيل عليه ان النكرة وهو قرن مفتقرة الى الصفة فجعلها صفة لا يليق
وانت خبير بانه اذا كان المراد من النكرة التنكير والتكثير استغنى عن الصفة المخصصة كما نحن
فيه اذ المراد قرون كثيرة اهلكنا قبلهم كم اهلكنا قبلهم من القرون ولقد اهلكنا القرون من
قبلكم فاذا جعلت صفة فانما تكون لبيان حالهم فالاستيناف اظهر والبعد عن ايهام التخصيص ولكل
وجه قوله الم نجعل لكم في هاذه خمسة اوجه احدها كونها موصولة جارية عن التمكين الذي
دل عليه مكناهم لانه صفة التمكين المقدر حتى يورد عليه ان الا يكون صفة للمعرفة الا
كونها نكرة صفة لمصدر محذوف تقديره تمكينا الم نمكن لكم قال الكرخي لمن يشكل بان ما
النكرة لم تعرف الا بذكر الموصوف مثلا لو قلت قمت اوانت فمعنى قمت فيما ما لم يجز
الثالث ان تكون مفعولا بها لان معنى مكناهم اعطيناهم ذكره ابو البقا فهو اما على
الوجه الثاني او بالتضمين الرابع ان تكون مصدرية والزمان محذوف اي مدة الم نمكن
لكم والمعنى مدة انتفا التمكين لكم الخامس ان تكون نكرة موصوفة بالجملة المنفية بعد ما
والعائد محذوف اي تمكينا لم نمكنه لكم وهذا اذهب الوجوه واظهرها فقوله الم نجعل لكم اي
تمكينا لم نجعل لكم محمل على التجريد كما لا يخفى وقوله من السعة وطول المقام بيان للتمكين المنفي وفيه

اشارة الى ان التمكين مخبر ان مقصودا لان المنفي ما نيا هو المثبت اولا قوله يا اهل مكة
وقيل الخطاب لقريش بن حي سبيل الالتفات وقال ابن عطية للمومنين وجميع المعاصرين
لهم ولسائر الناس كانه قيل لم نمكن يا اهل هذا العصر كم ويحتمل ان يقدر معنى
القول اي آلهتهم كانه قيل يا محمد قل لهم الم يروا كم اهلكنا الاية فاذا اخبرت انك
قلت او امرتهان يقال فلك في فصيح كلام العرب ان تحكي الالفاظ المقولة بعينها فتجيء
بلفظ المخاطبة وكان تجيء بالمعنى في الالفاظ بالغيبة دون الخطاب انتهى والكم اختار
ابو البقاء اذا لم نمكن المخاطبة في صدر الكلام وفي كم مع المومنين ولم يقدر القول وبالكلية
اذا دخل في كم المشهورون المذكورون على سبيل الغيبة كان في كم الالتفات للتمييز بين
الفريقين وتبعيد بينهما اي بينهم وبين اهل مكة فمن قال فيه الالتفات مطلقا لم يصب قوله
او ما نعطكم من القوة تفسير بالقياس على قولا اعطيناهم على كون التمكين من الممكنة ومعناه
مر ذكره وما البدل من الممكنة المدلول عليها بالمكنا وان جعل لمجرد الاحتجاج يكون مفعول
اعطيناهم كذا قيل وكان تعتبر فيه من الاعتبارات المذكورة قبل لما سبب اعتبارة
بناء على ان المعنيين ليسا اجنبيين فالمعتبر في احد الاخرين يمكن اعتباره في اخيه وفصله
بينهما باسرها داخل فيما فسره سابقا من قوله من القوى والآلات فلا يتوهم ان المنفي غير
المثبت في الكشاف والمعنى لم نعطهم مثل ما اعطينا عادا الا قيل فيه ان المعنى على
عكس ذلك فان المعنى اعطيناهم اموالا وغيرهم لم نعطهم اصلا مكة فاول لاشك ان مقصود
الاية استيعادهم وصدم خوفهم مما اصطوا دون ما اعطى من قبلهم فمنشا الاستبعاد
انما هو استيفاء نحو ما اعطى من قبلهم عنهم لا وجوده في من قبلهم فالمقصود ما ذكره الزمخشري لا كسره
كقوله تعالى وكذب الذين من قبلهم وما بلغوا معشار ما اتيناهم على ظاهر التفسير بين لما بلغ هو آلاء
معشار ما اتينا اولئك بدركه الذوق السليم ويعرض عنه الوهم السقيم فاستقم واسلم
واستقم ان قلت فلم عكس في نظم الاية الكريمة قلت كانه ابتدأ بالاكبر للتنبيه في اول

الكلام

الكلام على انذروا به من الاملاك اشارة الى ان سوق الكلام للانذار فناسب تقديم قوله
مكناهم فوصفهم بما اخبروا به حتى لا يغتروا بما هم اوتون منه فافهم جيدا والعدد جمع ضد
ومعناه ان سبب لهذا المقام هو اعداده لحوادث الدهر من المال والسلاح ومنه قوله في
جمع الاموال على احد التفسيرين فلنحولا المال زعم بعضهم ان قوله والاستظهار بالعدد
تعميم بعد التخصيص وليس كذلك لان الاستظهار هو الاستعانة من الظهير وهو المعين او
طلب الغلبة من ظهر عليه وهو خبر القوة والسعة في المال وان دخل المال في العدد فان ملكت
المقصود وجود العدد فدخل فيه وجود المال قلت كونه كذلك ممنوع اذ يحتمل الكلام مقابلة
الخاص بالعام فخرج المال على الرام لان مقابلة العام بالخاص فتخصيصه قول فان مبدأ
المطر منها يشير الى مغزاه وجوه المجاز والكثيفة في اطلاق الارسال على السحاب واسناد المدرار
اليها باسرها ولذلك قال منها دون فانه مبدأ المطر فهي كون السحاب حقيقة في معناه والارسال
مدرارا اجعله مدرارا بطريق التضمين او بجعله مجاز الغويا لانه يشبه الاطلاق بعد الحبس او
مجازا عقليا فانه لما كان مبدا النزول المطر كانت كانها نزلت بنفسها او اسناد
المدرار اليه مجاز عقلي من حيث انه مبدؤه كما ذكره الزمخشري ان كان المراد من المدرار
المطر او مبدؤه منها او من جهتها ان كان المراد السحاب وكان مبدأ المطر السحاب
وقال في القاموس در السحاب بالمطر درا ودرورا فهي مدرار وهو بظاهره يدل على ان
المدرار يجوز ان يكون مبالغة من درّ به فكان مبالغة المدرّ على خلاف القياس فالاسناد
حقيقي او كونها مرسلا مجازا من كون ما هي مبدأ له مرسلا حقيقة وكون المراد به المطر
يدل عليه قوله في الكرة بين في ان السما كانت من الميل ويقولون ازلنا نطأ السما
حتى اخبائكم ومنه اذا نزل السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي
السحاب بعلاقة كونه مبدأ المطر ايضا او بكون السحاب في جهتها وسمتها وقولنا ان
مبدأ المطر منها يتنظر هذا الوجه ايضا لانه لما كان مبدأ المطر منها كان السحاب الذي هو

مبدأ المطر منها او لانه لما كان مبدأ المطر منها والمطر يلزمه السحاب غالبا صح مجازا
منه وايقاع الارسال عليه واسناد المدرار ايضا ظاهر على ما سياتي ظهر من قوله هذا
وجه ارادة الامور الثلاثة بالسماء وقيل هو على حذف المضاف اي مطر السماء والمعنى
كان التجوز الشائع اظهر من حذف المضاف اختاره والمدرار مفعال من الدر الجاري
كالمرضاة مذكار ومياث واصله درار بدليل اذا قيل على الحالب منه شيء كثير يستوي
فيه المذكر والمؤنث ووصف به السحاب لتتابعه عليهم في اوقات وعن ابن عباس
مدرارا متتابعا في اوقات الحاجات او لدرور امطاره اطلاقا لمجاز ياقوله
في الخصب والريف هو ارض فيها زرع وخصب وقيل هو ما قارب الماء من الارض
والخصب ضد الجدب توصف به الارض ايضا يقال ارض خصب وهما يرجعان
وهذا ناظر الى قوله وجعلنا الانهار تجري الخ لان المراد به كثرة الماء الجاري
ويحتمل ان يكون الاول ناظرا الى ما ذكر من قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم
كما عرفت كناية عن طول المقام وسعة المال والمعاش يدل عليه ظاهر قوله
يعني ذلك فهم شيأ اي لم يغن شيء من هذه الامور الثلاثة غناء اصلا لانها مع
في اية واحدة قبل مجيء قوله فاهلكناهم فتدبر هكذا قالوا ولا يخفى على ذي مسكة انه
ذكرت امور متقاربة في المعنى متلازمة في الوجود وذكر بعدها امور كذلك و
بهذه على تلك مناسب التوزيع بحسب التقريب بحيث لا يعزب شيء منها على ذي
ان قال مكناهم ما لم نمكن لكم لطول المقام او القوى والآلات وان كان يلزم
العيش والمال في الخصب والريف والعدد والاسباب وسعة العيش والمال
الخصب والريف ارسال السماء عليهم مدرارا وان كان يلزمه طول المقام او
والآلات او كونهم بين الانهار والاغار وكونهم بين الانهار والاغار يجعل
تجري من تحتهم وان كان يلزمه طول المقام او القوى والعيش في الخصب

فهذه

فهذه اعتبارات لطيفة معتبرة عند اهل البلاغة ولم يقع بعضها على بعض بل وقع كل
ان المقام مقام تعديد النعم العظام وفي ضمنه اشارة الى ان الانهار مرادا لا بد من ان
يكون من الامور التي لهم سر هذا الاعتبار والنهر في اللغة المجرى بفتح الميم وهو ما جرى في
الارض ويطلق على الماء الجاري حال جريانه والحفر بفتح النهر حفر مجرى الماء المحفور
وهو الاصل كما ذكر في القاموس يدل عليه قولهم في تفسير نهرا اي جرى وجعل يعمل
نهرا ولو لم يستعمل في الجاري بالفعل بل قالوا كل كبير جرى فقد نهر فان معنى النهر هو
الكبر الا يوجد في الفعل فعلى هذا يجوز ان يكون المراد بالانهار الجاري اي اسند الجري اليها
من قبيل جرى النهر وسال الميزاب على ما هو المشهور ثم ان جعل بمعنى التصيير يكون تجري
مفعوله الثاني ومن تحتهم متعلقا به او حالا من الانهار او من ضميرها في تجري فان جرى
الى وان يكون تجري حالا من الانهار ومن تحتهم متعلقا بجرى وهذا اظهر وجوه اعرابه
قال الشيخ نام فعل ماض بنيا الانهار التي تجري قرينة السابق فان النهر اذا يطلق على الماء
حال كونه جاريا فليس له ان يجري فان الجاري هو بخلاف الماء النازل من السماء فانه
قد يحبس فلا يطلق وهو هو قول بريد ان قولنا اجرينا الانهار من تحتهم وجعلنا
الانهار تجري من تحتهم واحد في اصل المعنى لان مناط الافادة انما هو قيد من تحتهم
فلم يقل كذلك مع ان تجري ح تجري فرعه السابق صيغة ومعنى فاجاب بان
معنى الاجراء في الاصل اصدار الجاري في محل بعد ان لم يكن وجريان النهر لازم له
فيقبل الاصدار المذكور وان كان كونه من تحتهم قيدا ولزاما وجعلنا من تحتهم
بعبارة اخرى اصدار الجريان في محل ولو قال اجرينا من تحتهم لكان يشعر نظرا
الى اصل معنى اصدار الجريان في محل وجعلنا من تحتهم وان كان المراد ظاهرا ان
ظهور المراد وصحة المعنى بنحو ما في امثال هذه الاخبار اذ البحث كان في الاصول
وقع في الفروع لا ينبغي ان يعتنى بمثله وليس منه بحث هذا الناس وامثاله فخذ ما خلف

في تحقيق كلام الشيخ بعضهم وقال اشار وهو امفهوم ان الجريان وان لم ينفك عن
النهر لكن ينفك عن كونه من تحتهم ومناط الافادة انما هو القيد هذا والفضل بيد الله
يؤتيه من يشاء في قوله تجري استمرار تجددي قيل ولذا قال جعلنا دون اجريناها وانت خبير
بانه اذا قبل اجريناها يجوز ايضا ان يقال تجري من تحتهم لهذه النكتة بل يكون ادل عليه
لظهور كونه خلاف الظاهر لو قيل واجريناها الانهار من تحتهم لصح اذكره لكنه ليس بلازم
قاله وخص هذا الوصف بالذكر لانه مما يتعاظم ان ينظر الى قول فرعون وهذه الانهار
تجري من تحتي افلا تبصرون قوله والتفاوت في قوله فاهلكناهم ظاهرة في التعقيب لعدم الفصل
الى المقدر المغني عنه قوله بذنوبهم ويجوز كونها فصيحة للتسبب تفصح عن محذوف بدل عليه
بذنوبهم كقوله في بطرت معيشتها اذ كفرت بانعم الله وهذا معنى لطيف وفيه تنبيه للسبب
في بدء الكلام قبل مجيء بذنوبهم وايما الى ان مدة اذنابهم كانت ممتادة وانه كثرت
ذنوبهم المتمادية كما هو عادة الله في الفصيحة واقامة المظهر مقام المضمر وهو قوله بذنوبهم
هذا التقدير يكون تنصيصا بانه ذنب عظيم فمن ذنوبهم انه وهم فقدوهم قول والمعنى
ان الله كما قدر على اهلاكهم واخلاء بلادهم عنهم لانه قادر على انشاء اخرين مكانهم
يعمر بلادهم ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز وان تتولوا
يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا امثالكم ولذلك قال ولا تخاف عقباها وفي عبارة
الاشتاء اشارة الى انهم خلقوا من اصلهم واستوصلوا فلم يبق احد من نسلهم ويعضده
ما رواه ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله لم يهلك قوما او يعذب قوما
فهلم نسلا قيل عليه ان قوله فيه هو الذي انشاكم من نفس واحدة يعارضه لكن لا يخفى
ان يستفاد ذلك من توصيف قرن باخرين فان كمال مغايرة القرن لذلك القرن
السابق بان لا يكون الاحق من اجزاء السابق فلتأمل قوله كما انشاكم من ذرية قوم
اخرين ايضا يعارضه وبعد ما قرره ذلك القائل حيث وصف القوم باخرين وهم

بقد شيأ مما ذكره وحل المقام هو ان الانشاء اذا اطلق يدل على انشاء ما اذا قيد فيراد
به مطلق الايجاد وهو التجريد وله غير نظير في لغة العرب فتدبر ودرب قوله مكتوبا في
ورق يريد ان الكتاب بمعنى المكتوب والظرف لغو متعلق به وهو اولى وقد يجعل مستقرا صفة
الكتاب او حالا منه وحينئذ يجوز ان يكون الكتاب اسما كالآلة ويجوز ايضا حينئذ كون
الظرف لغوا باعتبار اصله وفسر القرطاس بالورق اشارة الى انه قبل الكتب ليس بقرطاس
وانما اطلق عليه في الآية الكريمة باعتبار كونه قرطاسا بالكتب لا يقال الورق خاص
لان القرطاس الصحيفة التي يكتب فيها من ورق او كاغذ او غيرهما ولا يقال قرطاس اذا
اذا كان مكتوبا والا فهو طرس وكاغذ فلا يصح تفسيره به لانا نقول الورق قد يطلق عليهما
عموما مأخوذا من اوراق الشجر مكتوبا او غيره كاغذا او غيره كما هو المشهور وان خص في بعض
الاستعمالات بمقابلة غيره او غيرها فصح تفسيرها به وان لم يصح تعريفه وقد يقال المراد
التمثيل لا التخصيص وهذا على تقدير كون الورق خاصا والقرطاس بكسر القاف هو الصحيح
وفي بالضم شاذا فقله ابو البقاء وهو اسم لما يكتب عليه سواء كان مكتوبا او لا
من قرسا كتبه كما مر وقد في قرطاسه القلم ويجوز ان يتعلق في قرطاس بنزلنا والظرفية
حينئذ للملابسة ونزلنا هنا بمعنى انزلنا كقوله تعالى لو لا نزل عليه القرآن جملة واحدة ودلالته
على التكثير والتجريد انما هي عند انتفاء قرينة خلافه فلا اشكال ويمكن حمله على التكثير ايضا لامكان
تنزيله منجما صحيحا قوله وتخصيص اللمس اي بالذكر لان المعنى كما ذكره الزمخشري فلمسوه
بايديهم ولم يقتصروا بهم على الرؤية لان الدليل اقوى وبه تسبب منه اذ ربما يقولون انما سكرت
ابصارنا وما انزل من السماء شيء وهذا معنى قوله لان التزوير لا يقع فيه اي ويقع في الادراك
البصري فيقبل عليه ليس فيه دفع لما عسى ان يقولوا سكرت ابصارنا وما انزل من السماء شيء اذ في
باللمس انما يندفع احتمال كون الرائي مخيلا واما نزوله من السماء فلا يثبت به وقيل في رده
ان اخبار اللمس انما هو وقت نزوله من السماء لا بعده حتى يرد عليه ما ذكره وانت خبير

بانه لا يدفع شبا ما قيل لان الابصار ما يقع فيه التزوير كثيرا ما بالسحر والشعوذة فعلا
سوا اختبر اللمس معه او لا فاذا فرض انهم راوا ان كتابا نزل من السما فلمسوه بايديهم فهل
يمكنهم ان يقولوا صدقنا ان هذا كتاب بحقيقة لا امر مخيل ولكن لا يبعد ان يكون نزوله
مزورا سكرت ابصارنا فزعموا انه نازل من السما انظر الى قوله فلو فتحنا عليهم بابا
من السما فظلوا فيه يعرجون لقالوا انما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون واذكر
ليس ببعيد منه وما قيل في رده ان الكلام لم يدع ثبوت نزوله من السما وحدوثه هناك
من غير مباشرة احد يكفي في الاعجاز فباباه سبب نزولها على ما روي وهو افتراء عبد الله
بن ابي امية ونفثته اذ قال للرسول صلى الله عليه وسلم لا اومن بك حتى تصعد الى السما
ثم تنزل بكتاب فيه من رب العزة الى عبد الله بن ابي امية يامرني بتصديقك وما
ارانى مع هذا كنت بمصدقك ثم اسلم بعد ذلك وقتل شهيدا بالطائف كما في قوله تعالى
او ترقى في السما ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه ولا ينبغي ان يوجه كلام
الكلم بما يخالف مقصود الاية الكريمة بل الوجه في دفعه هو انه يريد بقوله فلا يمكنهم ان
يقولوا انما سكرت ابصارنا عدم امكانه عادة بحسب الاغلب لان اكثر الناس كانوا
اذا ما يدا دراكهم البصري بالادراك اللمسي خصوصا باليد يعترفون بالحق وقطن قلوبهم به لانهم
يعتمدون على لمس ايديهم كل الاعتماد فلا يبقى بعده الا العناد واما العناد فلا يرفع بمثل
ان يرفعوا ونقول مراده هو تعليل التخصيص باللمس فوق الابصار مع قطع النظر عن بيان
مقصود الاية يعني اذا اتى بكتاب فلمسوه بايديهم لا يمكنهم ان يقولوا انما سكرت ابصارنا
اي لا يقع فيه شبهة كشبهة تقع في الابصار لما ذكرنا من الاعتماد الكلي فيكون اللمس اقوى
من الابصار فلذلك خصصه بالذكر ولا ينافي ذلك كون المقصود اثبات النزول
بطريق نفوذية الادراك البصري باللمس والقى في قلوبهم للتعقيب والمعنى ولم يكتفوا برؤيته
البصر بل اعقبوا ذلك بمباشرة اللمس باليد اذ كانت اقوى في الاحساس من غيرها فلذا

الى قبل قيده بما لا يكون قيدا
ليس بغير فان القائد
جريء
الخ

الى بالمس بهما نعم ان اللمس ابلغ من المس فهو بالمقام امس لانه الصوق باحساس في المس
الصوق فقط فان اللمس فيه معنى الفحص والطلب ومنه الالتماس بخلاف المس فوله والانه
يتعذر الابصار غالبا فذكره يغني عنه بخلاف الابصار فوله وتقييده بالايدي لدفع
التجوز اللمس في اللغة المس باليد على ما هو المتبادر من كتب اللغة ثم استعمله المتكلمون في
جميع الاعضا لاشتراك القوة المدركة التي جعلوها اسما لها بين اليد وسائر الاعضا فان
اريد هذا المعنى العام ظهر فائدة التقييد ولم تطلب له نكتة لانه قيد صحيح والقيد مقصود
في اصل الكلام فاذا طلبت نكتة طلبت لاثبات المقيد او المقيد الاخر للتقييد كما
فهم مما اشرنا اليه بقولنا بل اعقبوا ذلك بمباشرة اللمس باليد اذ كانت اقوى في
الاحساس من غيرها حيث لم نقل بل اعقبوا اللمس باليس باليد ولا يدفع القيد الحقيقي
احتمال التجوز لانه ان اريد للمفيد ان اريد به معناه الحقيقي اريد بالقيد المعنى المناسب له
وان اريد المجاز فكذلك فتبين منه ان المراد باللمس هو المعنى اللغوي فان القرآن نزل
باللغة فبالتقييد لزم التكرار فلا بد له من نكتة فالنكتة التي بينها هي نكتة التاكيد المشهورة
وهي دفع احتمال التجوز لان نفس التجوز يندفع بعدم القرينة الصارفة عن ارادة المعنى
الحقيقي فتعين ان مراده بقوله لدفع التجوز دفع احتمال التجوز كما في سائر التاكيدات
والسر فيه هو انه لا شك في ان اللفظ اذا اطلق عن قرائن المجاز تبادر منه الحقيقة لا غير
ولذا قالوا التبادر قوي ادلة الحقيقة ويحتمل المجاز مرجوحا بناء على احتمال ان يشاء بحرينة
صارفة لكن لم يفهمها السامع فاذا كرر ولا شبهة في ان التكرير يفيد التقرير فتقرر في
ذهن السامع ان المراد هو ما تبادر اولا فيندفع ذلك الاحتمال فالنظر الى مقصود الكلام
يندفع احتمال المجاز في القيد التاكيدي ايضا واطلاق التقييد على التاكيد بناء على الظاهر كما هو
المشهور وبما ذكرنا يندفع ما قيل ان احتمال التجوز لا يندفع به اذ لا بعد في ان يكون ذلك
لبيان مباشرتهم للفحص بانفسهم ونبين ما قيل ان التقييد بالايدي يدفع التجوز سهو

كان اللمس او ما هو بالايدي كما هو المفهوم من الكتب الكلامية او كان التماس باليد كما
هو المتبادر من كتب اللغة فان التنصيص على القيد بعبارة مستقلة بعيد اختيار مقتضى
فتعين كون المراد معناه الحقيقي وفيما قبل يوم عدم القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
يدفعه فانما يدفع تعين التجوز لا احتماله والمراد ذلك كما صرح به حيث قيل ان احتمال التجوز
لا يندفع به اذ لا بعد الخ وكيف لا وانت تعلم انه لو دفع احتمال التجوز بنا على ذلك لما انتج
الى التاكيد لرفعه اصلا فيما لا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي في المؤكد وانما يقال من ان
للايدي خصوصية في الاحساس ليست لغيرها فانما هو وجه للمس باليد وهو اللمس او اللمس باليد
على تقدير العموم لا للتكرير فان قلت فهل في الاية تكرير حقيقة او تجريدية او التكرير نظرا الى
الاصل قلت قول المصنف بدل على التجريد فيكون التكرير حكميا نظرا الى اصل المعنى
ويجوز كونه حقيقيا على كل تقدير فرفع التجوز باعتبار التكرير على التحقيقة حاصلة ويجوز
ان يريد المصنف رفع التجوز بذكر الايدي بنا على عدم الصارف عن الحقيقة ولم يلتفت الى
احتمال التجوز ودفعه كونه مرجوحا كما ذكر ولظهوره بمقتضى المقام ولا عليه في ترك مبنى
الكلام بنا على ظهور المرام وقيل في ذكر الايدي فائدة اخرى سوى ما ذكره وهي ان كمال
بكلتا اليدين كما في قوله فخر بايديك يا ادي الله لكن مقابلة الجمع بالجمع في الاية الكريمة
تمنعه بخلاف ذكر في المثال اللهم الا ان يقال مراده انه يلزم من مقابلة الايدي بهم
على سبيل الاستغراق بعونة المقام استعمال جميع افراد اليد فيه بحيث لا يبقى شئ منها
خارجا عنه فح يلزم كون اللمس بكلتا اليدين فلم انه لم يقل وقراوه اشارة الى ان ذلك
منهم بحيث لا يمكن فرضه وانما يمكن اللمس فقط لان القراءة من رواد فها الثاني وهم لا يكونون
على ما اشار اليه قوله تعالى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم كما ذكرنا فكانهم حين لم يسعهم ادوا الى
قولهم ان هذا الا سحر مبين قولا فعلنا وعنادا لا اعتقادا او لا شبهة تبقى حينئذ
وعدل عن الواو الى الموصول اتيا بالصلة الى وجه بنا الخبر وهو كفرهم السابق وتنبيها على

ان

ان هذا منهم ليس اول قارورة كسرت بل الكفر حادثهم الفترة ويجوز ان يكون الوصول
للعهد والمراد به افراد اجدادهم قولهم في التعنت والعناد على وفق ما ذكر في سبب النزول
فيكون التوصيف بيانا للسبب تقولهم هذا وصفوا السحر بالمبين بمقابلة كون المنزل معجزا
فكانهم عارضوا تاكيدهم الفعلي في الاظهار تاكيدهم القولي بالانكار وهذا دليل على غاية
فسادهم ونهاية عنتهم وفسادهم من حيث انهم يعلمون انه ليس بامر مخيل ويعلمون ان السحر
لا يكون الا مخيلا ومع ذلك يقولون ان هذا الا سحر مبين ويقولون على ما هو الكذب
وهم يعلمون والتركيب الاستئنافي تاكيد اخر فوق العناد ولا يوكد به الا العناد فاسترح
فولك نزد نام هذا با فوق العذاب قولا نازل معه ملك اشار الى ان على ههنا بمعنى
مع كما في قوله تعالى واتى المال على حبه ويطعمون الطعام على حبه على بعض التفاسير لان لو التقديم
والتوبيخ وهو لا يتم الا بان يجئ الملك معه كما قال من قال فلولا القي عليه اسورة فمن ذهب
او جاء معه الملائكة مقترنين لان النبي عليه الصلوة والسلام كان يدعي نزول الملك عليه
ويدل عليه قوله يكلمنا انه نبي واستشهاده بقوله فيكون معه نذيرا قال ابن عباس رض
قال النضر بن الحارث وعبد الله بن ابي امية ونوفل بن خالد لن نؤمن لك حتى تاتينا
بكتاب من عند الله ومعه اربعة من الملائكة يشهدون انه من عند الله وانك رسوله
والحاصل ان النزول عليه ليس مقصودا لذاته ومنهم من تكلف فيه وقال ولا يخفى ما فيه من
التكلف لان النزول ليس في حال المقارنة الا ان يحمل على الحال المقدرة فكانه لم يعرف
ان في الانزال معنى الارسال والتعبير به لان ارسال الملك لا يكون الا به وللاشارة الى
انه من عند الله ولم يجئ به باشارة الحسية قال في بقوله لولا انزل اليه ملك مع ان
قوله فيكون معه نذيرا يكفي في الاستشهاد الى ان اليه متعلق بانزل بتضمين معنى الارسال
والاستبعاد في كونه حالا مقدرة كقوله سبحانه محلقين رؤسكم لم اذ الوحظ قوله لو لا
انزل عليه ملك مقيدا بقوله يكلمنا انه نبي لم يحتج الى قوله معه ويجوز قوله معه على ان الضمير

من سياق الكلام لان على بمعنى مع وما نقل من حديث ابن عباس من قوله انك
رسوله انزع ما قيل من ان الشاهد انما يقتضي ان يفسر بهلا انزل معه ملك يندر
لا انه يكلمنا انه نبي وايضا لا يخفى ان المراد بالاخبار بانه نبي انذارهم ثم ان الاصل
اذا كان ضمير عليه للنبي عليه الصلوة والسلام ويجوز ان يعود الى الكتاب ويجوز
قوله وقالوا لولا انزل على جواب لو وهو لقال ولعل صورة معنى حسن الوجه فتد
واخر ما شئت قوله والخلل فيه عطف على قوله الملف اي وبيان ما هو الخلل
او على اي وبيان للخلل فيه ومن قصر على العطف على البعيد فقد قصر في التقرير
ولم يقصر في التبعيد قوله فان سنة الله جرت بذلك اي باستيصال قوم اقترحوا
اية ملجئة الى الايمان بعد حصول مقترحهم وليس فيه دلالة على انه انزل ملك
من قبلهم فاهلكهم كما توهم اذ ليس هو بمسوغ ولذلك مثل الزمخشري باصحاب
ثم ان الله سدد وله لهذا احسن في قوله فان سنة الله جرت حيث قابل به تعليل
الزمخشري بناء على مذهبه وان امكن تاويله فان المرجع على مذهبنا ليس الا الى
سنة الله سبحانه اذ هو فاعل مختار ولا يجب عليه شيء ولم يقبح منه ابقاء هم وقبول
ايمانهم وابقاؤهم لغائدة لا نعلمها او بغير فائدة ان شاء وهو قادر على عدم
ازهاق ارواحهم فكما ذكره بجريان السنة لا غير فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا بأس
سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون ومن حمل كلامه على
بعض الوجوه المذكورة في الكشاف فلم يطلع على حقيقة مرامه وقوله لحق اهلاكهم
بالجاء الله سبحانه كقوله تعالى فحق عليها القول فدمرناها تدمير اخلافا للمعتزلة فان قيل
فهلا يزول الاختيار عند مشاهدة الملك بعينه قلت لا يلزم ذلك وان جاز لكن
يزول الاختيار الذي يتعلق به التكليف على عادة الله سبحانه وهو الاختيار الذي
يدور على الاعتبار الذي اشار اليه بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار واما الاختيار

الذي

الذي يقرب من الاجبار لقوته وواجبه وكونه امرين وايقن كما ذكره الزمخشري فهو
والاجبار سيتويان في عدم الاعتبار عند مشاهدة الملك القهار والكشف فيه بان المراد
ظهور صفة عدله سبحانه وفضله والعدل انما يظهر بالجزاء على اكسب العبد والفضل
بزيادة على اكسبه او باعطاء بغير كسب واطلاق العدل منه فضل ايضا على المذهب
الحق وبالاعتزال المعتزلة عافاهما هو قريب من الجبر من اعمال العبد فهو في حكم الجبر حتى ان
العبد لا يستحق بالمدح عندهم فلا يظهر بفعله العدل اصلا بل يظهر الفضل فقط ولذلك
قال ليبلوكم ايكم احسن عملا واحسان العمل انما يكون بما يستحق به العبد المدح وذيل
البحث فيه طويل وهذا منذ قليل فان قلت قد تقرر من كلامك انه يجوز ان يقبل الله سبحانه
ايمان الباس ولا يلزم منه شيء قلت نعم وكذلك الحق كما في قوم يونس قال الله سبحانه
فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما امنوا كشفنا عنهم عذاب
الخزي في الحيوة الدنيا ومتعناهم الى حين جيء فصل في موضعه فتعليل السنة
بانه لا يبقى العذر حين راوا مقترحهم ولم يؤمنوا كما قال سبحانه ولو اننا نزلنا اليهم
الملائكة الى قوله قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله او بان ايمانهم لا يليق بالقبول
فانه ايمان باس بحسب العادة ايضا عندنا ثم انهم ايضا ذكروا في تفسير قوله سبحانه
لقضي الامر وجهان وهو انهم اذا شاهدوا الملكا في صورة زعيم ارواحهم من هول
ما يشاهدونه وقيل عليه بانه لا يخفى انه يأباه قوله ثم لا ينظرون ونقول ان اراد
انه تاباه كلمة ثم فهي لا تأباه لانها للاستبعاد الرتبي كما هو في الكشاف من
ان معناها بعد ما بين الامرين جعل عدم الانظار اشد من قضاء الامر لان مفاجاة
الشدة اشد من نفس الشدة وليست للتراخي في الزمان حتى يشكل التعقيب بما بين
زهوق الارواح وان اراد انه تاباه صيغة لا ينظرون بمجهول المتعدي فانه يدل
على اهلاكهم لا على اهلاكهم فهو هين لان الهلاك لا يكون الا باهلاك الله سبحانه وليس

كما قال الدهرية وما يهلكنا الا الدهر على ان ظاهر كلامهم ايضا يدل على انحصار
في الهلاك لا في الاهلاك وان اراد امرا ثالثا فعليه البيان ولنا تحقيق الحق والتبيان
خوف بعد نزوله روى عن قتادة لو انزلنا ملكا ثم لم يومنوا لعجل لهم العذاب
ولم يوخروا طرفة عين وبهذا منه انهم لم يوخروا بعد عدم ايمانهم لا بعد نزول العذاب
اذ لا معنى له فقوله بعد نزوله يريد به بعد نزول الملك الا ان باول يشرف
نزول العذاب فقوله طرفة عين مبالغة في المفاجاة والا فحين يترتب الاهلاك على
عدم الايمان لا بد بنا على عادة الله ان يمهلهم قدر ان يتاملوا فيومنوا بالاختيار
لا بالالجاء والاضطرار فيجوز ان يكون ثم اشارة الى هذا كما قيل او يريد بنزول
العذاب نزول سببه فاستقام قوله طرفة عين واما اذا ترتب الاهلاك على اقتراحهم
فبعد وجود مقترحهم وهو نزول الملك لا ينظرون طرفة عين اما غضبا من الله على
على اقتراحهم او لكون ايمانهم اياس واضطرار فهذه وجوه يجوز وقوعها بحيث
واحد بقوم وواحد باخر ولا تنافي بينها حتى فلا يرد ما قيل ان اياس الباس يدل
على سلب الاختيار والعذاب بعدم الايمان بعد رويته ما اقترحوا يدل على وجود
الاختيار فبينهما منافاة الا يرى الى فرعون وثمود فان الاول امن ولم ينفعه
والثاني بخلافه وقيل لا يجوز كون ثم اشارة الى ان يمهلهم الله سبحانه قدر ان يتاملوا
لان قوله ثم لا ينظرون عطف على قوله لقضي الامر ولا يمهل للتامل بعد قضاء الامر
وانت خبير بان البعدية ههنا بعدية كما وقف وتقدير الكلام ولو انزلنا ملكا فلم
يومنوا فبعده لا ينظرون وقضي الامر بغتة فيدل على انهم يمهلون قبله والا لم يصح
ترتب قضاء الامر على عدم الايمان لانه ظلم حينئذ والله سبحانه لا يظلم ان الله لا يظلم
الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون فوله جواب ثان مال صاحب الكشاف الى
انه جواب الاقتراح ثان نظرا الى ظاهر جانب العبارة حيث لم يقل ولو انزلنا ملكا لينا

على انه المناسب لقوله تع لولا انزل عليه ملك فظهور ارجاع الضمير في جعلناه الى
الرسول بلا كلفة كما سيجئ فلم يذكر اذكره المصنف معقبا ولا يدفعه توجيه كلام المصنف بان يقول
ولو جعلناه ملكا لانه لا مناسبة المذكورة ولا يظهر به ارجاع الضمير كما لا يخفى
واما المصنف فقد راعى قرب جانب المعنى فقدم هذا الوجه لان المناسب بحسب المعنى هو
الاتصال بين الجزئين كما لا يخفى اذا نزلنا معانيا على نزول السورة جملة واحدة
على ما ورد في الحديث الصحيح ونحن نقول رعاية جانب المعنى اولى لكن ابا ألعبارة
عن المقصود لا يليق بشان القران العظيم الذي في البلاغة والبيان فاعلم ان في
تغيير هذه العبارة نكتة لطيفة وهي ان في الاية الاولى الملك معاين في صورته كما
صرحوا به والمقصود الاتي فالنزول من السماء وروبهم ذلك مناسب لهذه الصورة
واما في الثانية فالمعاين هو صورة الرجل والمقصود اللبس فلا مناسبة وروبهم
النزول فبسبل على تقدير كونه جوابا بالاقتراح ثان وهو قولهم لو شاء ربنا لانزل ملائكة
لم توجد المناسبة المذكورة ايضا فلا فرق بينهما من هذه الجهة فوقع الزمخشري في ما
هرب منه وايضا الفرق بين ارجاع الضمير الى الرسول وبين ارجاعه الى المقارن
بحسب المعنى حتى يعدل عن احدهما الى الاخر قلت بينهما فرق ظاهر الفظا فان قولهم
لو شاء ربنا لانزل ملائكة لم يذكر مع هذه الاية حتى تراعى المناسبة اللفظية بينهما بخلاف
ما نحن فيه كما مر واما معنى فلان في قولهم لو شاء ربنا لانزل ملائكة اي بدلا من البشر الرسالة
اصلا ما سلف عزيمة واما الاستبعاد لكون الرسل من البشر وهو ظاهر وما منع الناس ان
يومنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا قل لو كان في الارض ملائكة
يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا فارجاع الضمير في قوله سبحانه ولو جعلناه
الى الرسول كما فعله الزمخشري وهو ظاهر ليس فيه ركاكة اصلا بخلاف المقارن الصدق
للنبي عليه الصلوة والسلام فانه المقترح بعد فارجاع الضمير اليه كما جعله المصنف يوحي الى

ركاكة ظاهرة محوجة الى تاويل ا ومن قال المفترون منكرون لاصل النبوة راسا لكن يكفي
في ارجاع الضمير الى الرسول نبوته في نفس الامر وتصورهم اياه وان كان لاجل النفي النظر
اليهم فيرد عليه بعد الاغماض عن سقوط كلامه ومبناه ما ذكرناه ان يقال يكفي في التنزيل
فيه ايضا تصورهم الملك النازل المقارن للنبي عليه السلام فلا فرق بينهما فلا يحصل الجواب
عما قيل كما اعترف به ذلك القائل حيث قال آخرا وبالجملة الفرق تحكم قوله ان جعل
الها للمطلوب اي الشيء المعنون بعنوان المطلوب مطلقا مع قطع النظر عن كونه ملكا
ونازلا وغيره وقوله ولو جعلنا قرينة ذلك ملكا بيان المفهوم فحسب اصدق عليه لا
من حيث هو وقد لم يقل ان جعل الها للغربين ولك ان ترجع الضمير الى الشاهد الذي
دل عليه قوله لولا انزل عليه ملك حيث ان المطلوب انما هو الشاهد على النبوة واشير
اليه بقوله عليه والمعنى ولو جعلنا الشاهد على نبوتك ملكا كما اقترحوا لجعلناه رجلا لانه
ارجاع الضمير الى ما دل عليه الكلام السابق ليس فيه تكلف بأبى عن البلاغة فانا نجد
له نظائر في القرآن وهو ابلغ البيان منها قوله سبحانه وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم
على الملائكة فقيل لا يجوز كون هذه الاية جوابا اخر بل هو جواب عن اقتراح اخر لان
لزوم جعل النازل رجلا لجعله ملكا كما هو المفهوم من الاية الثانية ينافي لزوم ذلك
كما هو مفهوم الاية الاولى لتوقف الثاني على عدم الاول لان مبناه على نزوله في
صورة رجل قلت هذا ناش من عدم التدرب في علم التفسير وقلة البضاعة في صناعة
المناظرة فان كونها جوابا ثانيا انما هو على تقدير تسليم عدم قضاء الامر حين انزل الملك
كما قال اولا لو انزلنا ملكا لقضي الامر وقال ثانيا وان سلمنا انه لم يقض الامر حين
جعله رجلا اذ قد جرت عادتنا بذلك ويمكن ان يترتب من الاتيان جواب ثالث
بطريق الانفصال الحقيقي بان يقال لو انزلنا فلا نجعله الا ان يعاينوه في صورته
بل في صورة الرجل ولا نالت بجري العادة فان كان الاول قضي الامر وان كان

الثاني

الثاني ليس الامر فلا حاصل في مقترحهم اصلا فالمنافاة بينهما قوله يعاينونه قيده به
لانه اذا لم تطلب المعاينة لم يلزم تمثيله رجلا فيسل لا يخفى ان هذا القيد معتبر ايضا في
رجوع الضمير الى الرسول والاولى ان يوخر عن قوله او الرسول ملكا ليصرف الى الوجهين
معا ولا يخفى عليك ان معنى الرسول بنبئ عن المعاينة بخلاف معنى القرين والملك فلو
قلنا ولو جعلنا الرسول ملكا يعاينونه لكان كالتصريح بما علم التزاما ولا حاجة اليه او
هو من قبيل ذكر الشيء اولا وبناء تركه عليه ثانيا فلا ينافي صرف الى الوجهين كقوله ذهب
منهما رجالا كثيرا ونساؤكم في صورة دجنة بكسر الدال وعن الاصمعي فتحها وهو المرجح
على ما قيل وهو اسم صحابي كان من اجمل الناس وكان جبريل عليه السلام نزل في اكثر الاحوال
في صورته وكما تمثل ليلزم للصحابة في حديث السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان
قوله فان القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورته هذا ايضا بحسب جري
العادة والا فالله سبحانه قادر عليه واعلم ان الامام ذكر لذلك وجوها اربعة احدها
ان الجنس الى الجنس اميل وانفر منها هو الوجه المذكور في الكتاب وثانيها ان طاعات
الملائكة قوية فيستخفون طاعات البشر وزما لا بعذرونهم في الاقدام على المعاصي
ورابعها ان النبوة فضل من الله سبحانه فيخص به من يشاء سواء كان ملكا او بشرا هذا
كلام ذلك الامام فالاول وكذا الثاني في ظ واما الثالث فمبني على انه اذا تمثل الملك
تبدل منوه وهو الذي تسميه الفلاسفة الصورة النوعية التي هي المبدا للاحكام والصور
والاثار المخصوصة بالنوع الى منوع الانسان فيلزم منه تبدل القوى والاخلاق الذي هو
مبدؤها فيكون كالبشر فيعذرهم والله سبحانه قادر اذا مثل الملك رجلا على ان يجعله في
جميع احكامه واخلاقه كالبشر بلا فرق خصوصا اذا كان المراد اللبس من غير تبدل لشخصه
ايضا وبرد به للناظر انه بشر واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي
الله امرا كان مفعولا وكيفية التمثل مما لا يحيط به علمنا فلا يلزم منه انقلاب الحقيقة

واستحالة الانقلاب في الحقائق مبنية على اصول الفلاسفة وقد اشرنا الى امكانه
الى حضرة الله سبحانه والكلام فيه طويل واما الرابع فظاهر معناه انه لا بسال حاجتنا
وان الفضل بيده يؤتيه من يشاء فان هذه هي حكمة عظمى من نتائج القدرة المطلقة
تعالى فاندفع قيل ان الثالث انما يتم اذا تبدل حقيقة الملك بحقيقة البشر وهو ينافي
كونه من انقلاب الحقائق خلاف المفهوم من كتب التفاسير فان المفهوم منها تبدل
صورته بصورة البشر لا تبدل حقيقته بحقيقته وظهر انه لا منافاة بين ما ذكرنا وبين
ذكر في الكتب فافهم واندفع ايضا قيل ان الرابع لا يدل على المقصود فتامل واما
ان اصل الحكمة فيه هو ما اخبر به القرآن وهو تمام الكلام في قوله تع ولو شاء ربك لجعل
الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت
ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين قوله واما راهم روي ان الرسول
الصلوة والسلام اراى جبريل عليه السلام في صورته الخاصة الامرتين مرة في
المنتهى واخرى في اجياد له بسبأ نة جناح يدل عليه اي على تعدد الرؤية قوله
راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى فكلمة اخرى تدل على اخرى وحكى انه عليه الصلوة
اراه عليه السلام على صورته من الانبياء الظاهر ان من للتبعيض لان الافراد الذ
رأوه كذلك بعض من الانبياء وكون كل منهم صاحب قوة قدسية لا يستلزم
الرؤية من جميعهم ولا قدرتهم عليها لجواز التفاوت بحسب القوة القدسية او ذلك
بالاقرار لا بالاستلزام فمن فضل عن هذا قال الظاهر ان من للبيان دون التبعيض
الظاهر ان لكل منهم قوة قدسية نعم يجوز كونه للبيان وان لم تثبت رؤية جميع الا
اذ لا يلزم منه كون جميع الانبياء هم الافراد وهم الرائين فتامل قوله
وللبسنا عليهم جواب محذوف قيل من نتيجة الجواب المذكور ولازم فلا حاجة الى
ولا محذور ايضا في كونه جوابا اخر حتى ولعله نظر الى انه لا لزوم بينهما الا بحسب

جياد واجياد بالكسر
جبل بمغرب حكة
منه

لانه قد قادر على دفع اللبس بوجه اخر فلا اشارة اليه اجازا لكزف اراد انه
الى ان اللبس لازم الرجلية بالذات لا الملكية فالمعنى ولو جعلناه ملكا لجعلناه
رجلا ولو جعلناه رجلا للبسناه ولو قيل ولو جعلناه ملكا للبسنا بدون ملاحظة
الرجلية ناصح فكون لازم الجواب معطوفا عليه جوابا اخر انما يجوز ان لو لم يكن لجواب
المعطوف عليه لازم مدخل في كون لازم جوابا وههنا الامر ليس كذلك فالمعطوف
لازم فافهم قوله لخلطنا عليهم ما يخلطون على انفسهم لاشكال لبسنا في زمان الجعل
فما يلبسون فيحتمل ان يكون كذلك والمعنى لبسنا عليهم حتى ما يلبسون على انفسهم حتى
فالاستقبال في يلبسون تقديري والمعنى انا يلبسون وهو قولهم ما هذا الا بشر
مثلكم فيرد ما قيل من الاخبار لا بعده لان 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 النفتازاني في ان يلبسون استقبال تقديري موقت بحين جعل
الرسول ملكا وهو المفهوم من الكشاف ومنهم من جعل الاستقبال التقديري بعد زمان
الجعل بعدا 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 الى زمان الجعل والحاصل ان لهم لبسين احدهما واقع الساعة التي وقع الاخبار فيها
وهو ليس حاليا حقيقة والاخر غير واقع لا في الساعة فيكون حاليا 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 حاليا في نفسه لكنه
غير مقصود ههنا حتى يقدر فيكون حالا تقديريا واما على الاول موصولة مفعول لبسنا
واسناده الى الله تعالى لانه خالقه خلافا للمعتزلة فرمته الزمخشري الى الخذلان او الجاني دواعيه
وهو الخذلان ولم ينقل للذم من جعله رجلا كما قاله البعض اذ لا لزوم حقيقة بين الدواعي

وتحتمل انه فرض زمان يكون
عليه الصلوة والسلام حيا فتدبر

وبين ما نزعوا اليه اذ لا جبر فلو قلناه لاشعره وان اريد اللزوم العادي جرح الى كونه
مخلوقا لله تعالى وهو الوجه الاول فتامل واما اسناده اليهم في قوله يلبسون فلانه
بكسبهم كما لا يخفى وعلى الثاني مصدرية او موصولة منصوبة على المصدرية على التشبيه
اي نخلطنا عليهم في زمن الجعل وهو قولهم ما هذا الا بشر مثل خلطهم على انفسهم ومثل الخلط الذي
يخلطونه على انفسهم الآن وهو تكذيبهم محمدا صلى الله عليه وسلم وكلام المصنف جمع بين المعنيين وفي قوله
فيقولون الخ بيان لكل من لبسنا ولبسهم على الاول وللبسنا فقط على الثاني ومن قال وللبسهم
فقط على الثاني فقد سها فتدبر قوله وقرئ لبسنا بلام واحدة اكتفاء بذكره في الجعلناه
قوله تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم مجرد قوله ولقد استهزئ برسل من قبلك فحصل
منه التسلية والتاسي لمن سبق من الرسل قالت الخنساء ولولا كثرة الباكين حولي
على اخوانهم لقتلت نفسي وما يبكون مثل اخي ولكن اسلي النفس عنهم بالتاسي فذلك معنى
به وقوله فيحاق بالذين سخروا الخ تهديد لقومه وزيادة في التسلية ايضا بانا على اثر من
اصاب بالذين سخروا من محمد صلى الله عليه وسلم ايضا كانوا يستهزؤن كما ترى في
تفسير قوله فيه والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات اكسبوا وما هم بمعجزين وكتاب الله مشحون
مشحون بقتلهم وسبيهم وفتحهم وجلائهم وغير ذلك وليس يقدح فيه دفع الاستيصال المذكور
لنبينا صلى الله عليه وسلم والسلام ففيه تسلية له بالنصرة عليهم وغلبة المؤمنين كقوله فيه ولقد سبقت
كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون كما قال الا تقاتلون
بهم فانه سيصيبهم من جنس العذاب والقهر بكفيك ويسليك فيكفيكهم الله وهو السميع العليم
كما اصاب من قبلهم الاستيصال ان كان المراد باليقين الاستيصال ويجوز غير ذلك
ولا خفاء في حصول التسلية بذلك ولا التفات الى ما قيل ليس فيه تسلية اصلا لانا نعلم انه
حاق بالذين سخروا محمدا صلى الله عليه وسلم ايضا الآن يقال مجرد الاستحقاق للحق كاف ولا
يقدح التخلف تكرمة لنبينا صلى الله عليه وسلم والسلام على انه قد وقع الانذار بالاستيصال لهذه الامة

وليس لان يقول ان الاضافة للملابسة والمعنى للبس عليهم لانه جعله مقابلا للبسنا في قسم ففيه بعد جدا منه

بقول

بقوله فيه او صوابه اخل انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود على بعض التفاسير وان
اول الكلام لا يخلي كفايته في التسلية غاية انه لم يقع الا ان اكثرهم كانوا مؤمنين بخلاف مجرد
الاستحقاق فانه ليس من التسلية بهذه المثابة فتامل قوله الذين سخروا منهم السخرية
والاستهزاء بمعنى لكن الاول قد يعدى بمن والباء والثاني بالثاني فقط فالجار متعلق بسخروا
والضمير راجع الى الرسل قال الله سبحانه حكاية عن نوح عليه السلام ان تسخروا منا فانا نسخر منكم
وقال ابو البقاء الى المستهزئين وقال الحوفي الى امم الرسل ومن للبيان والظرف حال
ورد الاول بانه يصير المعنى فحاق بالذين سخروا كائنين من المستهزئين ولا حاجة الى هذه
الحال لانفهامها من سخروا ونقول المراد بالحال انهم استهزأوا وعزموا عليه فلم يزالوا
مستهزئين حتى جاءهم العذاب وهم على هذه الحال بيانا لزيادة فضيحتهم فهو كقوله سبحانه فقد
جاء رسول منهم فكذبوه فاخذهم العذاب وهم ظالمون وفيه ايضا اشارة الى ان ضرره
لا يتعداهم حيث ان الحال قيد مثل قوله فيه 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 حتى يكون مجابا بذلك اذ كل احد يعرف جواز
رجوع الضمير الى ما فهم مما قبله قوله فاحاط بهم الذي كانوا يستهزؤن به فحاق بمعنى
احاط وما موصولة عبارة عما جاءه الانبياء ولا شك ان استهزاءهم المبلغ فيما جبلوا استهزاء
به وبه متعلق بيستهزؤن قدم للتخصيص للمبالغة والمعنى ما كانوا يخصون به استهزاءهم
كانهم لا يستهزؤن شيأ غيره حيث كان سائر الاستهزاءات دونه كانه ليس باستهزاء
ففيه تشديد في الوعيد لانه غاية في الاستخفاف والاستحقار فكانهم اعدوه شيأ حقيرا
بحيث لا يتوهم لاجله العذاب فضلا عن الهلاك فكان ما نابهم من حيث لم يحتسبوا
وهذا اشد على النفس وافظع وافجع كما فسروا في قوله سبحانه وبدا لهم من الله ما لم يكونوا
يحتسبون اورعاية للفاصلة وقوله حيث اهلكوا اجلا اشارة الى ان الاحاطة

كناية عن الاهلاك كما في احاطهم العدو وكذا قالوا لكن ح لا يستقيم المعنى اذ لم يكن
كذا فاهلك بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزون وهو ليس بصحيح بل المعنى ان
احاطة ما سخروا به بهم كناية عن الاهلاك لا ان الاحاطة وحدها كناية عنه وعلى هذا
يجب ان يجعل كلام المصنف فافهم والاسناد الى السبب لان الظاهر من كلامه رجوع ضمير
الجمع الى الذي يستهزون به لا كما قاله الزمخشري فانه قال حيث اهلكوا من اجل
الاستهزاء فالاسناد ح الى متعلق السبب وكلام المصنف افرد ان جعل ما موصولة
وكلامه ان جعلت مصدرية لكن كلامه صريح في كونها موصولة حيث قال فاحاط
بهم الشيء الذي كانوا به يستهزون به وهو الحق وظهر منه ان مذهبه هو الاسناد الى
السبب ايضا واما قوله من اجل الاستهزاء فحصل الكلام اشارة الى ان الاهلاك بسبب
ما يستهزؤ به وهو الحق انما منشؤه هو الاستهزاء ولذا قال من اجل دون الاجل
كما قاله المصنف واما ترك الاشارة من المصنف فلظهور المشار اليه ولو جعل اعبارة عما
به ان لم يوهنوا كون الاسناد حقيقيا هكذا قيل ورد هذا بان هذا القائل قد اعترف
بان الحق كناية عن الاهلاك يكون الاسناد حقيقيا لكان صحيحا كما نذكره الآن
فنقول هذا القول لشيخنا قدس سره في تفسيره ولعله اخذه من بعض التفاسير وجدناه
فيها ومراده ان حاق بمعنى احاط فاذا جعل اعبارة عما تو عدوا به كان المعنى
فاحاط بهم العذاب الذي كانوا يستهزون به فيكون الاسناد حقيقيا الا ما قاله
المصنف فيه والمراد الاهلاك معناه ان احاطة العذاب بهم كناية عن الاهلاك لان
الحق وحده كناية عنه كما عرفت فلا منافاة بين قوليه والكلام في حاق من ان معناه
الحق او الخوف طويل وفيه كثرة الاقاويل وكتب التفاسير هي المتكفلة بالتفاصيل
قوله وفيه نزل 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

الرسول ويجوز على رأي الاخفش وابن السراج عوده على المصدرية لانها اسم
عندهما فيصح كيت ما وجه تخصيص التفسير بالنزول بكون ما مصدرية والتفسير
بالاحاطة بكونها موصولة مع ان في التفسيرين في كل من الوجهين وانت خبير بان وجه
مثله هو الرؤية فلا اشكال على المصنف وانما المفسرون فلعلهم اعتبر بعضهم الاشارة الى
الاتصال المناسب له معنى الاحاطة وبعضهم نظر الى ان التعميم اسلم من الشبهة فذهب
الى نزل لاحتمال عموم الاية لمن يتناصل بهم ولمن نزل بهم العذاب دون الاتصال
وتفسير المصنف فيما بعد بالاتصال لا يدفع ذلك الاحتمال ثم بعضهم رجح تقليل اللفظ وتخفيف
التعبير فجعل المصدرية مع ان عادة القرآن العظيم في امثاله الاتيان بلفظ الوبال كقوله تعالى
فذاقوا وبال امرهم خسرا فت وبال امرها خسرا فح تقدير الوبال لا بعد تكلف الظاهر بل يكون
هذا التقدير مما يستدعيه التفسير ويجوز كونه ايضا من قبيل الاسناد الى السبب على انه على تقدير
كون الضمير في به الى الرسول كما ذكر في الموصول بلا عائد فتكون المصدرية ح اظهر وبعضهم
رجح كونها موصولة لكثرته ولمناسبة معنى التفسير حاق باحاط على تقدير كونها عبارة
عما تو عدوا به وهو ظاهر لمن له ذوق سليم وطبع مستقيم ومن مرد وذه فهو سقيم فهو عند التحقيق
تخصيص المناسبة لا تخصيص التفسير فكل منهم معترف بصحة تفسير الاخر وتفسيرا خرا منكرا لما قوله
كيف كان عاقبة المكذبين عاقبة الشيء ما جنتي يصير اليه مصدرا في الاصل كالعافية
واذا اطلق اختص بالخير كقوله تع والعاقبة للمتقين واذا قيد عم كما هنا وغيره ذلك اقول
ويحتمل ان تستفاد الخيرية في هذه الاية من اللام في للمتقين حيث ان فيها معنى النفع
فالمعنى والعاقبة خير للمتقين فح لا يكون مخصصا كما في قوله تع والاخرة عند ربك للمتقين
والجواب ان مراده اختص استعماله بالمقارنة كما فيه معنى الخير لان معناه يكون مختصا
بالخير وعلى اسم كان وكيف خبر مقدم اي كانت على صفة عجيبة قدم للصيغة وان انسلخ عن
معنى الاستفهام وقول الله كيف اهلكهم اه حاصل المعنى ان لم نجعل كان تامة وقوله

كى تعتبروا تعليل النظر الدال عليه انظروا لا للاهلاك الواقع فى كلام لكن يجوز ذلك بمعنى
اهلكهم الله فيما مضى كى تعتبروا الآن برؤية الآثار فاعتبروا اياه الى الابصار ففى الرؤية من
مزيد الاعتبار ما لا يكون فى الاخبار لطائف معنى فى العيان ولم تكن له لم تدرك
الا بالتزاور واللقاء ثم ان تبديل الاستهزآ بالتكذيب اشارة الى ان الاستهزآ بالانبيآ
انما يستوجب الاستيصال كونه تكذيبا او ادل ايضا على ان مجرد التكذيب بلا
استفال باستيجاب العذاب فكيف حال من جمعه بالاستهزآ ومن اعترض عليه بان المراد
بالمكذبين من جمع بينهما ايضا بكون اللام للعهد اشارة الى الذين سخروا منهم فقد اعترض
عن سبيل السداد فلم يفرق بين الاداء والمراد فان الاشارة المذكورة بالعبارة والمراد
المذكور بالاشارة فكن من العاقلين ولا تكونن من الغافلين قوله ان السير ثمة لاجل
النظر جعل صاحب الكشاف السر فى وجوده سببا لوجود النظر والامر بالنظر سببا للامر
بالسير ولا شك ان وجود الشئ امر والامر به امر آخر فلا ينوجه عليه ما اورده بعض الفضلا
من انه تناقض حيث جعل السير سببا للنظر اولا وعكس الامر ثانيا واستصعب وجه افادة
الفآ كون السير لاجل النظر واستغنى فيه بمعونة المقام حيث قال لما افاد ان السير سبب وجود
الى النظر فهم منه بمعونة المقام انه مطلوب لاجله ولا صعوبة فيه لان المتكلم لما فرغ الامر بالنظر
على الامر بالسير حتم ان مراده تفريع امر آخر عند السامع غير وجوده مسببا عن وجود المفرع عليه
والسر فيه ان ذكر الشئ مع تفريع شئ عليه ينبئ بتقييد ذلك الشئ به ولا شك ان ذكر الشئ
يتوجه الى القيد فيستفيد منه كون السير لاجل النظر من له نظر ودربة فى معرفة اللسان فضلا
ممن يعرف المعانى والبيان قوله ولا كذلك ههنا اى فى سيروا ثم انظروا وقوله وان كان
اى وان لم تتفاوتا ذكر فيه قيل معناه الخ يعنى ان الامر الاول للاباحة والثانى للايجاب بناء
على ان الاباحة اذا كان بالفآ فان كلا منهما للايجاب اما الثانى فظاهر واما الاول فلتوقف النظر الواجب
عليه فان الموقوف على الواجب واجب قال صاحب الكشاف وبنى على ذلك ثم لبيان

ما بين الواجب والمباح فقوم تكلفوا فى فهم كلام الفصيح ولم يهتدوا الى شئ من مرامه فضلا
فاعلم ان الاعتبارات الخطابية التى عليها مدار المزايا المدركة بالذوق تختلف باختلاف
العنوانات التى قصد اليها المتكلم حسبما اقتضاه حال السامع عند القآ الكلام فى سمعه
والسامع يفهم من نظم كلام اذا نصب له شبا من احلام والافهمونه مقامه فما قال حق
من قائل قل سيروا فى الارض فانظروا ليفهم السامع من تفريع النظر على السير ان المقصود تفريغه
عنه فكان قد جعله موقوفا عليه وقد اوجبه فكان السير موجبا لاجله فاذا قيل ثم انظروا لم
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 للسامع
يتخرج بمباشرة مقدمة النظر وهو السير فى علم المتكلم فيرشده الى تيسيره بالامر به على وجه
الاباحة يعنى لا اكلف عليكم فى اثبات افئدتكم بشئ عسير وامر شاق ولا اوجب عليكم ما لم
تألفوه بل امركم بما لا حاجة فيه الى الايجاب حيث تفعلونه لحاجتكم من التجارة وغيرها
فاذا فعلتم ذلك فاعملوا النظر وباكلفة اذا سرتم فى الارض لبعض حوآئجكم فسيروا اليها وانظروا
يعنى 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 باداء التجارة وغيرها من المنافع انما هو مجرد ايضاح ان السير لاجل النظر
لان عدم اعتبار الشئ يتضح بعرضه فرضا لا خرمكانه زيادة اتضاح فهذا تبيين شرط
ما قيل ان اقحام امر آخر يعنى هو بيان اباحة السير للتجارة بين الاخبار عن حال المستهزئين وما
يناسبه ويتصل به من الامر بالاعتبار بآثارهم مما يخل بالبلاغة اخلالا ظاهرا وظهر ايضا
فساد ما قيل يجوز ان يكونا واجبين وثم لتفاوت ما بينهما كما فى قوله فوضأ ثم صل ولا يخفى
الجواب بان السير من حيث هو سير مباح الا ان يقيد بقيد يفيد وجوبه فاذا قرن بالآية
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 العطف ما يشعر به
وما بين السير والوضوء من الفرق لا يخفى على اهل الذوق لان المعرض اذا قال يجوز
استفادة الوجوب من الاية الاخرى الفائتة سقط الجواب لان نعم وان لم تدل
على الوجوب لكن لا ينافيه على انه لا يكون جوابا عن ايرادهم هنا وايتا القيام فانهم
ولا فرق بين السير والوضوء لان الوضوء انما يجب لاجل الصلوة ايضا فما يجب نفسه
فمن المباحات واي ذوق فارق بينهما وكتب الفروع مشحونة ببيان سبب وجوبه
واندفع ايضا ما اعترض عليه من ان توقف النظر على السير يوجب وجوبه سواء كان
في الكلام ما يدل عليه او لا فالباعث على حمله على السير الغير الواجب وايضا السير للتجارة
يكون سببا مودبا الى النظر مع عدم وجوبه فلا دلالة للآية السببية على وجوب السير
والتحقيق ان السير الى ديار الهالكين يجب عليهم لاجل النظر والاعتبار فاذا سار وا لم
اعتبروا اسقط عن ذمتهم سواء كان ذلك السير للتجارة او للنظر او غيرهما وكذلك كل
اذا تحققت تحقق انه ناش من عدم الفرق بين الاعتبارات والحالات المقتضية لها
والعبارات المشعرة بها ولم نجد في هذا المقام من وقف على هذا المرام الا المصنفين
الفاضلين فقد سبحانه درهما ما ادق نظرهما فاطمئنا فيها لنجعلها كلم تذكره وتعيها
اذن واعية ثم قيل ان السير ههنا لاجل النظر ايضا وكلمة ثم لبيان التفاوت بين
المطلوب ومقدمته والمرتب على الشيء اذا كان اول اجزائه متعقبا له وحصوله بتمامه
في زمان طويل يصح عطفه عليه بالفاء نظرا الى اوله وبثم نظرا الى تمام حصوله فهو كلام
صحيح في نفسه لكن لا يفيد شيئا مما نحن فيه من طلب حالة مقتضية ومرجحة لكل من الفاء وثم
بل يفيد ان كلا منهما على السواء وليس المراد هذا قوله وهو سوال تبكيت وهو نقيض
وتعنيف والزام من يكذبه بالحجة عليه فعليه والزمه والكل مجموع في الاية بل هو تبكيت ايضا
وهو التبكيت بحيث ينقطع كلام الخصم ولا يقدر ان يتكلم ولذا امره بالجواب اشارة

الى انهم تمادوا فيه مع فعينه لكونهم محجوجين وعلمهم بانقطاع كلامهم عند ذلك قوله
فقرر لهم اي الجأ لهم الى الاقرار بانه لا مفر من الظهور بمرأى لا يقدر احد ان يتغامى عنه او
فقرر بالجواب لاجلهم فكان قوله فولهم لعدم الخلاف كقوله سبحانه قل يا اهل الكتاب تعالوا
الى كلمة سواء بيننا وبينكم وبذلك تحسن امر الامر بالسوال والجواب وقيل لما سالهم
كانهم قالوا لمن هو فقال سبحانه قل الله ذكره الجرجاني وهذا مع كونه من مقتضى المقام بعيد
جدا لانهم لم ينكروا 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 وانما
قوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فلا يدل بمنطوقه الا على خلق
نفس السموات والارض لا على خلق فيهما فللبطل ان يقول السموات خالقة لما فيهما مع كونها
مخلوقة بعد تسليم المراد العموم وهو ظاهر لكنا تلوناه من الايات اقطع للمقولات كلهم
واظهر في المطابقة الظاهرية لهذه الاية لان عبارة السوال لمن في السموات والجواب
قل لله فوله كتب على نفسه الرحمة الظاهر انه ههنا هو الذات لا غير وليس مثل قوله تعالى
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 المصنف في تفسير قوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك انه يجوز
اذا كان بمعنى الذات حيث قال بعد ما فسره بما فسره به الزمخشري وغيره من المفسرين
وارد وي عن ابن عباس رض من ان معناه تعلم ما اخفي من معلومي ولا اعلم ما تخفي من معلوماتك
واطلاق النفس للمشاكلة وقيل المراد بالنفس الذات وذكر سيد المحققين في شرح المفتاح
ان النفس لا تطلق عليه سبحانه وفي الا للمشاكلة وان اريد به الذات فالاعتراض عليه

بهذه الآية الكريمة وبباقي التحذير المذكورين وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير
قلت فالحق والذي أقول ان كل ما هو لائق بجنابه تعالى وكل ما هو طلبه تعالى لا يجوز اطلاق اسم
وهذا بالنظر الى المعنى فوقف قوم عند هذا وذهب قوم الى انه يجب تنزيهه سبحانه وتعالى
عما يشعر بالنقص سواء كان بالاشتراك او بالمجاز المشهور او المتعارف من الجمهور وغير ذلك
حتى لم يكتفوا فيه بمجرد علمهم بل توقفوا على اذن الشرع فجعلوا الاطلاقات توقيفية تماشيا
على الحكم حول الكمي كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم المحارم حمى الله فمن حام حول الكمي يوشك
ان يقع فيه وقال الله تعالى 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 فوجدوا الحمد لله سبحانه وتوفيقه ما
التمسوه موافقا لما قصدوا به تعظيمه وتوقيره سبحانه ولم يجدوا منها توقيفية في ما لا
يقبل توجيها اصلا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فمنها لفظة النفس فانها في اللغة
والاستعمال للروح والقلب والجسد والدم وغير ذلك فيجب تنزيه الله سبحانه عن اطلاقها
عليه لغير توجيه به فقد ورد اطلاقها في كلام الشارع لئلا يخالف مذهبهم ومن وجوه
المشاكلة حيث ورد بعض الاطلاقات على نحوها فحيث وجدت مشاكلة في اللفظ يحمل
عليها وفيما لم يوجد تقدر بما به التعارف فان المتعارف المشهور كالمعهود عند الجمهور
فهو كالمذكور في الظهور والبدور كما في صبغة الله تقدر المشاكلة بما هو المتعارف المعروف
عند النصارى من صبغتهم بالمعمودية للتطهير وتحقيق دينهم ونصرانيتهم كما بين في موضعه
فهنا ينبغي ان تقدر المشاكلة بما هو المتعارف من لفظ النفس المعهود بمعنى الذات فيقال
كل احد مثل جاء زيد نفسه وذهب عمرو بنفسه الى غير ذلك على ان مفعول الرحمة ههنا نفوس
العباد فيكون سبحانه كأنه قيل كتب لنفوس عباده الرحمة على نفسه فما كان توجيه بما
لا يليق لمن هو من اهل السنة والجماعة الذين هم الراسخون في العلم التوجه الى ما لا وجه له

والوقوف

والتوقف عند ما يشعر استعارة ما تنقص فالعلم من تسويلات النفس والابرئ نفسي
ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي قوله الزمها فضلا واحسانا رد على
المعتزلة حيث يقولون بالوجوب العقلي على الله تعالى قوله بنعم الدارين اذ لا
تخصيص والعموم بهذا المعنى لا ينافي 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 تعالى من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي ووجه بان المراد سبق
الكثرة لا سبق الزمان ويؤيده رواية غلبت فكان سبقت قال الله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وهذا استعطاف منه تعالى للمذنبين ودعوة الى الاقبال عليه في
واخبار بانه رحيم بالعباد ولا يعجل في العقوبات ويقبل التوبة ويعفو عن السيات فلا
تولوا عنه وانتم تسمعون وهذا استعطاف منه تعالى فاصاب محزه لانه ما سبق منه
الوعيد الشديد واعقبه بالسؤال والجواب على وجه التفريع والتعقيب فحيث بهتوا
ولم يجدوا ملجأ وضاقت عليهم الارض بما رحبت سبقت رحمته رحمه وانبأ عن مضمون قوله
لا تقنطوا من رحمة الله وكأنه قال الم تروا انه تعالى هداكم الى معرفته والعلم بوجوب محبته
الادلة وانزال الكتب ومنها الامهال على الكفر فقوله والامهال عطف على قوله الهداية
ثم آن فيه وجها آخر وهو انه تعجيل لهم وتوبيخ عليهم واظهار لخزيهم عن الانصاف والمعنى الم
يعدا الله عليهم بكذا وكذا قال اجهلكم وما اظلمكم بعد علمكم بانه الخالق الحق والمالك المطلق
تكفرون به وهو السيد الكريم الذي كتب على نفسه الرحمة وخلقكم لرحمته ولا برضى لعباده الكفر
وان تشكروا يرضه لكم ولذلك نار غضبه بعد ذلك كما هو عادة الكرام في مقابلة الانعام
فقال لجمعنكم بالقسم والتاكيد للتشديد يعني لجمعنكم وليجزينكم جزاء فعلتم وفيه اشارة الى انه تعالى
لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون حيث انه تعالى كتب على نفسه الرحمة وانتم من جنس
انفسكم استوجبتم العذاب والنقمة على ما قال فهل يهلك الا القوم الفاسقون وقال تعالى حكاية فلما آسفونا

بهذه الآية الكريمة وبآيتي التحذير المذكورتين وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه والله رؤف
قلت فالذي اقول ان كل ما هو له تعالى يجوز اضافته اليه
وهذا بالنظر الى المعنى فوقف قوم عند هذا وذهب قوم الى انه يجب تنزيهه سبحانه وتعالى
عما يشعر بالنقص سواء كان بالاشتراك او بالمجاز المشهور او التعارف من الجمهور وغيرهم
حتى لم يكتفوا فيه بمجرد علمهم بل توقفوا على اذن الشرع فجعلوا الاطلاقات توقيفية تماشيا
على الحكم حول الحمى لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم المحارم حمى الله تعالى فمن حام حول الحمى يوشك
ان يقع فيه وقال الله تعالى تلك حدود الله فلا تقربوها نهى عن القرب فضلا عن الوقوع
فلزم عليهم ان يتتبعوا موارد الاطلاقات مظانها فحيث وجدوا ما يشعر بالنقص
باحد الوجوه المذكورة التمسوا له توجيها وجيها فوجدوا الحمد لله سبحانه وتوفيقه
التمسوه موافقا لما قصدوا به تعظيمه وتوقيره سبحانه ولم يجدوا منها بتوفيقه تعالى
يقبل توجيها اصلا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فمنها لفظ النفس فانها في اللغة
والاستعمال للروح والقلب والجسد والدم وغير ذلك فيجب تنزيه الله سبحانه عن اطلاقه
عليه لغير توجيه به فورد اطلاقه في كلام الشارع لئلا يخالف مذهبهم ومن وجوه
المشاكلة حيث ورد بعض الاطلاقات على وجهها فحيث وجدت مشاكلة في اللفظ
عليها وفيما يوجد بقدرها به التعارف فان المتعارف المشهور كالمعهود
فهو كالمذكور في الظهور والبدور كما في صبغة الله نقدر المشاكلة بما هو المتعارف
عند النصارى من صبغتهم بالمعمودية للتطهير وتحقيق دينهم ونصرانيتهم كما بين في موضعه
فههنا ينبغي ان نقدر المشاكلة بما هو المتعارف من لفظ النفس المعهود بمعنى الذات
كل احد مثل جاء زيد نفسه وذهب عمرو بنفسه الى غير ذلك على ان مفعول الرحمة ههنا لفظ
العباد فيكون سبحانه كأنه قيل كتب لنفوس عباده الرحمة على نفسه فبامكان توجيه
لا يليق لمن هو من اهل السنة والجماعة الذين هم الراسخون في العلم التوجه الى ما لا وجه

والتوقف

والتوقف عندما يشعر اشعارا ما ينقص فاقلعه من تسويلات النفس وابرئ نفسي
ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي قوله الزمها فضلا واحسانا رد على
المعتزلة حيث يقولون بالوجوب العقلي على الله تعالى قوله بالعموم الدارين اذ لا
مخصص والعموم بهذا المعنى لا ينافي خصوص بعض العصاة بالغضب والعقاب فرحمته
هذا فرحمته اوسع واكثر من غضبه وقد جاءت الاخبار فيه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه لما فرغ الله تعالى من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي ووجه بان المراد سبق
الكثرة لا سبق الزمان وبويده رواية غلبت مكان سبقت قال الله تعالى عذابي اصيب
به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء وهذا استعطاف منه في للسؤلين وحثه الى الاقبال عليه في
واخبار بانه رحيم بالعباد ولا يعجل في العقوبات ويقبل التوبة ويعفو عن السيات فلا
تولوا عنه وانتم تسمعون وهذا الاستعطاف منه في فاصاب محزه لانه لما سبق منه
الوعيد الشديد واعقبه بالسوال والجواب على وجه التفريع والتعنيف بحيث بهتوا
ولم يجدوا ملجأ وضاقت عليهم الارض بما رحبت سبقت رحمتي رحمة رح وانبا عن مضمون قوله
لا تقنطوا من رحمة الله وكانه قال الم تروا انه تعالى هداكم الى معرفته والعلم بوحدته ونصب
الادلة وانزال الكتب ومنها الامهال على الكفر فضوله والامهال عطف على قوله الهداية
ثم آن فيه وجها اخر وهو انه تجميل لهم وتوبيخ عليهم واظهار لخزيهم عن الانصاف والمعنى انكم
بعد ما اوردتم بكذا وكذا قال اجهلكم واظلمكم بعد علمكم بانه الخالق الحق والملك المطلق
تكفرون به وهو السيد الكريم الذي كتب على نفسه الرحمة وخلقكم لرحمته ولا يرضى لعباده الكفر
وان تشكروا يرضه لكم ولذلك ناسب غضبه بعد ذلك كما هو عادة الكرام في مقابلة اللئام
فقال ليجمعنكم بالقسم والتاكيد للتشديد يعني ليجمعنكم وليجزينكم جزاء فعلتم وفيه اشارة الى انه تع
لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون حيث انه تع كتب على نفسه الرحمة وانتم من عنده
انفسكم استوجبتم العذاب والنقمة على ما قال في قل هو من عند انفسكم وقال في حكاية قول

ولو موا انفسكم كما بين في محله قوله استيناف اي نحوي على هو الاظهر والاكثر فيه ابو حيان
منقطعة عما قبلها لا محل لها من الاعراب قوله اي ليجمعنكم الخ اراد بيان وجه ارتباط
عما قبله يعني انه ما بين انه يرحمهم بالامهال ورفع عذاب الاستيصال قال ليجمعنكم الى يوم
القيمة فيجازيكم على شركم فيتبين انه لم يمهلهم ولا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على الفتيل والقطمير
ويحتمل ان يقال انه استيناف بياني جوابا عن سؤال كانه قيل وما شأن تلك الرحمة فقيل ليجمعنكم
الى يوم القيمة ليجمعنكم اليه في يوم مثل للمؤمنين والذين لا يؤمنون فوخسروا انفسهم فلهم العذاب المهين
هذا هو الوجه في توجيه الاستيناف البياني واما ما قيل في توجيهه نقلا عن الباب كانه قيل
وما تلك الرحمة فقيل هي ان يجمعكم الى يوم القيمة وذلك لانه لولا خوف العذاب لحصل
الهرج والمرج فتقدير العقاب في العقبى من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فقوله ليجمعنكم الخ
كالتفسير لقوله كتب على نفسه الرحمة ففيه ان الدهرية والمشركين المنكرين للبعث لا يخافون
عذاب الاخرة ولا يرجونه ولا هرج ومرج وكفى في دفع الهرج والمرج دفع الناس بعضهم بعضا
وكفى فيه الرقبة في الرياسة الدنيوية لقوله سبحانه ولو لا دفع الله الناس
بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين قوله مبعوثين الى
يوم القيمة اي مدى الجمع بالى لتضمينه معنى البعث بمعنى الارسال فيفيد حالا بلا ما ويل فان من
مات مرسل الى يوم القيمة وجعله البعض حالا مقدرة وقد يضمن معنى الانتهاء قال ابو حيان الى
الى لانتهاء الغاية والمعنى ليحشرنكم منتهين الى يوم القيمة وهذا بظاهره سهو منه لان الانتهاء
الذي هو معنى الى لا يفيد شيأ في هذه التعدية الا ان المراد ان كون معنى الى الانتهاء
يقتضي بحكم المناسبة تضمين الفعل هذا المعنى فقوله منتهين تفسير التضمين لا تصريح معنى الى
وتضمن معنى الضم ايضا فيجوز بملاحظة معنى الاسراء من ابتعث اليه اي اسرع لقوله يوم
يخرجون من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون او بملاحظة معنى الافاضة فان
قبل الاسراء والافاضة انما هو الى المحشر لا الى اليوم قلنا الامر سهل لان السرعة صفة الحركة

فتنبه

حتى الى حيث تنتهي الحركة فكما ان الحركة تنتهي الى المكان والى الزمان كذلك السرعة
تنتهي اليهما بالضرورة لان الحركة والمكان والزمان امور متطابقة جيئوه في موضعه
او لا يرى ان سرعة الحركة في الكيف الى اي شئ تنتهي الى المكان او الى الزمان
فتامل فلعله كاف وهو من التاويلات المشهورة واسناد المسند الى احد
الملابسين الى الاخر شائع ذائع او المراد وافقهما وقيل سنافهو كقولهم شهدنا يوم
بدر ليس بذاك لان شهد بمعنى حضر والحضور يقارن الزمان كما يقارن المكان فقال
حضر زيد يوم الجمعة بلا تاويل واذا كان بمعنى ابصر كما يصح ابصار اليوم حقيقة لا يصح
ابصار الواقعة حقيقة فيحتاج الى التاويل ايضا فلا حاجة الى تاويل اليوم بما وان
اريد بالاسراع معنى التعجيل لم يحتج الى التاويل فتامل قوله والى بمعنى في ذكره جماعة
واستشهدوا بقوله فلا تمزكني بالوعيد كاني الى الناس مطلي به القار اجرب
وتاوله بعضهم بان ضمن معنى مضافا قال ابن حصفور هو على تضمين مبغض وذكره
كقوله سبحانه وكره اليكم الكفر والفسوق ثم قال ولو صح مجئ الى بمعنى في لجاز زيد الى
الكوفة كذا في معنى اللبيب قيل عليه هذا عجيب لانه استشهد بمحل النزاع وانت خبير
بانه استشهاد بالمشهور المتفق عليه الرضى فذاكم ونحن نجيب عنه بانا اذا قبل الرضى
الفلاني بمعنى المحرف الفلاني فليس معناه انه افاد عن معناه الاصلي بالكلية بحيث لا يصح
اعتباره بوجه من الوجوه بل انما يستعمل حرف بمعنى الاخر اذا كان لمحل مناسبة لمعناه
الاصلي في الجملة لاجلها يجوز التجوز به والا لكان حقيقة ولا يصح ان يقال هو بمعناه
بل يكون حينئذ ذلك المعنى معناه منافي قوله ولاصلبنكم في جذوع النخل فقال في بمعنى
على لان الصلب بالاستعلاء لكن من حيث انه يجوز اعتبار الظرفية فيه بملاحظة معنى
الاستقرار فتستعمل في محل على في فيقال في بمعنى على فقولنا زيد الى الكوفة انما لا يجوز
اذا لم يعتبر فيه معنى ينتهي منه رائحة الانتهاء بل يقصد الى مجرد الظرفية كما هو الاكثر واما

ذا قصد الى الظرفية حتى يكون المحل محلها ويقتضي استعمال في مكان هذا المكان
ينبئ عن انتهاء استعمل فيه الى وترك اصل مقتضى المقام وهو اصل الكلام فجاز
زيد الى الكوفة مثلا اذا لم يكن زيد في الكوفة فرد السامع فيه بل جاء اليها وابتدأ
فيها منتهيا سيره اليها وكان اصل مراده معرفة استقراره فيها الفيت اليه الكلام
ينبئ عن استقراره فيها بانتهاء سيره اليها فنقول زيد الى الكوفة فزيد زيدا استقر في
الكوفة بعد انتهاء سيره اليها وهذا ما لا يشك في صحته ففي الاية المذكورة الامر
كذلك فتدبر وقيل هي زائدة اي 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 الى
ضرورة قوله وقيل بدل من الرحمة بدل البعض يعني ان الرحمة تعم الدارين فتشمل
والبعث والانعام فيه بعض منه ولا يلزم عموم الرحمة لكل احد في تحقق هذا المعنى
كان متحققا في نفسه لقوله ورحمتي وسعت كل شيء قيل امر ذكره تقاعد
هو الوجه فيه لكن في قول المصنف وانعامه عليكم نوع نبوة عن هذا فان المتبادر
كون البعث رحمة للمؤمنين فلا تكون الرحمة في كتب على نفسه الرحمة عاما للفريقين و
وقت حال المنقول هناك واما النبوة المذكورة فهي انما تلزم اذا كان الرجوع
ما هو في الاخرة واما اذا كان في الدنيا على ما صرح به في المنقول المذكور كما عرفت
قيل فيما يقال حق انعامه عليكم وبعثنا اياكم بتقديم انعامه عليكم فلذا لا حق بكون
وانعامه عليكم ناظرا الى الامهال الذي ترتب من توقف الجزاء على البعث فاوجه
الذكر هذا اذا كان الجملة مع فصلها بدلا كما قاله الزجاج وفسر قوله ليجمعنكم بما
وامدكم في العمر والرزق مع كفركم فهو تفسير للرحمة كما قال كتب على نفسه الرحمة انه
عمل منكم كما سيأتي ونقل عن الكلبي وابي البقاء مثله واما كونها بدلا او جوابا بالقسم
قوله كتب على نفسه بجعله منزلة القسم جيئة بمعنى اوجب فبينهما تنافي لان

بدلا يقتضي كونها منصوب المحل وكونها جواب القسم يوجب ان لا يكون لها محل
من الاعراب كذا قيل ونحن نقول في توجيهه انه اذا كان كتب قسما وليجمعنكم جوابا
لكان 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 كونها جوابا
لكتب الذي هو انشاء قسم معنى فالوجهان جائزان اذا جاز الاعتباران وما كان للبدل من
في حكم الساقط كان اصل الكلام على قسم وجوابه واعلم انه قد فهم من قوله وانعامه عليكم ان
الخطاب للمؤمنين فاعترض بانه يلزم منه تغليب الضمير وانت خبير بان قولنا انعم عليهم
بصيغة المجرد وقوع الانعام فيهم ولا يلزم وقوعه على كل احد على انه يجوز تخصيص ضمير قوله ليجمعنكم
ايكم بالمؤمنين للحصول المطلوب على هذا التقدير ايضا فيكون كلاما خاصين وهذا
اذا كان المراد بالانعام ما في الاخرة كما مر قوله تضييع راس المال فيما ذكر بوهم ان
جعل خسروا من الخسران بمعنى عدم الربح وذا لا يصح لانه لازم بل المراد انهم نقصوا
انفسهم بتضييع الفطرة وفيه ان خسر بمعنى نقص من باب ضرب فكيف يصح هذا المعنى
ههنا على ان قوله ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم وابلهم يوم القيمة الا ذلك هو
الخسران المبين يدل على ذلك والمعنى خسروا انفسهم او بتضمن الاهلاك ثم انه اورد
به دفعا اورد على ظاهره من ان المفاد ان الخسران سبب لعدم الايمان والامر
معكوس وقد دفع بان يبقى القضايا بالخسران سبب لعدم الايمان ورد بان السبب
حق يكون القضاء به لا نفسه وهو مردود بان مراده ذلك يعني اسناد السببية
الى الخسران مجاز وحقيقته اسناده الى مضافه وهو القضاء السابق او يريد الخسران
في القضاء السابق كما ذكره الزمخشري بقوله معناه الذين خسروا انفسهم في علم الله

لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون والقول بانه لا يجدي فانه اذا حتق يكون السبب هو العلم
به مدفوع بان المراد بما ذكروه تصحيح الاسناد لا غير سواء كان حقيقة او لا ثم ان سيبويه
العلم ليست بظاهرة بل الظاهر ان العلم تابع للمعلوم ولكن لما لم يجز تخلف المعلول عنه
كان كالسبب او هو سبب من جهة العلم لان من علم خسرانهم في علم الله علم وحكم بانهم لا يؤمنون
البتة لامتناع الجهل منه سبحانه ولا يلزم منه الجبر لان المعلوم كفرهم باختيارهم والعلم
تابع له والتفصيل طويل مذكور في محله وقد حققناه في رسالتنا المعمولة في القضاء والقدر
واثبتنا ما له ودفعنا ما عليه وهذا المعنى مشترك بيننا وبين المعتزلة كما ذكره صاحب
الكشف ومن توهم انه على اصلهم لا على اصلنا فقد ضل عن المذهب وكلام الله اظهر واحسن
واحكم وانه اعلم واحكم ولقد احسن ايضا بجعل سبب الخسران تضييع راس المال تلميحا الى
قوله سبحانه اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين
وهو كون المراد بالخسران هو الخسران يوم القيمة لقوله 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 الخسران
انفسهم يوم القيمة لا يؤمنون في الدنيا فيكون هذا الاختيار سببا لعدم الايمان وهذا
كما قيل في قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اذا اردتم القيام وهو توجيه حسن في الغاية
الا اختيارية وهذا التوجيه امس بالمقام لفظا ومعنى اما الاول فلتخيف ذكر عقيب ذكر
يوم القيمة فيتساق الذهن اليه من غير بعد واما الثاني فلان الكلام سيق للتخويف
والتحذير من خزي يومئذ ولذا قال ليجمعنكم الخ اي احضروا الخسران في ذلك اليوم الذي
لا ريب في وقوعه فلا تتوهموا التخلف عنه فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والا فكيف قال
سبحانه كتب على نفسه الرحمة الذين خسروا انفسهم لا يؤمنون والمعنى انه لزم الرحمة ولا شك
انتهى الربح الرابع وراس المال الذي يتربح به هذا الربح هو الفطرة الاصلية في

ضيعها

ضيعها فلا يؤمن فهو محروم عن ذلك وهذا معنى جيد وكذا الكمال في توجيه سائر المفسرين
اي يكفي فيه هذا القدر فتامل جيدا قوله هو الفطرة الاصلية والعقل السليم نص عليه
قوله فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك
الدين القيم قوله فاقم من اقام العود يعني استقم كما امرت ولا تضل عن سبيل الله ولا تضيع
تلك الفطرة ولا تجوز تبديل خلق الله ولا تبدل فطرة الله كفرا بعدم استعمال العقل واهماله
واتباع ما يعارضه من الوهم واستعماله وعليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا
وهو يولد على الفطرة وفي رواية على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه ويمجسانه
لا يقال الاية تدل على ان الفطرة هي الدين الحنيفي لا على ما ذكرتم من الفطرة الاصلية
والعقل السليم لانا نقول لا شك ان الدين ليس بمفطور عليه الناس فالمراد ما هو سبب
لوصوله اليه فافهم ويجوز ان يقال الاختيار الكلي الذي خلقه الله في عباده راس
مالهم والاختيارات الجزئية التي فوضها الله اليهم استعمالها فان استعمله العبد في الكفر فقد
خسر في تجارته وضيع راس ماله وفيه تحقيق تجاري في كار فهوه عقول الفحول اودعناه 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 وجوز الاخفش بدل الكل في مثله
ورده المبرد بانه لا يجوز مررت بك زيد وقيل وهذا عجيب لانه استشهد بمحل النزاع
وقد وقف جوابه وقيل رد ابن عطية رده بان ما في الاية بدل البعض فيفيد انهم
هم المخصوصون بالخطاب وخصوا 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 الاربع
بالذين خسروا بعينه اذ هو معنى بدل الكل اما يعم المؤمنين وغيرهم ولذلك لم يرد عليه المبرد
من هذا الوجه ولم يقل انه بدل البعض كما قال ابن عطية بل رد عليه بانه لا يجوز بدل

الكل من ضمير المخاطب المظهر مطلقا سواء كان في هذه الآية او في غيرها اذ لا يجوز في نحو
مررت بك زيد لانه غير مفيد ولا بد من ان يكون البدل مفيدا ولو بدل البعض ومن ثم
نقول ينبغي ان يكون امتناع هذا البدل مختصا بما لا يقصد فيه بالبدل معنى زائد على
المبدل منه كما في مثال البرد فان البدل فيه انما هو علم المخاطب والعلم لا يدل الا على الذات
كما ان ضمير المخاطب كذلك فلا يفيد انضمام احدهما الى الاخر شيئا فاذا قصد بهما معنى
لم يكن قد حصل من ذكر البدل منه فالصحيح جوازه فاي شيء يمنع جواز التكلم بكلام مفيد كما
في هذه الآية فان البدل فيها وان كان من ضمير المخاطب لكنه من قبيل الوصف فالضمير
يدل على الذات والبدل على الوصف الزائد عليها وهو الخسران لانفسهم فلذلك جوز
الاخفش فافهم جيدا فان قلت البدل منه في حكم الساقط فيكون المعنى ح ليجمعن الذين خسروا
منكم وهو خلاف المراد قلت كالبدل منه عام يخصصه البدل كالصفة والغاية والشرط
كما تقرر في علم الاصول فيكون المعنى اذكره وهو المراد عند من جعله بدلا لكن التخصيص
قد يكون باعتبار امر خارج عن الحكم السابق لا باعتبار الحكم السابق فلا ينافي ح عموم الحكم
السابق كما في التخصيص بعد التعميم للتحقير او للتعظيم وههنا كذلك اشرنا اليه بقولنا وتخصوا
على جهة الوعيد وليس سقوط البدل منه من كل الوجوه على ما بين في موضعه فتلخص منه
ان المعنى ليجمعنكم على وجه العموم ليجمعن الذين خسروا العذاب اي ليجمعنكم بعضكم للعذاب
وبعضكم للرحمة والثواب قوله او رفع على الخبر الخ اورده بقوله نصب على الذم بتقدير
وجه بنآء الخبر بل بيان محله من الاعراب نصب هو او رفع وهما هما فقال نصب على
الذم اي بفعل الذم يعني اذم كما هو الظاهر او اريد كما ذكره الزمخشري او رفع على انه خبر
على الابتدآء فتبين اعرابه وعامله معا واما الذم فهو وجه بنآء الكلام على الوجوه المذكورة
كلها لم يبينه لظهوره فلا يتوهم كون حالة رفعه فيها لحالة نصبه في كونها للذم ليس
كذلك وقيل في دفعه اراد او رفع على الذم ثم بين وجه ارتفاعه بقوله على الخبر يريد

اليه قوله في سورة الهمزة الذي جمع الا بدل من كل او ذم منصوب او مرفوع ولا
يقدح فيه قوله او على الابتدآء لعدم وجوب اعتبار ما يعتبر في المعطوف عليه من القيود في
المعطوف وفيه بعد ظاهر لان المراد بقوله نصب على الذم ان كان بيان وجه بنآء
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 الظاهر من قوله او رفع على الذم بيان وجه
بنآء الكلام فوقع التفكك بين اجزآء الكلام واختل امر الانتظام وما ظنه مرشدا فليس بمرشد
لان قوله هناك او ذم منصوب او مرفوع ظاهره انه بيان لوجه بنآء الخبر حيث لم يبين
وجه رفعه ويحتمل ان يكون معناه او ذم منصوب باذم او مرفوع بيذم على صيغة
المجهول فالفرق بين الكلامين ظاهر مع العناد لا يستقيم الارشاد وقوله ولا يقدح فيه
يشعر بانه اذا رفع بالابتدآء 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 بسبب سبق
حيث دل عليه القرينة من انه مدح او ذم فاذا قيل اريد الذين خسروا علم انه هو المراد
بالذم بقرينة الذين خسروا وقس عليه حال المدح وقيل في الجواب ايضا انه مجرور على انه
نعت للذين او بدل منهم وهذا بعيد جدا فان قلت لم قدم الكلام النصب على
الذم على الرفع على الخبر وقدمه ايضا على الابتدآء مع وضوح الابتدآء قلت بنآء
على ان وجه بنآء الكلام الذي هو الذم اظهر في النصب لان ناصبه اذم ودونه الرفع على
الخبر لان المحذوف فيه لا يتطرق بالذم ودونه الابتدآء لانه يحتاج في ارتباطه بقوله لا ريب
فيه الى تقدير سوال وكلام مستقل وهو فلم يرتاب المرتابون فيه فيجاب بقوله ان الذين
الخ هو خسران انفسهم بخلاف الرفع على الخبر حيث ان المحذوف ح كلام تام فقط وهو جزء واحد
من الكلام لا كلام مستقل قوله اي وانتم الذين هكذا وجدناه واللفظ انه بغير واو
اللهم الا ان يقال انه في بعض النسخ الى انه على هذا التقدير مرتبط بما قبله غير منقطع عنه لان الخبر

به المبتدأ والخبر فان الواو ولو كان ابتدآئيا يجئ من العطف ولذلك لا يقع الابتدآئية
سبق له كلام كما بين في موضعه وقبل اراد ان يبين تقدير النصب والرفع على الخبر
فقال اي اريد اولئك الذين فسقط خبر ابتدء من قلم النساخ وبعده ظاهر والمعنى لا ريب
فيه وانتم ترتابون لخسرانكم انفسكم وقدرتم ليرتبط مع قوله ليجمعنكم وخسروا انفسهم من
مراعاة الموصول لان الموصولات غيب والرواجع اليها كذلك وقوله في هذا الذي
يمنعني اي حيدره وديدن النظير ومخالف للقياس حتى قال الرازي لولا اشتهاره وورود
وكثرته لرددته نعم اذا قصد زيادة الاعتناء بشان ما عاد اليه الضمير لاعتبارات خفية
يحسن ذلك كما في قول مفتاح البلاغة انا الذي يمنعني اي حيدره وهذا بالحسن فاية في
ذلك الباب كما لا يخفى على اولي الالباب بخلاف انا الذي يمنعه اي اوام حيدره فان
فضول الرازي في لرددته ردته فافهم ففي الاية الكريمة ايضا لو قصد التقريع بخسرانهم على
رؤسهم واخراجهم باحضارهم في موضع الخطاب وموقع العتاب والتوبيخ بضربهم
ضميرهم على وجوههم وغير ذلك من الاعتبارات الخطابية لكان له وجه فلعل من
ولو قال الذين خسرتم انفسكم مراعاة للخطاب لجاز اراد الجواز بناء على ما ذكرنا الا
لاجل مراعاة الخطاب لانه خلاف الاصل ومخالف للقياس المشهور كما عرفت فان قيل
كيف يجوز خسرتم ونظم الاية خسروا قلنا معناه تصور الخطاب في خسروا الذي يخبر
قوله انتم قوله والخبر مبتدا خبره فهم لا يؤمنون فوله للدلالة على ان عدم ايمانهم مسبب
عن خسرانهم اعلم ان نفس الخسران سبب لنفس عدم الايمان دائما اولا فجران دوام
الخسران شرط السببية الكفر الدآئم ولا فرق بين سببية الكفر الدآئم وبينها لدوام الكفر
ما هو سبب لدوام الشئ يصدق عليه انه سبب لذلك الشئ الدآئم ولذلك فرع عدم
الايمان الدآئم المشار اليه بصيغة المضارع على نفس الخسران فهذا الاعتبار قال
ادى بهم الى الاصرار على الكفر تفسيرا مطابقا لنظم الاية الكريمة اذ وقع فيه نفس الخسران

سببا لاستمرار عدم الايمان ولم يقل الى الكفر الدآئم تنبيها على ان هذه السببية راجعة
عند التحقيق الى سببية دوام السبب لدوام المسبب وتلميحا الى قوله تعالى بعد
ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فلا خفاء في كلامه اصلا ولا تنافي بين قوله الى الاصرار وبين قوله
عدم ايمانهم مسبب عن خسرانهم فلا اشكال عليه كما توهم على ان الخسران والكفر من الاشياء التي تصدق
مفهوما نهما على دوامهما كما تصدق على انفسهما فان دوام الخسران خسران ودوام الكفر كفر فيصدق
قوله عدم ايمانهم مسبب عن خسرانهم مطلقا فالاصرار على الكفر كفر مسبب عن خسرانهم ودوام فافهم
توهم للاشكال اصلا ثم ان كلام هذا يشمل الوجوه الثلاثة المذكورة اعني النصب
والرفع على الخبر او الابتدآء كما لا يخفى واما عطفه على قوله والخبر فهم لا يؤمنون فيشعر بانه بيان
معناه على الوجه الاخير من جهة ان دخول الفآء في الخبر هو المحتاج الى البيان ومن ثمة
قيل الظاهر ان اراد ان الفآء للسببية على الوجه الاخير فعلى الاولين للتعليل الخسران بعدم
الايمان وانت خبير بان التخصيص مما لا وجه له وجواز كونها للتعليل على الاولين ودونه
لا يوجبه وحديث العطف مما لا يعتد به عند جواز الابتدآء والعطف على المجموع
والمجموع قريب والعطف عليه ظاهر وان كان بعضه بعيدا والعطف غير ظاهر ثم ان قوله
ان قوله ايمانهم مسبب عن خسرانهم يحتمل المعنيين السببية والتفريع لان التفريع يدل
على السببية ايضا على كلا التقديرين فيتنظم التعليل ايضا لان التعليل ههنا انما هو
بالسبب من حيث انه مسبب والمعنى اريد الذين خسروا انفسهم لانهم لا يؤمنون حتى
بسبب خسرانهم فافهم جيدا قوله عطف على يريد عطف مفرد على مفرد ولزم ان لم يقل
ولما سكن عطف يعني له عطف على يريد وما سكن على ما في السموات والارض المحذوف
هناك كقوله له الملك وله الحمد وحمل كلامه على معنى ان تخله وله ما سكن عطف على جملة
له ما في السموات خلاف الظاهر وآثر العطف كما لا يخفى ودون الاستيناف كما اختاره
ابو حيان ترجيحا لكونه اصيحا جانبا لدخوله تحت في حيز قل بان له ما استقر

في الازمنة كما ان له اجرى عليه الامكنة وان كان جنسها اللزوم على اقوى الاقوال
وهو كون المراد مما في السموات والارض جهات العلو والسفل وما فيهما لان التخصيص
ابلغ في مقام التقرير والبسط وقيل مبني الاستلزام على ان يكون المراد من السموات
والارض جهات العلو والسفل والا فان كان المراد الاجرام والغبر آلم يكن ما في السموات
والارض شاملا لانفس السموات والارض فيكون ساكن في الليل والنهار مثل انتم
وبذا يلبس صواب لانه لا يفيد العموم ابضا لان معناه على ما ذكره سد ما في جهات العلو
والسفل وهو غير شامل لجهات العلو والسفل انفسها فيكون ساكن في الليل والنهار مثلا
منه فالصواب ما ذكرناه فتدبر وقدم المكان لانه اظهر الى الفهم اقرب وفي العين اثر
قوله من السكنى ومعناه الاستقرار وانما اختاره لانه ابعد من التكلف كما ترى وانما
اقتصر الزمخشري عليه واقتصر ابو حيان على كونه من السكون وقال لفظ ان السكون ضد الحركة
لكن لا يلزم منه كون السكون ههنا ظاهرا والواجب عليه بيان ذلك لان لفظ ههنا
هو معنى الاستقرار الذي تقتضيه لفظة في وغاية ما يقال في توجيه كلامه انه اراد بما
ما 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 ترجح بدليل خارجي
تعالى بخلاف السكون حيث انه لا يشمل المتحرك فاراد دفعه بان لفظ ان السكون ضد الحركة
فهو من قبيل الاكتفاء فانه يخرج منه المتحرك فيشمل الجميع كما يشمل السكنى وما كان امر المتعارف
ظاهرا اراد طي مسافة الكلام بذكر ما يهم في تمام المرام لا يقال قوله ما من متحرك الا يمكن
يقتضي ان لا يخرج الى جعله من باب الاكتفاء لعموم ح جميع الاشياء لانا نقول صيغة
الجمع 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

يعني

يعني قوله ما في السموات لكن هذا انما يظهر وجها اذا عطف عليه بفصد جملة تتمة للفصل
المناسب للتمام في المعنى بين اجزاء الكلام واما اذا قصد به كونه اصبحا حاليا او استينافيا
فلا اما الثاني فالامر فيه اظهر من ان يخفى واما الاول فلان الغرض ح يكون تحبير الحج
وهو يقتضي المخالفة في المعنى بحيث لا يمكن ارجاع بعضها الى بعض لتحصل القوة في اثبات
المطلوب وقد يقال بقي كما في قوله تعالى الخ يحتمل ان يكون قوله بقي خبرا لحج بتقدير انما بعدي
نفسه وقولهم سكنت الدار مما حذف فيه الجار مثل انه لازم وهو المفهوم من كلام الرضي
وما ذكر في الاساس من قوله سكنوا الدار وسكنوا في الدار وان وهم انه متعد بنفسه لكن
يجوز ان يكون مراده بيان الاستعمال فوفيقا بينه وبين ما ذكره الرضي من انه قد تحذف
في اذا كان المبعد منه من الامكنة ومنتصب بعدها على الظرفية وفي غير الامكنة يلزم في ذكره
في دخلت وسكنت ونزلت ورد ما قاله ابو حيان من انه مفعول به وانت انه لازم ويحتمل
ان يكون بقي متعلقا بقوله وقعديه والخبر كما في قوله تعالى وح يشعر بانه قد يتعدى بنفسه
او بغير في وهو آفمن ظن انه قد يتعدى بنفسه لم يجعل قوله بقي خبرا لانه لبقيد الحصر فلا يصح
بل جعل الخبر قوله كما في قوله فاسعر كلاما هو الحق عنده من قعديه بنفسه كما توهم نعم يتوجه
الا ان يقال منه الاعتراض على الكشف حيث افاد كلامه الحصر اذا وجه بوجه لا اشعار فيه وقد
عرفت دفعه وما هو الحق فيه وقيل لو قال وبعدي بقي بدل قوله وقعديه بقي لكان
اصوب فانه قد يتعدى بنفسه وبالي ايضا كقوله تعالى ليسكن اليها وجعل المراد ذلك
فقول القائل لشعر بتعديه بنفسه ايضا مبني على ذلك وفقول ذر وعرفت حال قوله اي
اصوب مما اخترناه وقوله وبالي ايضا بط لان ليسكن اليها من السكون لا من السكنى فكلامه
في هذا لا في ذاك وقوله مبني على ذلك قد ردنا هذا البناء وقلنا هذا المبني عاضر جنا
لك ثم ان قوله زوجها في الاية مقدم على قوله ليسكن اليها فنظم الاية هكذا وجعل منها زوجها
ليسكن اليها فمن اخره اخطأ او سها قوله المعنى اشتمالا عليه اراد بيان معنى ظرفية الزمان

لا يستقر لان ظاهره يقتضي السكون وقيل لا بعد ان يكون المراد السكني في مسكن فالمعنى
والخفي انه لا يخفى حين تاويل الاشتمال ايضا في قوله في الليل والنهار فانه كون الاشتمال
على السكون ولا يجري قولنا اي ساكن فيها 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 الان المكلف موقوف على اصل المراد من الاية وهو تعميم خلقه وملكه اخذا من العموم
على وجه يشعر كانه قال وله ما في الليل والنهار سكن او تحرك بادنى التقسيم او ليشمل الامرين
بمعنى الجمع والخلو بخلاف واية الحر والبرد حيث ان ما يقي الحر يقي البرد معا لكن لم يقل اي
فيها ساكن او تحرك رعاية لجانب النظم واحالة لذلك على قوة الفهم ومن لم يقف فهم على وجه
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
المقتضي للمقام المتوهم فوته على تقدير رجعه من السكون لكن يرد عليه انه لا يناسب تصوير
الكلام بصورة الاكتفاء في مقام البسط والتفصيل واظهار كمال الملك والتصرف فتدبر
الا ان الظاهر قصده من تفصيل قطري المكان وصنفي الزمان ولا بد فيه من ارادة
العموم كما قال من ليس له حظ من ذوقيات العلوم فان قلت اليس قوله تقيكم الحر
في مقام بسط النعم ولذلك قال عقيبه كذلك يتم نعمته عليكم قلت بلى ولكن هناك
نعما كثيرة وان شئت فاقرا القرآن العظيم من قوله وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم
الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة الى ان يتم بضع وعشرين اية 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 العظيم وجلت مننه الجسيم
بحيث وقع العي على العادين ولا حاجة الى ما فوق ذلك المذكور وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها ومن ثم قال بعده كذلك يتم نعمته عليكم فاين هذا من ذاك خصوصا كون

محذورا

محذور عندهم لم يثبت بل المحذور هو الحر فالاولى ان يقال من البرد غير معتد به على ما ذكروه
في موضعه ثم انه اشار بقوله او من السكون وبتاخيره الى انه تكلف لا تظر معه على
المقصود بكماله وقيل اذا كانت الاية استيناسا كما اختاره ابو حيان فلا حاجة الى
اضمار الحذف وانت خبير ان قوله تعالى ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم
كيف ما اخذ عطفا او استيناسا انما يسبق للمدح والاظهار كمال القدرة والتصرف والسمع
والعلم فلا محالة يقتضي المقام ذلك التفصيل وبسط الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام
وان زعم ان المدح يكفي البعض فلا احتياج ايضا يكفي البعض ثم ان كونه من السكون
وجها وجيها وهو ان كل شئ ساكنا او متحركا نسبته الى الزمان نسبة الساكن الى مكانه
من حيث ان الزمان امر واحد ممتد محيط بما فيه وانما يجري هو عليه كجريان الريح الهابة
على شئ ساكن فلو كان هذا حركة الزمان لما امتنع السكون عليه فكل الزمانيات ساكن فيه
بصنفيه وهما الليل والنهار فالمعنى وله الزمانيات كلها 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 الفلك 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 وفي هذا
بل تخلل السكون بانقطاع حركة وابتداء اخرى غاية انه لا يحس لان السكون اما عدم
الحركة او ملزومه فكيف يصدق عليه انه سكن في ذلك الحال حتى يدخل تحت قوله تعالى
وله ما سكن على سبيل الحقيقة والحق ان السرعة والبطؤ كيفيتان عارضتان لحركة ما تجرف
كنهاك اكثر الحفاة الحقيقة والفرق بين الحركة السريعة والبطيئة انما هو بحسب
الكيف لا بحسب الكم حتى يكون بكثرة التخللات وقلتها وانما هما كالقوة والضعف
والثقل والخفة في الاجسام والمحذورات اللازمة من كون الفرق بالتخلل مذكورة

بتفاصيلها في نفسه الكامل ببيانه ويجوز ان يكون السكون كناية عن الاستمرار لان
المستمر يلزمه السكون غالبا في بعض العوالم والمعنى وله اي خلقا ما استمر فيهما اي في
الازمان وهو السميع العليم ثم ان وجه تقديم الليل على النهار كوجه تقديم الظلمات على النور
قوله فلا يخفى عليه شئ فعقيبه بقوله ويجوز ان يكون وعيدا دل على انه مجرد اخبار من
الرسول صلى الله عليه وسلم او من الله بانه لا يخفى عليه شئ مما جرى عليه المكلفون وجرى
عليه الحيوان بعد الاخبار بان له خلقا وملكا وكذا اذا كان وعيدا من كلام الله او من
كلام الرسول واخلافي خبر قل سواء كان تتمة الجواب من جهتهم فكانه ظن انهم لا يقولون
وليس كذلك لقوله سبحانه ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز
العليم فان قلت سلمنا انهم يقولون به لكن لا على وجه الوعيد فلم اصرفه الى ان المعنى
قل كانه نيابة عنهم عنه وهو السميع العليم كما يقولون به فيكون قصدك الى التوحيد لا
كقصدهم والحاصل جواب السوال مشترك بينه وبينهم وانما المخالف في النية وهو لا
يناسب كونه جوابا فهو من قبيل الزام الخصم بالمقدمة المسلمة عندك وعنده واثبات المدعى
من حيث لا يحتسب وهو في غاية الحسن قوله الا الاخاذ الولي يريد ان اصل الفعل ان
وانما النزاع في المفعول الاول فقدم ليفيد ثبوت اصل الفعل منه لغيره بناء على ما افاده
التقديم من التخصيص واولى الهمزة ليفيد توجه الانكار الى وجوده عليه ولا ينافيه كون
التقديم من ضروريات الابتداء لان كون التعجب مثلا تابعا للانسان ومن ضروريات
ينافي كون الضحك مستندا الى التعجب فهنا التخصيص انما يفيده التقديم لانه يدل على
الاهتمام الذي وجه بالتخصيص وانما نفس الابتداء فلا مناسبة بينه وبين التخصيص لانه لا
يدل على الاهتمام بل يدل على توجه الانكار الذي هو مدلوله الى ما دخل عليه فقط وايضا بكون
ان كون التقديم تابعا للابتداء انما هو في التحقق لا بحسب الافادة وايضا فعية التقديم
انما هو باسناد الابتداء له لا بعكسه فيجوز اعتبار التقديم مقدما والابتداء موخرا كما اشرنا الى

بتقديم قولنا فقدم ليفيد على قولنا واولى الهمزة وكذلك ايضا قال الا 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 فالمحال تصور الغير يكون مقدما عليه فهنا ايضا تصور الغير مقدم فافهم فانه دقيق
وقيل لا دخل في ذلك لتقدم المفعول لانه لازم لدخول همزة الاستفهام فكان تابعا
تبعا وبعض هنا كلام لا طائل تحته ولا يشفي الغليل مع انه ادى به دفع الجهل وذلك
ان ملخص الجواب بعد تطويله بايراده في البين مبني الاختلاف المشهور بين النحويين في الكلام
المذكور في مفتاحه في قوله تعالى اتخذ الله ولدا لكم مع انه لا حاجة اليه في هذا الجواب هو انه لا
ينافي كون التقديم من ضروريات الابتداء افادة التقديم التخصيص لان كلام النحويين
مبني على اعتبار التقديم ههنا ليفيد ما ذكر من الامر من فانه المناسب للمقام وحاصله
ان اعتباره دائر على الاختيار فاختار الشيخان ههنا ما يناسب المقام وحاصل ما ذكره
القائل انه اذا اولى الهمزة تبعه التقدم بالضرورة اذ لا تحقق الا بآخره فلا يبقى مجال
للاختيار فيكون هذا التقديم من الافعال الاضطرارية فلا يصح تعليله بالاغراض
حتى يقال اعتبر ليفيد فانظر كيف يكون احد الحاصلين جوابا للاخر هل يكون فتامل
ويجوز كون غير منصوبا على المفعول من وليا واتخذ منعديا لواحد ويجوز كونه استثناء منقطعا
لا اتخذ وليا غير الله لكنه قد يراد به معنى اخر وهو توجه الانكار الى الاستثناء بناء على الابتداء
وهذا غير جائز لانه حينئذ لو اتخذ هو وغيره اوليا لم يكن منكرا وليس كذلك وايضا يوجب
تقديم المستثنى على المستثنى منه وهو وان كان جائزا كقوله وما لي الا آل احمد شيعة
وما لي الا مشعب الحق مشعب لكنه قليل فالحمل عليه قليل قوله والمراد بالولي اي ههنا
او بالولي المعهود على ان اللام للعهد هو المعبود ويجوز ان يراد به الناصر كقوله ذلك
بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم وان كان كثيرا مقابلا له كما

من دونه من ولي ولا نصير وكفى بالله وليا وكفى به نصيرا وحق يكون انكارا لاتخاذه
معبودا بطريق برهاني لان اول مرتبة المعبودية النصرة بخلاف اذا اريد بالمعبود
لان النصرة لازم عام للمعبود فلا يدل انكاره على انكارها لان نقيض الاخص لا يدل
الام معناه الاصلي لغة القريب من ولي بلي قرب قولا انه رد لمن دعا الى
الشرك ولانه لا مانع من اتخاذ المؤمنين اولياء روي انهم قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم
ان اباءك كانوا على مذهبنا وانما تركت مذهبهم للحاجة فارجع الى مذهب اباءك فنفيك
بالمال فنزلت وقوله تع وهو يطعم ولا يطعم يدل على هذا لان الظاهر ان يكون ان يكون تع
في مقابلة قولهم نفيك بالمال ولولاه لاحتمل الكلام ان يكون مثل قوله تع ومالي لا اعبد الذي
فطرني واليه ترجعون من حيث الاخراج لا على مقتضى الظاهر لما حاص النصح ليكون اقرب الى
القبول لكن قوله قل ظاهر في الامر بالجواب عن السؤال هذا مبني على ما قيل من انه على هذا
التقدير ايضا صح جوابا له بل بلغ وجه وكون المراد بالامر بالجواب على هذا الوجه له وجه
وجيه وكذا قوله ومالي لا اعبد الخ رد للمنكرين ولا منافاة بين الرد بصنع الانكار وبينه
بالانكار بطريق التعجب والاستبعاد بل هو ابلغ من الاول فافهم قوله مبدعها الفطر
الشق مطلقا وفيده الراغب بالشق طولا والواحدي بشق الشيء عن ابتداء ته والفطر الاختراع
والايجاد على غير مثال فطرة الله التي فطر الناس عليها قوله وجه على الصفة فيه نحو جبان
احدهما بذاته به قال الزمخشري والكوفي وابن عطية ولا بد الفصل بين الصفة والموصوف
بغير اجنبي اذ الفاصل ههنا عامل في عامل الموصوف الثاني واليه نحا ابو البقاء انه بدل من
اسم الله وكان في من الفصل المذكور وراي الفصل بين البدل والمبدل منه اسهل من
البدل بتكرير العامل بنية فهو اقرب الى الفصل ذكره ابو حيان لكن عندنا له وجه اخر وجيه
وهو ان المبدل منه في حكم الساقط والبدل هو المقصود فهنا القصد الى الاشتغال على
ما وجه اليه بذكر ليس لقدر ما وجه اليه بل ما وجه عنه وهو الفاطرية المذكورة

فالبدل

فالبدل بناسب مقصود الكلام في هذا المقام فالمعنى ح اغير فاطر السموات والارض
اتخذ وليا واحال ان الغير لا يقدر عليه بخلاف الله فانه وان افاده لكن ليس بالقصد الاولي
فافهم هذا الا ان نظر التوصيف الظهر واقوى لان فيه القصد اولا الى الذات المبهمة بالصفة
بقوله اغير الله وثانيا الى بعض صفات منها فكانه تصح بها لزم التزاما فعلم الذات حقيق لان
يقصد بالذات ثم يعبر عنه الى ذكر الصفات تح يحصل الاشتمال المقصود مكررا وموكدا
اجمالا وتفصيلا فتامل قوله فانه بمعنى الماضي ولذلك قرئ فطر قراءه الزهري والقراءات
بعضها يؤيد بعضا فهو رد لما قيل ترجيحا للتخريج الى البقاء من ان فاطر اسم فاعل والمعنى
ليس على المضي حتى تكون اضافته محضة فيصح الوصف لان كلام الله قديم متقدم على
خلق السموات فيكون المراد به الاستقبال والمكاني بالتابيد بقراءة فطر ولم يلتفت الى
توجيهه لظهوره ونطق القراءة بالقبول وهو اني في كلام الله القديم وقع صيغ الماضي مثل
خلق السموات والارض باعتبار انه خبر في المستقبل من الماضي بالنظر الينا لا بالنظر اليه سبحانه
لانه لا يجري عليه زمان او باعتبار اخبارنا به كما امر النبي صلى الله عليه وسلم فاخبر او
باعتبار تحقق في المستقبل خبرا ماضي هذا كله اذا كان المراد بالفاطر الفاطر بالفعل واما اذا
اريد به من شانه ذلك يكون بمعنى الاستمرار الذي تكون الاضافة ايضا محضة
فان قيل اذا وقع صيغ المضي في الكلام كما ذكرتم يجب المصير الى التاويل في كل ما وقع بتلك
الصيغ فمن ابصار الى التاويل مع صحة المعنى الاصلي كما فيما نحن فيه مخطئ فيما يضاف
لفظ المضي في القراءة المروية كما ذكره الكل ولذلك خصها بالذكر ولم يلتفت الى ذكر وجه
التاويل مع الاشارة كما ذكرنا لانها الاصل المرجوع اليه في هذا الباب وما قيل كون النبي عليه
الصلوة والسلام امورا به دليلا عليه فليس بذاك لانه يجوز كونه كقوله تع قل اجابني من
ومثله وقع مكررا في القرآن العظيم وفسر معناه في موضعه قوله قرئ بالرفع والنصب على
المدح مرفوعه فلا نعيده مرة اخرى وقرا ابن ابي عبلة برفعه خبر مبتدا محذوف وقرئ

ابن عطية على انه مبتدا فيحتاج الى خبر خفي الدلالة عليه وهو ان يقال فاطر السموات فاطرها
وليي وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى نخلاف تقدير المبتدا انه ضمير الاول اي هو فاطر وقرى بنصبه
وخرجه ابو البقاء على وجهين احدهما انه بدل من وليا قال والمعنى اجعل فاطر السموات
والارض غير الله وفيه نظر فانه جعل المفعول الاول وهو غير الله مفعولا ثانيا وجعل
البدل من المفعول الثاني مفعولا اول فالتقدير المذكور عكس الترتيب الاصلي فبعضهم غير
الى قوله اجعل غير الله فاطر السموات وفيه ايضا انه جعل الانكار متوجها الى اصل الفعل
وهو عكس الترتيب ايضا بل حق التعبير في التقدير اغير الله اجعل فاطر السموات الثاني وصفه
لوليا قال ولا يجوز ذلك لان المنون من مراد يعني ان الاضافة غير محضة فهي في نية الانفصال
كقوله في عارض ممطرنا بريد انه بمعنى الاستقبال ولا شك في صحته كما عرفت فلا يرد عليه
انه قبل ان اضافة معنوية لكونه بمعنى الماضي فانتفى المطابقة فقيل هذا الوجه لا يكاد يصح
اذ يصير المعنى اتخذ غير الله وليا فاطر السموات الا فبصف 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 ومحصله ان معناه هو انه يلزم من اتخاذ الغير وليا كون ذلك فاطر
خالقا لان غير الخالق لا يصلح ان يتخذ معبودا فالاستدعاء الى مدعاهم كما ذكر في الحرف بشيء
او دل عليه الانكار الاستفهامي او الاستدعاء المقدر حسب مدلول الكلام فتفطن
باعتبار لازمه انصاف الولي المتخذ بالفاطرية كما اذا جعل بدلا او اسقط البدل منه فقيل
اغير الله اتخذ فاطر السموات كما هو المعنى صح انجه عليه ذلك فدفع بهذا ايضا واما على
قراءة فطر فهي جملة في محل النصب على الحال من الجلالة ويجوز على رأي ابي البقاء كونها صفة
لوليا ولا يجوز وصف الجلالة بها لان الجملة نكرة والجملة تقرير لمضمون ما سبق من انكار
اتخاذ غير الله وليا وبمنزلة التعليل له وتخصيص الطعام بشير الى ان المراد بقوله
يرزق معناه اللغوي اعني يتغذى به مطلقا لانه مقتضى المقام والقرآن على اللغة لا العرف

وهو ما يسوغ الله تعالى الحيوان فيأكله فكأنه قيل فاذا كان المراد ذلك فما اقتضاه
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 تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا
يأكلون الربوا ما كونه اعظم المقاصد الدنيوية واهمها فهو وجه اخر غير ما ذكره المصنف
فتفسير كلام المصنف به كما فعله البعض تغيير للكلام ويجوز ان يكون المراد بالطعام هو المعنى
الخاص وهو معناه ووجهه ما ذكر قوله ولا يطعم بفتح الياء قراءه سعيد بن جبير ومجاهد
بن حمير والاعمش وابو جعفر وعمرو بن عبيد وابو عمرو بن العلاء في رواية عنه اي لا يأكل
على معناه الاصلي ويمكن كونه بمعنى لا ينتفع بشيء لانه غني عن كل شيء فقوله على ان الضمير لغير الله
اي في قراءة العكس قراه يعقوب في رواية ابن المامون والكلام وان كان مع
جميع الاصنام وهي لا تطعم كما انها لا تطعم لكنه نظر الى قوم غير الله وغلب اولو العقول
فان منهم من يطعم فان قيل المسيح وغيره من اولي العلم يطعم بالكسر فلا يصح هذا التوجيه قلنا
المطعم هو الله في الحقيقة وان جعل الاسناد مجازيا كما في قولنا الاقي والحيوان قد يطعم
فالمعنى على التوزيع اي غير الله بعضهم يطعم فلا يليق بالالوهية وبعضهم لا يطعم فلا يليق
ايضا واعلم ان هذه الشبهة واردة على القراءة المشهورة لان الاصنام لا تطعم فلا يصح
قوله ولا يطعم ردا هكذا قيل ولا يخفى عليك ان سلب الشيء عن شيء لا يوجب اثباته لغيره
ولا حاجة لنا اليه ههنا لان اصل المراد من نفي كونه مطعما بالفتح انما هو نفي الاحتياج
بخلاف قراءة العكس حيث اثبت لغير الله كونه مطعما بالفتح فورد عليه ما لم يرد على
المشهورة اورد ذلك على طريقهم في اطعام الاصنام حيث يصبون عليها الالبان
اي يطعم على زعمكم وهو كاف في الزامهم لا يقال بل غلبا واولا الكبوة لان كون الشيء
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 لقوله تعالى الذي هو يطعمني ويسقين قول
والمعنى اي على هذه القراءة وقوله ما هو نازل عن رتبة الحيوانية يعني انه لما لم يصح
للالوهية من كان مطعما بالفتح كالمسيح مثلا مع كونه في مرتبة الانسانية فكيف يصح
لها ما هو دون من مرتبة الحيوانية وهو الاصنام وهذا التوجيه ابلغ مما قيل ان
للالوهية من كان في مرتبة الحيوانية وهي ان يكون مطعما بالفتح كالمسيح لم يصلح هو
ادون منها وهو الاصنام بطريق الاولى او ان اصنامهم لا تطعم بالكسر والحيوان الذي يطعم
فتكون 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 لتخصيص نعم اسناد الاطعام الى غير الله مجازي عندنا قوله وبناء الفاعل
قراءة ابن ابي عبلة وكان العماني والاشهب والضيران البستران على هذين الوجهين
وفي بعضها الثاني لغيره وهذا وان كان فيه تكلف ما باختصار الضمير لكنه اظهر من كون يطعم
بمعنى يستطعم وهو عند ظهور المراد لا باس باختصار المعاد نحو قوله فقبض بسط
وبهذا يقال في الطيف لخلقه انت تعطي وتمنع وله مثله بقوله في بسط الرزق لمن يشاء
ويقدر لرد ما فيه ترتيب اللف والنشر بين الابيتين كما قصده الزمخشري بقوله ما
يعطي ويمنع ويغني ويفقر كن نظرا الى المعنى فاوخر في اللفظ واتى بالاية لتكون تابعة
ولان قوله هو يطعم بالكسر لا تردد فيه واما ولا يطعم بالكسر فهو موضع التردد لانه
احتاج الى التمثيل فاقدم فيه ثبوت محل التردد اولى بالمثال وهو قوله يقبض ويبسط
وهو يطعم بالفتح ولا يطعم بالكسر اي ياكل هو ولا يعطي غيره ذكره ابو البقاء في خمس في
وبعضهم جعلها سبعا واسند قراءة يطعم ولا يطعم بالكسر فيهما الى الاشهب فقط وقرأ
ابن ابي عبلة وكان العماني قراءة على حدة وهي اما هي اي قراءة الاشهب بعينها
نظرا الى قصد القارئ الجمع بين ابي عبلة وكان العماني فالصواب ما في هذا الكتاب

وفي بعضها وهو ما تخالف فيه الفعلان من صناعة البديع تجنيس التشكيل وهو كون احد
قاري بين الكلمتين الذي سماه اساتذة بن منقذ تجنيس التحريف خصوصا في القرآن العظيم
واعلم ان الرد على المشركين في هذه الايات اكثرية 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 بعد 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 يوم القيامة 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 فهذه اشارات مع زيادات في
العبارات والمزايا ليست على المتدرب من الخفايا قوله لان النبي سابق امته تعليل
كونه اول من اسلم لا للامر به كما توهمه البعض فوقع في اوقع اوهمه لان النبي يلزم ان
يكون سابق امته في جميع كونه تعليلا للامر بقوله امته اشار الى دفع سوال رعايته على
ظاهر النظم الشريف من انه عليه الصلوة والسلام امر بان يكون اول كل من اسلم كما افاده عموم
لفظه من والام للاستغراق بدل عليه قوله في تفسيره وبذلك امرت وانا اول المسلمين
لان اسلام كل نبي مقدم على اسلام امته ولان من كان نبيا انما يدعو الى دين نفسه كقوله
شعيب عليه السلام وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه فلزم العموم واذا اجمل الهدى
نبينا يلزم جعله صغرى لكبرى نهاكبرى فيكون المعنى لان نبينا سابق امته
وكل سابق فهو اول فيكون مصادرة فلا يصح الا بتنبيهها لا بقال بعض الانبياء لا يكون سابقا

من امته كيوشع وعيسى حين ينزل لانا نقول الامر حينئذ انما هو للنبي السابق وهذا
النبي ايضا من امته وذلك ظاهر او نقول ان يوشع انما بعث لاقامة ما تركوا من احكام
من احكام شريعتهم والامر بالعمل بها فهو ايضا سابق فيما بعث له وكذا عيسى وسائر انبياء
الذين بعثوا لاجراء احكام شريعة من قبلهم من الرسل كما بين في موضعه وقيل الجنس لقوله
موسى عليه السلام سبحانك تبت اليك وانا اول المومنين وانت بعيد بان الصدرة عامة
الجنس فكون قضيته مهملة لا ينتج بها القياس البتة وقول موسى عليه السلام لا يدل الا على
انه ليس السبق مختصا بنبينا في نفس الامر وهو لا ينافي ارادة الى نبينا حتى يكون دليلا
كونها للجنس وان اريد مجرد ايراد المجوز للجنس لا ايراد الدليل فلا وجه لحصره في الجنس فتامل
كيف وذكر الشئ لا يستلزم نفي ما عداه فاذا قلنا ان نبينا سابق امته لا يلزم منه
كون موسى كذلك وهو ظاهر فلا يفيد ذكره شيا فدونك فاذنا وان اراد به
الاستغراق فلا يصح تعليله بقول موسى ايضا اذ دلالة الحكم الجزئي على الكلي وهو ظاهر
بل طريقة التحريض كما يامر الملك عسكره بالقتال ثم يقول انا اول من يقاتل كما امر
شعيب عليه السلام بهذا اذا كان المراد بالاسلام التوحيد كما هو المناسب لمقام رد المشركين
ولقوله ولا تكونن من المشركين وقوله فاخر اسد اتخذ وليا لانه لم يصدر عن النبي عليه الصلوة والسلام
انفكاك عنه حتى يومر به وقال ابن عطية المعنى اول من اسلم من هذه الامة وبهذه الامة
ولا شك انها ليست بموجودة سابقا الى ان امر بها ولا يلزم منه انه امتنع من
فامر به حتى يرد عليه ما اورده ابو حيان من ان فيه نظرا لانه لم يصدر منه امتناع
وعدم انقياده اليه لكن يرد عليه انه خلاف الظاهر من المناسبة المذكورة والجواب
في طريقة التحريض مشهور ووجوه منشور نعم لو قيل اول من وحد من هذه الامة لكان
اقرب الى الظهور فافهم قوله قيل لي ولا تكونن الظاهر من قوله وقيل انه اذكره الزمخشري
والواو في الاية من الحكاية الا انه اتى بالواو في المقول وهو قوله ولا تكونن تفسير

لاتصال النهي بالامر كانه قيل قيل لي كن اول من اسلم ولا تكونن من المشركين او ضاهى
النهي من الامر نحو قول واحد اذود بشعر تقدير وقيل لي ان يكون فيه قولان قول الامر
وقول النهي لا تقدير في الكلام فالواو التي اتى بها اصح ليست من الحكاية وهو ظاهر ولا
من الحكي بحسب التقدير بل منه بحسب تغيير الكلام وتصوير المرام والفرق انه اذا كان منه
بحسب التقدير كان في نظم الاية الشريفة من الحكي وقول الله ولا تكونن حكاية لذلك فاذا
لم يكن بحسب التقدير بل بحسب التفسير لان قول الله ولا تكونن ح لا يكون حكاية فاني
النظم الشريف بل تفسير الكلام الذي انزل على النبي عليه السلام وخوطب به عليه السلام بهذا انها
انه 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 في قول الله وقيل وقوله ولا
تكونن لا يكون حكاية له بل اشارة الى ما ذكرناه فتامل فانه دقيق فلا تغفل انه
خارج عما ذكره الزمخشري بل هو بعينه هو مع زيادة تصرف في التفسير لا في التقدير
وبعضهم حمله على حذف المعطوف مع العاطف وهو بعيد لا يصار اليه اذا لم يحج الى تغيير
ما ذكره 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 تقدير قيل لي اي امرت بالمسارعة الى الاسلام
ونهيت عن الشرك قال بعض ارباب الحواشي ذكره ابو حيان وانا لم نجد فيما وصل
الينا من تفسيره ولا يخفى جل الواو فيه من الحكاية كما فعل البعض مع جعله وجها ثالثا
لانه يكون المعنى ح وقيل لي لا تكونن فهو احد محتملي ما ذكره الزمخشري فلينظر في كلامه
مع زيادة تكلف فيه فهو من غيره فلانا سب صدره وجها اخر غير الوجه الذي لا فتا
اليها الا في هذا المتكلف به ولذلك تركه من تركه ثم انه لم يوكد الامر كما اكد لانه
متعلق بالمسارعة دون نفس الاسلام والنهي متعلق بنفس الشرك فتامل جيدا ودع فضل
فوه من قال ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك قوله ويجوز عطفه على قل رد

الفصل

عليه بان سلامة النظم تابى عن فصل الخطابات التبليغية بعضها عن بعض بخطابات ليس
منها ولا يذهب عليك ان اخر رده يصح عن رده لان قوله ولا تكونن لازم لقوله
قل انى امرت ان اكون اول من اسلم فالامر به هو النهى عن الشرك فهو منه فقوله ليس منها
انى بالدفع من حيث لا يحتسب ويجوز عطفه على انى امرت داخلا فى حيز قل والخطاب
لكل من المشركين والمخاطب به النبى صلى الله عليه وسلم فتدبر قوله مبالغة اخرى فى قوله
اطاعهم وتعريض لهم بانهم عصاة الظاهر ان الخوف ههنا على بابه وهو ليس بحاصل له
لعصمته فهو متعلق بالممتنع فى حقه عليه الصلوة والسلام ثم ان الاصل فى ان استعماله فى الشك
وعصيانه على الله مقطوع الاستقبال فهو على سبيل الفرض للحال لفرض وهو ههنا للمبالغة
فى قطع اطاعهم والاصل فى مدخوله وجزائه كونهما مضارعين لكون المقصود تعليق الغير
فى الاستقبال ولا يعدل عنه الا لنكتة هى ابراز غير الحاصل فى صورة الحاصل لامور
منها التعريض وههنا كذلك فانه ابراز العصيان فى صورة الحاصل حتى صح
الماضى مع انه ممتنع فعوضا بمن صدر منه العصيان ويتعلق به الجزآء اعنى العذاب اسلوب
قوله فيه ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيا قليلا الا يدل على انه قد يفرض منه
الركون فههنا 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
ولو فرضه وتثبيته اشد آه وكذا عادة الله المبنية على الحكم البالغة فى عباده المخلصين
انبا عنه قوله فيه فى حق يوسف عليه السلام كذلك لنصرف عنه السوء والفحشآء انه من عبادنا
المخلصين وقوله ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه المراد بالهم فيه هو ميل
الطبع ومنازعة الشهوة لا القصد الاختيارى وقوله فيه لولا ان راى برهان ربه معناه
كمعنى ولولا ان ثبتناك هى ما سنفصله هناك ان شآء الله فيه فلا اشكال قوله الشرط
معترض للاهتمام بتقديمه لبيان تعليق الخوف من العذاب به مقدما امتناع الوجوب بفرض

فيه

عنه والاهتمام به وقيل حال والمعنى انى اخاف العصيان فى وقت علمى انه فاقد للفوائد
التى ذكرت ليس بمناسب لمكانه عليه السلام وعلو شانه فان قيل الليس يفيد توسط ذلك
اكمال بين الفعل ومفعوله الاهتمام فى تقييد خوفه بذلك حتى يفهم منه تنزيهه عليه السلام مقدما
فنعم لكن لا يفيد فائدة التعليق وهى عدم العصيان منه عليه السلام فان تقييد الخوف
بالعصيان كما هو مقتضى كونه حالا لا يفيد عدم ما هو قيد له اذ لا معنى لتعليق
وقوعه وهو كاسترة به بخلاف التعليق اسيما بلفظ ان كما لا يخفى اذ لا معنى لتعليق
الواقع قوله جوابه محذوف هذا بنآء على ما هو المختار عنده من عدم جواز تقديم
جواب الشرط عليه ولو كان بحسب المعنى قال فى تفسير قوله ولقد همت به وهم بها لولا ان راى
برهان ربه ولا يجوز ان يجعل وهم بها جواب لولا فانها فى حكم ادوات الشرط فلا
يتقدم عليها جوابها بل الجواب محذوف يدل عليه ومثله من الكثير فى هذا الكتاب
وهذا مذهب البصريين ولعل الوجه انه لا شك ان الشرط مقدم على الشرط والجزا
وانه ملزوم مقدم والجواب لازم موخر عقلا فاراد تقديمه عليه وضعا ليوافق الوضع
الطبع والعقل على انهم وجدوا فى اكثر امثال هذه التراكيب جواب الشرط ما يلزم من العصيان
بالذات اما استجواب العذاب اسما الخوف بل هو يلزم من الاستجواب وبواسطته من
العصيان وفى امثاله عليه والاشبه ايضا ان ذكر الشئ يخطر بالبال المعنى
الذى يلزمه لتحقيق معنى اللزوم سوآء كان لزوما ذهنيا او خارجيا اذ لا فرق بينهما فى هذا
الاعتبار عند فلا وجه مع وجود اللوازم القريبة لجعل اللوازم البعيدة جوابا للشرط
بحسب المعنى فاذا كان الامر فى المعنى كذلك سبق التلفظ به فقالوا الجواب
محذوف مقدر والا فهو فى الحقيقة متروك فى الكلام لدلالة الملفوظ عليه فاذا قيل ان
المقدم جوابه لكنا نجوز نا فى كلامنا باطلاق اسم الدليل على الدال ولا حاجة بنا اليه
وعلى هذا التوفيق بين الوضع والطبع فافهم جيدا فاقبل المقدم عندهم والله اعلم

جوابا فى اللفظ لكنه جواب فى المعنى ولا يقدر معه جواب آخر لاستغنائه بهذا
المقدم ليس بذاك واما عند الكوفية فيجوز كون المقدم جوابا فى المعنى واللفظ لكن لا
يجزم ولا يصدر بالفاء لتقدمه والمفهوم من صريح كلام المصنف هو انه لا يكفى فيه صحة المعنى
لما ذكرنا لان قوله وبهما لا يصح كونهما جوابا هو تفسيره وهو مما مر من ان المراد بالهم
ميل الطبع ومنازعة الشهوة لا القصد الاختيارى قال وذلك لا يدخل تحت
التكليف ولذا جعل الجواب قوله لها مع انه لم يقل فى تعليله لعدم صحة المعنى لئلا
يلزم جواز تقدمه عند صحة المعنى وقال لا يتقدم عليهما جوابهما فعلم انه لم يرض به مطلقا
والرضى ذهب الى كفايتهما بناء على مسلكه المشهور من النظر الى جانب المعنى فقط حتى جوز
به بعض القواعد اللفظية المقررة عند النحاة كما لا يخفى على من تتبع كتابه حتى التنبيه الذى
يرد على المصنف رأيهم البسيط ولا هو فى ريقة تقليدهم اسير لا يقال اذا قال لك على الف
ان دخلت الدار لم يحكم بالاقرار فلو لم يكن لك على جوابا لكان اقرارا لعدم التعليق
حتى لانا نقول عدم الحكم بالاقرار هناك لان الجواب المحذوف هو عين المذكور او لا
بحسب المعنى فبهذا الاعتبار كان كانه مذكور فاعطى له حكم المذكور فان قلت لا انتظام
لان يقال انى اخاف ان عصيت ربى صرت مستحقا للعذاب عذاب يوم عظيم واورد
الجزآ بعد مفعول اخاف صار كبيت الفرزدق قلت التقدير صحيح لكن التقرير غير صحيح
وعدم الانتظام ينوم من اعتراض الجملة ولا ضير فيه لانها غير واقعة موقعها فاذا
اخرالى موقعها يصير التقدير انى اخاف عذاب يوم عظيم ان عصيت ربى استوجبته
وانما يصير كبيت الفرزدق ان لواخر الجواب بدون الشرط وليس كذلك ههنا فان
قيل الاسلفه من ان الخوف منه عليه السلام معلق على العصيان المتنع الوقوع امتنع
ايضا بما ذكره المصنف من ان جواب الشرط محذوف قلنا يكفى فيما قلناه صحة
صحة التعليق المعنوى وما ذكره المصنف انما هو بحسب النظم ومراعاة لمن القواعد اللفظية

انما فى ذلك مع ان ملاحظة الجواب المحذوف وهو استوجبت العذاب الذى
يدل عليه قوله انى اخاف ان عصيت فى الوجه الاول يدل مقدما على ان الخوف
معلق على العصيان كما لا يخفى فلا اشكال اصلا قوله اى يصرف العذاب عنه اخ
فيه على من ويجوز العكس لكن الاول اولى لان الاصل فى صرف عنه انه اذا كان الصرف
بين العينين او المعنيين فيهما على السوآء فى كونهما مصروفين او مصروفا عنهما الا ان
يرجح مرجح خارجى واما اذا كان بين معنى وعين فكون المعنى مصروفا والعين مصروفا
عنه اولى من عكسه لان العين اولى بالبقآء والثبات بخلاف المعنى وقوله لئلا تصرف عنه السوء
وارد على ذاود وقوله فى حكاية ربنا اصرف عنا عذاب جهنم صريح فى هذا ومن فى محل الرفع
على الابتدآء والخبر فعل الشرط او الجواب او كلاهما على حسب الخلاف والجملة يجوز ان تكون
فى محل النصب صفة للعذاب او استينافا وهو متعلق ظرف والعامل فيه يصرف او هو القائم
مقام الفاعل على حذف مضاف فتكون الجملة استينافا لا صفة لعدم العائد 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 مكى
فيحذف من الصفات والاخبار والاحوال والحذف من الصلات اكثر واحسن منه فى رد وه
بالرد وحسنه كذا ذكروه والمفعول هو من والضمير فى عنه للعذاب اى اى شخص
يصرف الله عن العذاب او هو مفعول فعل مضمر يفسره الظاهر من معناه لا من لفظه والتقدير
من يكرم او نحو يصرف الله عنه وضمير فعله للشرطية ومفعول يرحم اما يومئذ او محذوف
كذا قالوه ولا يخفى بعده وقوله بحذف المضاف لا حاجة اليه بان يراد باليوم هوله
مجازا لغويا كما مال اليه الزمخشرى او بالاسناد المجازى بناء على ان المجازا ولى منه ولعله
نظرا 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

فتنو بن عوض كما هو المشهور فيجوز رفعه مفعولا ح وكذا الحال فيما قبل او هو القائم مقام
الفاعل على حذف مضاف قوله وقد قرئ باظهاره قراه ابي بن كعب وقد نكلوا في ترجيح
احدى هاتين القراءتين على الاخرى فقال ابو علي الفارسي قراءة بصرف يعني المبني للفاعل احسن
لمناسبة قوله رحمه حيث لم يقل فقد رحم بضم الراء واختارها ابو حاتم وابو عبيد وترجح بعضهم
قراءة المبني للمفعول باجماعهم على قراءة قوله ليس مصروفا عنهم ورجحها محمد بن جرير بانها اقل
اضمارا ومكي تلعثم في ترجيحه لقراءة الاخوين اعني حمزة والكسائي نقل هذا عن ابن عطية
وقد زعمت ان ترجيح احدى القراءات المتواترة على الاخرى وتضعيفها لا يجوز فنقول
فيه حديثا فتذكر الا ان يكون المراد توجيهها بحسب احقيتها على كثرة وجوه الفصاحة
والبلاغة وقلتها بنسبة بعضها الى بعض لا ترجيح قراءة وبينهما فرق لا يخفى ثم ان
قراءة 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 ذاك باذن الله فما سند الصرف اليه لا استقلالا
وفي قراءة الجمهور ايضا يشعر قوله فقد رحمه بان الصرف مطلقا انما هو برحمته فهو مسند
به على انه تحقيق باسناد الصرف مطلقا اليه تعالى دون غيره بخلاف قراءة الاولين
حيث ان الاسناد الحقيقي به تعالى قد تحقق فيها لا بطريق الاستدلال فلكل وجهة
هو موليها ثم ان في قراءة الجمهور مزية من وجه ان قوله يصرف يدل على عموم الصارف
وقوله فقد رحمه كما مر يدل على ان الصرف مطلقا رحمة من الله تعالى وهذا اكمل بينه
ريب في حسنه فاحسن تدبره وفي عبارة الصرف اشارة الى استخلاص المصروف
عنه بالمصروف كان العذاب قد توجه اليهم فرفع عنهم قوله نجاه وانعم عليه كما
ينطوي على معاني فان الرحمة هنا اريد بها فايتها لان معناها اللغوي اعني الرقة
والتعطف بمعناها لا يتصور في حقه تعالى فالمراد بها النتيجة والانعام فظاهر ان

لكن

فتنوين العوض على نفسه فاحتيج الى التاويل فعلى الاول اي قوله نجاه ان اخبر ان اصل النتيجة
هو صرف العذاب واريد بها هنا الرحمة الكاملة بكون من قبيل من ادرك مرعى الصمان
فقد ادرك المرعى ومن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله من قبيل
صرف المطلق الى الكامل وان اخبر ان النتيجة بمعنى نجاة من صرف العذاب وهو لازم من
الصرف بحسب المفهوم فهذا الاعتبار ايضا صحيح التفريع وهو خير مما ذكره الزمخشري
بخلاف الاول وان اخبر انها هي نفس الصرف والمعنى نجاه نتيجة هي نفس الصرف فالتفريع
باعتبار اختلاف العنوان كما هو المشهور كقوله عليه الصلوة والسلام لمن يجري دار من الدور
الا ان بكره محلوكا فيشتريه فيعتقه يعني بالاشتراء المذكور وقوله وانعم عليه ان اراد
به اعطاء الثواب وادخال الجنة كما ذكره الزمخشري كان من ذكر الملزوم واراة اللازم
لان ادخال الجنة من لوازم الرحمة اذ هي وهما دار الثواب اللازم لترك العذاب قال
الفاضل التفتازاني في نقض ذلك باصحاب الاعراف نقول ان الم الى الجنة لقوله تعالى
فريق في الجنة وفريق في السعير وان اراد به الانعام بنفس النتيجة يكون عطف تفسير لنجاه
وان اريد بالرحمة صفة توجب الاحسان الى المحسن اليه فيكون سببا لصرف العذاب
مقررا عليه في نفس الامر يكون المعنى من يصرف عنه فصرفه لما رحمه فالتفريع باعتبار
الاخبار حينئذ هذا الاخر لا يدل عليه كلام المصنفين ومنهم من قال قوله وانعم عليه
بريد به ما يشمل الاعراف ولذا ادرج عاد ذكره الزمخشري لورود النقض به عليه وقد
وقفت حاله لما عرفت له وفي قوله فقد رحمه اشارة الى ان صرف العذاب بمحض رحمته
لا لاداء حق عليه كما هو مذهبنا روي 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 مذكور ذلك للعهد والرحمة موضع الغفران
فالاشارة اليه بناء على الرحم فذلك قدم الصرف وبعض المفسرين جعل الاشارة
فيه ولم يذكر الرحمة لذلك وفي عبارة الفوز اشارة الى استحقاق المصروف عنه
وظهور الفوز المدلول عليه بالمبين بزداد بازدياد الاستحقاق قوله وان يمسسك
الله بضر ظاهر خطاب للنبي عليه الصلوة واللام تثبيتا لقلبه وتقوية له على مناظرة
عنه عليه الصلوة واللام مخافة الضر من قبلهم ولذا قدم الضر على الخير لكن الخطاب العام
انسب بالمقام حيث يكون داخلا في حيز قل مرتبطا بقوله اني اخاف الاية كما ان قوله
بمسسك بخير مرتبط بقوله من يصرف ومن ظاهر ايضا وجه تقديم الضر على الخير
لان ما يتعلق بالدفع مقدم والدفع من المس واللمس قدموا الضر بالضم سوء الحال اما في النفس
كقلة العلم والفضل والعفة ونحوها واما في البدن لعدم جارحة ونقص ومرض ونحوها
واما في حالة ظاهرة من قلة مال وجاه وشبههما وبالفتح ضد النفع وهو اخص من الاول
المقابل للخير فغلب جانب الرحمة على ضدها فخص بالذكر او لشدة الحاجة فيه الى الكشف
قال ابن عطية باب الضر مناب الشر وان كان الشر اعم منه فقابل الخير وبذا من الفضل
صدول عن قانون التكلف والصنعة فان باب التكلف ترصيع الكلام وهو كون الفاصلة
مقترنا بالذي يختص به نوع من انواع الاختصاص موافقة او مضاهاة فمن ذلك
الا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى فتجانس بالجوع مع العرى وبالظمإ
يكون مع الظمإ وفيه نظر لاشتراك الجوع والعرى في شيء خاص وهو الكلفة فيجوع
في الباطن والعرى في الظاهر واشتراك الظمإ والضحى في الاحراق وروي فيه ايضا الترقي
فتقدم قرين ما تقدم واخر شريك ما اخر والباء في قوله تعالى بضر للتعدية وهو في الفعل الكثير
قليل جدا فهو كقولهم صككت الحجر بالحجر وقيل قوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم
من هذا القبيل وفيه نظر لان الظاهر ان الباء فيه للسببية لا للتعدية الا ان يحمل على

فان

فان كان الباء للتعدية والباء والالف متعاقبان في التعدية كان المعنى ان امسك
الله ضرا اي جعله ماسكا فلا يجب عليه ان المس من صفة الاجسام فكيف قال وان يمسسك
الله بضر قول فالقادر على كشفه يرشدك الى هذا التفسير قوله فهو على كل شيء قدير
لانه وقع في سياق الغذكرة المجملة يدل على ان المراد اثبات القدرة الكاملة الشاملة
وحصرها في ان نفي الكشف عن غيره لا يستلزم نفي القدرة فلو لاه لفات 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 تخفى ركاكة ما لزم
من حصر الكشف فيه ان يصدر عنه جميع الكشف بان يكشف جميع الضر بل معناه
انه افاد وجود جد منه لا من غيره في قوله فكان قادرا على حفظ وادامته اشارة
الى وجه ارتباط الجزآ بالشرط وابتنائه على اسلوب قوله وان يردك بخير فلا راد لفضله
لتعهد التعميم ليصح تمهيد القوله وهو القاهر فوق عباده ذكره صاحب الكشف ومعناه
ان جزآ الشرط هو قوله فهو على كل شيء قدير لكن في ارتباط به نوع خفا فاوضحه بذلك
ولذلك فرعه بوجه جيد اخلا تحت الكلية يعني يصح كونه جزآ بلا حظة ما تحته من هذه
المعاني ولا تكلف فيه وقول الفاضل التفتازاني في بيان لوجه ارتباط الجزآ بالشرط ويدل
على ذكرنا ايضا على هذا التوجيه كلام الشيخين واحد الا ان الحق حذف قول الزمخشري
وازالة نظره الى ان ازالة الضر من الضر فلا يناسب لهذه الجملة وهو اي الزمخشري نظر
الى عموم القدرة بتشهير المشركين وانذار الكافرين كانه قال يديم ان شكرتم ويزيله
ان كفرتم لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد وقوله فلا راد لفضله بناء
على هذه الاية لانه بيان وجه الارتباط وكفى فيه اذ ربما يخفى العموم وقد تكلفوا
في توجيه كل من كلامي الشيخين من جهة انه يمكن حمل كلام الكشف على الاشارة الى ان قوله
الجزآ الجزآ كقوله فانا بقدر عجزه على دفعه ولا يخفى ان لكان حمل كلام الكشف ايضا على التفسير

المسافة اذ لا حائل تحت قطع بها ونحوه فلا يقدر غيره على دفعه سبق لبيان الرد
قبله لبيوته ول الكلام الى معنى قوله فلا راد لفضله لان الايات يفسر بعضها بعضا
يكفي في ارتباط الجزآ املا حظة كونه قادرا على ضبطه وادامته كما ذكره الزمخشري
ان يكون نفي قدرة الدفع عن الغير وجها لارتباط مستقلا من حيث انه اثبت قد
كاملة شاملة على ما دل عليه عبارة قدير لان معناه على ما ذكره الكثير في سورة
الفعال لما يشآ فضلا عن اقتضآ المقام ولا خفآ في ان اثبات القدرة الكا
يستلزم الحصر في واحد برهان التمانع على قياس ما قدمناه في العلم الكامل فتذكر
يقدر غيره على دفعه يدخل تحت قوله فهو على كل شئ قدير فان محل كلام الكثير
كان مشتملا على الخشو حيث جعل ح وجها واحدا مع امكان جعله بزاد وجها
ثم ان الجزآ بعدما كان محذوفا قد يقدر هكذا فلا موصل له اليكما لا هو بقرينة
السابق واعترض عليه بان الظاهر ان الفآ في فهو داخلة على العلة ولا يخفى ان
القدرة لا يدل على حصر ايصال الخير فيه وقد عرفت دفعه مما ذكرناه من
برهان التمانع ومنهم من جعل قوله فهو على كل شئ قدير تاكيدا للجوا بين يعني ب
كاشف له الا هو وما بدل عليه وهو ما حذف من قوله فلا فاد ر عليه الا هو
انه اراد ما ذكرناه من ملاحظة برهان التمانع بقرينة قوله عقيب قوله فهو
شئ قدير فلا يقدر غيره على مخالفته فمن وهم انه وهم فقد وهم واعلم انه قيل هنا
على كل شئ قدير وقال في سورة يونس وان يردك بخير فلا راد لفضله فكان
الى تفسير الزم منه برهان التمانع ولهذا اخره اي لا يغالبه شئ وهو ههنا
وهو القاهر فوق عباده اي هو الغالب على كل شئ فلا يغالبه شئ وتخصيص العبا
بالذكر لاهتمام بشانهم والمعنى على العموم كما هو الظاهر فيما قيل الا في يونس فتفيد
الاهتمام بنا على ان شمول القدرة لا ينافي قدرة الغير فتنسوه الا ذهول عما حققنا

على

علیم فی امره وتدبیره فی المواضع الحکمة ای العلم بالاشیاء علی ما هی علیه والاتقان فی
علی ما ینبغی وقیل الحکیم بمعنی المحکم من الاحکام کالنذیر بمعنی المنذر من الانذار وهو اتقان
واحسان المقدر والمخبر ان الاول حکمة علمیة والثانی حکمة عملیة فلا تنافی بین الوصفین
الله فی امره اشارة الی الحکمة العلمیة وقوله وتدبیره الی الحکمة العملیة فمن قال وما ذکره
بالثانی الیم فلم یشعر باشارته ولم یلتفت الی اشعاره فما هو من الحکمة بخبیر قوله بالعباد
وخفایا احوالهم کجلایاها اشارة الی ما قیل الخبیر ابلغ من العلیم لاختصاصه بالامور
ولذا سمی الاکار خبیرا لعلمه بخبایا الارض ومنه الاختبار للامتحان ولهذا جاء فی القرآن
حیثما قرن بالعلیم بعده ان الله علیم خبیر وکذا بعد الحکیم حیث جاء لان فیه معنی العلم وجاء
البصیر حیثما قرن به لان البصیر اخص منه لانه کالعلیم وخبیر البصیر اخفی فهو اشارة
احوالهم اشارة الی وجه الترتیب قوله الشیء یقع علی کل موجود وما ذکره الزمخ
وارتضاه من اطلاق الشیء علی المعدوم کما هو مذهب المعتزلة وقد سبق منه الفضل
فی سورة البقرة من انه یختص بالموجود لانه مصدر شاء اطلق بمعنی مشیء تارة فیتناول
الباری فی کما قال قل ای شیء اکبر شهادة قل الله وبمعنی مشیء اخری ای شیء وجوده
الله وجوده فهو موجود فی الجملة وعلیه قوله تعالی ان الله علی کل شیء قدیر الله خالق کل
علی قولهما بالمشیئة ویرد علیه ان تخصیص المشیئة بالوجود بلا مخصص ولو سلم لزم
ان یکون المعدوم الممکن الذی یراد وجوده سواء کان قبل الوجود او بعده شیئا
مخالف لقوله فی تفسیر ولم تک شیئا وفیه دلیل علی ان المعدوم لیس بشیء فالصواب ان
لا تقدر استثناءة من المشیئة فالایة الکریمة وهی ولم تک شیئا مخصصها والمعنی
علی المعدوم المشیء وجوده فهو المشیء وجوده حال وجوده باعتبار ان عدم صنعلق
لانتفاء المقصود به وما فی الاتیتین المذکورتین العامتین فاطلاق الشیء علی الله
سبیل المجاز المشهور باعتبار ما یؤول الیه فمعنی قوله ای الله اکبر شهادة ای

بعض

بعض اضاف الیه فاذا کانت استفهامیة اقتضی الظاهر ان یکون مسمی باسم الضیف الیه
قال ابو البقاء وهذا یوجب ان یسمی الله شیئا فعلی هذا تکون الجملة خبر مبتدا ای ذلک
الشیء هو الله ویجوز ان تکون الجملة مبتدا وخبره محذوف والتقدیر الله اکبر شهادة وهذا ما
ذکره الکل مطابقة للسؤال ظاهرا واما علی الاول فقیل انه لیس بمطابق لعدم صلاحیة اکبر للاخبار
النکارة الا اذا دخل علی حذف موصوف له هو المبتدأ او لانه علیک کانه قیل علیک اشارة الکلام
حیث قال ای ذلک الشیء هو الله فی ذلک الشیء اشارة الی الشیء الاکبر الذی هو مضمون الجملة
ای شیء اکبر لان النسبة الخبریة والتقییدیة متلازمتان کما بین فی موضعه والمعنی ای شیء الشیء
الذی هو اکبر شهادة ای من ذلک الشیء فاجیب ان ذلک الشیء هو الله فلا حاجة الی حذف
موصوف له وقوله شهادة نصب علی التمییز وقال ابن عطیة وصح علی المفعول لان یجعل اکبر
علی التشبیه بالصفة المشبهة فیقبل هذا ساقط جدا اذ فرض النحویون بان معنی شبهها بهم
الفاعل فی کونها تونث وتثنی وتجمع وافعل هذا لا یونث ولا یثنی ولا یجمع فلم یشبه اسم الفاعل
لکن یمکن ان یوجه کلامه بناء علی قاعدة حمل النظیر فلما وجد اکبر ههنا ای فی حقه سبحانه
صفة حقیقیة لا اضافیة بناء علی نبوتها له تع فی حد ذاته بحیث لا یتوقف علی تقدیر
مفضل علیه اذ له الکبریاء المطلق بخلاف سائر الاشیاء فکان بالنسبة الیه تع کانه لیس
للتفضیل بل کان لفظ موضوع او لاحد المعنی الذی قصد منه بحیث لا ینصرف فیه
اصل الفعل مع زیادة علیه مثلا یلاحظ معنی زیادة الفضل مع قطع النظر عن الزیادة علیه
فیشبه الصفة المشبهة التی هو علی وزنها فی المعنی کما انه یشبهها فی الوزن فهذا التشبیه
تنظیر فلا یلزم فیه اعتبار الاحکام المذکورة وما فی غیر الله فما یصح هذا الاعتبار لانه ح
اداة محض والتنظیر الادعائی لا یجری فلا یلزم ضیق علیهم هذه الدقیقة فان قیل فما معنی
نصب المفعول له هو لازم قلنا بتضمین معنی الاداء والکشف لان الاظهر ان الاداء اکثر
ههنا کونه اقوی واظهر واصرف فی اداء الشهادة کشف عن المشهود به قوله ثم ابتدأ

شهيد بيني وبينكم اي هو شهيد بعني به جواب قول قريش من يشهد لك كما ان قوله
الله اكبر شهادة جواب قوله اي شئ اكبر فقوله اضل كل جواب بحسب الكلام والمقام هذا
الوجه وهو المناسق من اثبات التوحيد الى اثبات النبوة بان هذا القرآن الذي
اصدق منه شهيد لي قوله ويجوز ان يكون الله شهيد هو الجواب اي عن قوله اي شئ اكبر
شهادة بالنظر الى المقصود اذ معناه من هو اكبر شهادة لو شهد فانه شهيد لي اي اكبر
شئ شهادة شهيد لي وليس معنى الاستفهام ههنا الاستعلام فان كون الله اكبر
شهادة معلوم بالاتفاق الخصم وانما هو تخييب له واظهار للمعلوم بحاله فيكون في قوله
الله اكبر شهادة فلا يحتاج الى الجواب به فقوله فضيحة الله مقامه يفيد ان اكبر شئ
شهادة شهيد لي وهو الجواب المطلوب والى هذا التفصيل يشير الخص بقوله لانه لو
اذا كان الشهيد كان اكبر شئ شهادة اي بالفعل اي كان الله الذي هو اكبر شئ
شهادة قد شهد له فجملة قوله اي شئ اكبر شهادة الله شهيد استقام الكلام على جواب
قول قريش من يشهد لك ولا يخفى عليه ما قيل كلامه يدل على ان القصد ليس الى مع ان
مقصود المقام ذلك ولا ما قيل ليس معنى قوله اي شئ اكبر شهادة من هو اكبر من كل شهادة
حتى يقال اذا كان الله الشهيد كان اكبر شئ شهادة اي بالفعل وظن بعضهم من ظاهر كلام
الزمخشري انه من الاسلوب الحكيم بعرفه من نظر فيه وهو وان كان مما لا حاجة اليه
يمكن ان يوجه بوجه يتمكن على استخراجه من تامل في ما ذكرناه ووجهه انه ظهر مما قدمنا
ان قوله الله شهيد اذا جعل جوابا بمقابلة قول قريش من يشهد لك لا يكون من الاسلوب
الحكيم في شئ اصلا لمطابقة الظاهرة بين السوال والجواب حينئذ وكذا اذا اخذ جوابا بالقوة
اي شئ اكبر شهادة باعتبار ما قصد منها من المعاني اللازمة لها كما مر شرحه واما اذا
اخذ جوابا بظاهره ايضا كما هو ظاهر كلام الشيخين حيث قالا الله شهيد هو الجواب
فالظاهر ان يقال من قبيل التنبيه الاسلوب الحكيم كما ذكره التفتازاني من انه كما قد

ان

ان الله هو الاكبر شهادة لكن الكلام الانسب بالمقام هو الاخبار بان الله شهيد لي
ليتم به قولنا الله اكبر شهادة ان الاكبر شهادة شهيد لي فيخرج الجواب حينئذ عن سوال
قريش وانما قال بينه ولم يقل من قبيل الاسلوب كما قاله صاحب الكشف بناء على ان الاسلوب
والتجنيس معناه واحد فهو من قبيل اسلوب الاسلوب الحكيم ولا باس بهذه الاطالة عليه فافهم فتفي
ظن البعض بالكلية من قبيل بعض الظن ثم ان هذا كله على عود الضمير في قوله كان اكبر شئ شهادة
على الله واما اذا عاد الى الشهيد فيكون معناه انه متى اذا كان الشهيد اي شهيده كان
شهيده اكبر شئ شهادة بالمقدمة المعلومة وهو ضد المطلوب وبعكس ليصير حزوقوله
الله شهيد الى قوله اكبر شئ شهادة شهيد وهذا كما زعمت الى فهم من فهم ما في ضميره ثم
انه كرر البين ولم يقل بيننا اتيا الى معنى الفصل بينه وبينهم المرتب على الشهادة المعلولة
للمفعولة بفصل الخ وهو خير الفاصلين الابرى الى قوله انما سنجمع بيننا كيف جمع بينهم لمكان
الجمع والمآل قوله فاصبروا حتى يحكم الله بيننا فلما كان الصبر الذي يقتضي اجتماع بينهم الى حين
ولى ان حاله الشاهد حسن بينه وبينهم على السوآلاء عليهم والهم وعليه لكن الله يشهد
بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا وقيل تاكيد او جزاء لشرط
كون بيني متعلقا بمحذوف على انه صفة شهيد فيكون في محل رفع وهو خلاف الظاهر لكن
يكون اظهر دلالة على ما ذكرنا من معنى التسوية كما لا يخفى قوله واوحي الى هذا القرآن
بيان لكيفية الشهادة ودليل عليها فانه مع غاية اعجازه دل على رسالته وشهادته
فعلية وقولية معا وقرأ ابو نهيك والكوفي وكفرة وابن السميفع واوحي بناءه على
الفاعل وهذا القرآن منصوبا مفعولا به ويويده هذه القراءة بظاهرها كون الاية مسوقة
للدلالة على شهادته فيها لا تخفى لكن الاولى اولى بالتعظيم وفيه اشارة الى ان القرآن
نفسه مع قطع النظر عن ملاحظة موجبه هو الذي يهدي الى كل قوم وباعجازه يدل على
انه من عند الله فلا يحتاج الى ذكر الفاعل قوله والكفي بذكر الانذار عن ذكر البشارة

اشارة الى انهم لان المقام للتخويف فان قيل على تقدير كون الخطاب لكفار مكة كما
ذكره الكل لا تصح البشارة فكيف يصح قوله عن ذكر البشارة الذى يدل على صحة قلنا لو
سلم فالبشارة صحيحة بشرط الايمان كقوله ان تكونوا صادقين فانه كان للاذان بين فهمها
على ان قوله ومن بلغ جعل الانذار شاملا لغير كفار مكة على الوجه الظاهر الراجح فلا مانع
كون الخطاب بانذركم مخصوصا باهل مكة كون الانذار اعم وصحة اعتبار البشارة
فى الكلام قبل الخطاب لكفار اهل مكة يعنى بقرينة المقام وليس فهم بالصلح ان يبشر
ولذلك خص الانذار بالذكر ورد البعض بما ذكرنا من ان البشارة بشرط الايمان صحيحة
وانت خبير بان عدم صلاحيتهم للتبشير من غير اعتبار شرط الايمان يكفى لكونه وجها
لتخصيص 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 فى اصل الكلام
وانت تعلم ان المراد من التخويف دعوتهم الى الايمان ولا يخفى ان الانذار مع التبشير
ادخل فيها لما فيه من الاطماع وتلبين عريكتهم وقوع الاسماع اليس فى الانذار وحده
ولذلك نرى عادة حضرة القرآن الكريم تعقيب الانذارات بتبشير من يعمل الصالحات
ليستذر باسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا
حسنا ماكثين فيه ابدا قوله عطف على ضمير المخاطبين هذا هو الظاهر وقد يحمل
على المستكن لوجود الفاصل اى وليستذر من بلغه القرآن وح لا يخص الخطاب بالنبى
أهل مكة والموجودين كذا قيل ردا على من قال الخطاب لكفار مكة وليس فيهم من
يصلح لان يبشر كما مر وانت تعلم على هذا التقدير يكون من فاعل الفعل مقدرا اقيم
الملفوظ به وليستذر لا لانذر حتى يكون مفعولا مفعولا فيجوز كون الخطاب لانذركم كما
لاهل مكة ومفعول ليستذر عاما ولا ملازمة بينهما فلا منافاة فى نفاذهما على انه
قد مفعول ليستذر ضمير الخطاب المذكور لكان الفرق بينهما بالعموم والخصوص

ظاهرا

ظاهر انه كيف يرد بالوجه الغير الظاهر على من بنى كلامه على الوجه الظاهر وقد يقبل بان
بلغ لمن اى ولانذر الذى بلغ الحكم قولا اهل مكة وقوله ايها الموجودون بيان للغائبين
المعطوف والمعطوف عليه ليصح العطف قوله او من الثقلين يعنى الانس والجن انهما
ثقلان الارض فكانهما اثقلاها وفى الحديث خلفت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى وسميتهما
بهما فى الدين لانه يستصلح بهما ويعتمر بهما عمر الدنيا بالثقلين والثقل المتاع
المسافر المحمول على الدابة وحشمه اى خدمه ويقال لكل خطير نفيس ثقل وبجوز كون المراد
ما فى الحديث المذكور هذا المعنى كما ذكره فى القاموس وادعى انهما مستقلان بالتكليف يقال
الثقل الجمل فهو مثقل وان فرع مثقلة الى حملها واثقلت المراة فهى مثقل اى ثقل حملها او بطنها
قال الاخفش اى صارت ذا ثقل كما تقول اتمرنا اى صرنا ذوى تمر الثقل اسم للمثقل
بالفتح والكسر قيل والرزانة والرزانة ازانهم واخطارهم من قولهم ثقال بالفتح اى
رزان ذات ثمن ولعل كان الرأى الصائب والقدر الغالب من حيث انهما لا يمكن
مزاحمتهما بشئ الشئ الثقيل الذى لا يحمل ولا ينقل من محله وقيل ولعل الثقل ح بمعنى الشئ
النفيس المصون والاول اقرب قال الكل فى تفسير سورة الرحمن سميا بذلك لثقلهما على
الارض او لرزانة رايهما وقدرهما او لانهما مستقلان بالتكليف وقيل قوله لنظرها على الارض
صحيح موقوف على مجئ الثقل بمعنى الثقيل ولا يخفى ان الثقل بمعنى الثقيل كما دخل بمعنى الخفيف
فى الوزان كما فى قوله ولا تحذوا ايمانكم دخلا بينكم فلا بعد فيه ولو سلم فالموقوف المذكور
ممنوع لان المفهوم من كتب اللغة انه يستعمل فى فعيل فعل سواء كان بمعنى المثقل او لا ولا
شك انه ما فيه ثقل على الارض فيصح بلا توقف قطعا ثم انه قال بعضهم التردد المذكور
مترددة فى كون نبوته عليه الصلوة والسلام مختصة بالانس كما يفهم من ظاهر قوله ارسلناك
الا كافة للناس الى رسول الله اليكم جميعا او عامة لهم وللجن كما دل عليه سورة الجن
وهذا كما ترى مما لا قطع لان الكل قد صرح فى اواخر سورة الاحقاف فى تفسير قوله تعالى

واذ صرفنا اليك نفرا من الجن انهم كلفوا بهذا الدين واوجبوا
فكيف نظر فيه فكيف يمكن حمل تردده على التردد وايضا حمل الكتبي كما
ان بعث محمد صلى الله عليه وسلم يعمون الى الانس ورسول الله صلى الله عليه
والانس قالوا وعليه اي على ان نبينا عليه الصلوة والسلام مبعوث اليهما
واما الخلاف في ان الجن هل بعث اليهم رسل منهم وهل بعث قبل نبينا رسل
الى الجن واخرا لاحقاف دل على بعثهم قبل نبينا لقولهم انا سمعنا كتابا انزل
قال المحقق فيه انهم كانوا يهودا فعلى هذا يكون معنى الحديث الاخبار عن وقوع
الارسال بالانس لا عن كليته فلا ينافي ارسال بعض اليهما وما ذكره من الاية
ان الحكم فيها راجع الى القيد وهو كافة وجميعا فلا يتوهم منها فهم وان فهم
الناس هو القول بالمفهوم والكل وان كان من القائلين به الا انه لا يتم
الصحيح بمن عموم رسالته عليه الصلوة والسلام حيث ذكر انه العجب العجاب
لم يرد دناه ما اورد ناه اجاب عنه بقوله قلت يا معشر الجن والانس الم يأتكم
وقد كان ان هذه الاية قد وردت بعث نبينا الى الثقلين فاني هذا لانها انما
بعض الرسل يكون من الجن ولا يلزم منه كون نبينا مختصا بالانس حتى انه ضرر
على ما ذكر ايضا على ما صرحوا هنا لك فلا احيد عليه الرد وقيل له ان تنتهوا فهو خير
تعودوا نعود ولن تغني عنكم فئتكم شيأ ولو كثرت وان الله مع المؤمنين ضعفا
على ما اخطأ اليس زاده الا ما ليس زاده غير حسن فكتب في ما عنده من البيض
تتردد في كلامه عن حد الافاده بلا تردد وبعد التيا والتي المفهوم عرفا
لو لم يكن هذا التردد لكان هذا المعنى الاخر هو ممنوع قوله هو دليل
فالدليل هو الاية وتذكير الضمير تاويل او شبهة او هو راجع الى التفسير
الكلام اي وعلى الوجهين او الى الوجهين على سهل البدل قوله ومن ثم

المعدوم

المعدوم من حيث هو لا يخاطب ولكن يخاطب مجازا بتنزيله منزلة الموجود فهو
ذلك ممن المخاطب به اذا كان من احوال الموجود كالاحكام المكلف بها فتختص
بالوجود وان كان المخاطب معدوما فاحكام القرآن من الوجوب والاباحة والحل
والحرمة لا يعم الا الموجودين وهو قوله ذلك قال يعم الموجودين ومعنى ومن بعدهم
ومن وجد بعدهم والا لا يكون حاصرا لان من المعدومين ما هو معدوم وقت نزوله
فالوجه تخصيص المعدوم بمن بعدهم واما الخطابات الشرعية المذكورة فيه من الاوامر
والنواهي فتتناول الموجود والمعدوم بمعنى التوجه والتوجه الى المعدوم باعتبار تقييد
المطلوب بوقت وجوده كقولك صم يوم الجمعة فانه مقيد بوجود المخاطب في يوم
الجمعة وطلب الرجل فعل ولده قبل وجوده من هذا القبيل وما وجد بين المثالين من
الفرق لا محذور فيه لان تصور المعدوم كاف في الطلب فهو كالموجود ومن هذا الباب
في المثال بقوله الذي اخبره صادق بانه سيولد فقد اتى بما لا طائل تحته اصلا او بطريق
الخطاب الحاضرين قصدا للغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ومعناه مثلا في قوله يا
ايها الذين امنوا كونوا مؤمنين بالقسط المخاطب من اتصف بالايمان في جميع الازمان
حالا او مستقبلا فالخطاب بتوجه اليهم بتصورهم بتلك الصفة الى الموجودين حالا
والى المعدومين حالا بتقييد وجودهم مستقبلا في ضمن تلك الصفة او بتنزيل المعدوم
منزلة الموجود وكل ذلك راجع الى التصور والوجود العلمي كاف في توجه الخطاب
واذا انكشف ذلك تبين ان ما قيل من ان الطلب من المعدوم وان كان المطلوب
الاتيان في حال الوجود محل اشكال قول لا عن تحقيق وقد قال الخطابيات مختصة
بل حصر النبي صلى الله عليه وسلم وثبوت الحكم في من حرام بطريق القياس وبعضهم قال
الامر والنهي في معنى الخبر وكلا القولين من ضيق العطن كما ذكروه في موضعه واذا
اعتبرنا جانب الحق فكلها منعلقة ومتوجهة الى كلها في الازل بوجوداتها في محلها الازلي

كقوله تعالى كلمة واحدة في الازل متعلقة بما لا يزال وليس يلزم كون معناه تعلق
الكلام النفسي فقط كما قيل على ما حققه صاحب المواقف وارتضاه شارح الشريف
والحق ذلك المقال لكن ليس هنا للتفصيل مجال فليراجع ثمة ولو سلم فلا فرق بين الكلام
النفسي والقولي فيما ذكرنا قوله وانه لا يؤاخذ بها من لم يبلغه يعني ان قولنا في
قيد الانذار لانه لو لم يكن قيدا لقبل لانذركم ومن بعدكم ليعم من بلغه ومن لم يبلغه
فلما كان قيدا للعموم كان احترازا عن التعميم فكان الانذار مختصا بمن بلغ ولا يرد
بردون الانذار لقوله فيه ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فظهر دلالته على انه لا يؤاخذ
بها من لم يبلغه ظهورا جيدا والقوم اصطربوا في مرام كلامه فمنهم من قال لا دلالة
ما ذكرا 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 المؤاخذة
وقد وقف الحق والباطل فقال حق الحق وزهق الباطل قوله أيكم بكسر الهمزة على
محققتين وقرأ الكوفيون وابو عمرو وورش بتسهيل الثانية وفصل جهابالف
مع التسهيل في الثانية كذا في الدرة وحرز الاماني ورموز الاسمى بهذه الاخيرة قرأ
ونافع وقال بعضهم المروي عن ابي عمرو هو المد بين المدين اي لا تخلص الرواية بالمد
ولم يختلف عن قالون في ذلك طلا وجه للاعتراض بعض الرواة بين على من في
على بعض من غير ترجيح كما فعله البعض وقرئ بهمزة واحدة بحذف همزة الاستفهام
القراءة الشهيرة عليها فيحتمل الجزم ان يكون الجملة اما داخلة في حيز قل فتكون منصوبة
او لا فلا محل لها واخرى صفة الالهة لان الا بمعنى غير فتعامل معاملة الا واما منصوبة
بأرب اخرى والاسما الحسنى قوله تقريرا لهم مع انكار واستبعاد اي تنبيها لهم
فتعجب من شأنهم التفطيع تفظيعا وتوبيخا ويجوز ان يكون على الاقرار بمعنى ان فضلهم
الشناعة بحيث لا يستطيعون على الاقرار به اذا منهم وجاء حتى يجتاج الى التقرير

ان كبرات هذا التفطيع وضع الاضافة تلتفت الى ما قبل لا يجوز ان يكمل على ان يكمل على الاستفهام
لعدم انكاره اليه قيل فيه اشارة الى حذف الجمع بين معاني همزة الاستفهام وانت خبير
بان التقرير والانكار والاستبعاد امور متلازمة نظرا الى قصد المتكلم وفوع المعنى
واحد وهو الاستفهام ومثل هذا جائز بناء اخبر وليس هذا من قبيل الجمع بين معاني المشترك
ولا من خواص همزة الاستفهام حتى يقال قال على انه اذا اضعت النظر فيه وجدت
الهمزة قد استعملت في معنى واحد وهو الانكار والاستبعاد والانكار هنا
يلزم والا فاجتماع التقرير لازم منه فان انكار احد النقيضين تقرير للاخر وكل المقصود
من الكلام واذا قال تقريرا لهم مع انكار ولو قال تقريرا لهم بالانكار والاستبعاد لكان ما ذكرنا
اظهر ثم نظرا الى شناعة صنيعهم التفطيع بحيث يجب ان يكون الانكار عليه ضمنيا الى المقصود
بالذات وان كان سياقه في الحقيقة قوله ما تشهدون او شهادتكم وقوله اي بل
اشهد انما الا لاجل الاضراب ويجوز ان لا يكون فيه اضراب اي يكون الكلام بد
بل مرادا بالشهادة الكتبة تعليلا للنفي المذكور كأنه بالاضراب استغنى عن التعليل بهذا التعليل
الصالح المستفاد منه من حيث المعنى من اطلع وجه ولعله اذلك اختاره المجرد كونه
حاصل المعنى كما قيل لان مجرده ان مجرد حاصل المعنى حاصل بلا تقدير بل ظاهر حاجة قوله
ثم ههنا نفيان نفي الالوهية من غير استثناء ونفي عدم الالوهية عنه ثم فاد الاول
تفيد الالهية الواحدة واد الثاني كلمة انما يعني انه لا تتجاوزه الالوهية وهذا هو اياه
وقال بعض النفي مستفاد من كلمة الحصر لفعل مراده بها لفظ واحد فانها كلمة الحصر صنع
فافهم هذا هو اصل الكلام لكن لما كان النفي الثاني في غير فيهم ههنا لاحتراف الحكم قال الحكم
لا الا الا هو تحقيقا لمعنى الاول واشارة الى ان الثاني ليس بمهم في اصل مرامهم وانما
ورد الا بهذه الكبرى بالنقيضين مبالغة في التفرد وتلويحا الى ان من لا يفارق الالوهية
بكيان لا يشارك شيئا فيها فهم الظاهر كون اداة كقوله تعالى انما الله اله واحد واضافها

كناية وقد تجعل موصولة على انه مبتدا والخبر والموصول في محل النصب صفة لاحد
واحد خبره والتقدير ان الذي هو اله واحد ذكره ابو البقاء قال وهو اليق بما
مما قبله قال في الدر المصون ولا ادري ما وجه ذلك ولعل وجهه ان معناه كل ما
موصوف بالالوهية لا بد ان يكون واحدا وانما قلنا معناه هذا لان ال في
بمعنى المعبود والحمل على المشتق يفيد عليه ما خذ الاشتقاق للمحمول فالالوهية تقتضي
الوحدة البتة ولذلك قال يوسف لابد للام لصاحبي السجن ارباب متفرقون خير
ام الله الواحد القهار وقال اسقع ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا
سالما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون فعلى هذا انفرد الله
بالالوهية يكون مثبتا بالدليل بجعل هذه الكلية كبرى الصغرى مسلمة عند الخصم
هو اله بالاتفاق وكل ما هو اله فهو واحد بالدليل المذكور في الاثبات الاول
فلزم ان يكون هو تعالى واحدا فيكون اقوى واليق بالمقام لانه مقام اثبات التوحيد
وابطال التشريك واذا كان المراد هذا لا تلزم الموافقة بينه وبين قوله انما الله اله
لتخالف المرادين واحد بسبب الاتصال فوقوف على كونه في الامام هكذا امتثالا
ان الامام رسمه في الموصول ان يكتب مفصولا فان رسم مصحف الامام مخالف
الرسوم وان ثبت فلا يخفى كونه اليق بحسب المعنى هذا واما الاول فهو للتباعد عن
التوحيد فقد مر قبيله فلا حاجة الى اعادته وقيل قوله انما هو اله واحد تبليغ لاشهاد
كيف وقد عطف عليه وانني بريء مما تشركون ولا معنى لاعتبار الشهادة فيه وانما
هو خبر بامتياز يكون معطوفا على اشهد قوله يعني الاصنام فما موصولة وهو
موافق لقوله في الا تشركي بي شيئا وقوله فيه واشهدوا اني بريء مما تشركون
وقوله فيه خير ذلك ويحتمل المصدرية اي من اشراكم وانظروا ابدع هذا الترتيب
اولا بانه يخبرهم بانه لا يوافقهم في الشهادة بالجملة الدالة على الاستمرار

الثالث

الناسب كمال البشر من الحدوث والتبدل آنفا آنفا يعني لا اشهد مما تشهدون به
في آن آوان يلزم من ذلك اذا اسقط بالجملة الاسمية المخبرة عن الاستمرار الدوامي
بثبوت الوحدة له بالتاكيد الحصري ثم اخبر ثانيا بالتبري من اشراكهم تاكيدا لما قبله
موكدا بان دون الاسمية كما هو مقتضى المقام التوكيدي وتمام الكلام التوحيدي وتعرفها
الا العالمون ويجوز ان يكون تاسيسا لان دوام الموافقة في الشهادة واثبات الوحدة
بالالهية لله لا ينافي جواز نوع عبادة لها التي لا تستلزم التسوية فيكون المراد بالتوحيد
نفي التسوية ولذلك اجابوا بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى يعنون بها ما نحن
مشركون واما اتخاذهم شفعاء كقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله فلذا قال وانني بريء مما تشركون
فهم منه تركه الاصنام فاذا تركت ذوات الاصنام لزم جميع ما يتعلق بها من الاغراض
والاحكام وفيه اشارة الى ان ما اتخذوهم معبودا لاي غرض كان شرك ونسوية في اصل
العبادة ولذلك قالوا لهم فيها تخصمون تالله ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم
برب العالمين والنهي انما هو عن هذه التسوية وكذا اذا كان المعنى من اشراكم فهم هذا
المعنى الذي ذكرناه من اضافة الاشراك الى ضميرهم اي اني بريء من شركم الذي اتخذتموه
لغرض عندكم وزعمتم انه لا يضركم في توحيدكم فانا قاطع دابر التشريك بتبري هذا القول
فاقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين قوله يعرفون رسول الله
ففيه التفات من الخطاب الى الغيبة بخلاف اذا قيل يعرفون القرآن والتوحيد
او كنايهم او جميع ما ذكرنا قوله بخلية المذكورة في التوراة والانجيل اعترض عليه بانه
انما ان يكون متعلق بتفاصيل جليلة عليه الصلوة والسلام باقية في الكتابين وقت نزول
هذه الآية المكية او لا بل كان محرفا والاول باطل لان اخفاء هذه التفاصيل الى بثه
في كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب محال وكذا الثاني في ظاهر لم يكونوا حاضرين
عليه عليه الصلوة والسلام كما يعرفون حليته ابناءهم وليست شورى بين فذكر انهم يجدون

او جدوا من حلیته علیه الصلوة والسلام حتی قال اختاره بحال من احوال
یجدونها ویخفون کثیرا دلیل علی وقوع الاختلاف بل معنی قوله یعرفونه
والسلام ویحققون بها کما یعرفون ابناءهم ثم لا یومنون فعنادهم وانهماکهم
المشارکة فی الحلیة او خبرها ان یکون هو ذاک بل هو رجل اخر یشارکه
تعالی وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا قیل اختاره بحال من احوال
موسی لما جاءتهم مبصرة ام جحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا من
النبوة الآن فاجابوا بذلک واوردنا علیهم من النبوة ست امارات
نبوته علیه الصلوة والسلام واحوالا مرفلنا لهم فانقولون فی قوله فی حلیته
لا یتوسط بینه وبین ربه او محفوفة بمبین رعلو همکی لو اشهدوا لوقت
لا یزول الحکم والسلطنة من بین رجلیه ای رجلی یهوذا حتی یجی
وزوال السلطنة عنهم لما کان بعثه علیه الصلوة والسلام فهمنا الذی
طفق الصباح واطفئ المصباح وهم لم ینتهوا عن سبات العناد ولم یستقیموا
سبیل السداد ومن یضلل الله فما له من هاد لا یقال لو کان لوجد فی زماننا
لانسلم ذلک ثم لانسلم العدم فتامل وذکر الامام فی معنی الایة وجها اخر
علی ما بالمعرفة والاستدلال بخوارق العادات مع ذکره علیه الصلوة والسلام
بانه یبعث فی اخر الزمان وهذا ایضا تفسیر حسن ویجوز کون الضمیر فی
او التوجید قوله لتضییعهم ما به یکتسب الایمان اشار بتقدیم الجار الی انحصار
یلزم من عدمها عدمه واما بعبارة الکسب الی منهاای وقدم تفسیر الا
الاعراب غیر انه لا یجوز بناء الذین غیر الرفع علی الابتداء لعموم فراذکره
وقد جعله بعضهم خصوصا بهم فعلیه وجوه الاعراب کلها هکذا قالوا واستشکل
مع الاستشهاد فی ایة واحدة بمعنی ان قوله الذین اتیناهم الکتاب

منهم وقوله الذین خسروا الاذم لهم فکیف هذا ومن هنا قال بعضهم انه لذم لا استثناء
وقال بعضهم انه لاستثناء وان کان فی بعض الکلام ذم لوجهین وصحح ابن عطیة
ولا اشکال اصلا اذا لاستثناء لا یستلزم الایمان المنافی للذم بل یستلزم المعرفة
الغیر المستلزمة للایمان کما بین فی محله فلا منافاة بل تلزمه المبالغة فی الذم اذ لا
یعذر بالجهل ولذا قال بعده ومن اظلم منه قولا ومن اظلم ممن افتری علی الله الکذب
هذا لاثبات الاظلمیة بحسب التعارف یقال لا احد اظلم من زید فی البلد والمراد انه
بلده لا مساوی له وان لم تنف المساواة بحسب الصیغة کما بین فی موضعه فانتفاء
الانکار وقیل للاستعظام فان من استعظم امرا یقول لا اظلم منه وهو لا ینکر وجود
ما هو اعظم منه بل یرید بلوغه الی حد کان مظنة ان یقال فی حقه هذا بلا اشتباه
فی بادی النظر ولا وجه لحمله علی الانکار اذ لا خفاء فی ان من جمع بین الافتراء والتکذیب
کان اظلم ممن تفرد بواحد منهما ویقول قوله للاستعظام له وجه وجیه واما قوله
لا وجه لحمله علی الانکار فلا وجه له لانهم جمعوا بین الامرین وانما جاءوا بما سیذکره المصنف
فهو کقولهم فمن اظلم ممن کذب علی الله وکذب بالصدق اذ جاءه ولو سلم فالانکار
او ای مبالغة فی ظلمهم واحتاج به او بالقیاس الی الذین عاصروه الافتراء بالنسبة الی
افترآئهم والتعنی ومن اظلم ممن افتری علی الله الکذب فی الذین یلمزون بالنسبة الی افترآئهم
ای لا اظلم منهم بهذه النسبة وکذا المعنی فی قوله او کذب فلا ینافی الاظلمیة بالنسبة
الی جمعها او حمل علی مفهوم الصیغة فلا ینافی المساوی لکن الزیادة علی ما یفصح عنه قوله
المصنف بعد هذا ان کلا منها وحده بالغ غایة الافراط فلا یزید احد بالظلم علی من جمعها
قوله کقولهم الملائکة بنات الله والانسب بهذا ذکر قولهم ایضا لیس فی السورة ما یحمل
ذکر محمد علیه الصلوة والسلام کما لا یخفی قوله کان کذبوا بالقرآن والمعجزات ولذا
قال بایاته جمعها ولم یقتصر علی کذبان من کذب کلام الله قد انکر به منکر الکونه

او جحدوا من جليته عليه الصلوة والسلام حتى يقال اخفاوه محال على ان قوله يجحدون قرائن تبين
بعدوها ويخفون كثيرا دليل على وقوع الاخفاء بل معنى قوله هو انهم يرون جليته عليه الصلوة
والسلام ويتيقنون بها كما يعرفون ابناءهم ثم لا يومنون تعنتا وعنادا وقالوا لا يلزم من
المشاركة في الجلية او غيرها ان يكون هو ذاك بل هو رجل اخر سيبعث بعد زمان كما قيل
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فهل اخفوا هو آل الجاحدون ايات
موسى لما جاءتهم مبصرة ام جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فقد وجدناه في
التورية الان فاجابوا بذلك واوردنا عليهم من التورية ست ايات من دلائل
نبوته عليه الصلوة والسلام واحالا مرفلتسالهم فانهم قالوا في قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام
لا بنوره شوط مهموزه او محوفة مبين رعلوه ركى لواشيله ولو تخفم ومعناه
لا يزول الحكم والسلطنة من بين رجليه اى رجلى يهوذا حتى يجئ عظيم يجتمع عليه الامم
وزوال السلطنة عنهم انما كان ببعثه عليه الصلوة والسلام فبهت الذى كفر فعند ذلك
ظلم الصبح واطفئ المصباح وهم لم ينتهوا عن سبات العناد ولم يسترشدوا الى
سبيل السداد ومن يضلل الله فما له من هاد لا يقال لو كان لوجد في زماننا لانا نقول
لانسلم ذلك ثم لانسلم العدم فتامل وذكر الامام في معنى الاية وجها اخر وهو حمل المعرفة
على ما بالمعرفة والاستدلال بخوارق العادات مع ذكره عليه الصلوة والسلام في الكتابين
بانه يبعث في اخر الزمان وهذا ايضا تفسير احسن ويجوز كون الضمير في يعرفونه للقرآن
او التوحيد قوله لتضييعهم به بمكتسب الايمان اشار بتقديم الجار الى انحصار العلة اى لا
يلزم من عدمها عدمه او ما بعبارة الكسب الى انها اى وقد مر تفسير الاية مع وجوه
الاعراب غير انه لا يجوز هنا في الذين غير الرفع على الابتداء لعموم غير المذكور على ما ذكره القطب
وقد جعله بعضهم مخصوصا بهم ففيه وجوه الاعراب كلها هكذا قالوا واستشكلوا الذم
مع الاستشهاد في اية واحدة بمعنى ان قوله الذين اتيناهم الكتاب الى استشهاد

منهم

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 لوجهين وصحة ابن جليته
ولا اشكال اصلا اذا لاستشهاد لا يستلزم الايمان المنافي للذم بل يستلزم المعرفة
الغير المستلزمة للايمان كما بين في محله فلا منافاة بل تلزمه المبالغة في الذم اذ لا
يعذر بالجهل ولذا قال بعده ومن اظلم منه قوله ومن اظلم ممن افترى على الله الكذب
هذا الاثبات الاظلمية بحسب التعارف يقال لا افقه من زيد في البلد والمراد انه فقيه
اذ لا مساوى له وان لم تنف المساواة بحسب الصيغة كما بين في موضعه فلا تغفل
للانكار وقيل للاستعظام فان من استعظم امرا يقول لا اظلم منه وهو لا ينكر وجود
او هو اعظم منه بل يريد بلوغه الى حد كان مظنة ان يقال في حقه هذا بلا اشتباه
في بادي النظر ولا وجه لحمله على الانكار اذ لا خفاء في ان من جمع بين الافتراء والتكذيب
كان اظلم ممن تفرد بواحد منهما ونقول قوله للاستعظام له وجه وجيه واما قوله
او وجه لحمله على الانكار فلا وجه له لانهم جمعوا بين الامرين وانما جئ بأو كما سبق ذكره آنفا
فتدبر وقوله فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه ولو سلم فالانكار
او فائدة المبالغة في ظلمهم وهم احق به او بالقياس الى الذين عاندتهم الافتراء بالنسبة الى
افتراءهم والمعنى ومن اظلم ممن افترى على الله الكذب في الذين يلمزون بالنسبة الى افتراءهم
اى لا اظلم منهم فيهم بهذه النسبة وكذا المعنى في قوله او كذب فلا ينافي الاظلمية بالنسبة
الى جهلها او حمل على مفهوم الصيغة فلا ينافي المساوى لكن الزيادة على ما يفصح عنه قول
المصنف بعد هذا ان كلا منها وحده بالغ غاية الافراط فلا يزيد احد بالظلم على من جمعها
قوله كقولهم للانكة بنات الله والانسب ههنا ذكر قولهم ايضا ليس في التورية والانجيل
ذكره عليه الصلوة والسلام كما لا يخفى قوله كان كذبوا بالقرآن والمعجزات ولذلك
قال باذاه فيهما ولم يقتصر على كذبهما لان من كذب كلام الله تعالى فاكذبه منكر لكونه

كلام الله فيه فلا يلزم تكذيبه فتامل قوله وسموها سحرا معافي السحر كثيرة والمناسب ههنا
اعتبار دقة الماخذ والخدعة والصرف فانه يطلق على هذه المعاني واطلاقهم على الايات
لانهم لم يعرفوا اصلها فرق لهم اخذها فتوهموا انهم خدعوا بها وصرف بها قلوب كثير
منهم ولو قال وسموها شعرا وسحرا لكان احسن القول واشمل قوله وانما ذكر باو وهم قرنوها
بين الامرين تنبيها على تناقض الامرين حيث ان الافتراء اقتداء بما لا حجة له
وتكذيب الايات عدم الاقتداء بالحجة ووجود كل منهما يستلزم عدم الاخر وهذا ايضا
حسن الا ان الاصح 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
للشان لتاكيد مضمون الجملة ووقع موقع التعليل لمفهوم من اظلم اى لا اظلم منهم وليس لهم فلاح
اذ لا فلاح للظالم فكيف لهم يرتدك اليه قوله فضلا ممن لا احد اظلم منه مصدر منصوب
بفعل محذوف ابدا متوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى على نفي الاعلى فيفيد بعد نفي
صريح او ضمني وهو من ذلك فضل عن المال كذا اذا ذهب اكثره وبقي اقله ولما استعمل
على معنى الذهاب والبقاء والقلة والكثرة ظهر هناك توجيهات مختلفة فمن نظر الى المعنى
الاول يقول تقدير الكلام ههنا فضلا اى بقي عدم افلاح الظالمين من افلاح من لا احد
اظلم منه اى افلاحه منتف بالكلية والباقي هو ذلك العدم وحينئذ يفوت شان من شان
في اصل الاستعمال كون الباقي من جنس الذاهب وكونه اقل منه اذ ليس انتفاء الادنى
من جنس الاعلى ولا معنى لكونه اقل منه ومن نظر الى المعنى الثاني يقول تقدير ه فضل عدم
افلاح الظالمين عن عدم افلاح من لا احد اظلم منه على معنى ان الانتفاء الاول لكونه اقل
استبعادا قيل بالنسبة الى الانتفاء الثاني لكونه ابعد وحينئذ يفوت معنى الذهاب
والبقاء ويحتاج الى تقدير النفي بعد فضلا وتقدير المضاف ايضا اى فضلا عن عدم افلاح
من لا احد اظلم منه والى تكلف في تعلق كلمة من بان يجعل باعتبار معنى القلة بتضمين القلة

معنى

معنى التبادر او باعتبار معنى الاستعمال الاصلي ودون المعنى المراد ممن قصد ان ابقوت
شيء من تلك المعاني المعتبرة في اصله بعتبر ورود النفي على الادنى بعد توسط فضلا على الاعلى
من لا اظلم منه على معنى فضل اى بقي الافلاح الاول الذي هو من جنس الثاني وذهب الثاني
ثم اورد النفي على البقية واذا انتفى بقية الشيء كان اولى انتفاء ومن
حاصل المعنى صفت البقية في الانتفاء لاولى انتفاء فتظهر المبالغة المقصودة وفيه توجيه اخر
جار من تلك المعاني المذكورة وهو كون المعنى فضل عدم افلاح الظالم من عدم افلاح الاظلم
يعني ذهب عدم افلاح الاظلم الى اقصى مراتب الوجوب وبقي عنه عدم افلاح الظالم
من قولهم ذهب القوم الى المكان الفلاني وبقي زيد في داره ففيه معنى انتفاء الاكثر
وذهابه وبقاء الاقل فان عدم فلاح الظالم اقل وجوبا من عدم فلاح الاظلم ولا حاجة
ح الى ابراد النفي على الادنى بعد توسط فضلا فما تقدير النفي بعده فهو مما بعطيه ظاهر
ما قبله من اجزاء الكلام وكذا سائر تقديرنا عند تقريرنا فتامل فسبك وفيه نظر لان
الاظلم داخل في الظالمين 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 ليسا على السواء
ولو سلم فالمعلوم من حاق النظم هو عدم الافلاح لمن ينطلق عليه اسم الظالم سواء كان
اولى او لا على فما يلزم منه العلم بحكم الاظلم لان حكمه ليس بواجب بل لزم منه ان يكون ذلك
في الاعلى اولى بمرتبة خارجة عنه لانه اذا لم يفلح مطلق الظالم فاولى ان لا يفلح الغوي الكامل
والقصد الى افادة هذه الاولوية من صيغة الكلام من مقتضيات هذا المقام قوله
منصوب بمضمر اى فارق له منصوب على الظرفية به وهو يكون كينونة وكبت مما لا
يوصف فترك ليبقى على الابهام الذي هو داخل في التخويف على ما ذكره الزمخشري
يعني ان بعد اتيان العامل يكون التقدير كذا لانه كان كذا ثم حذف لابهام ذلك

قال فتركت دون تحذف فعلى هذا ينبغي ان يقول ليكون مكان ليبقى كما لا يخفى الا ان
يقال المتروك شبه بالمحذوف فالمذكور بشبه بالباقي وقال ابو البقاء معمول لاذكر على
انه مفعول به وقيل لانظر كيف كذبوا الآتي ذكره وفيه بعد ظاهر وقيل مضمر قبل قوله
ثم لم تكن فتنتهم اي وهشوا دهشة لا تخيط بها العبارة ثم لم تكن فتنتهم وقيل مفعول
به لمحذوف تقديره وليحذروا يوم نحشرهم وقال الطبري هو معطوف على ظرف محذوف
والعامل فيه العامل في ذلك الظرف والتقدير انه لا يفلح الظالمون اليوم في الدنيا
ويوم نحشرهم وروي هو ايضا عن محمد بن جرير وقول المصنف منصوب بمضمر لا يشمل الا ان يقول
في تقديره كتقدير اذكر وليحذروا لان التخويف فيه مستفاد من ليحذروا المقدر لا من
التقدير وفرق بينهما فان قيل قول المصنف منصوب بمضمر تنبيها للامر ينافي قوله بل
بالمضمر بل هو الظاهر قلنا الحكم على المشتق يفيد عليته الماخذ فهو قول كلام عليه الا ضمار للتهويل
وحمله على ما قلت خلاف المتبادر ثم الظاهر ان الضمير في نحشرهم عائد على الذين اشركوا على ان
الكذب او كذبوا بآياته واظهار قوله للذين اشركوا في مقام لهم مع التنبيه 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 احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من
دون الله ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله وثم عطف للتراخي بين ميقات
يوم القيمة في المواقف فان فيه مواقف بين كل موقف وموقف قرن على حسب
طول ذلك اليوم وعلى حسب اعمال الناس للاحاديث المشهورة في هذا الباب
قوله التي جعلتهم بشيرا الى انه لا شركة بينهم وبينه تع في الحقيقة وايقاع اسم الشريك
عليهم مجرد تسميتهم لقوله تا تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل
الله بها من سلطان وقوله شركاء بشير الى ان اضافة شركاء الى الضمير لادنى ملابسة

فيه

قيل ايضا اشارة الى عدم الشركة بينهم وبينه تع كان في جعلهم اياها اشارة الى كون اضافتهم
الا بسبة واما في بعض المواضع من قوله ابن شركائي الذين وابن شركائي فلتنكم قوله
وقرا يعقوب قرا الجمهور نحشرهم بنون العظمة وكذا ثم نقول وقرا يعقوب وحميد بياء
الغيبة فيهما وهو مروي عن الجمهور وهم الشين من نحشرهم وابو هريرة بكسرها واللغتان في
المضارع قوله اي تزعمونهم شركاء او شفعاء قيل لو ذكر هذا الاخير بدل شركائي كان
اولى يعني لقولهم هؤلاء شفعاؤنا ولا يخفى ان قولهم هذا قول بالتشريك لان عبادة
الشفعاء شرك بما شبهة فقوله شركائي اولى ودلالة قبله اظهر من ان تخفى فقولنا او
شفعاؤنا للتنصيص بانهم يطلبون الشفاعة للالزام عليهم بانهم لا يقدرون على شيء منها
قوله ايها كنتم تعبدون من دون الله هل ينصرونكم او ينتصرون والزم قبل المهول
الاجل الى الباطل وقيل القول الباطل والكذب في اكثر الكلام ولذلك قالوا الزم
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 كتابه وزعم
الخليل اي قال ولكن اكثر استعماله في الشيء الغريب الذي تبقى مهدوشة على قائله قوله
فزيلنا الفعوان لانهما مهما من القيام ومن سياق الكلام قوله ولعل ايحال بينهم
حتى يسأل عن مكانهما ثم ان دلالة ظاهر بعض الايات القرآنية على انهم لا يردون
شركاءهم كقوله تع ويوم يناديهم اين شركائي قالوا اذناك ما منا من شهيد وضل
عنهم ما كانوا يدعون من قبل وهو ظاهر ودلالة بعضها على انهم يرونهم ويتحاصون
معهم كقوله تع واذا راى الذين اشركوا شركاءهم قالوا ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا
ندعو من دونك فالقوا اليهم القول انكم لكاذبون وهو محكم واما قوله تع وما
نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون
فنص في ان ذهب التوفيق اما باختلاف المواطن ودلالة الوقائع لتعدد المواقيت بعدة

توقع بعدهم ووقت لا يعدهم او بناء على المتشابه الغير المحكم بوجوه اتى الحكم وكل
ذلك ذكره في مواضعه وعلى الاول استدرك بقوله تعالى حتم تح وعلى الثاني بقوله يحتمل
ان ينبأ بعدهم الخ فلا يرد عليه ان قوله وانزى منكم شفعاكم صريح في نفيهم ولا يرد
لقوله يحتمل ان ينبا بعدهم وقوله ليتفقده الخ لاني من التفقد ان لا نرى من التفقدهم
برد عليه ان الحال حتى تنكشف عندهم ويعلمون انه لا منفعة لهم في العلم بل يحضر
فلا احتمال التفقد ولو سلم فيجوز ان يتفقدوا قبل هذا الخطاب وانكشاف الحال فيهم
تفقدهم ما دهم امين شركاؤكم الذين تعبدتم قبل وعدنوهم ليجعل الله ذلك حسرة في
قلوبهم حيث ظنوا انهم يشفعون لهم فيستنفعون بها فلما استيأسوا منها بدا لهم
من بعد ما لم يكونوا يحتسبون وهو اشد توجعا في قلوبهم ويجوز التفقد منهم لفرط تحيرهم
كالزيبق في آه ويجوز ان يكون التفقد اظهار كمال خبثهم وخسرانهم وتحيرهم ليكونوا من
الاسفلين كتفقدهم من اضلهم من الجن والانس قال الله تعالى وقال الذين كفروا ربنا ارنا
اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين الطلب
المنتقم منهم ان يشاهدوهم وذكروا في بعض المواضع كون السؤال عن ضميرها 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 وفتل
وفتنته ايضا اذا ادخلته النار لتنظر ما جودته ودينار مفتون ويسمى الصائغ فتانا
ثم كثر استعماله بمعنى الاثم والكفر والقتال والصرف عن الشيء والازالة والاحراق قال
الله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اي حرقوهم ومنه قيل للحرة فتين كأن
حجارتها محرقة ويقال العيش فتنان اي لونان وفتن من الدهر ضرب منه قال الشاعر
فتنان فحلو ومر وفتن الرجل وافتتن فهو مفتون اذا اصابته فتنة فذهب ماله

او عقله في الاثر الا وان ابغض خلق الله عز وجل فتنة ما ثار باجناس الفتنة وفي الحديث
قيل الهدنة سماه اشباه من الناس عالما ولم يغن في العلم يوما سالما والهدنة
بضم الهاء وسكون الدال المهملة الدعة والسكون كذا في القاموس اراد انه مغتر بالصلاح
من قبيل الجهلة ويمشي امره بين الناس وذهب عليه ان يتفطن لما هو مدخول اذا
زالت هذه الحال ووقعت الامور قرارها من الافتضاح الشائن والعوار فسمي الحالة
المسؤولة فتنة والمرضية هدنة والفاتن المضل عن الحق كل ذلك مما نص عليه ائمة اللغة
ففي الاية الكريمة الجامعة يجوز اعتبار معنى الاختبار حيث اجابوا به لسؤال المختبر وهو الله
او كانوا مختبرين ربهم ليتقبل منهم هذا بناء على ان عندهم احتمال قبوله من جهة انهم كانوا
يزعمون انهم يعذرون بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي ما كنا مشركين
لله تعالى في الايجاد ولم يعرفوا ان التشريك في العبادة في حكمه 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 القصة او بحذف المضاف وباعتبار ان
فتن الذهب لتخليصه من غشه وهو معنى الصرف والازالة يجوز ان يراد معذرتهم
لتوهمهم تخلصهم بها لقتادة وباعتبار انه كذب او قصدوا به الخلاص يجوز كون
المراد به جوابهم قاله محمد بن كعب وهذان الاعتباران ذكرهما القصة ايضا وباعتبار
انهم كانوا اعجبوا وافتتنوا بحب اصنامهم يجوز كونه بمعنى اعجابهم وافتتانهم اي ما فتنتهم
لم يكن الا التبري منها او اعجابهم وافتتانهم بجوابهم كما في الدنيا واليه اشار الزمخشري
بقوله وافتتنوا 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 ذكره وحسان تقول المراد جوابهم كما هو الظاهر وكما ذكره لنكتة لطيفة
للتنبيه فاذا تاملت تجد لكل معنى الاعتبار من معنى المصيبة والذهاب بالعقل والاحراق معنى

معنى الفعال فان من قاتل مع عدو قوى تشبث بكل ما يجده من خير نافع او غير نافع فجوابهم كذلك غير نافع لهم اصلا او باعتبار انهم قالوا عليه فى الدنيا كما ذكره المفسرون فسبحان من تكلم بكلمة واحدة ذات نهاية حاوية على كلمات نجاوزت من الكثرة حد الغاية فمن قصرها على البعض القليل بل على قليل البعض فقد قصر والعل كلام السيد الجليل هو نقل رواية وقعت من السلف لا شرح رواية وبهذا تبين ان من قال فى قوله وقيل جوابهم هذا قريب مما ذكر قبله وجهان الاول يكون وجهان ايضا فالاولى ان يذكر القولان اولا ثم الوجهان فيكون كل منهما لكل منهما بدل الرواية من الدراية ثم ان الحصر المستفاد من الاستثناء ظاهر على توجيهه بالمعذرة وبالجواب واما على توجيهه بعاقبة الكفر فلانه مقيد بالجواب بقرينة السوال واقتضاء الحال والمقام لم يكن عاقبة كفرهم فى الجواب الا ان قالوا فلا اشكال ولا حاجة الى تخصيص عاقبة الكفر بجنس القول ليكون المعنى ثم لم تكن فتنتهم من هذا الجنس الا هذا كما قيل لانه اصابته فى التقييد واسامة فى القيد قوله وقرا ابن كثير وابن عامر وحفص قال فى حرز الاماني قرأ الاخوان اى حمزة والكسائى ويعقوب لم يكن بالتذكير والباقون بالتانيث قرأ الاخوان اى ابن كثير وابن عامر وحفص فتنتهم بالرفع والباقون بالنصب وفيه على ما لا يخفى لان قول المصنف يستلزم كون قراءة ابى جعفر وخلف بالتذكير والنصب وما فى حرز الاماني يقتضى كونها بالتانيث والنصب ثم قيل قراءة الاخوين افصح او فصح بلا تاويل وهو نزر من حيث انه وقع الاعرف اسما دون ما دونه وهو ان قالوا لانه يلبسه المضمر وهو اعرف المعارف واما قراءة ابن كثير ومن معه فقد جعل فيها الاعرف خبرا فهو احسن وقراءة الباقين تحتاج الى تاويل فى تانيث الفعل اما بما ذكره المصنف او بان ان قالوا فى قوة مقالتهم قاله ابن العادل والحق ان قوله جعل فيها الاعرف خبرا غير مسلم لان فتنتهم اعرف من ان قالوا ههنا لانه جرى السوال بين خبر كاد وكم الذين كفروا

وقاه صاحب السامع على وجه وصفهم بالشرك والزوم بخطر جاله الا انه ليس لهذا السوال جواب الا بطريق الفتنة والخدعة والكذب والمعذرة فيكون الفتنة حينئذ منصورا حاضرا عنده فيكون معروفا من هذا الوجه فعند ذلك يقضى اليه السوال فمن حالها بانها اذا فيقال هذا والمعتبر فى القضية كون الموضوع معروفا عند السامع ومنصورا عند المتكلم حتى يمكن الحمل وبعيد سواء كان اعرف بحسب اصل المعنى او لا ما ذكرناه يختلف باختلاف المقام واحوال السامع ولا بعد فيه وان شئت فاعتبر فى قولك هذا زيد وزيد هذا كيف تختلف حال هذا وهذا بحسب اختلاف الحال واما قوله فان كان جوابهم قولهم والله ربنا ما كنا مشركين الا ان قالوا فلا مقام اخر بين فى موضعه وقرى شاذا لم تكن فتنتهم بتذكير يكن ورفع فتنتهم ووجه شذوذها يعرف مما ذكر قوله والتانيث للخبر لان فاعله كتانيث الاسم للاخبار الذى هيها اى مرى اباطل فى تفسير قوله فما خطبها كيف قال بمقابلة الحسنات بالامثال لكونها فى قوتها فسقطت التاء من جدد قال الشاعر لم يك ضرا ما فعلتم بشمعل وقد خاب من كانت سريرة الغدر فكانت مسندا الى الغدر لما اخبر عنه بمونث واعترض على المثال بان من يذكر باعتبار لفظه ويونث باعتبارا 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 اعتبارا هو عبارة عنه وبين النظر الى الخبر وان التبس على القاصرين نظيرهم فى محل يجتمعان مثل من كانت امك فان فيه اجتماع طريقان لتانيث كانت وليس احدهما جين الاخر ولا مستلزما له حينما كان كقوله فى بعض من يستمعون اليك وقوله وان جندنا لهم الغالبون قالوا فيه جمع لعلم الغالبون لان معنى الجند جمع وجندا هناك مهزوم لان لفظ واحد لا يقال المنافشة فى المثال لا تجرى لانا نقول نعم لا تجرى اذا كان المراد بالمنافشة الطعن فى المثل اذ لا يلزم منه ذلك واما اذا اريد بها ابطال صحة التمثيل او ابطال صحة الاستشهاد به اذا كان

التمثيل لا استشهاد فكان كلاما يجدي وهو ظاهر لا ان ههنا ثبوت المثل
فلا حاجة الى الاستشهاد في حقه بهذا المثال والمراد مجرد التمثيل وهو يحصل مع
الاحتمالين عند جواز كليهما مع انه يجوز الاستشهاد به ايضا اذا كان المستشهد به ثابتا
وقد يوجه امر الثبات بان ان قالوا هو الفتنة في المعنى قولهم يكذبون ويحلفون
عليه هذا مذهب الجمهور من جواز الكذب من اهل العصمة وقد ثبت ذلك بدلائل
عقلية ونقلية وقوله مع علمهم اشارة الى دليل المانعين وهم الجبائي والقاضي
واتباعهما قالوا اهل العصمة يطلعون على حقائق الامور وعلى انه لا منفعة لهم في
الكذب ومن كان كذلك لا يجوز ان يكذب وقوله كما يقولون تابيد له ويؤيد
ايضا قوله تع يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها وقوله وقيل
معناه عطف على يكذبون اشارة الى جواب النافين عن الاية اذ نقض عليهم بها
بان معناه انهم كانوا مشركين في اعتقادهم وذلك ليس بكذب لما ذكرتم من ان زعمهم
انهم شفعاؤهم تقربهم عند الله زلفى زعما منهم ان الشرك هو التشريك في الايجاد لقوله
بل اكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون والحق هو ان العبادة لا يجوز الا للخالق وهو
بين عقلا اذ التعبد من مثل لا يجوزه العقل وكذلك في اكثر النصوص الزام الله
عليهم الحق بالخلق وحده كقوله تع افمن يخلق كمن لا يخلق ان الذين تدعون من دون
الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له فالعبادة للشئ تستلزم عند العقل كونه خالقا
خالقا فيكون ذلك اشراكا في الايجاد من حيث لا يشعرون فهذا معنى عدم علمهم
الحق وقوله وهو لا يوافق رد لجوابهم بهذا اي 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 والى رده بانه تعسف مخل بالنظم اي اخذه بغير
طريق لائق بحق النظم فان اول الكلام وهو يوم يحشرهم واخره وهو وضل عنهم

للاخرة ضرف الوسط على ما وجب في النظم اشتراكا وفي نثره ارتباكا قيل وايضا
الامر بالنظر يذكر ما تقدم كانه بصره اياه فيجب ان يراد كذبهم في الاخرة ولا يخفى
انه لولا قضية الارتباك لما ضر ما ذكره لانه ح يكون تذكيرا واراءة لما تقدم من
احوالهم واحوالهم واكاذيبهم في الدنيا مع ان الامر بالنظر في الدنيا والناظر ايضا فيها
فلا يدفع ما ذكره شيأ من شبه المنكرين اصلا بقي فيه الكلام وهو ان قوله وهو لا يوافقه
قوله انظر كيف كذبوا مع علمهم لانهم بجهلهم واخلالهم بالنظر وانصاف انفسهم اعتقدوا ذلك
والا فبطلانه بين فان لم يكن له سلطان وعندهم ايضا لقوله تع ان عندكم من سلطان
بهذا تقولون على الله ما لا تعلمون بل ويكون على خلافه سلطان بين وبرهان ظاهر
فالتكلم به كذب وفرية بلا مرية ومن انصف من نفسه لا يقدر على ذلك لانعقاد
الباطل فعلى هذا يكون قولهم في العقيدة والله ربنا كانا مشركين كذبا وحلفا عليه كما
انه في الدنيا كذلك فان من ركب متن العيا فقد حمى حليه المشي فبنا على هذا يجوز ان
يقال انظر كيف كذبوا يوم ثذ فحصل الموافقة على الوجه المذكور هذا ولعلهم انهم يوم ثذ
يشتهون عن نوم الغفلة لقوله تع فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فيتزلون
عن متن العيا فيفهموا لم يفهموا في الدنيا فقولهم هذا كذب صريح فهم يحلفون على الكذب
وهم يعلمون وقوله ونظير ذلك اثبات المدعا بدليل لا يقبل مذهبا حين حمد لوله ولو
بعد اوهو 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 الحلف 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 حدم الموافقة ولعل
هذا وجه ما وقع في بعض النسخ ويظهر ذلك بدل ونظير ذلك واما قيل في تاويله المراد
بحلفهم له حكاية حلفهم في الدنيا يوم تشهد عليهم السنتهم فتعسف ظاهر وتحمل صريح ثم

ان قوله ويحسبون انهم على شئ يرده لان هذا الحسبان لا يعقل الا بوقوع حلفهم كما انه
كذلك في الدنيا اتخذوا ايمانهم جنة قوله وقرا حمزة والكسائي من السبعة وخلف من
العشرة والنصب على المدح قول ابن عطية وقال ابو البقاء على اضمار اعني ويجوز كون
مراده المدح ايضا على امر مناتحقيقه والخفض على النعت او البدل او عطف بيان وقرأ
عكرمة وسلام بن مسكين وابن ربنا برفعهما على المبتدا والخبر قال ابن عطية وهذا على تقديم
وتاخير كانهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين يعني ان ثم قسما مضمرا ويجوز ان
يكون بلا اضمار قائما مقام القسم اذ هو توطئة لنفي اشراكهم وموكدله وفائدة التنصيص
بانهم من الموحدين بالالوهية والربوبية وابتعادا لانفسهم عن الشرك من اول الامر
وهذا ابهم في هذا المقام لان جل همتهم بل كلهما حاج الى هذا المعنى وهو ظاهر وانما توهم كون نفي
الاشراك نفيا للالوهية عنه تعالى وتقدس ففي مثل هذا المقام بعيد جدا بحيث لا يخطر ببال
المتكلم فضلا عن خطور وقعه سيما انهم قد موا اقسامهم بقولهم والله ربنا على نفي اشراكهم
وكفى بهذا دافعا فافهم قوله كيف كذبوا منصوب على حد نصبها في قوله تعالى كيف تكفرون بالله
على ما بين فيه تكيف وما بعدها في محل نصب بانظر لانها معلقة لها عن العمل والاستفهام
للانكار والتعجب والتراخي بينها بعني انظر كيفية كذبهم في مثل هذه الحالة وهم بين يدي
علام الغيوب ناكسوا رؤسهم عند ربهم حين قالوا ابصرنا وسمعنا فهموا ان يتخلصوا
عن ذلهم الذي نزلوا به في الحال وهو الشرك بالله شد نزلوا به هم ولا غير هم اصلا وهو
الكذب الصريح القبيح عند المحقين والمبطلين وذلك من اعجب الاعاجيب لا لهذا الحال معقول
غير الدهشة والحيرة السالبة للعقول لا يقال لا نقول اذا كنا اذا قيل اكنا مشركين عند انفسنا
لانا نقول قد سبق منا ما يكفي في بيانه ويتجلى صبح الحق عن افق تبيانه مع ان قولهم عند
انفسنا كلام عندي لا حقيقة له عند الانصاف لان اعتقادهم بذلك في الدنيا لعدم
انصافهم لعدم خوفهم وهم نيام على فرش الغفلة مستغشين ثياب الزلة اذ الامر قد

بدء عند العقل والحس مع الدلائل والمعجزات والهدايات والتنبيهات التي كل منها
لاجب بهتدي بناره وعلم يستضاء بناره فاذا انوا وانتبهوا وحشروا عند الملك
الجبار فاظنك بهم حين قيل لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك
اليوم حديد وقالوا فارحمنا فعمل صالحا انا موقنون بل بدا لهم منك في هذا الامر
البين كالبل لهم اليوم مستبلون فان قلت فاذا حمل على الحيرة والدهشة فلا عجب
قلت بل العجب ان لحوق هذه العقوبة والفضيحة بهم وقع بسبب انكارهم امرا لحق المبين
والطريق المتين والسبيل المستبين بترك التدبر والتفكر في حق اليقين كقوله تعالى ولم
يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات
والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى الا في ذلك ومن الظاهر المكشوف ان ترك التدبر
والتفكر في الامور الدينية وهي اهم المهمات الدنيوية والاخروية اعجوبة من العقلاء
والقران التعجيب لسانان من امثال هذا التعجيب ملان وقوله ثم كذبوا وان كان معناه
مستقبلا لانه في يوم الحشر فهو في تحققه ابرز في صورة الماضي او نقول لانك انه لا
زمان بالنسبة الى الله تعالى اذ لا يجري عليه الدهر فجميع كلامه تعالى بجوز وقوع اي صيغة موقع
الاخرى لكن وقوع الماضي مكان المستقبل كثير بناء على ان كل شئ ماض في علمه الازلي
وكذا الحال في قوله تعالى وضل فتامل قوله من الشركاء موصولة اسمية اي وضل عنهم
الذي كانوا يفترونه اي غاب او انتفى نفعه او مصدرية حرفية اي ذهب عنهم
افتراوهم حيث انكروا اشراكهم او لم ينفعوا به وهو نسق على كذبوا داخلا في حيز النظر
او استيناف اخبار فلا يندرج في حيز المنظور اليه وانما اختار الكون موصولة لقوله تعالى
اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون قالوا ضلوا عنا واذا ضل من به يرجون الهدى فكيف
بالهدى فان قلت قيل كونها مصدرية يوافقه قوله تعالى ضل سعيهم فهلا يعارض به دليل
انه قلت السعي المذكور في الحيوة الدنيا كما في الاية وافتراؤهم هو انكارهم الاشراك

في الحشر فلا يصلح تفسيرا له وما سواه من الاحتمالات خلاف الظاهر فافهم قوله ومنهم من
يستمع اليك بقصد ان يسمع لا ليقبل بل ليعارض ومن يصلح للافراد لفظا والجمع لمعناه
كما مر فهي بمنزلة الذي والذين فهناجات مع يستمع على الافراد وفي يونس مع يستمعون
على الجمع ولذلك جمع على قلوبهم وفي اذانهم وغيرهما وانما خص الاسماع بالافراد وقلوبهم
واذانهم بالجمع لان الاسماع يجوز وقوعه من واحد فصاعدا وان روي وقوعه من اثنين
ههنا واما الاكنة والوقر فجمعتهم باسرهم جميعا ثم ما بعدهما منهما او لتخصيرها عنهم والاعراض
عن ذكرهم بصيغة العظم ابتداء بعد حصول هذا المقصود جمعهم ليدل على كثرتهم في نفس الامر
واما في يونس فالقصد فيه الى ان شانهم مع ظهور فحشه ما ذهب اليه منهم واحد او اثنان
بل شأنوا 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 هنا محذوف اي القران واليك لتضمين الاصغاء ويجوز تنزيله بمنزلة اللازم بمعنى
يفعل الاستماع فان قيل اليس هذا الوجه احسن من حذف المفعول قلنا المقصود وقوعهم
على استماع القران للمعارضة على نفس الاستماع فلما ان الاضافة مقصودة في اصل الكلام
لا يحصل من دونه المرام فكون رعاية جانب المعنى اولى قال الكعبي حين تتلو القران اشارة
اليه هذا لكن يحتمل قول الكعبي من يستمع اليك حين تتلو القران حيث وصل الظرف
بالاية الكريمة كما فعله الزمخشري ولم يفسر مفعول يستمع انه اختار التنزيل منزلة اللازم
ولا مقدر في الكلام سوى الظرف لظهور هذا المعنى لان تضمين معنى الاصغاء كما اقتضته
لفظة الى يابى عنه فتامل قوله والذي جعلها اي الكعبة بيته فالضمير اما راجع الى ما
في الزمن بدلالة بيته او الى عين الكعبة لانها بمرأى منهم وقتئذ قوله مثل حرث قوم
كان الضمير لمحذوفهم باخبار المتقدمين وقومي اقاصيص في دياج العجم من كبارهم مثل قصة
رستم واسفنديار وقال لها اساطير الاولين لعدم الاعتداد بها كذا قيل لكنه غير ظاهر

لانه

لانه ابو فيه فما ينبغي لان يتكلم فيخبر الا بما اعتقاده وما هو صدق فيجب ان يكون
نسبة الخبر اليه في كونه بحيث يجوز ان يتكلم به البشر لا في كونه اساطير وفيه نظر قوله جمع
كان وهو ايسر الشيء من قولهم كنت الشيء او اكننته كنا او اكنانا قال الراغب وخص
كننت بما يستر من عين او ثوب او غير ذلك من الاجسام قال اكنة كانهن بيض
مكنون واكننت بما يستر في النفس قال اكننتم في انفسكم وبشهد ما قال ايضا
قوله في كتاب مكنون وقوله تعالى الكن صدورهم وكنان يجمع على اكنة في القلة
والكثرة للتضعيف لان قاعدة اللغة هي ان فعالا بالفتح او بالكسر يجمع في القلة على افعلة
كاجمرة واقذلة وفي الكثرة على فعل كجمر وقذل الا ان يكون مضاعفا كبتات وكنان
او معتل اللام كجباء وظباء فيلزم جمعه على افعلة ولا يجوز على فعل الا قليلا كقولهم حبن وحبن
في جمع حبان وحجاج قوله كراهة ان يفقهوه فيكون في محل النصب على انه مفعول
لاجله على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واعرابه باعرابه وقد يجعل
على الكنة كناية عن المنع او يجعل الاكنة كناية عنه اولان فيها معنى المنع والستر على حذف
او الجار اي لان يفقهوه مثل قوله يبين الله لكم ان تضلوا وذكر الكعبي ايضا في سورة
يخ 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 اجعل منه في عقوبتهم
وجزاء لما ضيعوا ما به يكتسب الايمان والا لكان جبرا وظلما لاحدا الا اذا فسر بوجوه
مجازية كما ذهب اليه الزمخشري في سورة البقرة فيناسب المقام كراهة ان يفقهوه
ليشير اليه مثل قوله تعالى ولو اراد وا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم
فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين لانهم لما شأنوا شأن الشقاوة الكبرى صرفت
عنهم تلك السعادة العظمى وكره انبعاثهم اليها عقوبة عليهم واستدراجا لهم قوله
يمنع من استماعه اي على ما هو حقه كما صرح به في الكهف اذ لولاه فهو غير ممنوع فالمقصود

من سماع اللفظ فهم المعنى وفوات المقصود من الشئ فى قوة فوات ذلك الشئ وما كان
القرآن معجزا من حيث اللفظ ثم بعده وادراك اللفظ دون سماعه وقد قيل انهم
ما عجزوا عن ادراك اللفظ المسموع وانما عجزوا عن ادراك اللفظ المطبوع الكامل الخواص
والمزايا وجه الدفع ان الاعجاز من جهة اللفظ انما هو بالخواص والمزايا فادراكه
بعد السماع انما هو بهذه الكيفيات واذلم يفهموا فلم يدركوا على انه لا يلزم من اثبات
الممنع من سماع اللفظ لهم لئن لا يسمعوا اللفظ كناية عن عدم فهمهم اعجازه من حيث
اللفظ وعدم انتفاعهم به قوله وقد مر تحقيق ذلك فى ختم السعلى قلوبهم الذى
تلخص مما ذكره هناك ان ههنا وجهين احدهما الاستعارة المكنية والتخييلية بان
تشبه قلوبهم لعدم نفوذ الحق فيها بالشئ المغطى وتثبت لها ما هو من لوازمه وهو
الاكنة واذانهم تشبه ايضا على هذا القياس وتثبت لها الوقر الذى هو من لوازمهم
الاسماع الصم ويجوز ان يشبه نبو قلوبهم وعتو مسامعهم عن قبول الحق وسماعه بالاكنة
والوقر ثم اطلق المشبه به على المشبه فتكون نصرتحية قرينة للمكنية لا تخييلية والثانى
الاستعارة التمثيلية بان تشبه هيئة القلوب بهيئة اشياء مخلوقة لانتفاع بها
مع المنع عن ذلك بطريق التغطية ثم يستعمل فى المشبه اللفظ الدال على المشبه به
بجامع عدم الانتفاع بما خلق له وقس عليه حال وفى اذانهم وقراء هذا وكان يقول
لا يمتنع ان يخلق الله فى نوع اكنة ووقر غير محسوس لنا وما ذكروه فلا حاجة اليه
بناء ان ذلك على الله يسير وهو على كل شئ قدير وقراطلحة بن مصرف بكسر الواو وقرا
والفرق ان المفتوح هو الثقل فى الاذن والمكسور الحمل للحمار والبغل ونحوهما كما روى عن الحبر
قال الله تعالى فالحاملات وقرا والجمهور واضحة واما قرأ طلحة فكانه جعل اذانهم
وقرت من الصمم كما تقول قرت الدابة بالحمل والحاصل ان المادة تدل على الثقل والرزانة ومنه
الوقار والهدوء والسكينة قيل فى الاية فصل بين حرف العطف وما عطف عليه بما كان

مع كون المعطف عليه واحدا وهى مسئلة خلاف كما بين فى موضعه والظاهر انها ليست
من القبيل المذكور بل هو من قبيل ربنا اتنا فى الدنيا حسنة وفى الاخرة حسنة اى من عطف
احد جزئى الشئ على احد جزئى شئ والاخر على الاخر ولا خلاف فيه فتدبر قوله لفوط عنادهم
اورد عليه ان اسناده قال ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين
كيف سناد ان يراد اكل اية لا يؤمنوا بها واجيب بان معناه كل اية معتادة وهى
الغير الملجئة لانه المتبادر والملجئة غير واقعة وانتفاؤها معلوم فلا يذهب اليه وهم
قوله اى بلغ تكذيبهم الايات اشار الى ان معنى الغاية لازم لمعنى ترجيحا له على قول بعضهم
ان بمعنى اذا وقع يكون بمعنى الفاء وانها افادت ههنا ان ما قبلها بلغ نهاية يرشد
بقوله فان جدل الصدق الخ بيانا الى ان الغاية اذا يناسب ان تكون واورد عليه
ان الانسب جعله غاية لجعله على قلوبهم اكنة وفى اذانهم وقرا اى وبلغ بهم ذلك المنع
من فهم القرآن الى انهم قالوا ان هذا الا اساطير الاولين وانت خبير ان قوله تكذيبهم
الايات هو مضمون قوله وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها حتى متصل بها لفظا
ومعنى فكيف يكون اذكره اجنبا وفيه ايضا معنى الاكنة والوقر فانه لازم منه ولذلك
جئ بالفاء فى الكهف بقوله فيا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى اذانهم وقرا وان
ذهب الى الحصر ظن بعضهم اذا ابداء ما ان الايمان متباينان فى المعنى الى
انهم جادلوك يجادلونك يقول الى ان يقولوا ان هذا الا اساطير الاولين فى وقت
مجيئهم مجادلين فهذا ايضا مدخل فى الغاية يشير اليه صرف اذا فى قوله الى انهم جادلوك
كما فى القول المذكور فى الغايات فتفطن فيل انه الوجه معترضا على المصنف ملخص ما ذكرنا
ايضا ان مراده بقوله الى انهم يجادلونك الاكتفا بأول القول عن اخره او تقدير الخ
الى يقول الذين فى موقعه بعد الفراغ عن بيان مرجع حتى والجملة بعدها يسوق كلامه
مع قوله وجوابه الى ان يقول وهو يقول الذين الاية فكيف يومئ هذا ان يجادلونك

هو جواب الشرط دون قوله يقول الذين كفروا كما قالوا مع انه قد قال ويجادلونك
حال فضوله يقول الذين ح جمع بين الاخبار والحكاية ولطف موقعها لا يخفى على
ذوي الدراية ومنهم من اجاب عنه بقوله اللهم الا ان يحمل على تخصيص المعنى فان ذلك
القول عين المجادلة ولا يخفى انه تسليم ان المصنف جعله جواب الشرط فسبحان الله وهو ينادي
على خلافه ثم قال ذلك المجيب ولعل السر في ايراد ان بدل اذا التنصيص على معنى
الشرطية في اذا وهذا الكلام السقيم انما علم من سقامة النسخة لانه ليس في كلام احد من
ايراد ان اثر ولا اثر فليس في القائل سقام الاعرابية عن السلام فضلا بالمرام
وهو سقيم قوله وحتى هي التي تحكى بعدها الجمل يعني هي ابتدائية بمعنى انها تستانف 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 وما فوله صلى الله عليه وسلم خرافة حتى فعوامر
رجل من عذرة استهوته الجن وكان يحدث بما رأى 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 وجمع ايضا على خاريف وقوله غاية التكذيب
فيه نوبة فتامل قوله حال لمجيئهم دون من مجيئهم اشارة الى انه ليس بذي الحال حقيقة
بل هو فاعل جاؤا والمجادلة هيئتهم لكن قيد للمجيء اذ مجيئهم على هيئتهم هذه لا مطلقا فقوله
حال لمجيئهم في قوة قوله قيد لمجيئهم وبهذا معنى قولهم الحال قيد لعامله ومن قال انه حال
عن فاعل جاؤا وبيان لهيئة صدور المجيء فقد تسامح في البيان فلم يفرق بين ذي 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 جاريا

منضما

مفضيا الى جعل الكلام لغوا ثم اجيب بان يقال الا ان يادل المجادلة بقصدها
وقول المجادلة شدة المخاصمة وهي قد تكون بهذا القول وقد تكون بغيره وهي
ليست بنفس القول وهو ظ قطعا وتفسيرها به انما هو باعتبار اللزوم فانها ههنا
انما وقعت بهذا القول فالقول ليس الا في كلامه قوله ويجوز ان تكون الجارة
قبل يلزم منه انهم كذبهم في هذا الوقت وهو باطل قلنا انهم كذبهم الى اعلى
مراتب التكذيب في ذلك الوقت وهو المراد به لا يستلزم انهم اوقعوه
اصلا حتى يلزم ما ذكر فتدبر قوله ويجادلونك جواب فيه اشكال اذ اذا اجاب
ام صرف فلا يصح له جواب اصلا ثم انه لا وجه لتخصيص الاول بكون الجواب يقولون
والثاني بكونه يجادلون وان صح اقتضاء الجواب بتقدير يوم قبل اذا حتى يندفع الاشكال
الاول فالثاني بقي غير مدفوع اللهم الا ان يحمل على سهو القلم من الناسخ كانه اراد ان
يكتب حال كما ذكره صاحب الكشاف فطغى قلمه الى جواب لان الظاهر في امثال هذه
التقاسيم انه يقتفي اثره او اراد ان يكتب او فسها فلم يمح عن الالف فبقي الواو او وهي
بمعنى او عطفا على قوله يقول والواو للتوزيع كثير من غير نكير قوله والاساطير الاباطيل
جمع باطل على غير قياس فالاساطير هي الاحاديث الباطلة والاكاذيب الفاسدة
مما لا حقيقة له ولذا قال خرافات الاولين قوله جمع اسطورة بالضم كاحدوثة
واحاديث واعجوبة واعاجيب وارجوحة قوله او اسطارة بالكسر قوله او اسطار
جمع سطر بفتحتين كسبب واسباب فاساطير جمع الجمع قوله واصله السطر بالسكون
قوله المعنى الخط ينبغي ان يكون متعلقا بالسطر والسطر لانهما بمعناه في اللغة وهما في
الاصل مصدر من باب نصر وجمع الساكن سطور واسطر وما توهم من قوله واصله
السطر عجيب قوله جمع سطر من انه قول بان السطر بالسكون يجمع على اسطار فهو من
الاساطير اذ لا يلزم من كونه اصلا ان يجمع مثله اصلا وهو ظ وقال ابو زيد هو جمع

لا واحد له كعبابيد وشماطيط وما روى عن الزجاج من انه جمع جمع الجمع فاساطير
جمع اسطار واسطار جمع سطر واسطر جمع سطر وهو دان افعالا ليس جمع افعل
بل هو وزن جمع قلة فاساطير الاولين احاديثهم التي كانوا يكتبونها وفي قوله تعالى يقول
الذين كفروا اظهار في مقام الاضمار تسجيلا لكفرهم قوله من القرآن وهو الذكر
ان هذا الا قول البشر وهو المعهود المعلوم ففيه التفات من الخطاب في قوله تعالى
اذا جاؤك الى الغيبة اذا تباعه والايمان به المذكور في قوله لا يؤمنوا بها لان
المقصود بالايمان بها هو الايمان به واتباعه او الايمان بها وفي قوله يهون
وينأون تجنيس التصريف وهو عبارة عن انفراد كلمة عن الاخرى بحرف كقوله تعالى بما
كنتم تفرحون وبما كنتم تمرحون وقوله وهم يحسبون انهم يحسنون وقوله على الصلوة
والسلام الخيل معقود في نواصيها الخير وغير ذلك وقرأ الحسن البصري وينون بالقاء
حركة الهمزة على النون وحذفها وهو تخفيف قياسي والنأي البعد قال الشاعر أألا
حبذا هند وارض بها هند وهند اتى من دونها النأي والبعد عطف النأي
على نفسه للمغايرة اللفظية يقال نأى زيد نأيا وبعدى بالهمزة فيقال أنأيته
بالتضعيف وكذا كل ما كان عينه همزة ونقل الواحدي ان نأيته بمعنى نأيت عنه وحكى
الليث نأيت الشيء اي ابعدته والحاصل ان هذه المادة تدل على البعد والنأي
الموضع البعيد قوله كما في طالب فالضمير عبارة عنه وجمعه لتعظيم الفعل فكما ان افعاله
متعددة صدرت عن متعدد فان الكثرة تلزمها العظم كذا وجهه الفاضل التفتازاني
ورد بانه يرده ما في بعض نسخه من ان جمع ضمير المفرد للتعظيم لم يوجد في كلام
موثوق به الا ضمير المتكلم وان من جملة فعل الناهي فلا يليق بتعظيمه ونقل فعله لبعد
عليه فكيف بسبب تعظم هذا ولا يذهب عليك ان التعظيم ههنا بمعنى التكثير والتكبير
والشيء القليل كثيرا والصغير كبيرا وهذا البعد ههنا حدثانيه كثيرا كبيرا لكونه كبيرا امكان كثير

من

من المشركين والتعظيم الذي لم يوجد انما هو بمعنى الشرف والكرم روي انهم اجتمعوا
الى ابي طالب واراد وا برسول الله صلى الله عليه وسلم سوأ فقال واالله لن يصلوا
اليك بجمعهم حتى اوسد في التراب دفينا فاصدع بامرك ما عليك غضاضة
وابشر بذاك وقر منه عيونا ودعوتني وزعمت انك ناصح ولقد صدقت وكنت
ثم امينا وعرضت دينا لا محالة انه من خير اديان البرية دينا لولا الملامة او
حذاري سبة لوجدتني سمحا بذاك مبينا فنزلت وكان يقول ان كلام الله
يشعر بعدم الحصر حتى في باداة التشبيه فالجمع حلى ظاهره فان قيل اليس بأن
هذا الاباطيل السوابق واللواحق فلنا هذا الوجه مع انه يوافق ظاهر قوله وان يهلكون
الا انفسهم ليس فيه اباآ صلا وذلك انه لما ذكر قبله تكذيب المشركين مطلقا وخص من
جملتهم من يقول اساطير الاولين خص ههنا من امر الناس بالبر وهو عدم التعرض للرسول
صلى الله عليه وسلم ونسبة نفسه فلم يؤمن ولا يخفى ما فيه من تقبيح شأنهم واستبعاد فعلهم كقوله في
اثر قوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
وذكره ههنا معنى ما مر ضمنا واشارة
تنبيه

وتقبيح شانهم فأبى الا بآءو الى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يؤمنون به فتامل قوله اي
لو لزم الحكم ان لو هذه تدخل على الجملتين مضمون الاولى منها هو المضمون الاخرى
ولا شك ان انتفاء العلة هو لانتفاء المعلول فاعتبر في مفهومها الانتفاء وهذا معنى
قولهم ان لو لانتفاء الثاني لانتفاء الاول سواء كان مقصود المتكلم في افادة المعنى
الزاما ولا كما بين في موضعه ويسمى الاول شرطا والثاني جزاء ثم ان الامر ظاهر فيما حققناه
فيه المضمون كما في هذه الاية الكريمة فان الرؤية الاولى هي الرؤية الثانية فانتفاؤها
هو لانتفائها ولا يحتمل غيره واما بتردد مضمونها المعنيين بان يكون بين
الشيئين تلازم في نفس الامر بحيث يصح جعل كل منهما محمولا لموضوع الجملة الداخلة
عليها هو فالضابط فيه ان يحمل ايهما كان تحققه هو بالذات لتحقق مضمون الجواب

محمولا لموضوع تلك الجملة لانها فرعية فاذا اعتبر النفي يلزم اعتباره داخلا عليه
ولذلك الاصل الاصيل حمل الزمخشري ذلك العلامة قوله فلو يطيعكم في كثير من
الامر لعنتم على امتناع الاستمرار دون استمرار الامتناع كما فعله السكاكي فوضح
ان مضمون هذه الجملة يحتمل المعنيين بنا على ان استمرار النبي عليه الصلوة والسلام على
اطاعتهم كما انه علة للعنت كذلك اطاعتهم المستمرة علة له فاستتبه الامر فوجب
علينا النظر فيه فاذا فتشنا عن معنى العلية في قولنا الاطاعة المستمرة علة للعنت
وجدنا العلية صفة للقيد اي الاستمرار دلالة بالذات وبعروضه للمقيد وجدنا
صفة له فان نفس الاطاعة من حيث هي ليست علة للعنت والا لوجد بدونها
كما في الاطاعة القليلة المستحيل لقولهم فعل ان العنت انما يلزم من الاستمرار حيث وجد
وجد وحيث انتفى انتفى فوجب ان يكون له يطيعكم في كثير لو استمر اطاعة ليكون
المحمول هو الاستمرار بناء على الاصل المذكور فاذا دخل عليه النفي دخل على الاستمرار
لا محالة اذ مضمون الجملة انما هو هو وان كان كل من المعنيين لتلازم بينهما صحيحا مطابقا
للواقع لكن هذا اظهر للاعتبار واجدر بالاختيار وهذا كما ينافي ما تقرر بينهم واشتهر
من ان الجملة الاسمية تدل بعونة المقام على دوام الثبوت فاذا دخل عليها حرف
النفي دلت على دوام الانتفاء لا على انتفاء الدوام فكذلك المضارع الخالي عن حرف
الامتناع يدل على استمرار الثبوت فاذا دخل عليه حرف الامتناع دل على استمرار
الامتناع لان الدوام الذي اعتبر هناك كما ترى هو الدوام الرابطي الذي يعتبر بين
الموضوع والمحمول راجع الى جهة القضية بقيد في الموجبة دوام ثبوت المحمول
للموضوع وفي السالبة دوام سلبه عنه ولا نزاع فيه قطعا واما الدوام الذي وقع
محمولا كما في الاية الكريمة فليس مما ذكر في شيء فان الاستمرار اعتبر محمولا كان المعنى في
الايجاب دوام ثبوت الاستمرار فاذا دخل النفي افاد على قياس ما اشتهر دوام

امتناع

امتناع الاستمرار كما في سائر القضايا فاتضح الفرق بين الدوامين وارتفع الدفع
من البين فلكل مقال مقام وهو الهادي الى سبيل المرام والى بعض ما حققناه اشار
الشريف في شرح المفتاح بكلمة طاوية طابسطناه لك مخافة قبض الفهم منك حيث
قال لان عنتهم انما يلزم من استمراره عليه الصلوة والسلام على اطاعتهم واما اطاعته
اياهم في بعض امورهم انفسها استمالتهم يعني فضلا عن عنتهم انظر كيف يشير الى ما
بقوله انما يلزم والى ان الاطاعة من حيث هي ليست بعلة بقوله واما اطاعتنا اياهم الخ
فهكذا حقق المقام ولا تلتفت الى خرافات الاوهام قوله حين يوقفون على النار
من وقفت الدابة وقفا وهو قد يتعدى كرجعته رجعا وقوله حتى يعاينوها اي يبرزوها
يشير الى انه يتضمن معنى العرض وانهم يوقفون عندها وقوله او يطلعون عليها يومئ
الى انهم على جسر فوق النار والنار تحتهم فهو منه ايضا ويطلعون افعال من طلع الجبل
اي علاه واعتباره لاقتضاء الايقاف على النار اياهم كاعتبار الادخال في قوله
او يدخلونها فيعرفون مقدار عذابها اي في المدة فهو من الوقوف بمعنى الادراك
ولا بعد ان يكون اصل هذا المعنى المعنى الاول من حيث ان ادراك الشيء يستدعي
سكون المدرك عنده كما ان الفكر يستدعي حركته نحوه وجعل الراغب اصل الكل
معنى المنع وجعل الوقف حقيقة فيه وهو لفظ مشترك بينه وبين سوار من حاج
ومنه حمار موقف بارساغه مثل الوقف من البياض وهو بهذا المعنى قد يتعدى يقال
وقفته على كذا اي عرفته اياه واعتبار معنى الادخال لاقتضاء هذا التعريف اياه
وما كان هذا الاعتبار غير ظاهر من قوله او يدخلونها بينه بقوله فيعرفون مقدار
عذابها بخلاف الاولين وهو ظاهر وقوله وقرأ ابن السميفع وزيد بن علي وقفوا
على النار على البناء للفاعل من وقف عليه وقوفا اي بالمعاني المذكورة كلها لكنه
لازم فلا انه اعترض على قوله لابت امرا شنيعا بانه ينبغي ان يقدر الجواب مضارعا

اشارة الى الاستحضار كما فى نرى فانه لم يقل لو رايت لان المعنى وجوابه ان
فصده اولا الى الاستحضار طلبا لتحضر حكم بالتحقيق كانه امضاه واشار الى انه وقع تحقق
بعد الرؤية الاولى على انه اصلها لكونها امتناعية فتصرف المضارع بعدها للمضى
واذ باقية على اصلها وهو المضى وان لم يكن الامر هنا ماضيا لتحقق الوقوع وقول الكشاف
حين يوقفون لانه مستقبل فى نفس الامر بالنسبة البناء 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 يجامع العطف فلا تكون الواو حينئذ للعطف
لكن هذا الوجه اعنى الاستيناف على ما ذكره المفسرون واختاره سيبويه مذكور
فى كتب التفاسير على انه عطف على الجملة المشتملة على اداة التمنى اعنى يا ليتنا قالوا
وليست داخلة فى التمنى اصلا وانما اخبر تعالى عنهم انهم اخبروا عن انفسهم بانهم لا يكذبون
بايات ربهم وانهم يكونون من المؤمنين على كل حال يردون او لا فتكون هى والواو
عطف عليها فى محل نصب للقول كان التقدير فقالوا يا ليتنا نرد وقالوا نحن لا
نكذب ونكون من المؤمنين وانما قالوا نحن ولا حاجة اليه اذ المقصود المعنى والقراءة
بالرفع اى ونحن نكون من المؤمنين وشبهه سيبويه بقولهم دعنى ولا اعود
واعترض هذا المثال ايضا بعطف لا اعود على دعنى فلذلك حمل التفتازانى هذا
الكلام عليه فكلامه مبنى على النقل عن الثقات فلا يرد عليه انه توهم كما قيل وعلى هذا
التقدير قول المصنف او عطف على نرد يكون معناه لا على التمنى قال بعض المحشين وقول
يجوز ان تكون الواو للعطف على ان تكون من الحكاية لا من المحكى اى وقالوا يا
نكذب ونكون وانت خبير بان ما خصه لنفسه هو بعينه ما ذكروه فكيف قال اقول
فان قيل اذا كان الواو للعطف على التمنى فما بال قوله استيناف كلام وكيف يوجد
الاستيناف مع العطف قلنا الاستيناف فى المحكى والعطف للحكاية ولذا قيده

بقوله

بقوله منهم فانه اذا عطف على التمنى كان المعنى قالوا يا ليتنا نرد وقالوا لا نكذب
نكذب ح بخلاف الواو وفائدة حذف الواو استقام المعنى على هذا بعينه بمعنى قالوا
يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا فيكون المجموع مقول القول وهذا معنى قول المحشى
ثم منهم ثم ابتدأ ولا نكذب وانما رجحوا هذا الاستيناف الحافظ لاصل معنى الواو
وهو العطف على الاستيناف الفاقد له هربا من اخلاء حروف المعانى عن المعنى بغير ضرورة
ومزية فى الاعتبار ومن لم يفهم الوهم من الفهم نسب فهم من فهم الى الوهم فقال توهم
التفتازانى وجعل الاستيناف مانعا للعطف نعم اذا اشتمل على وجه الجهة ومن لم
يرد من التقريب الا بعدا قال وهو غريب جدا قوله او عطف على نرد فيكون
حرم التكذيب وكذا الايمان منهم فلعدم نفعها بوقوعها فى الاخرة تمنوا الرجوع
الى الدنيا لمضاعفتها فيترتب عليها كما هو عادة الله تع النفع فى الاخرة والا فهما حاصلان
لهم ح بالفعل ولما كان الوقوف على المحال محالا وقوفهما كما ذكر موقوف على الرجوع المحال
فادة صح دخولها تحت التمنى والا فهم جازمون عليها على تقدير الصحة واما احتمال انهم عرفوا
من انفسهم استبعادا ان لا يكذبوا وقد صار ملكة لهم كما قيل فهو فى هذه الحالة التى قالوا
فيها ابصرنا وسمعنا فارجعنا مستبعد جدا فوله فيكون فى حكم المتمنى قيل يفهم منه
انه ليس بمقصود لهم واجيب عنه بانه لا منافاة بين كون المقصود بالذات عدم التكذيب
وبين كونه فى حكم المتمنى لان القيد قد يكون مطمح النظر ومصب الافادة وهذا جواب
بطابق السؤال فضلا عن كشف حقيقة الحال لانه مصحح عن انه ليس بمتمنى اصالة ولكن فى
حكم فيكون من المواضع التى لا يكون القيد فيها مطمح النظر ومصب الافادة اذ تلك المقدمة
المصححة عن كون القيد مطمح النظر ومصب الافادة غير كلية كما اعترف به قول المجيب
قد يكون بل الجواب ان قوله فى حكم المتمنى معناه انه مقصود بالتمنى داخل تحته لان هذا
انما هو فى حكم المتمنى فالشبهة انما نشات من عدم الوقوف على معنى الحكم او الارادة فى

حكم بحسب اللفظ حيث وقع حالا عن مرفوع خبر ليست ولم يقع خبر الليت وخبر ليت هو النفي
اصالة بحسب اللفظ ولا ينافي ذلك كون المعنى بالعكس بمعنى كون عدم التكذيب مقصودا
اصالة دون الرد وايراد الشبهة على قوله او حال بان رح يكون قيدا لليس مقصودا
لهم فلا يتوجه اصلا اذ لا اشتباه في جواز كون القيد مطمح النظر في كثير من المواضع قوله
وقوله وانهم لكاذبون راجع الى ما تضمنه التمني اشارة الى جواب استشكال الناس على
هذين الوجهين بان التمني انشاء لا يدخله الصدق والكذب اذ ليس لنسبته خارج فانه
او لا تطابقه بل مناطها انما هو الخبر وهنا قد قال وانهم لكاذبون بانه قد تضمن عدمهم
بقرينة الحال والعدة خبرا وانما 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
تامل بمراعاة جانب المعنى وقد يجاب عنه بان التكذيب ليس متعلقا بالتمني بل هو
محض اخبار بان الكذب ديدنهم وشعارهم وقيل هذا الجواب اوضح وانت خبير بانه
خلاف المتبادر اللهم الا ان يراد الاوضحية بحسب اللفظ ولا عبرة به عندنا بالمعنى
لان قوله ولو ردوا العاد واصرح في معنى خلف الوعد اخذ بحجزة التكذيب بعده فلا
يفارقه وقد يجاب بان التمني يدخله الصدق والكذب وعزى ذلك الى عيسى بن عمرو
واحتج عليه بقول الشاعر منى ان تكن حقا تكن احسن المنى وما الا 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 صادق جدا لكنا
اجبنا صحيح ثابت والرد ساقط لان مراده ان التكذيب راجع الى المتضمنة التمني هو
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

العرة

العرة قوله ونصبها حمزة ويعقوب على الجواب اجراها مجرى الفا والتقدير ان
ردوا لم نكذب ونكون من المؤمنين اعترض عليه ابو حيان بان الواو لا تقع جواب
الشرط ولا يعتد بما قبلها وما بعدها شرط وجواب وانا هي واو الجمع يعطف ما بعدها على
المصدر المفهوم قبلها ولم يرتض الرضي فجعل الواو بمعنى مع وهو واو العطف جيئين
مع النصب احد محاملها الثلاثة وهي المعية وجعلها من الفا بتقدير مع موضعها كما ان
في الجواب جعلها بتقدير شرط قبلها او حال مكانها وشبهه من قال انها تنصب في
المواضع التي تنصب فيها الفا فهو هم انه جواب وقال سيبويه والواو تنصب ما بعدها
في غير الواجب من حيث انتصب ما بعد الفا والواو والفا معناها مختلفان الا ترى الى
قولك لا تنه عن خلق وتاتي مثله لو دخلت الفا فسد المعنى وانما اراد ان يجمع النهي والاتيان
وتقول لا تاكل السمك وتشرب اللبن لو ادخلت الفا افسدت المعنى قال ابو حيان
ويوضح لك انها ليست بجواب انفراد الفا دونها بانها اذا حذفت انجزم 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 النحاة قال ابو اسحق نصب على الجواب بالواو في التمني
كما تقول ليتك تصير الينا وتكرمك وانما كون الواو وليست بمعنى الفا صحيح عند جمهور
النحاة الا انه روي عن ابي بكر بن الانباري ان الواو ههنا مبدلة من الفا والتقدير بالينا
فنرد فلا نكذب ونكون فتكون الواو ههنا بمنزلة الفا في قوله تعالى في كرة فنكون من
المحسنين بوكد هذا قراءة ابن مسعود وابن ابي اسحق بالينا فنرد فلا نكذب بالفا منصوبا
فتلخص مما فصلناه فرق بين الواو والفا في الاصل لكن يجوز ابدال الواو من الفا في بعض
المواضع ظهر ان كلام الشيخين ليس ببديع من كلام القوم فلذلك قال اجراها مجرى الفا
اشارة الى ما ذكره ابن الانباري فاندفع الاعتراض بما اثاره قال الفاضل التفتازاني في
التقدير على قراءة النصب ليت لنا رد او عدم تكذيب وهذا على قياس قول

ابى اسحق بعد قوله نصب على الجواب بالواو فى التمنى المعنى فى قولك ليتك تصير الينا
وتكرمنا ليست مصيرك بقع واكرامنا وبكون المعنى ليت ردنا يقع وان لا نكذب
وكلام المصنف يحتمل هذا المعنى ومعنى اجرآئه مجرى التمنى على هذا التقدير اجراوه فى مجرد نصب الفعل
بعدها واما الزمخشرى فلم يصرح بمعنى اجرآئه والسببية بقوله ان ردوا نالم نكذب اورد
عليه ذلك الفاضل ان ردهم لا يكون سببا لعدم تكذيبهم على ما نقل عنه ورده بعض
المحشين بان السببية فى زعمهم تكفى فى صحة النصب على اجرآئه وبعضهم دفع هذا الرد بانه
ليس مبنى الرد على تكذيبهم لو ردوا على ما دل عليه قوله تع ولو ردوا لعادوا حتى يرد
عليه ذلك الرد بل حصول التصديق لهم قبل الرد وانما يتمنون لينتفعوا بتصديقهم
على ما اسلفنا قلت الرد مردود وهذا الدفع ايضا مردود من حيث
انه ابقى الايراد المذكور على الزمخشرى بحاله مدفوع عنه فانه بنى كلامه على ما ذكره ابن
الانبارى من ان الواو هنا بمنزلة الفآء فى لو ان لى كرة فاكون من المحسنين على ما عرفت
مفصلا آنفا ونبئ عن صحة اعتبار السببية قراءة ابن مسعود وابن ابى اسحق فنكذب
بالفآء منصوبا لكن حل الشبهة فى تحقيق معنى السببية فنقول قوله ان ردوا نالم نكذب
معناه لم نعد الى التكذيب على معنى استمرارنا منهم على عدم كقوله تع ابدا ما استمروا
يدل عليه قوله تع فان عدنا فانا ظالمون لا يقال فالرد كيف يكون سببا لعدم العود
بل الظآن يجتمعان فقط لانا نقول ان ردوا وهم فذهبوا العذاب وعلموا انهم
بعد الرد الى الدنيا لو عادوا العذبوا ايضا فالرد الى دار التكليف يجتنبون فانهوا
عنه وظاهر كلام المصنف هو ما ذكره الزمخشرى ولا اشكال عليه فانه اجرآها مجرى التمنى
فى اصل كون كل واحد منها للعطف وصرف ما بعدها عن سنن العطف وهو الجمع فى
الحكم مطلقا لقصد السببية فى احدهما والجمعية فى الوجود فى الاخرى وقرب الجمعية من
التعقيب الذى هو لازم للسببية فهذه المشابهة التامة جوزوا الابدال كما عرفت

بخ الاول على العطف ويجوز ان يكون حالا من ضمير نرد او استيناف كلام على ما قرر
قوله ونصب الثانى على الجواب اى بالنظر الى مجموع العطف والمعطوف عليه او الى الاخير فقط
قوله ولا اشكال فان قصد بهم بالآيات بغاير كونهم معدودين من المؤمنين فيصح كون
الثانى فى جزآ بالاول وفى شاذا عكس قراءة ابن عامر وتخريجها على التقدم الا انه يضعف
فيها جعل ونكون حالا لكونه مضارعا مثبتا الا ان يؤول كقوله تع نجوت وارهم مالكا
اى انا وارهم وقد قدمت لك قراءة ألّى وتحن فان تكون فاتمسك بها معينا
لهذا الضعف قوله الاضراب قال بعض المفسرين بل هنا للانتقال من قصة الى
اخرى ليست للابطال واعترض ابو حيان على ما ذكره المصنف وقال لا ادرى ما هذا الكلام
وردبانه كلام صحيح فى نفسه فانهم قالوا يا ليتنا كانهم قالوا تمنينا ولكن هذا التمنى 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 تح لم يصمموا الايمان فى قلوبهم لو ردوا وهو
بعيد جدا بل هو تح كالتائب الذى عزم اى قصد ان لا يعود ابدا ثم يعود بعد زمان
يعنى ان سبب تصميمهم هو الخوف فاذا ذهب عادوا على ما انبأ عنه قوله تع فاذا جآء
الخوف سلقوكم بالسنة حداد اشحة على الخير فزافته قلوبهم بمسانهم لا يقوح فى وجوههم حتى
يصرف عنه الكلام وقال الزجاج بل هذه استدراك وايجاب نفى كقولهم ما قام زيد
بل قام عمرو قال ابو حيان ولا ادرى ما النفى الذى سبق حتى توجه بل فقيل فى جوابه
الظاهر ان النفى الذى اراده الزجاج هو ولا نكذب اذا جعلناه مستانفا وهذا ليس
بوجيه لانه يختص بالاستيناف ولا يلزم ان يكون قبل بل هذه نفى صحيح بل معناه
ان ما قالوا ليس كما قالوا ولا كما فهم من ظاهرها قالوا بل الامر كذا وكذا وهذا معنى
الاضراب المشهور قوله عن ارادة الايمان يشير الى ان ايمانهم ليس باخبارهم
بل هو ايمان باس لا عتقاد بها انهم لم يوطنوا فى قلوبهم التخلف عن ذلك الوعد

وقت مشاهدة العقاب فانه لا يصدر عن عاقل الا بري ان اسقط لم يسلب الايمان
عمن رآه باسه حيث قال فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا باسنا بل انما نفى نفعه وكذا
معنى قوله لا عزما على انهم لو ردوا لامنوا اى عزما صادقا باختيارهم نافعا لهم بل هو
عزم باس لا يعتد به وهو مما يجوز زواله كما وقع في الدنيا امثاله فما يزول فليس بعزم
لقوله ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسى ولم نجد له عزما فان ادم عليه السلام حين ترك
عزما اى قصدا على ان لا يعصى لكن لما لم يكن هذا القصد منه صادقا فيرقابل للزوال
لم يسم عزما وقولنا كما وقع في الدنيا امثاله يشهد به ما قال عز وجل عن ابى السفينة فوله
فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون فانهم
كهو لا بل هم اولى وبهذا معنى الرغبة في الايمان والاصرار في كونه لطلب الثواب او خوف
العقاب ما دام لم يبلغ درجة اليأس فالتوبة من خوف العقاب مقبولة بشهادة قوله
اليأس لان للاختيار فيه مجالا ولتخليص 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 معتبرة
لان معناه هو ما ذكرنا فان الدلالة انما هي عليه لا غير والا يلزم ان يكون ايمان اكثر
المؤمنين غير مقبول نعم ذلك افضل لكن لا يكلف الله نفسا الا وسعها فدائرة الشرع
اوسع لا نهاية لها وآثرة الرحمة ورحمته وسعت قوله والمعنى انه ظهر لهم انما قال لهم
مع انه لو قال ظهر واكتفى لكان اشمل لظهوره للناس ايضا لان التمني والصغير انما هو بسبب
ظهوره لهم بحيث لا مجال عنده للانكار ولا مساغ كما في الدنيا للاخفاء والاسرار فلا ينافي
ان يقال ظهر للناس كما قيل بناء على ان كل ذلك مما يخفون من نفاقهم وقبائحهم اعمالهم
ظاهر عندهم غير مخفي عند غيرهم ولا ان يأول الكلام بصرف الظهور الى عاقبة اكانوا
يخفون وتبعه بان يقدر المضاف نعم ان الظهور للناس يعلم من سياق الآية وسباقها

فافهم

قافهم قوله من نفاقهم قيل عليه ما يأباه السياق والسباق فانهما في حق المشركين دون
المنافقين ولا يخفى ان السياق والسباق انما يأبيان التخصيص بالنفاق ولا التخصيص
بهما بل قال قبائحهم اعمالهم جميعا لجميع الفرق وخص النفاق من بينها للتخصيص بأربابه
فهم حتى قبل الآية فهم ولم ينص على اليهود والنصارى لان المنافقين قسم وغيرهم اكبر
قسم لان الكفرة قسان مجاهر وغير مجاهر فالكل جمعها قوله من نفاقهم وقبائحهم اعمالهم اشارة
الى التقسيم المذكور لا انه اراد التخصيص باحدهما قوله او قبائحهم اعمالهم في بعض النسخ وقع
بالواو والآل واحد اى بصحف اعمالهم او بشهادة جوارحهم وشهادة الجوارح تكون في
بعض المواقف وحسب الاصناف والاشخاص بالانكار كقولهم والله ربنا ما كنا مشركين وبالنسبة
الى بعضها لهوم قدرتهم على النطق من الخوف او التحير او الحجاب او غير ذلك على ورد في
كتب الاحاديث ووقع القول عليهم فاظلموا فهم لا ينطقون فلا وجه لتخصيصه بالمشركين
كما قاله البعض وقيل المراد بذلك كان علماؤهم يخفون عنهم ما يدل على نبوة محمد عليه الصلوة والسلام
في كتبهم فرد بانه لزم منه انتشار الضمائر والتخصيص باهل الكتاب دون المشركين
وليت شعري كيف انتشر الضمائر ومن اين جاء التخصيص ونظم الآية وبدايتها كانوا يخفون
ومرجع كانوا يخفون لهو لا كما ان مجرور لهم الا ان الاخفاء مسند اليهم لا بطريق الحقيقة
كما في التفسير الاول بل بطريق اسناد فعل بعض اكابرة اليها كما هو المشهور وذلك البعض هم
العلماء فلا انتشار في النظم الشريف اصلا ولا فجار ثم ان امر الظهور لهم على هذا التفسير اظهر
من ان يخفى واما على التفسير الاول فظهر وجهه مما اسلفناه وقبل بدا لهم وبال قبائحهم واعمالهم
وسوء عاقبتها وذلك لان مصار كفرهم كانت خفية الا انهم لما كانوا مظاهر لهذه الخبايا
اسند اليهم كقوله تعالى والنهار مبصرا مبالغة في تشبيههم كانهم لمباشرتهم اسبابها كانوا مباشرين
لها خفية فلذلك قيل يخفون فاير وان المناسب حينئذ اخفاؤهم اياه ولا حاجة
في الجواب الى تقدير المضاف وهو الوبال وكون اكانوا يخفونه على حاله من كونه عبارة

اى تخصيص قبائحهم
بشهادة الجوارح م

وصرح البيضاوي بانه على التفسير الثاني

عن قبائح اعمالهم وقوله لان مضار كفرهم كانت خفية بيان لسبب قوله الاتى انهم قرفت
مضاره بما ذكرناه وتخلص منه انهم على اعتقادهم لو ردوا لم يكذبوا وكذبهم انما هو باعتبار انهم
لو ردوا لعادوا فى علم الله تعالى فيكون وعدا كاذبا بالاحالة فظهر منه دفع شبهة اخرى وهى ما
قيل انهم لم يردوا ولم يعودوا فكيف قيل انهم لكاذبون وظهر ايضا انه لاحجة فيه على من
لم يجوز الكذب على اهل الفترة لان دليلهم لا يبقى مثل ذلك الكذب لانهم على اعتقاد الصرف
ح ولا معنى لعدم تجويزه اذ لا محذور فيه وقيل فيه حجة عليهم لنفى الكذب مطلقا وان كان
دليلهم صادقا فلنا دليلهم مساو لدعواهم اذ القانون اذا تخالف الدعوى والدليل بان
يكون ظاهر الدعوى قاطعا والدليل قاصرا عنه ان نظر بشهادة العقل وتحمل القرينة العقلية
حكما فيه فان كانت تمنع العموم تحمل على الخصوص والا فتحمل على قصور الدليل والمتعذر فى تلك
الحالة انما هو قصد العصيان واما قصد الاطاعة كما فى لا يبعه الكرة وان كان كذبا فى نفس الامر
فكيف يقبل العذر حتى يتوهم عموم دعواهم لسلم وكون دليلهم قاصرا نعم ان من نفى الكذب
فى ذلك اليوم لو نفى قصد الكذب لكان امره اظهر لكن اعتبر على القرينة فلم يصح بالقصد ولو
ولو ردوا قرا الجمهور بضم الراء خالصا وقرا الاعمش ويحيى بن وثاب وابو بكر بكسرها خالصا
وهى شاذة قوله بعد الوقف والظهور لعادوا قيل هذا بسبب قضاء الله السابق بكفرهم
والا فالعاقل لا يرتاب فى امثاله ولا يعود الى موجب العذاب الاليم ونقل عن الاصم
ان الاية رد على المعتزلة وهذا القول منهم يفضى الى الجبر لان سبق القضاء ان لم يسلب الاختيار
انتفى العود والا يكون جبرا ولا يستحقون ح للذم المقصود فى الاية بل معناه انهم لعادوا
باختيارهم بسبب الدواعى من انهم خلقوا بلوعا وعجولا ظلوما وجهولا لهم بخل وقلة صبر
وغضب وشهوة وحرص وغفلة وذهول ونسيان واوهام وخيالات وكسل والاقدام
على التوبة والتسويف وغير ذلك وهذه من الدواخل فيهم وكان النبى صلى الله عليه وسلم يستعيذ
منها كثيرا ومن الخارج ايضا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول

غورا

غور الذين امروا بالاستعاذة منهم وزخارف الدنيا وزينتها وتفاخرهم وتكاثرهم فى
الاموال والاولاد ولذا نهى النبى صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا
منهم زهرة الحيوة الدنيا لنفتنهم فيه وبالجملة قوله تعالى وجعلنا بعضكم لبعض فتنة وقوله وبلوناكم
بالشر والخير فتنة والبسنا عليهم ما يلبسون قد رفع الامان عن الانسان فلا يامن مكر الله الا
القوم الخاسرون فهذه الدواعى وان كانت قوية افتتن بها الانسان لكن ليس فيها جبر
فبذلك استحقوا الذم بمنابعتها ولا بد فيها كل عاقل بل دفعها كمال يمدح به فاجتنابها
وانيانها كلاهما بالاختيار ومعنى القضاء فى الافعال الاختيارية هو الكتابة على سبيل الوصف
لا على سبيل الحكم والحتم كما ذكر فى الفقه الاكبر وسائر كتب الكلام ومعنى سبق القضاء الواقع فى
بعض الاحاديث هو انه يسبق اى يظهر سبق كتابته مع اختيار من العبد لا بجبر من الله وان
شئت تفكر فى قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها 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 فى الارض بغير الحق يا ايها الناس انما بغيكم
على انفسكم متاع الحيوة الدنيا ثم الينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون وقوله تعالى واذ نتقنا الجبل
فوقهم كانه ظلة الاية وقوله تعالى واخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون
لا الى ذلك فكما ان تخلف هذه الطائفة عن عهدهم وعودهم على ما كانوا عليه بعد مشاهدة
العذاب باختيارهم لا بالجبر فكذا ههنا فلا تخفى ما فى قولهم والا فالعاقل لا يرتاب فى ما شاهد
ولا يعود الى موجب العذاب الاليم كيف وابتلاء قوم طالوت بالنهر وقصة هاروت وماروت
على ما جاء فى الحديث من ان الزهرة بعينها الله اليها فى صورة امراة حسناء فتنتهما بها حتى
شاهدا كيفما والملك الذى انزل عليه السحر اذا سحرته اعين الناس فاظنك بالمنهمكين فى لذات
الدنيا وزخارفها واما ما ذكره القاضى ههنا من انه يجرى عن البهود فيحمل على ما حكاه ههنا
فلا منافاة بينه وبين ما ذكرنا من مجرد الافتنان فتامل ثم ان المعتزلة ايضا قالوا

لما ذكرنا لا فرق بيننا وبينهم هو انهم قالوا الاختيار من العبد تاثير في الايجاد والخلق ونحن
نقول لا تاثير لقدرتنا في الخلق بل في ترجيح احد المتساويين بين قصد ومدار التكليف هو هذا
فلا رد عليهم في هذه الاية اصلا وذيل البحث فيه طويل والكشف عنه في مثل هذا المقام
عويل وفيه دليل على استحقاقهم للخلود بنا على ما روي انه عليه الصلوة والسلام سئل فقيل يا رسول
اهل النار علموا في قصير يخلدون في النار وكذلك اهل الجنة فقال عليه الصلوة والسلام ان
الفريقين كان كل منهما لو انه عاش ابد العمل بذلك العمل وبقولنا المقصود في الاية ذمهم
على فعلهم وهو الاصرار على عنادهم بعد الوقوف والظهور كما ذكره المصنف ظهر بما قبل الرد
الرد الى الحالة الاولى وانما يحصل هذا اذا لم تحصل مشاهدة الاهوال ونظيره اعادة
المعدوم بعينه قيل وايضا تمنيهم ليس على هذا وهو جواب له فلم يطابق قاح ويمكن ان يقال
تمنيهم شامل له ايضا منهم الى انه ان رددنا لا نكذب وان لم تحصل لنا مشاهدة الاهوال
لان رجوعنا صادق لا نخاف العذاب ولحوق سوء الحال من بعد فحينئذ حاح بهذا الطريق
فينوافقا طعا ثم انه قيل لما نهوا عنه دون لما كانوا عليه ايما الى كمال تعنتهم كان النهي
بسبب مخالفتهم 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 لعادوا دون الى مع ان صلة العود هي مبالغة
لا تخفى عطف على لعادوا وهو منقول عن ابي زيد وقد رد هذا العطف على نهوا بان
قوله وانهم لكاذبون حقه ان يورد عن المعطوف او يقدم على المعطوف عليه يرد
انه ان اعتبر كون تكذيبهم ايهم كما هو مقتضى المقام وجب ان يقدم على المعطوف عليه
ولا يدفعه ان يقال فائدة التوسيط المبادرة الى تكذيبهم في وعدهم فيه قوله
لعادوا لما نهوا عنه فان تعقيبه ليس بلازم في المبادرة فان معنى لو ردوا العادوا
تفسير لقوله وانهم لكاذبون في المعنى فلو قيل بالتنازل ولا تكذب بايات ربنا
ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وانهم لكاذبون ولو ردوا

لعادوا

لعادوا لما نهوا عنه وقالوا ان هي الا حيوتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين لكان نظم حسنا
ايضا وصل المبادرة المذكورة باحسن وجه مما ذكره لان قوله بل بدا لهم اضراب عن صدق
مرتهم فهو موقع المبادرة الى تكذيبهم ثم بعد الحكم عليهم بالكذب اجمالا بما سبب تفصيل
مواد كرهم من العود وانكار البعث لعله لما اضرب عن صدقهم استشرف موقع الحكم
بالكذب لكن لم يظهر الكذب بعد لظهوره فلما في غيبه بمظهر الكذب وهو العود ظهر
بجنبه لم يبق توقف على شيء اخر اصلا وقع ذلك الحكم بحسن الموقع وحق بحق التاكيدات
المزينة لحكم اشارة الى قوة ظهوره وخبرته في تدرجه على ما يشهد به الذوق السليم
فذلك 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 الوطن لكن
يتوجه عليه الرد بوجه اخر وهو انه كيف يستقيم منهم لو ردوا بعد معاينتهم البعث
انكارها يتوجه وجوابه انهم لا ينكرون بعد الرد البعث الواقع قبل الرد بل سيكرون
البعث بعد معاينته مثل ويجوز ان ينكروا الاول ايضا تعنتا على بعض
مدعي النبوة قول او على انهم لكاذبون بكون تكذيبهم غير مختص بما وعدوا بل
عام لكل شيء كما حرره الزمخشري او بكونه مختصا به وقوله وقالوا بفيد التعميم اي انهم
كذبوا في مدتهم في عدتهم المذكورة وجاوزه تكذيبهم الى غيره حيث قالوا ان هي فيجوز
عطفه على خبر ان اي وانهم قالوا او على عادوا او على الشرطية او على قصة وهم ينهون
عن الا عطف قصة على قصة فكانه ذكر النهي والنأي ثم اورد عليه بقوله ولو ترى
فصل امر حسن المقابلة بين الكلامين قوله او على نهوا عطف العاد والمستأنف اي
لعادوا لما قالوه وهو ان هي الا وجعل ما مصدرية ليستغني عما يمنعه ان يجاب نهوا
كون ما موصولة فتدبر ثم ان المحكم راعى بين وجوه العطف حسن الترتيب فقدم

اهو اقرب من جهة المعنى ثم ذكر اهو اقرب فى الذكر فاخرها هو الوسط فى الذكر لبعده
بالنسبة اليها بحسب المعنى وحد الاستيناف بعيدا حيث ذكره اخرا لبعده بالواو
ولانفصال المعنوى بينه وبين ما قبله كل ذلك يظهر بادنى تامل قوله الضمير للجوة اى مبهم
يفسره جوتنا الدنيا كما فى قسوا من سبع سموات وقد سبق ذكره فى سورة البقرة او للجوة
فى الذهن وهو الجوة والمعنى ان الجوة الا جوتنا الدنيا قال ابو البقاء وكناية عن الجوة
ويجوز ان يكون ضمير القصة يريد ان المعنى صح ان ى الا جوتنا الدنيا فهو كما يقال ان
اى القصة الجوة او جوتنا جوتنا الدنيا فلا يرد عليه رد بعض المفسرين بانه لا يصح
الانجلة مصرح بجزئيها وجوزه الكوفى انما هو بمفرد عامل عمل الفعل نحو انه قائم زيد لانه
فى صورة انجلة اذ فى الكلام مسند ومسند اليه واما نحو هو زيد كما فى الاية الكريمة فلا يجيزه
احد لا يقال التوصيف بالدنيا يشعر بانهم قائلون بالجوة الاخرى فكيف قولهم وانحن
بمبعوثين لانا نقول الصفة فى قولهم هذا ليس للتخصيص حتى يشعر بما ذكر بل هى للتوضيح
وهى الكاشفة وقيل انها للتاكيد فليس معناه لحقيقة التاكيد مثل نفخة واحدة بل انه
لا مفهوم لها سوى ما يفهم من حيوتنا فهى كالتاكيد لها وهو ظاهر فلا يرد عليه انه غير
ظاهر نعم ان فى قوله وانحن بمبعوثين اما مجازية فيكون المجرور بالباء منصوب المحل اى تحيون
فيكون مرفوع قوله مجاز عن الجنس اى استعارة تمثيلية قال فى تفسير قوله ثم وقوفهم
على ربك صفا تشبيه حالهم بحال جند عرض على السلطان لا ليعرفهم بل ليامر فيهم ولم
يجعلوه كناية عنه لعدم امكان الكيفية على ما فرغوا بينهما به ولو امكانا فى الجملة اى فى
بعض المحل هذا ما قالوا ولكن ان من اسمع كلامه الذى ليس له مكان ولا جهة ولا
زمان فى البقعة المباركة من الشجرة التى بمقابلة موسى عليه السلام مع الزمان المعين قادر
بناء على مذهبنا على ان يرى ذاته المنزه عن الامكنة والازمنة والجهات بوجه
يصح ان يقول الراءى عرضت على ربى فامرنى بكذا وكذا دون مجرد التمثيل

وهو الم بحقيقة الحال فجوزان يوقفوا على حالة مصحح لوكشف الغطاء ان يقول من
رام وقوفا على ربهم ولا يلزم منه التمكن وكونه فى جهة ولا فى زمان وهو على كل شئ قدير
ولا شك ان ما ذكرناه شئ لا نقص فيه بل هو كمال وكمال قدرة ولا شبهة فى ليس
بغائب لغفلة وما كانوا غائبين ومنهم من لم يفرق بينهما وقال انه من باب المجاز لانه
كناية عن الجنس والتضمين معنى العرض حدى بعلى قوله وقيل معناه وقفوا على قضاء
ربهم او جزاءه بحذف المضاف وهو كالوجه الاول من وقفه وعلى التضمين معنى العرض
فاندفع ما قيل لا يناسب وقوع على صلة للوقف اذ العبارة فى نظيره بوقف العبد
الجانى بين يدى سيده او عنده لا على سيده لان هذا النظير بناء على عدم التضمين وقد
تضمن معنى التقديم فقيل وقف الى سيده اى قدم اليه الا ان العرض فى هذا الوجه مغلوب
كقولهم وصف الناقة على الحوض والترجيح بين المجاز والحذف على ثلاثة مذاهب اشهرها
ترجيح المجاز والثانى العكس والثالث التسوية وقوله او وقوفه راجع الى القضاء
او الى الجزاء او الى ربهم فهو على هذا الوجه من الوقوف بمعنى التعريف فان قلت تعريف
القضاء والجزاء ظاهر فما وجه ان يعرفوا زيهم قلت بعض اوصافه الغير المنصورة لهم فى الدنيا
كقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله حتى التعريف مقابل الباطل كما
فى قوله ليس هذا بالحق يعنى انهم كانوا يعرفون ربهم بالباطل ويقولون لا يبعث الله
من يموت او انزل الله على بشر من شئ وانحن بمبعوثين اى لا يعذبنا الله ولئن رجعت
الى ربى ان لى عنده للحسنى او خبر ذلك فاذا كان يوم الفصل وبفصل بينهم جاء الحق وزهق
الباطل فحتى التعريف لوجوه الثلاثة فوله كما نه جواب قائل اذا ما الاستيناف للجواب
اذ لم يكن به المحذوف للمبالغة كما وقفت قوله والاشارة الى البعث وما تبعه
يريد ليس ما منع الجمع فبالنظر الى ظاهر الكلام الاشارة الى المجموع والتخصيص بالعذاب
كما فعله البعض وقع بالمخصص وقوله فذوقوا العذاب لا يصح مخصصا كما هو الظاهر

لسبب اه ٥

واما بالنظر الى نفس الامر فيجوز ان يكون الى العذاب كقوله تعالى افسحر هذا ام انتم لا تبصرون
اشارة الى النار التى ذكرت قيل باعتبار المصداق او الى المصداق الذى هو النار
وان كان الخطاب وقت معاينة العذاب وقيل لهم اصلوها فاصبروا او لا تصبروا
بناسب الاشارة اليه ولذا جاء الكل بوجه جامع للوجوه وارد على احدها كما نزم قوله
بسبب كفركم او بدله فالباء للمقابلة قوله اذ فاتهم النعيم واستوجبوا العذاب الاليم
روى عن على كرم الله وجهه على وفق ما فيها ، زعم المنجم والطبيب كلاهما ،
لا تحشر الاموات قلت ايكما ، ان صح قولكما فلست بخاسر او صح قولى فالخسار عليكما ،
كقوله تعالى الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون قوله ولقائه اى البعث وما يتبعه
من الثواب والعقاب وسائر الاحوال والاهوال فهذا استعارة تمثيلية قال الله
فى تفسير سورة العنكبوت على تمثيل حاله بحال عبد قدم على سيده بعد زمان عريض فاطلع
على احواله فاما ان يلقاه بمسرة لما رضى من افعاله او بمساءة لما لحظ منها قال الشاعر
الهى عبدك العاصى اتاك ، مقرا بالذنوب وقد عصاك ، فان تغفر فانت لذاك اهل ،
وان تطرد فمن يرحم سواك ، وانما قال هنا البعث وما يتبعه وهناك قال لقاء الله
فى الجنة واورد البعث وما يتبعه بصيغة المرض حيث قال وقيل المراد بلقاء الله
الوصول الى ثوابه او الى المعاقبة من الموت والبعث والحساب لان الكلام هناك
منكرى البعث وهناك عام قوله لان خسرانهم لا غاية له حقيقة بخلاف التكذيب فانه
له غاية حقيقة فلا داعى الى المجاز مع وجود الحقيقة صريحا وقرب كذا قالوا فالاظهر ان يجعل
المعنى بلغ خسرانهم فى الكمال الى هذا القول عند مجئ الساعة من فرط تحيرهم لان القول
ليس من جنس الخسران لان الغاية حينئذ هى 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 بعد قولهم ذلك حين

استغراقهم

استغراقهم فى دار العذاب لان تلك المرتبة الملجئة الى هذا القول غاية لما يضاهيها
غاية الخسران اى مرتبة منه لظهور ان كماله ليس بشرط لوجود هذا القول منهم ولامثل قوله
وان جهنم لمحيطة بالكافرين حتى الى يوم الدين على معنى خسر المكذبون الى يوم القيمة ما نزاع من المحيطة بالبلية
فاذا قامت الساعة يقفون فيما ينسون معه ذلك الخسران لان لفظ الذين عام لجميع
المكذبين ولم يحك بعضهم ذلك الخسران الممتد الى يوم القيمة لان المراد بهم من ماتوا على
التكذيب بقوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله الآية وقوله
الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم وليس فى كلام الاول ما
يخص المحيطة بالبلية بما فى الدنيا كما ترى فهو كقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واما القول بكونه متمنيا ايضا
على تقدير جعل غاية التكذيب كما يدفعه بذلك بعضهم فالصحيح انه اصلا لان التكذيب
يوجد فى جميع المكذبين قبل الساعة فيجوز كونه فى الساعة غاية لخلاف الخسران فان
وقوعه فى الدنيا ليس لعدم وجود بعضهم ليس بوجود اصلا وبحسب وجود
المتباينين قبل الغاية نعم اذا اريد بالخسران لعنة الله والملائكة والناس اجمعين صح ذلك لان قبيل
المكذبين غير ممتد الى يوم القيمة لان عذاب القبر يكفى فى التكذيب به فكيف امتداده الى
الساعة قيل كما لم يكن ما بعد الموت حكم واعتبار وقع التصديق فيه بما اعتبار اجوز
ان لا يقع القول المذكور منهم قبل الساعة واذا لم يتحقق لم يلزم القول المخصوص بل ولا القول على
الخصوص وجعل وقت الموت من جنس الساعة وسمى باسمها لان مبادئ كل شئ منه فانها
كما ذكر فى الكشاف قوله على الحال من فاعل جاءوا اى مبالغة او مفعولا اى مبغوضين فيه
وجاز الجمع بالنظر اليه معنى ونصبه بمحذوف من لفظها اى يبغضهم بغضة واما قوله
او الصدر فلا يشمله لان ظاهر قوله فانها نوع من المجئ يمنعه اللهم الا ان يقال هو تعليل
للمصدر به مطلقا او بما يحفظ واما المحذوف من لفظه فانه اذا كان نوعا من المجئ دل

بنا على ذلك المحذوف نعم ذلك خلاف الظاهر اذ لا حاجة الى تلك الدلالة مع دلالة
المصدر عليه والبغتة مفاجاة الشئ بدون استشعاره ومن قال هي مجئ الشئ بغتة
خصصها بغير مخصص فولها نوع من المجئ لم يرد به ان المجئ جنس له بل ما اتصف
المجئ به تنوع واتخذ اذا تاوان تغايرا مفهوما فجاز وقوعه موقعه فانتصب بفعله
انتصابه به فكانه قيل بغتتهم الساعة بغتة وهذا في التنوع كرجع القهقرى لكن
الرجوع جنس للقهقرى بخلاف بغتة فان البغتة من كل شئ مختص بما دل عليه ناصبه
قوله اى فجائى فهذا اوانك هذا مجاز لان الحسرة لا تاتى منها الاقبال ومثله
يا ويلنا والمقصود المبالغة والتنبيه على خطاء المنادى حيث ترك احوج تركه الى زمانه
الا ينادى مثله وهو ابلغ من ان يقال الحسرة علينا من تفريطنا قوله وان لم يجر
ذكرها اى في هذا المقال واما قوله ان هي الا حيوتنا الدنيا فمقال اخر مقول في الدنيا
فلا يعاد ما في الاخرة الى الحيوة الدنيا الا بتاويل بعيد وهو ان لا تجعل الآية من
المقول كما ذكره ابو حيان ولا حاجة الى اختلاف القائل كما ذكره التفتازاني ان
لم يكن في كلام الزمخشري ما ياباه واما في كلام المصنف فقيل قوله وهو جواب لقولهم ان هي
الا حيوتنا الدنيا ينافيه اذ لا يلزم منه كون قائل ان هي الا حيوتنا الدنيا قائلا
يا حسرتنا على افراطنا واحدا فتامل ثم ان هذا الوجه نقل عن ابن عباس ورجوعه
الى الساعة عن الحسن وقال الامام الرازي يجوز عوده الى ما يجعله جزاء عن الطامة
وقيل الى منازلهم في الجنة اذا راوا وهو بعيد وقيل الى القيامة بتاويل الملاقاة
او الى البناء بتاويل امور قوله تمثيل اى استعارة تمثيلية وذكر الظهر لان المعتاد
كما لا يدى في الكسب وفسر ابن عباس رض الاوزار بالاثام فيكون استعارة مكنية
والحمل تخييلا والظهر ترشيحا ويجوز حمل الظهر والحمل على حقيقتهما كما ذهب اليه كثير من المفسرين
وفي الحديث يمثل العمل بصورة قبيحة منتنة الريح فيحملها روى قتادة والسدى ان

المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شئ هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول
انا عملك الصالح طالما ركبتني في الدنيا فاركبني اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا اى ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شئ هو اقبح الاشياء
صورة واخبثها رائحة فيقول انا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا اركبك اليوم
والوزر الثقل قال الامام الرازي اصله من الجبل ومنه اوزار الحرب سلاحها والآتها
قال ابن عباس حتى تضع الحرب اوزارها قال الشاعر واعددت للحرب اوزارها
رماحا طوالا وخيلا ذكورا قوله وقيل اصله الازر بفتح الواو والزاي وهو الملجا
من الجبل قال ابن عباس كلا لا وزر اى لا ملجا قيل للثقل تشبيها بالجبل ثم استعير الوزر للذنب تشبيها
في ملاقاة المشقة منه والحاصل ان هذه المادة تدل على الرزانة والعصمة قوله
بئس شيئا حمل ما بمعنى بئس وما نكرة ويجوز كونها موصولة لكن لا مكان في اعتبار العهد
المعتبر في الوصول ههنا نوع بعد لم يذكره ويجوز كون ما منصوبا او موزونها فعل
بفتح العين والمعنى ساء ما يزرون وما تحمل الوجوه الثلاثة ولا حاجة الى التخصيص بالذم
ح والكلام بما اخرجه ويجوز كونها للتعجب فينقل من فعل بالفتح الى فعل بالضم فيعطى
حكم فعل التعجب من عدم التصرف والخروج من الخبر المحض الى الانشاء ان قلنا ان
التعجب انشاء وهو الصحيح والمعنى أسوأ اى قبح الذي اوزاره يزرونه او وزرهم واختار
المصنف ذكره ليوافق قوله ساء مثلا القوم الذين كذبوا بايتنا قوله وما اعمالها
الا لعبة الخ فالمضاف محذوف ويجوز ان يكون من المبالغة جعل الحيوة نفس اللعب
واللهو كقوله واما اى اقبال وادبارها وعن البصري وما اهل الحيوة الدنيا الا اهل
لعب فعلى هذا شيئان محذوفان ولعله ذهب اليه فرارا عن المجاز بناء على ان الحذف اولى عند
البعض من المجاز وقوله لعب على التشبيه البليغ في سرعة الزوال وعدم الطائل
والشغل ايضا بالمعنى الاعم الا بيني ولهو على ظاهره فقوله يلهي الناس ويشغلهم اشارة

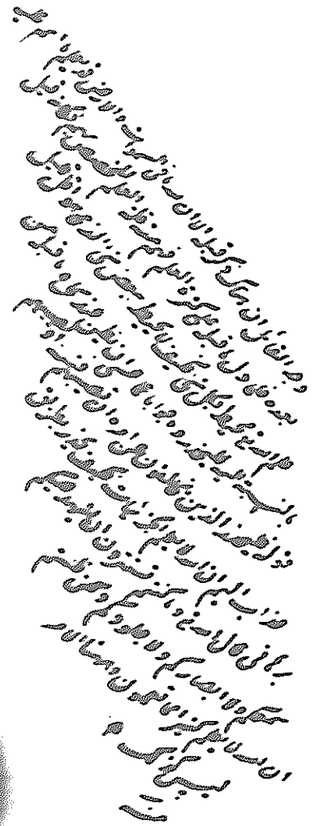
الى ما قصد منها معانم ان اضافة الاعمال يحتمل ان تكون بمعنى في لوجود معنى الظرفية
لكن فيه معنى الاختصاص ايضا فاذا اجتمعا فالحمل على الاضافة بمعنى اللام اولى لان
الاول قليل وما اقتضته ضرورة المعاش من الاعمال ليس منها لمن وجه عليه شرعا قوله
وهو جواب لقولهم الخ بانه يوجد الجبوة في غير الدنيا بل هي من الجبوة الحقيقية فالجواب
بمعنى مجرد رد قولهم الباطل الالزام عليهم ويمكن ان يكون الزاما عليهم على قياس قالوا
في تفسير قوله تع ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك
فقنا عذاب النار فلا يردانهم ينكرون الاخرة فكيف يكون جوابا لقولهم قوله اردافها
وخلوص منافعها ولذاتها عن شوب المضار وفوت اللام وخير للتفضيل والمفضل
عليه معلوم محذوف وهو الجبوة الدنيا او لمجرد الوصف بالخيرية لقوله ع اصحاب الجنة
يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا قوله تنبيه على ان ليس من اعمال المتقين لعب ولهو
يشغل به من لا يعقل وان العاقل هو الزاهد عن الدنيا وذلك لانه لما خص اعمال
الاخرة التي ليست بلعب ولهو بالمتقين تخصيص خيريتها بهم لزم حرمان الفساق منها
عن المتقين فما ليس من اعمالهم فهو منفك عنهم فلزم ان لا يكون من الاعمال التي ليست
بلعب ولهو فيلزم منه كونها لعبا ولهوا قيل ولو جعل المنبه عليه عكس هذا اغنى ان
اللهو واللعب ما ليس من اعمال المتقين لكان اظهر لان الاحتياج الى تعيين ان اللعب
واللهو ما ذا لا الى ان هذا لعب ولهو وانت خبير بانه لا حاجة الى ما قاله لان اللعب
واللهو قد بين بقوله ع وما الجبوة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خير للذين
المعلوم ان كل ما يودي الى الخير فهو خير وكل عمل في الدنيا له نفع في العقبى فهو ليس
بلعب ولا لهو وما ليس كذلك فهو هو المقصود بعده بثوت اللعب واللهو لكل
ما ليس من اعمال المتقين فطرح النظر هنا عموم ما في قوله على ان ما ليس ينبغي من افعل
وتنزه عن كل ما ليس منها وتوجه برمته الى جانب الاخرة وهذا المقصود وانا

يظهر

انظر ما قاله المحقق ان الظاهر كون المراد بالتقوى هو التقوى من الكفر والمعاصي لا
بمعنى عدم المعصية اصلا بل ان وقع فذكروا الله ع فاستغفروا فهو من التقوى كما
في قوله ع اعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين
عن الناس والله يحب المحسنين والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله
فاستغفروا لذنوبهم لا كما في قوله ع يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته على
بعض التفاسير ليوافق قوله ع واخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر
سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ولذلك قال في موضع اخر اعدت للذين امنوا
بالله ورسله وهذا ايضا من الوجه الكامل الى الاخرة ومن اعمال المتقين وافراطهم
فليس منها لان اضافة الاعمال الى المتقين تدل على مناسبة التقوى لها وذلك
لان للكمال مراتب لا تكيف بقدر بشر على كماله الحقيقي ولذلك قال سيد البشر عليه
الصلوة والسلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك رب اغفر وارحم وتجاوز
عما تعلم انك انت الاعز الاكرم قوله وقرا ابن عامر ولدار الاخرة موافقة للصحف
فانها رسمت في مصاحف الشاميين بلام واحدة واختارها بعضهم لموافقتها لما اجمع
عليه في سورة يوسف ولدار الاخرة خير فقال الكوفيون هي اضافة الموصوف الى
صفته وهي جائزة عندهم اذا اختلف لفظها وقال البصريون هي اضافة المنسي الى نفسه كقولك
بارحة الاولى ويوم الخميس وحق اليقين ويجوز عند اختلاف اللفظين واختار البصريون
حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه وحج الفريقين مذكورة في موضعه ومذهب البصريين
انسب لاباه جانب المعنى اي الساعة الاخرة او الجبوة الاخرة لانهما المذكوران هنا
اولان الاخرة معروفة بهما واما قول المصنف في سورة يوسف ولدار الحال وتقدير
عليها هناك فلان المذكور هناك هو الحال المستفاد من قوله كيف كان عاقبة الذين
من قبلهم والساعة والجبوة انما يجوز ان تكون الاخرة معهودة بهما فتقدير الحال لا

بناسب ههنا تلك المناسبة وجئ بشئ من كونها معهودة بينهما جوازا جرآ الاخرة مجرى العالم
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 دارها لانها المشتملة على الكمال فالدنيا
باصلها مذمومة والاخرى باصلها ممدوحة فغاية ان المدح والذم يتبينان لهما باعتبار فيها
ولذلك قال في الاول وما الحيوة الدنيا لان يستدل به على ذم الدار فكان السامع قال
فعلمت ان هذه الدار لا خير فيها فما في 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 من المنافع الدائمة الخالصة قوله افلا تعقلون
فضير الجمع عبارة عن المنقين قاله الواحدي فالاستفهام للانكار وقوله على خطاب الطيبين
به اي الذين وجه اليهم الكلام وهم الذين قالوا ان هي الا حيوتنا الدنيا فالاستفهام
للتقرير والتحقيق والتعجب وقوله او تغليب الحاضرين على الغائبين اي ممن يخرج وحزوم
قول معنى فراى ههنا زيادة الفعل وكثرته اما على الحقيقة كما ذهب اليه سيبويه واستدل
بقول الهذلي قد ازرك القرن مصفرا انامله كان ثوبا به مجت بفوصاده واما على
الاستعارة من التفعيل لتناسب التضاد كما في زمى واما الزمخشري فقال في قوله تع فزرى
زري تغلب وجهك ومعناه كثرة الرمية كقوله قد ازرك القرن الخ وقال ههنا قد يكون زرى
الزري بمعنى الزيادة الفعل وكثرته كقوله ولكنه قد يهلك المال نائله وذكر في سورة
التكوير تفصيلا بفيد انه اذا جآ بلفظ التفعيل يراد به اظهار براعة من التزيد وانه ممن
يفعل كثيرا عنده فضلا ان يزيد فكانه اومأ الى ان كلا بفهم من وضع مرات الفعل
وزيادته بالنسبة الى ما يراد منه قيل فهم منه معنى الكثرة على الصحة والبقاء هذا آخر
تفصيله ومؤداه فكلامه يجب ان يحمل مجملا على مفسره فلذلك حمله العلامة التفتازاني على
الاستعارة كما بفيد تفصيله على ما مر الخ وما ذكر في معنى السبب من انه حقيقة فيه

يخالف



يخالف هذا وان حمل كلامه على المذهبين مذهب في موضع واخر في آخر فمع بعده لا يدل
على ان مذهبه ذا فلا بد عليه من دليل وقال ابن مالك قد يذكر كرمى في التفعيل والصرف
الى معنى المضي ويكون مع التحقيق والتوكيد نحو قد نعلم انه ليحزنك وقد تعلمون اني رسول الله
وقول الناجية وقد ندرك الانسان رحمة ربه ولو كان تحت الارض سبعين واديا
وقد يخلو من التفعيل وهي صارفة لمعنى المضي نحو قوله تع قد نرى تقلب وجهك وقال مكي
ذهنا وشبهه لتاكيد الشئ وايجابه وتحقيقه وقال ابو حيان ههنا حرف توقع اذا
دخلت على مستقبل الزمان كان التوقع من المتكلم كقولك قد ينزل المطر شهر كذا واذا كان
ماضيا او فعل حال بمعنى المضي كان التوقع عند السامع والمتكلم هو موجب الخبر به
وعبر ههنا بالمضارع اذ المراد الاتصاف بالعلم واستمراره ولم يلحظ فيه الزمان كقولهم
هو يعطي ويمنع ثم ان ايراد ضمير الشان ولام الابتدآ في المعلوم المفيد للاعتناء
وتحقيق وقوعه ليلزم من كثرة وقوع المعلوم كثرة العلم به ومن دوامه دوامه لا ازرى
في فهم الفعل واحمله ههنا على التفعيل باعتبار متعلقه كما قيل في قوله تع قد نعلم انهم ليحزنك
اي انهم طلبة افعل معلوما انه قد فليس بمناسب للعمل الا بتصرف بارد وان قصد به الاشارة
الى تكثير العلم اله يؤول الى الاستعارة والكلام لم يرتضه ههنا فلم يذكره ما فيه من التعسف
بل اقتصر على معنى التحقيق والتوكيد على ما ذكره مكي مع ان لمناسبة ظاهرة هنالك فتامل
ثم ان الكثرة في العلم ايضا باعتبار المتعلق او غيره انما كان بمكنا كان او واجبا لان العلم
معنى واحدا يقبل الكم المنفصل الا بتاويل فالوجه التخصيص بعلم الله كما قيل قوله ولكنه
قد يهلك المال نائله اي عطاؤه والسؤال العطاء والنائل كذلك وقيل اخي ثقة لا
يهلك الجار ماله يريد ان جوده ذاتي ليس مما يحدث بالكسر وبعده وتراه اذا ما جئته
مهللا 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 الذي يقولون

لا لنفسك لانه لا يعود اليك بل يعود الى والعلم انه ذكر الزمخشري ههنا وجوها
ثلاثة واختار اولها وايده بقوله تع ولقد كذبت رسل وهو ان تكذيبك راجع
الى امتي لانك رسولهم لا يكذبونك في الحقيقة وانما يكذبون الله بجحود اياته
قال له عن حزنك لنفسك وانهم كذبوك وانت صادق ولينشغلك عن ذلك
هواهم وهو استعظامك لجحود ايات الله والاستهانة بكتابه ونحوه قول
السيد لغلامه اذا اتاه بعض الناس انهم لم يهينوك وانما اتوني 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 كقولهم وقالوا ياايها الساحر كذاب بل افتراه بل هو شاعر
ونحوها ناسب بحكم 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 بعموم
سببه اذا كان التعميم يفيد ما قصد من ذلك السبب بابلغ وجه وما روي عن ابن عباس
من انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى الامين فعرفوا انه لا يكذب في شيء وكنهم
يجحدون دليل على وقوع الجحود هو انكار المنكر بالعرف كقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ولذلك قال بايات الله يجحدون لانهم يعرفونها كما يعرفون ابناءهم فهو
ليس مباينا للوجه الاول كل المباينة بل هو مندرج تحته ومندمج في ضمنه ولكن
الاول اعم منه واشمل فلهذا التفصيل اختار المصنف وجها واحدا شاملا للوجه الثاني
الذي هو ايد له عليه قول ابن عباس ولم يجعله وجها مستقلا ولم يعتبر قول ابي جهل
مستقلا وجها اما لكونه اخص منهما من حيث ان قوله هذا تكذيب له ايضا فتدبر
الله فانه لما لم يعمل بموجبه كان منكرا عناد الله اي في حكمه كقوله تع فاذا هم باذنوا الله هذا
فاولئك عذاب الله هم الكاذبون فاذا لم يأتوا بموجب التصديق فاولئك هم

انهم الكاذبون او ان قول ابي جهل انما وقع بمواجهة النبي صلى الله عليه وسلم
فهو عالم بوقوع هذا التكذيب فحزنه اذن انما هو لتكذيبه ما جاء به من الايات
فناسب حمل قوله فانهم لا يكذبونك لان ظاهره يدل على ان حزنه لتكذيبهم
نفسه ولذلك وقع التسلية على ذلك فقوله فيما سياتي روي ان ابا جهل بعير
عطف بيان سبب النزول على ما هو دابه في سائر اسباب النزول بعد تمام
تفسير الاية بوجهيه ومن هنا اي من قوله روي بعير اوزع بعضهم ان هذا
الوجه الذي اشار اليه المصنف بقوله في الحقيقة هو الوجه الثالث مما ذكره الزمخشري
مع انه يشير الى الوجه الاول منه بتقييده بما قيده به الزمخشري بعبارته وان حق
قوله روي على ما زعم ان يذكر عقيب قوله في الحقيقة فبأي سبب وقع بيان اختلاف
القراءة ووضع الظاهر موضع الضمير ومعنى الباء وبيان التضمين في هذا البين الاقبال
ذكر على طريقة سبب النزول في موضعه ولكن يدل على ما زعم لانا نقول لا دلالة
عليه كما عرفته الا ترى ان الزمخشري ذكره وما روي عن الاخفش بن سريج
الذي يدل على اذكره ابن عباس على هذه الطريقة ولم يقع بل لم يتوهم بينه
وبين الاخفاء تناف اصلا قوله من اكذبه هذا مذهب الكسائي وقيل اكذبته
واحد مثل كرمه وكرمه ونزل واذا وجده كاذبا او نسبه الى الكذب فان افعل
يجيء للوجدان نحو احمدته اي وجدته محمودا وللنسبة نحو اسقيته نسبته الى السقيا فقلت
سقاك الله والفرق بين كذب واكذب اذا كان للنسبة بان العرب تقول
كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب واخبرت بان الذي تحدث به كذب وان
لم يكن ذلك بافتعاله وصنعته قوله ولكنهم يجحدون بايات الله ويكذبونها
تمهيد لوضع المظهر موضع المضمر وبيان حسن المقابلة بين يجحدون ولا يكذبونك
فعطف عليه يكذبونها فمهد بها ايضا الى ذكر التضمين ولم يلتفت الى بيان وجه

الالتفات حيث قيل اياتنا لظهوره او في 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 باياتنا بيجحدون وجوز ابو البقاء تعلقه بالظالمين كقوله تع بما كانوا باياتنا
يظلمون لا كقوله تع وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها كما مثله ابو البقاء لان
الباء فيه للسببية الا ان يكون يظلمون بمعنى يكفرون كما ذكر في موضعه هكذا قالوا
ولعل مراد ابي البقاء بهذا التمثيل هو كونه بمعنى كفروا لان تجويز تعلق الباء بهنا
بالظالمين يكون بهذا المعنى ايضا فلا رد عليه الا انه خلاف الظاهر مع وجود الوجه
الظاهر لا يصار اليه قوله على انهم ظلموا بجحودهم او جحدوا الخ ترديد على الظلم يشير بقوله
ظلموا بجحودهم الى كون اللام في الظالمين موصولا واسم الفاعل بمعنى الحدوث فيفيد
سببية الجحد للظلم وبقوله او جحدوا الخ على الظلم الى انه حرف تعريف والاسم
للدوام فيفيد سببية الظلم للجحود 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 يخج الى التسلية ولهذا قيده بقوله في الحقيقة وانت خبير بان
وجه الدلالة لو كان هو التسلية لم يخج الى دلالة هذه الاية ولا وجه لتخصيصها بها
فحصول التسلية في الاية المتقدمة وايضا قوله ليس ينفي تكذيبه مطلقا يدل على ان
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 وهو ظاهر قال قائل الوجه
الثاني المذكور في الكشاف وهو لا يكذبونك فقلوبهم ولكنهم يجحدون بالسنتهم كما روي
عن ابن عباس معناه لا يكذبونك في السر يوافق 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 اقصى باللواء
والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فان قيل بل يبقى الوجه الثاني والجواب
مسلم بعد هذا الدليل قلنا بل يبقى لان وقوع التكذيب للرسل الماضية واصطبارهم
عليه يسلي صبر نبينا صلى الله عليه وسلم على تكذيب اياته وتحصل التسلية له به لا محالة
فهل يبقى الدلالة مع جواز هذا الوجه لا نا نقول الامور الخطابية يكفي فيها دلالة الظاهر
وهو المقصود قوله على تكذيبهم وايذائهم يعني ان ما حرفية مصدرية واو ذوا عطف على
كذبوا او يجوز 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 لا من اذيت
رباعيا قوله بورود النصر لما كان هذا الوعد كالمصرح به في الظهور والاتيان يومئ الى ما
في ضمنه معنى النصر فعدي تعديته بالباء ومن لم يتنبه لذلك قال حتى للتعبير الى وورود النصر
وورد النصر في القرآن العزيز كثير كتب الله لاغلبن انا ورسلي وكان حقا علينا نصر
المؤمنين انا لننصر رسلنا والذين امنوا نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين الا الى
ذلك قيل في قوله نصرنا التفات من الغيبة الى التكلم اذ قبل باياته وفيه بعد اذ
هو في ايته وهذا في آية صح انه ذكر اسم الله تع هناك بطريق الالتفات فمقتضى الظاهر في
الاتيان بالتكلم فلا يكون التفاتا الا ان يقال هذه السورة نزلت جملة مرتبة بهذا
الترتيب فيكون بعضها متصلا بالبعض وبعد الالتفات يكون مقتضى الظاهر بالنظر
الى الظاهر اي ظاهر الكلام قوله اي من قصصهم يشير الى ان من للتبعيض كما في قوله
فان البعض هو الاتيان فكانه قيل ولقد جاءك بنأ المرسلين بعضه وقيل الفاعل مضمر يدل
عليه المقام جاز حذفه واختلفوا في انه الى اذا يرجع قال ابو حيان الذي يظهر لي انه يعود
على اقرب مذكور وهو الخبر من تكذيب اتباع الرسل

المرسل والصبر والايذآء الى ان نصروا ومن نبا المرسلين صح فى محل النصب على الحال من
ذلك الضمير وقال الفارسى الفاعل من نبا ومن زائدة وهذا انما يجوز على راى الاخفش
لان الكلام موجب والمجرور معرفة فاما الاخفش فلا يشترط شيأ فى زيادتها وضعف
هذا ايضا من جهة المعنى بانه اسم جنس مضاف فيودى الى انه جآء جميع الانبآء الا اقل
لفظ من ثمنية وان كانت زائدة فان الزيادة لا تخلو عن فائدة كما فى سائر المواضع
فتامل وقال ابو البقآء حرف الجر اذا لم يكن زائدا لم يصح ان يكون المجرور بذلك فاعلا
لان حرف الجر يعدى والفعل يعمل فى الفاعل من غير تعد وعلى هذا يكون كلام الزمخشرى
تفسير معنى لا تفسير اعراب ولك ان تقول ما ذكره ابو البقآء يستلزم جواز كون المجرور
بمن التبعيضية فاعلا لانها كالزائدة من حيث انها حين مجرورة فى المعنى وبحسب الذات
كما عرفت فمعنى التعدية المعتبر فى الحروف ليس بكل فيه اذ الاعتبار له كما فى الزوائد
وبالجملة لا نزاع فى صحة نحو بحسب المعنى واما بالنظر الى اللفظ فالخلاف فيه ولا باس لنا اذا
قلنا جانى من القوم واردنا بعض القوم كان كلاما صحيحا مفيدا فما يكون فاعل جآء
فانه ان قيل نقدره جانى بعض من القوم يلزم حذف الفاعل وهم قد منعوه فعدوا الى
الاضمار بقولهم ولقد جاك ولا مجال للاضمار فيه لعدم ما يعود اليه فبالضرورة يكون
فاعله بعض القوم وايضا لو انزل ولقد جاك من نبا المرسلين ولم ينزل قبله ما يعود اليه
العائد كان كلاما مفيدا فلا جرم ان الفاعل بعض انبائهم ومن الصق عن نفسه حرف
ان السامع اى سامع كان ذكيا او غبيا اذا قرعت هذه الجملة سمعه لم يحصل له تردد فى
فهم معناها ولم يذهب له وهم الى تفقد الضمير والمرجع اصلا فهذا دليل على تمام الجملة
براسها من غير توقف على شى خارج عنها فلا تتوقف انت فى الوقوف على ما ذكرنا
قوله فيطلع لهم اينه ذكر الزمخشرى وجها اخر وهو كون الصعود فى الارض والصعود الى
السما نفس الاية ولعل الكلام انما لم يتعرض له لقولهم ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا

نقرؤه

نقرؤه فانه دال على ان الصعود نفسه ليس بآية عندهم مطلقا بما نهم وما ذكره مناسب
لقوله ان نشا ننزل عليهم من السما آية فظلت اعناقهم لها خاضعين واما فى بلفظ كان
فى قوله وان كان كبر لينبغى الشرط على المضى ولا ينقلب مستقبلا لان كان اذا كان فيها
للفعل يستعمل فى معناه الاصلى ولا ينقلب بالشرط مستقبلا لان الفعل قد انقلب بالشرط
فاذا انقلب كان ايضا ضائع التقييد فلصيانة الكلام عن الخلو لزم ابقآءه على الاصل
اولان دلالة سائر الافعال على الماضى بواسطة كونها فيه بخلاف كان فانه يدل بالذات
فالتقييد به تقييد بالوجود فى الماضى الا ترى انه اذا لم يكن قيدا انقلب كسائر الافعال
وقال التفتازانى لانه كان لقوة دلالته على المضى لا تنقلب كلية ان الى الاستقبال بخلاف
سائر الافعال وفيه نظر لانه لو كان ما ذكره صحيحا يلزم ان لا ينقلب فى قولنا ان كانت
الشمس طالعة ونحوه مما ليس كان فيه قيدا للفعل وان اريد قوة الدلالة بانضمامه الى
الفعل يرجع الى ما ذكرنا لكنه غير متبادر من كلامه قوله صفة لسلما اى سلما فى شانها فهى
للاختصاص واما وصف النفق بفى الارض فقيل لمجرد التوكيد اذ النفق لا يكون الا فى الارض
ولا يخفى عليك انه انما يستقيم اذا كان المراد بالارض هى وما طبقها والا فيجوز كونه للاختصاص
وجوز ابو البقآء كونه حالا عن مرفوع تبتغى اى وانت فى الارض وكذا فى السما كما فى هذا
ضعيف لخلوه عن الفائدة المعتد بها والسلم قيل المصعد وقيل الدرج وقيل السبب تقول
العرب اتخذ فى سلما جتنى اى سببا قال كعب بن زهير ولا لكما منجى من الارض فابغيا
بها نفقا او فى السموات سلما وهو مشتق من السلامة قالوا لانه يسلم به الى المصعد وهو
مذكر حكى القرآء فيه قال بعضهم بل هو بناء على المرقاة كما انث الصوت فى قوله
مآئل بنى اسد هذه الصوت بتاويل الصرخة قوله ويجوز ان يكونا متعلقين بتبتغى
فاوقف من ان معنى فى السما فى سمائها وامرها فالامر واضح وكذا اذا كان حالا كما ذكرنا
ثم ان المصحح لكون الابتغآء مظروفا للارض والسما الذى يستدعيه تعلقها به انما هو

باعتبار تلبسه بمظروفها وهو النفق والسلم فالارض والسماء باي تاويل كانا اذا وقع ظرفا
للنفق والسلم صح اعتبار ظرفيتهما لما تلبس بمظروفيتهما لما عرفت من ان ملاك الامر في
هذا النحو انما هو وصف احد المتلابسين بصفة الاخر فقول من قال انه من قبيل رميت
الصيد في الحرم مبني على هذا فلا يرد عليه انه لا يصح لعدم كون المبتغي في السماء وقوله
والمقصود بيان حرصه بريد ان الامر هنا للتعجيز ويلزم منه النهي ومن قال بل المقصود
منعه عنه فلم يفهم المفهوم من المنطوق والمقصود بيان حرصه عليه الصلوة والسلام لطلب
الفعل ولا تكليف لا بطاق لانه على غاية الحرص في اسلامهم على ما نطقت به الايات
الكثيرة من قوله تع لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم ومن قوله تع
افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين ومن قوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت
بمومنين ومن قوله تع ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدي من يضل الى غير ذلك فوله
لو فقههم للايمان يشير الى ان المراد بالجمع على الهدى التوفيق للايمان المفيا به لا بطريق
الجبر والالجاء بل بتغليب دواعي الخير على دواعي الشر كما يقع لبعض عباده تفضلا منه تع
او بقدرته في علمه تع لكن اختيار ظهور طريق العدل وسوى عباده بين طرفي الاختيار
ارادة منه للاختيار ومفعول المشية محذوف لدلالة الجزاء عليه اي لو شاء الله جمعهم
على الهدى لجمعهم عليه قوله ولكن لم تتعلق به مشيته هذا هو مذهب اهل السنة الحق
اذ المشية كافية في وقوع امر ولا وقوعه مع قطع النظر عن الحكمة والمصلحة فيرد
على المعتزلة في قولهم الاتي لكن لم يفعل لخروجه عن الحكمة برسندك الى المذهب الحق
قوله تع ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد وامثاله كثيرة في القران ولا
داعي الى الخروج عن الظاهر قوله والمعتزلة اولوه لقولهم بان الايمان الكافر مراد ولم
تتخلف المراد عن الارادة كما هو المشهور والاية حجة عليهم لدلالة كلمة لو على انه قبر
فاولوه بما ذكر تفصيا عن الالزام وقوله بان بانهم متعلق بجمع كما هو الظاهر وقيل

متعلق

متعلق بشاء والفاء فجزائية باقية وانت خبير بان مفعول المشية هو بعينه جواب لو
فاذا كان لو مقيدا به كان مفعولها كذلك فالمعنى ولو شاء جمعهم على الهدى بان بانهم
باية ملجئة لفعل فالمقيد جمع والحكم بالمشية بتوجيه الى المقيد كما هو المعهود فلا حاجة الى
الخروج عن الظاهر ثم انهم لم يجعلوا المشية على مشيته فرد الجاء حتى يستغنى به عن اعتبار
اية ملجئة لقوله تع ان نشا ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين او
ان المراد بالاية الملجئة ما يكون فيه مساغ الاختيار يعني تكون ملجئة بانضمام الاختيار
لا بسبب الاختيار بالكلية وهذا دون الالجاء الصرف وفوق الاختيار الصرف
بحيث يكون 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 فعبه دلالة على ان الحرص المنهي عنه لم يقع منه
عليه الصلوة والسلام فان حرصه قبل النهي لعدم علمه بان المشية الالهية باي شئ تعلقت
او بايمانهم والفرط خوفه من التفريط في امر التبليغ حتى كان يظن عليه الصلوة والسلام ان
عدم ايمانهم لتقصيره في التبليغ فانه بعد ما نزلت فاستقم كما امرت ويا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته زاد اهتمامه
واحتياطه ولذا قال شيبتني سورة هود اللتي في قول بعض صحابة اهل القرية
التي 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 تفريط اذ اليأس لا يحصل الا بالهلاك او بتعليم الله ولا يخفى انه ليس بمزموم لقوله تع
ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين وامثاله متكررة
مرارا فاقرا القران جاءك الفرقان بل هو وصف مدح لانه تع قد مدح رسوله عليه الصلوة والسلام
بقوله لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فهو كقوله فلعلك قاطع

الكافرين ولا تحسبن الله غافلا فمن رده بناء على وقوع الحرص منه عليه الصلوة والسلام
قبل النهي لم يحل فهم قول المصنف نعم هنا تأويل لا حاجة اليه وهو ان النهي عن الحرص
الواقع قبل العلم لانه قد انقلب مذموما سببا للجهل بعد العلم وفيه رد على الزمخشري
حيث قال من الجاهلين الذين يجهلون ذلك بنسبتي الى ما ذكره من التاويل وسبب
الرد ظاهر اذ لا يصح على ما ذهب هنا ذلك وههنا توجيه اخر وهو لا فلك الله ما لم تكن تعلم
من ان تعلق مشيته كيف يكون فلا تكن بعده من الجاهلين به واما الجهل به قبله فمعذور
اذ لا علم له الا من عند الله ولقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى
مع القوم الظالمين واذا كان يعذر هذا فانا نحن 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 في امر التبليغ والا فالرسول
عليه الصلوة والسلام عالم بانه لا تزر وازرة وزر اخرى وجعله من قبيل ولا تطع
الكافرين فيه نوع بعد في هذا المقام لا يخفى على من تامل في الكلام قوله اني يجيب
الذين يسمعون من اجابه واستجابه بمعنى ومنه استجاب الله دعاه وفي الحديث
الشريف جوف الليل الغابر اجوب دعوة كانه في التقدير من جابت الدعوة اي
صارت مستجابة وليس ذلك بمستعمل كذا في كتب اللغة وقد يفرق بان استجاب لا
يستعمل الا في القبول بخلاف اجيب فتقول انا وافق هذا المذهب ام تخالف فيقول
المجيب اخالف لكن هو من اجاب عنه لا من اجابه فتخالف فلا يكون الفرق بينهما
بمجرد الاستعمال بل بالمفهوم يدل عليه قول المجيب اخالف وهو يفهم غير مخالف
قوله بفهم وتامل وجه التقييد بقوله وهو لا كالموتى اشارة الى ان الموتى
مجاز عن الكفرة تشبيها لكفرهم وجهلهم بالموت فيكون استعارة بتبعية والمعنى انهم لا
يهتدون بهدايتك فانك لا تهدي من احببت بل يهديهم الله ويرجعون بحار آه

قوله بدل عليه الى قوله وهو يفهم غير مخالف فيه نوع ركة لطيفة فتامل منه

كزهم

كزهم فيعلون حين لا ينفع اباهم والفاء فيه لتفسير قوله نفخ والمعنى جمعهم الله كقوله تع
واياي فارهبون ومعناه والذين لا يسمعون يسمعهم الله حين لا ينفع وهو حين
يبعثهم ويرجعهم الله ولا ينافيه علمهم وقت الموت ويجوز ان يراد بالبعث الموت
ويجوز التعميم فلا يرد قيل ان اعلام الله اياهم ليس بعد البعث بل حين الموت
واما ان الياس ايضا قبل البعث وهذا كما مر هو نافي ما ذكره الزمخشري من ان حين
فاجئهم قوله ثم اليه يرجعون من قوله فيعلمهم الله مع ان الزمخشري قد مر لاختصاص الجزاء
هو لك توجيه اخر لكلام المصنف وهو انه يسمعهم الله حين لا ينفع وانت لا تقدر على اسماعهم
ان الله يسمع من يشاء وانت لا تسمع من في القبور ولا تحزن عليهم فانهم بعد ذلك يرجعون
اليه فيجازيهم كفرهم ومن كفر فلا يحزنك كفره البتة مرجعهم فننبئهم بما عملوا ان الله عليم بذات
الصدور فنمتعهم قليلا ثم نضطرهم الى عذاب غليظ ويجوز كون الآية مختصة بالمنافقين على
وقوع العلم بعد البعث كقوله تع ونزعنا من كل امة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم فعلموا
ان الحق لله وضل عنهم ما كانوا يفترون وهو لا ينافي العلم قبله لاحتمال كونه لبعضهم في وقت
ولآخر في آخر او لانه كالوارد عليهم دليل كانه اورد لهم فجاءهم العلم بمجرد الدليل
ومنهم من فسره بان هؤلاء الكفار يبعثهم الله في حشركم حتى يوم نواك عند حضور الموت
في حال الايمان ذكره الغرطبي عن الحسن وذكر وجها اخر وهو كون بعثهم هدايتهم على الايمان
وفيه رمز الى ان هدايتهم كبعث الموتى لا يقدر عليه غيره تع فذكره وتشبيه ايمانهم به بدل
عليه دلالة قوية كيف لا وهو مقصود التشبيه على انه يكفي دلالة السياق فلا تخرج
عن السياق ووجه اخر هو انما يستجيب الذين يسمعون والذين لا يسمعون لا يجيبون
ولا تحزن ولا تبال بهم فان جميع الموتى موتى اوكافرا بعثهم الله ثم اليه يرجعون فيجازيهم
ويجدون ما كانوا حاضرا فيقبل فيه افتاط كلي للرسول عليه الصلوة والسلام عن ايمان قومه وفيه
تنزيل فيه افتاط كلي للرسول عليه الصلوة والسلام عن ايمان الكل اي عن شمول الايمان ان

كان المرضون غير معين والا فمن ايمان هولآ المعهودين الا ترى الى قوله في ورايت
الناس يدخلون في دين الله افواجا فان قلت الذي تلخص مما ذكر ان الايمان بعد السماع
فما بال قوله ثم ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فاجاب بانه يدل على ان المسوغ بعد الايمان ومثله
قوله فيؤمن به من يؤمن به فقلبه يدل على ان الهداية بعد الايمان وليس كذلك بما
قلت المراد من هو في شرف الايمان ولذا لم يقل آمن بل يؤمن وله وجه اخر ذكره
في موضعه فليطلب ثم قوله اي اية مما اقترحوه الخ بهذين التفسيرين اشارة لوجهين
اتيانه عليه الصلوة والسلام باية ما وفيه وجه اخر وهو اي اية فالان متأخر الامانكا لعدم
او قاضهم لعدم اثبات المطلوب على زعمهم كقولهم يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي
الهتنا عن قولك لفرط تعنتهم وعنادهم كما بين هناك وقيل من ان الاية غير مفيدة
ومعناه لو انزل عليه انه من عند الله فعاين انه جاء من السما من غير ان يجري على يده
فهو مع انه خلاف الظاهر وباباه قوله عليه واخل في قول الله او اية اخرى الا قول ما
اقترحوه او اية فتضطرهم الخ قال التفتازاني ولا يخفى ان الجواب حينئذ لا يكون مطابقا للسوال
الا ان يحمل على الاسلوب الحكيم ورده بعضهم بان عدم اعتدادهم بالمنزلة استدعا للجحد
ومن لوازم جحد الملجئة الهلاك على عادة الله فالمطابقة ظاهرة وتقول قولا استدعا
للجحد ممنوع بانهم كانوا قد يقترحون غير المنزلة او غير الملجئة كما ذكر في قوله تعالى ولو نزلنا
عليك كتابا الاية وكما تشقق في القرطاس وقع بعد اقتراحهم قالوا ان هذا الا سحر مستمر ولان من
الايات ما وقع بعد الاقتراح كما اشتهرت به الاخبار والآثار ولذا امر في بعض الايات
بالانتظار كقوله ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه فقل انما الغيب لله فانتظروا
اني معكم من المنتظرين على قول من المفسرين وقوله ومن لوازم جحد الملجئة الهلاك قلنا
نعم ولكن ليس من لوازم الملجئة كتتابع الجيل مثلا ولذلك قال تعالى ان نشأ ننزل عليهم
من السما اية فظلت اعناقهم لها خاضعين فغرضه ذلك البعض الى جعل قوله تعالى او

اية

ايه ان يحدوها هلكوا من تتمة الوجه الذي قبله حيث قال وبهذا ظهر ان قوله او اية
ان يحدوها هلكوا ليس وجها مغايرا لما قبله فهذا افحش فسادا لانه خلاف الظاهر والمراد
منه قولهم لولا ياتينا بالملائكة ان كنت من الصادقين ما ننزل الملائكة الا بالحق وما كانوا
اذا منظرين والحق ان قوله سوى انزل شامل لهذين القسمين فما كان من قبيل
مطابقا فلجأهم الى الاسلوب الحكيم وجه لكن ذلك الفاضل انما اضطر في حصره فيه وههنا وجه
اخر وهو انهم لما اقترحوا الايات تعنتا وعنادا كان الجواب ناظرا الى تعنتهم وعنادهم
كانه قيل لم تعنتون وتقترحون اما تخافون ان تعلقون ان الله قادر على ان ينزل اية
معجزة تكم كقوله تعالى هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم
او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض انظر كيف نصرف الايات لعلهم يفقهون فحينئذ
انزالها يستجلب عليهم البلآء ليس بمخصوص باية ان يحدوها هلكوا فان ما اقترحوه ما
هو كذلك كقولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما وفيه
اشارة الى ان قوله فيما سبق او اية ان يحدوها هلكوا عام للهلاك الحقيقي والحكمي وهو نزول
البلآء فلا يرد ان يقال ينبغي ان يقال ان يحدوها نزل عليهم البلآء قوله وان لهم في
انزل مذموم عن غيره فان المعجزة دلالة استدلالية عقلية فمن يقول فيكفيه معجزة واحدة
فايراد الف للتاكيد وازالة الغفلة ومعارضة الوهم والذهول فان كثرة الدلآئل وتظاهر الحجج
والمشاهدات تستحكم العلوم بلا شبهة وفيه قطع المعاذير ولذلك قال عز من قائل
اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يومنون
ثم ان فيه وجها اخر وهو انهم لا يعلمون الحق بعد نزولها كما انهم قبله كقوله تعالى اكثرهم لا
يعلمون الحق فهم مرضون فلا فائدة فيه لانهم اذن لا يعلمون المعجزات الحقة فينبغي لهم الرسل
ما هو الحق المطلوب فوله المعنى واحد اذ لا قصد هنا الى التدريج ولا الى التكثير بل
الى التقابل كما دل عليه قوله اية لبيان العموم في التكذيب هذا ويجوز ان يراد بالتكثير كما

صرح به فی قوله تع وقالوا لولا انزل علیه ایات من ربه قل ان الایات عند الله وانما انا نذیر مبین
انزل قبلها ویجوز کون المعنی فی السوال علی التقلیل وفی الجواب علی التکثیر للمبالغة فیها
فتامل قوله تع ما دب علی وجهها بشعربان فی صلة دابة بمعنی علی التی هی صلة ذب استعارا
بالاستقرار کما فی جذوع النخل والدابة اعم ولذا قیل ولا طائر تخصیص بعد التعمیم لکن مجیئه بالتی
الذی یفید معنی الاستقرار فی الارض تخصصه ویحقق المقابلة بقرینة حیث لا استقرار
للطیر فی الارض وقبل مقابلتها بطائر تخصصه فکیف یکون تخصیصا بعد التعمیم ولا یخفی ان
قوله تع وملائکته ورسله وجبریل ومیکال فیه مقابلة جبریل بملائکة مع انه تخصیص بعد
التعمیم وکل موضع فیه تعمیم بعد التخصیص یقابل الخاص بالعام البتة فالاصل فیه ان المتکلم
اذا قصد بذکر العام اولا والخاص ثانیا التعمیم ثم الاخراج لنکتة اخری فیکون تخصیصا بعد
التعمیم واذا قصد بالعام احد اذلک الخاص یکون مقابلا له والحاکم فیه القرینة وههنا
المقام یناسبه ایضا لکن تفوت نکتة فی المذکورة بدل علی ح فتامل قوله تع فی الهوآء
فی مقابلة قوله تع فی الارض ولم یذکر فی الایة الاولی لانه لا قبل ولا طائر طار منه الی ذهن
السامع قبل ذکره فلم یحتج الیه واعترض علیه بان امثال جبنان البحر خارجة عن الجبنان
واجیب بان یدرج فی الاول من حیث انها تدب فی الماء ورد بان وصف فی الارض
یرفعه قلت مراد المجیب بالدرج عده من قبیله باعتبار اشتراکه فی الوصف وهو الرهیب
لا انه داخل فیه علی سبیل الحقیقة بل علی سبیل التشبیه کما مر نزل علیه عبارته وهی واجیب
بجواز عده دابة تدب فی الماء او طیرا یسبح فی الماء والعجب ان هذا الدافع لم یرد الوجه
الثانی وتقله بطریق القبول حیث قال وقد یدرج فی الثانی من حیث انها تسبح فی الماء
کالطیر یسبح فی الهوآء مع انه وصف فی الهوآء یدفعه علی قیاس ما قاله ولا یقال هذا الوصف
لم یذکر فی الایة لان الاعتراض علی الله واعجب من العجب انه طالعه لفساده کتب علی
الحاشیة وفیه ان وصف یطیر بخناجیه یدفعه لان بعض الجبنان لیس له خناجان

کما مر ای

کما مر ای فی قول خرج جهاد قال لا ضیر فیه وعد عجزه عن الجواب تحقیقا قال
والتحقیق هذا ان لم ینبه علی ان الدرج فی الثانی لا یتوقف علی اعتبار الجناح فالصحیح
الجبنان بسبب طیران الطیر بدونه کما لا یخفی والحق انها من قبیل دواب الارض لانها
تدب فی الارض وتستقر فیها بلا شبهة وایضا الماء فی الارض فهو فیها او فی جهنم
وقد عرفت ان الدابة تعم الطیر ایضا لان لها دبیبا فی الارض والتفصیل لما فی احد
القسمین لیس فی الاخر من دلائل القدرة المتعالیة قوله وصفه بقطع المجاز المرسل
لخوف العنبری فوم اذا الشرابی ناجزه لهم طاروا الیه زرافات ووحدانا
ذکره الواحدی بردانه تاکید لقوله ولا طائر لانه لا طائر الا یطیر بخناجیه فیفید افاده
التاکید من دفع توهم التجوز ووجه افاده التاکید ذلک مر مناتخفیفه فتذکر فلا یرد علیه
ان احتماله مع عدم القرینة وذکره فی مقابلة الدابة فی غایة البعد ولو سلم فالوصف لا
یقطع التجوز لاحتمال ان یکون ترشیحا له وآما قیل فی رده ولا طائر فی السمآء کان
اظهر ولا فائدة لهذا الامر اظهر فهو من قبیل تعیین الطریق ولیس بینهما کثیر تفاوت ووجه
ترجیحها فی الایة المبلغة البالغة مشهور فی کتب التفاسیر مسطور وهو ان فیها تنبیها
علی تصویر تلک الهیئة الغریبة الدالة علی القدرة العجیبة ولفظ یطیر بشعر بالدیمومة والغلبة
لان اکثر احوال الطائر کونه یطیر وقلما یسکن حتی ان المحبوس منها یکثر ولوعه بالطیران
فی الذی حبس فیه من قفص وغیره ذکره ابو حیان وغیره وذکر واحد یث التصویر ایضا
فی قوله تع اولم یروا الی الطیر فوقهم صافات ویقبضن فانه سیرد ذکره لم یذکر
وترک ما ذکروا مشهر علی ما هو عادته فی کثیر من المواضع مما لا ضیر فیه وقوله ونحو ها
کاستعارة الحمل فی قوله تع وکل انسان الزمناه طائره فی عنقه وکاطلاقه علی السهم
حیث یقال مار لفلان طائر کذا فی القسمة ای سهم وطائر السعد والنحس کذا ذکره
واما قوله بخناجیه فهو لبعضه عن طائر غیر الحیوان کالریش فلانم ان الله لم یذکر فائدة

وصف الدابة بكونها في الارض ظاهر فذكر صاحب المفتاح ان فائدة التثنية
بيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائرا نما هو الى الجنسين والى تقرير ما اراد
ان اسم الجنس اسم للجنس وثبوت الجنس يكفي فيه ثبوت فرد وعدد وصفة كما 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 بستغرق نفي جميع الافراد لما
عرفت ان ثبوت فرد ما يلزم ثبوت الجنس وهذا معنى 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 لماهية من حيث هي هي والوحدة انما عرض له بالتنوين والتنكير ذكره في
المفتاح وما قيل من ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة لا يوافقه ثم لفظ
دابة بحمل الجنسية والوحدة لتنوينه كما ذكر في لفظ آه كما فصله الشريف في شرح المفتاح
ولعل منشأ غلط لهذا القائل على ما لا يخفى على الناظر من فيه كمن يناكد هذا بوصفه
المذكور في صورة النفي ويدفع توهم التجوز بارادة الاستغراق العرفي صلاة واتماما
بالتقرير الى ان اسم الجنس حيث 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 عن الافراد هو كون الوصفين
من اوصاف الجنس ليكون نسبتهما الى دواب الارض كانت والى الطيور اي
جوكان على السواء حتى يندفع به توهم الاستغراق العرفي هو ايضا كون القصد الى
الجنس متاكدا مقررا كما هو حكم سائر التوكيد فكلام الشيخين على اصل واحد عند التحقيق
كما ذكره الفاضل التفتازاني وان كان القصد الى احد الاعتبارين من التعميم والتقرير
يخالف القصد الى الاخر ولا يستلزمه فعلى هذا يجوز توجيه الكلام باعتبار افادة العموم
مع قطع النظر عن اعتبار اصله لانه من الخطابيات فيتحمل الفان والحاصل انه يمكن توجيه

كلامي

كلامي الشيخين بوجهين متخالفين او متوافقين لكن النظر الى ظاهرهما فرق بينهما
ولذلك قال الشريف في شرح المفتاح ان كلاميهما لبسا بمتحدين حملا لكل منهما على ما هو
المتبادر منهما ومن لم يتنبه لذلك تقول بما لا اصل له وقال وابا كان تذهب
الى اتحاد معنى كلامي المفتاح والكشاف وتبع ازمن ظن ان قولهم النكرة في سياق النفي
تفيد العموم اصل برأسه وليس كذلك كما عرفت من تحقيقنا هذا والمقوم فيه كلام في
ان هذا من قبيل الصفة او التاكيد او عطف البيان والاول اولى كما في قوله لا تتخذوا
الهين اثنين انما هو اله واحد كما بين في موضعه ذكره التفتازاني في قوله وقرى والطائر
بالرفع قبل هذا مبني على الاكتفاء في التعميم بالوصف والا فبالعطف على المحل يفوت التعميم
المستفاد من زيادة من ولا يذهب عليك ان التعميم قد حصل بمساواة النكرة المنفي من
زيادة على اصل المعنى قوله محفوظة احوالها تفسير المراد من امثالكم وقبل امثالكم في
معرفة الله وعبادته لقوله ما ان من شيء الا يسبح بحمده قوله والمقصود من ذلك
الدلالة على النسبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم والتنكير بهم بالمبالغة الواقعة في ضبط احوال
المخلوقات منبأة عن عدم اهمالهم قلبا وكثيرا احكاما لرجاء المؤمنين والزاما الموحدين
على المشركين وما وقع من اذاهم كلا فقضاية بحكمة ومكنة بصبر جميل وذكر الامام ان المقصود
هو ان عناية الله فيما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات
القاهرة مصلحة لما منع الله من اظهارها وفيه بعد لا يخفى على انه يشعر بوجوب مراعاة المصلحة
للامر فيما هو مذهب المعتزلة فتامل في الجواب ولك ان تقول المقصود هو انه فيما
ذكر فادوا وتفننهم في باب التوحيد وادلته بدلائل باهرة ظاهرة بحيث من لم يقبلها
يستحق التعجب من فعله المستبعد غاية الاستبعاد حتى كانه لا يكاد يصدر من شيء من
المخلوقات وردا بدل على ان الاشياء كلها مسلمة مطيعة موحدة فما بال صناديد العرب
كفروا بالله الغفور وبين الله عنود ولله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه

ترجعون لكون الزاجل عليهم بطريق التعبير لعلم يسكنون عما في نفوسهم الى سبيل التغيير
وقوله وسعة تدبيره وهو النظر في ادبار الامور فيعلم الى ما تؤول وكيف تكون وغايته
التصرف على وجه العلم بالعواقب فيطلق بهذا المعنى على الباري تو يجوز ان يراد التصرف
على وجه الكمال بحيث لا يتطرق اليه طارق نقص وزوال لانه المقصود من ذلك النظر
في عواقب الاحوال فوله ليكون كالدليل وقاده وعلى البعث ايضا لقوله ثم الى ربهم
يحشرون وانما لم يتعرض له احالة منه على صراحته وانما بين وجه ارتباط هذه الاية بما
اتصلت به فيما آنفا قوله وجمع الامم محمل على المعنى الظاهر ان هذا ذكره الزمخشري
من انه لما كان قوله وما من دابة ولا طائر الا على معنى الاستغراق ومغنيا عن ان يقال
وما من دواب ولا طائر حمل قوله الامم على المعنى فاندفع ما يقال ان النكرة المفردة في
سياق النفي تدل على كل فرد فرد فلا يصح الاخبار عنها بقوله امم لان كل فرد ليس امم وكذا
كل نوع نوع لان كل نوع امة واحدة لا امم ووجه الدفع انه لا شك ان استغراق المفرد انما
يدل على جميع الافراد لما فيه من معنى الافراد وكل فرد وان لم يكن امة لكن جميع الافراد وما
تحته من الجموع المستفادة من كثرة الافراد امم هذا هو التقرير الموافق لما ينبغي ان يراد
في اصل الاستغراق المفرد وهو ايضا ما يساعده كلام الزمخشري ولذلك قال الشريف في
شرح المفتاح حاصل الجواب ان النكرة هنا محمولة على المجموع اي على جميع الافراد من حيث
هو مجموع اي لا من حيث كل فرد فرد فانه ندرج في الجميع اذا لم يعتبر فرد افراد لزم ان يعتبر
جمعا جمعا فالمجموع كسائر الجموع يتضمن الجمع والجموع امم والمقصود من تقريب تاويل الامم
من اصل الكلام وقيل من انه لا يساعده عبارة الكشاف فهم لا يساعده فهم من انصف وقيل
لو حمل معنى الاية على انه ما من جنس من هذين الجنسين الا امم امثالكم لم
يذكره صاحب المفتاح في 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

ان

ان قوله فيشكل امر الاخبار يشعر بضعف تركيب الكلام على قول الزمخشري وليس
كذلك بل جوابهم وتاويلهم انما هو بيان نكتة قصدت تقويته للعموم المستفاد من النكرة
الواقعة في سياق النفي مصوبة بمن الاستغراقية لا صحيح للكلام وايضا يمكن حمل كلام
الله على ما ذكره السكاكي فلا وجه لتخصيصه بالاية فان قيل الامة تطلق على فرد كقوله
ان ابراهيم كان امة قانتا لله فلم يصر الى ذلك التاويل قلنا بل هو اول بالرجل المنفرد
برين اوهو في معنى الخلة والكمال واجتماع فضائل لا تكاد توجد الا معرفة في اشخاص كثيرة
كقوله ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد وغير ذلك على ورود في موضعه
قوله من الجليل والدقيق لف قوله عليه الصلاة والسلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة
وهو رد على الزمخشري حيث قيده بقوله مما يختص به احترازا عما يتعلق بقدرة العباد
واراد توهم زعامنه انه ليس من هذا القبيل وانما يعلم تبعا لما يقع ووجه الرد ظاهر فان
كون العلم تبعا لما يقع لا ينافي كونه مثبتا في اللوح فان ما فيه 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 الاحيوة له فيدخل فيه النبات
ومنهم من اوظ تخت الحيوان باعتبار النمو بناء على ما يفهم من بعض كتب اللغات من
تخصيص الجماد بما لا نمو له والاقرب ما ذكرنا وما قيل من انه احتراز في المعذرة تكلف
في دفع الاعتذار فيه انه بني كلامه على وجه معهود فلا خطأ فيه والتجوز بالتشبيه ليس
بتكلف بل تشبيه النبات بالحيوان امر معقول ليس بمنكول قوله او القرآن الخ رد
عليه بانه لا يلايم ما قبله وما بعده ولا يخفى ان موقعه في غاية الحسن فضلا عن الاية
فانه وقع معترضا بين اثنا الكلام استحسانا له في بيان الحجج الملزمة المحكم والمبحثة
للمعضلتين بانه ما فرط فيه من شيء قط مما يحتاج اليه من امر الدين بل من كل شيء على قول
ومن جملتها ما ذكر هنا من الدلائل وسبب الاعتراض هو المبالغة في اقتضاء السبق

ایاه بحیث لم یبق مجال للتاخیر وقد یقصد به نکات اخر بحسب المقامات قوله
مفصلا او مجملا یشیر الی ان فیه دلالة عقلیة او نقلیة کتابیة او سنیة
اجماعیة او قیاسیة فانه قال یه ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون وقال عز من قائل
فاعتبروا یا اولی الابصار فانهما یدلان علی حجیة العقل والقیاس وقوله یه وما اتاکم
الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا یدل علی حجیة السنة وفی قوله یه ومن یشاقق
الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویتبع غیر سبیل المومنین نوله ما تولی ونصله جهنم
دلالة علی حجیة الاجماع والسنة ایضا علی ما فصل جمیع ذلک فی موضعه هذا وقد
قالوا ان جمیع الاشیاء مبینة فی القرآن المبین اما بالصریح او بالایماء وهو لیس ببعید
لانه ما یعلم تاویله الا الله لکن المهم فیه ما یحتاج الیه من امر الدین لانه مبلغ الی
الیقین قوله ومن زیدة ای للاستغراق وشیء فی موقع المصدر ای تفریطا ما
فحذف وافهم وفائدة المبالغة فی نفی التفریط ونظیره لا یضرکم کیدهم شیئا ذکره البیضاوی
وقیل تمییز ای افرطنا فی شیء من الاشیاء الکتاب وقوله لا المفعول به رد لمن قال الا
ان کان فی الکتاب شیئا کون المعنی علی خلافه هکذا قیل وفیه ان تعلیل الکف کما تری
هذا القول بانه لم لا یجوز کونه مفعولا به لفرطنا بمعنی ترکنا فیحتاج الی دفعه بمنع
کون المعنی علی خلافه ولذلک ذکره ابو البقاء بعد ذکره ما ذکره الکف فی تعلیله علی
الدفع لهذا السوال حیث قال ولا یصح ان یکون المعنی ما ترکنا فی الکتاب من شیء کما
المعنی علی خلافه ثم انه انما یصح اذا استعمل فرطنا فی خالص معناه الاصلی کما اراده
وکون المعنی ای معنی فرطنا فی الایة علی خلافه ای علی خلاف معنی ترکنا مبنی علی
والا فما لتضمین یصح الکلام بلا شبهة کما ذکره صاحب الکشاف وغیره قوله
حری بنفی الی الکتاب یعنی وقد اخذ استاخذه فاستغنی عن الغیر لا سیما الی
ه ره وهو ظاهر لا یرد علیه جواز تعلق من شیء بعد تقییده بفی الکتاب بجعل من

او بمعنی فی وان کان صحیحا جنف هذا هو توجیه کلامه علی ما فهمت مراده فلا تنحرف الی
قول من لا ارتباط فی کلامه حیث قال قوله وقد هدی بفی الی الکتاب ای فلا بعدی الی آخره
بتقدیر فی لامتناع تعلق حرف جر بمعنی واحد مفعول واحد بلا اتباع اقول یجوز ان یتعلق
فی بفرطنا بعد تقییده بتعلق فی الکتاب علی طریقة فوالله اکلت من بستانک
من العنب ومثله جائز انتهی وقد تفقد ما لکلامه محامل یقتضی ذکرها الی الاطناب
ولم نر شیئا الا ما یلتفت الی مثله خصوصا فی مثل هذا المقام والله الهادی الی المرام
قوله وفری افرطنا بالتخفیف قراه الاخوج وخلفه فقبل ما بمعنی وعن النقاش فرطنا
آخرنا کما قالوا فرط الله عنک المرض ای ازاله وفی اللغة فرطته ترکته قوله بعنی الامم
کلها الظاهر من ترک البیان الذی ذکره الزمخشری من قوله من الدواب والطیور
هو التعمیم للامم من الناس فان المذکور وان کان مختصا بالدواب والطیور لکن
یجوز عود مرفوع یحشرون الیه نظرا الی اطلاقه ولا یجوز تعمیم الدابة لهم لزوم کونهم امثالا
لهم وتعمیمها للناس الغیر الحاضرین الحی طبین لا فائدة فیه یعتد بها لکن یجوز تعمیم
الدواب فی کلام الزمخشری ولا بسهام التخصیص ترک الکف الا انه ترک کلاما محتملا للتعمیم
والتخصیص لکلها بوجهان التعمیم وبیان الانصاف للامم من غیر الناس وفهم بعض
من انه یاخذ ذلک من العرنا لانه المحتاج الی البیان ویفهم منه ان التفویض یعم الکل
خلاف الثواب فانه یخص المومن من الثقلین وعند المعتزلة یخص المکلف ثم ان بعض
الافاضل قال المقصود ان من یضبط احوال الدواب والطیر کلها واحوالها ویحشرها
فیضف بعضها الی بعض کیف یهملکم سدی ورد علیه بعضهم بان تعمیم ضمیر یحشرون
للامم الناس اولا بناقضه لا بتنائه علی اختصاصه بعاهد الناس ولیت شعری من
این لفهم هذا التناقض وان قیل من قوله احوال الدواب والطیر ومن قوله یحشرون
فذکر الشیء لا یلزم نفی الغیر لکن المبالغة فی بیان المقصود وهو عدم اهمالهم سدی

التي يشير اليها بقوله كيف يحكم انما تحصل به امي كيف يحكمهم حين يخبرون كلكم فانظر
الى انسياق المعنى من اول كلامه الى قولنا حين يخبرون تعرف حسن مرامه وباجماله لانه خاص
مع العموم والخصوص فتامل قوله وعن ابن عباس حسنها موتها اورد عليه ان الخبر ليست
من مكان الى آخر وقد يتبه بالى تخصيص على هذا المعنى والموت ليس كذلك قلنا الموت
كما يبعث النفس من الدنيا الى الاخرى وهو المعنى بقوله الى ربهم ولو لا الانتقال لما
صح الارسال في قوله ثم فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى قوله صم لا يسمعون
شبههم بالصم والبكم لما ذكره المصنف وحمل عليهم المشبه به بالمواطاة مبالغة لا استعارة اذ
المشبه مذكور قوله مثل هذه الايات وتمامه استعارة الى وجه ارتباط هذه الاية بما قبلها
وحسن موقعها كما صرح به الزمخشري قوله خبر ثالث استعارة الى ان صم وبكم خبران وقيل هم
خبر محذوف والتقدير الذين كذبوا بعضهم صم وبعضهم بكم وقال ابو البقاء صم وبكم
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 مرة وهذا ان الخبران كل منها مستقل بالفائدة
ولا يذهب عليك انهم انما شبهوا بالصم والبكم لصفة التعنت فهي في معنى متعنتين فمعنى
الاية ح والذين كذبوا بايانا متعنتون وقد يضعف بان الواو في مثل هذا لا تكاد
الا عند البعض على الفارسي قوله اي خابطون في ظلمات الكفر فالمتعلق خاص والظرف
لغو ولم يجعله من الافعال العامة بتقدير كائنون في الظلمات مثلا لان الخبط اما في
الكون في الظلمات وهو المقصود منه ههنا فتعلقه به اقرب واظهر او لتضمين الخبط
في الذم وهو كناية عن التعامي عن ايات الله وهم الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
او الجهل والعمى وعدم البصيرة وهم الذين قال الله فيهم بل اكثرهم لا يعقلون الحق فمن
لم يكن من العامي لا يكتفي بالتعامي ثم ان الله تعالى في موضع اخر صم بكم عمي فلا بد
ان يكون في الظلمات ناظرا الى قوله عمي قائما مقامه واذا جعلت الظلمات ظرفا

يكون

يكون هذا ابلغ منه قوله او في ظلمات اجمال وتمامه توجيه الظلمات واما ظلمات الكفر فتوجيه
توجيهه في جمع الظلمات اولان الكفر مشتمل على هذه الثلاثة قوله ويجوز ان يكون
حالا وقيل هذا اولى من كونه خبرا فانه يفيد ان صمهم وبكمهم مقيد بحال كفرهم في ظلمات الكفر
حتى لو خرجوا منها سمعوا ونطقوا ولا يذهب على فهم ان القيد في الكلام هو مصب
الافادة فالكون الكلام ههنا لافادة تقييد صممهم وبكمهم عاذكر ليس بمناسب بل صممهم
وبكمهم وكونهم في الظلمات امور ثلاثة مجتمعة مشبه بها تعنتهم ولذا قيل انه ناظر الى قوله
في قول من شاء الله اضلاله يضلله الخ ان الاضلال من الله ابتداء من غير ذنب لا
في الاسبق الخذلان كما ذكره الزمخشري لقوله وما يضل به الا الفاسقين ولانه الظلم
الذي نفاه عن نفسه فيه واسنده الى الناس ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس
انفسهم يظلمون الى غير ذلك من الايات ولا يخافيه ورم تحقق الظلم بالنسبة اليه فيه
فيزيفا واما جزافه وواقع ثابت بالكتاب والسنة كذلك قوله في الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله اضل اعمالهم وبجعل الرجس على الذين لا يؤمنون وقلب 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 العدله وفضله وقد علم ان العدل
لا يظهر الا بجزاء من الاستحقاق والاستحقاق للجزاء لا يكون الا على الفعل الاختياري فاختار
وضع صفة الاختيار فيهم وهي صفة ترجح احد المتساويين بل المرجح من غير احتياج الى
مرجح آخر اصلا وهذا المعنى بربهي يعرفه كل احد بوجدانه الصحيح وكان يعلم ايضا انهم على
هذا التقدير يضل بعضهم ويهتدي بعضهم فاراد هذا الوضع اي مشيئة الله تعالى اضلالهم
وهدايتهم ولو شاء لهداهم اجمعين ولو شاء لاضلالهم اجمعين عندنا فمعنى الاخبار بقوله تعالى
من يشاء الله وفاذان هو آلمكذبين هم الذين اراد الله ضلالتهم باختيارهم وعلم

انهم اذا اعطوا الاختيار فضلت باطنهم بحيث يحبون الباطل على الحق والكذب على الصدق
فتبين به قباحة نفسهم وخباثة بواطنهم والكلام في صرف الاختيار ونفي الاجبار ومعلقها
من الكسب والخلق فموكول الى علم الكلام وتحقيقنا في رسالة القضاء والقدر وهذا على تقدير
تفسير الاضلال ابتداء ويجوز تفسيره بكونه جزاء ايضا فيقتضر تعرف قوله اضلال
اختار احد القولين ولم يلتفت الى الاخر وهو كون من مفعولا مفعولا بيشاء لفساد
المعنى فان قلت اذا قدر مضافا وهو المفعول به اقيم من مقامه تقديره اضلال من يشاء دل
على هذا جواب الشرط قلت لا بد اذن من ضمير في الجزاء يعود الى ذلك المضاف الى ما
حكى الاخفش عن العرب ان اسم الشرط غير الظرف والمضاف الى اسم الشرط لا بد لهما من
ضمير في الجزاء وليس ههنا ضمير يصلح له وهو ضمير يضله اليه بفساد المعنى فتامل وقيل
يجوز كونه من قبيل قوله ارادت عرارا بالهوان ومن يرده عرار يعرى بالهوان
فقد ظلم يعني بمعنى من يشاء الله بالاضلال بجعل من مفعولا ليشاء قلنا لو ثبت استعمال
شاء بالباء لجاز ذلك لكن لم يثبت من العرب ولا يلزم جواز استعمال اراد بالباء استعمال
شاء بها وان صح المعنى الاترى يقال دخلت الدار ولا يقال دخلت الامير على ان في اراد
وهذا في لفظ واحد تكيف في اللفظين وفيه نظر لان ظرفية الامر ليست بحقيقية بل
ملابسة محضة فلا يصح من حروف الملابسة بخلاف الارادة اذ هي امر حقيقي بالقلب
حتى فسر باماتة المعنى الحقيقي لو خلت بقدر الامكان والاولى ان يجعل بقولهم دخلت
الدار كقوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط لا دخلت الدار بخلاف دخلت وبعد التنبيه على
قولنا لفظا والمعنى معناه على تقدير يكون من مفعولا لغير فقدير شيء لا يلزم رجاء من
ذكره الا فتقدير الله او جزاء واجب واجلى كما لا يخفى فتامل قوله ويهدي اليه
لنا في ان كفر الكافر بارادته ومشيته لا تتخلف عن ارادته فدل على ان ايمان المؤمن
ليس بمراد فلا اشارة الى كفايته في الدلالة مطلقا فتصحها به ولم يبين انظر وجه

مقصورة

مقصورة على البعض وبيانه بيانه وهو الحسن الاحسن فمن قال لو ذكر هذا بعد قوله ومن
يشأ يجعله على صراط مستقيم لافاد ايضا حجية هذا عليهم في ان ايمان الكافر غير مراد لبيت
في فيه كفاية قوله بان يرشده الى الهدى ذكر عليه فظهر حسن المقابلة مع قرينة فكانه
قال ومن يشأ يهده ولم يقل كزلك لان الهداية بعض معانيه وهو المعنى المذكور
تام للكل كقوله في واما ثمود فهديناهم ولذلك قال الله وجعله حتى يطابق تفسير
قوله يجعله على صراط مستقيم واكمل عليه هو خلق الدواعي والتوفيق الى المساعي والزبجاجة
فيها للتهويل بهم سبحانه قوله استفهام تعجب وفي بعض النسخ استفهام وتعجب بواو
العطف اي نظرا الى اصله هو الاستفهام والا فهو ههنا مجاز عن اخبرني واخبرني ههنا
للتعجب والالزام وهو منقول عن رابت بمعنى علمت او عرفت او ابصرت كانه قيل
الا بصرته وشاهدت حاله العجيبة اذن اخبرني عنها فالاستعمال الاتي كالاستخبار عن حاله
العجيبة ووجه التجوز هو انه لما كان طلب الخبر مسببا عن طلب العلم اقيم هذا مقام ذاك وكذا
الكلام في الرؤية البصرية فان معنى الاستفهام صح طلب المتكلم فهم ابصار المخاطب حتى
يخبره بما ابصره فطلب الابصار يكون سببا الى طلب الاخبار فاقيم ذاك مقام هذا
وعلى هذا تكون المناسبة بين نفسي الطالبين والصيغتين بالذات من غير حاجة الى اعتبار
من اخذهما وقال العلامة اخذ وضع الاستفهام عن العلم موضع الاستخبار لانه لا يخبر
عن الشيء الا العالم به فوضع السبب موضع المسبب ولخصه صاحب الكشف وفعل التعجب
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 احدهما خذين للاخرى
كافية في المجاز لانه قد اعتبر العلم او لا معنى الخبر تجوزا ثم اعتبرت احدى الصيغتين بمعنى
الاخرى تجوزا اخر كما توهم البعض وسماه مرسلا تبعيا لان سببية احدهما خذين للاخر
تكفي في صحة التجوز من الصيغتين بطريق الارسال من غير حاجة الى ذلك الاعتبار

على انه لو كان المعنى كزلك لحصل فيه تجوزات ثلاثة اثنان منها ذكره والثالث في استفهام
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 بريد 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 مذاهب البصريين منهم سيبويه والثاني في مذاهب الفراء وهو لكاف ورد به
صحة الاستغناء عن الكاف في بعض المواضع كما في قوله تعالى ارايت الذي وارايتك ان كان
وغيرهما وبانهما لم تعهد قط مرفوعة وبغير ذلك يذكر في موضعه والثالث مذاهب
الكوفيين ومنهم الكسائي وهو ارده المصنف ولكل من هذه المذاهب وتصحيحات تذكر في موضعها
قوله اكد به الضمير الذاكر اي كرر به الضمير او معنى قوله للتاكيد المجرد تاكيد الخطاب المعنى
الخ يعني انه ليس الضمير بل الضمير هو التاء وهو المجرد التاكيد الا انه قد يفرد ويثنى ويجمع ويذكر
ويونث لكن هذه الفروع كلها انما تجاء لما بينه لانه الوسط اردفت
اليها واستغنى في التاء عن لحاقها وبهذا اندفع ما ذكره ابن الانباري من انه لو كانت
توكيدا لوقعت التثنية والجمع بالتاء كما يقارنها فعدم الكاف لانه اي انها لو كانت
لا يقال لجاءه ارايت على انه منقوض بالكاف اللاحقة لاسم الاشارة فانها تثنى
وتجمع مع انها حرف واندفع ايضا بقال من انه لو لم توجد المطابقة مع بين التوكيد
والموكد فتدبر واعلم ان لحوق هذا الكاف من خصائص ارايت بمعنى اخبر لا خبرك كما
ذكروه فاندفع زعم من زعم ان الزمخشري حمله على معنى اخبر والمصنف على التعجب فبين كلاميهما
تخالف قوله لحوقت الفعل الى ثلاثة مفاعيل اي في المثال المذكور وقد عرفت ان
الكاف مستغنى عنه بالكلية بالنظر الى اصل الكلام فهو عارض حليه فاخباره مناقض

من اعتبار اجزاء الكلام فتدبر قوله ارايتك زيدا ما شانه المنظور اولا ارايت زيدا
ما شانه كما صوره بذلك في بعض الكتب فاعلم ان كان بمعنى العلم بما يناسب
المقام فلا شك ان ما شانه مفعول ثان فاذا زيد عليه الكاف الحرفي كان لا محالة
مفعولا ثالثا كما ذكره المصنف وان كان من المعرفة او الابصار بحسب المقام ايضا فلا
شبهة في كون ما شانه استينافا كما رضي به الرضي حيث قال اذا زيد عليه الكاف كان الاول
ثانيا وان كان قبل معنى وبعده بمعنى اخر لزم الانقلاب والكل محذور فتبين انه
تعسف وما قررناه تقرر في تقرير المصنف وفي ما ارتضاه الرضي وكلام من حذا حذوهم
من القصور والزمخشري جعل تارة منه وتارة منه بحسب مواضعه اشارة الى ما
حققناه وايراد الكلام على مقتضى مقامه قال في سورة مريم في قوله ايا ارايت الذي
كفر بايانا لما كانت مشاهدة الاشياء وروئيتها طريقا الى الاحاطة بها جاء بحكم
الخبر استعمل ارايت في معنى اخبر وهذا مناسب في ذلك المقام لمن يقف على المرام
وسيجيء ما ذكره في الموضعين من فصل ذكر المستلزم ذكر العلم فلا وجه لنقل كلامه
وذكر وجه التوفيق كما فعله التفتازاني وقال صاحب الكشف والحق ان كلا الوجهين
شائع ثم ان في هذا المثال ومثله مانعا اخر كون الكاف مفعولا وهو ان المفعول الاول
لهذه الافعال متحد بالثاني في الماجين في موضعه ومعنى 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 ولزم في الاية ان
يقال الا لان التاء والكاف متحدان ذاتا فاذا كانا معا اسمين لا يكون فرد احدهما
فيهما والاخر كذلك حتى بخلاف ما اذا كان احدهما حرفا فان الحرف اداة
لا يصح ان يضاف بذلك الفرد فتصير بالضرورة فيهما الضمير وهو التاء كما ذكرنا
قوله لان الفعل معلق عن المفعولين على ما اختاره المصنف من كون الرؤية من العلم اه

عن مفعول ان كان من المعرفة واما كونه من الابصار فغير مناسب للمحل بخلاف قوله ارايت الذي كفر بآياتنا فان المناسب هناك الابصار ولذلك وجه به الزمخشري
هناك والشرط مع جوابه وهو غير الله تدعون او محذوف اي من تدعوهم سادا
مسدهما او مسده وللمعنى على الثاني ارايتم حدوثكم غير الله او عدم انتفاعكم بغيره
ان اتاكم حذابه والسر في ان حذف الشرطية تسد مسد المفعولين تارة ومسد
الواحد تارة هو ان مضمون الجملة ان اعتبر مستقلا كما هو حيث وقعت هي مركبة
تصير سادة مسد الشيئين وهو ظاهر وان اعتبر وصفا لشيء يصح كون ذلك الشيء
مفعولا للفعل ويقتضيه المقام بصير وصفا تابعا لشيء غير مستقل وح يصح جعلها
سادة مسد الواحد باعتبار عبارة مفردة لازمة لتلك الجملة لان معنى كونها سادة
مسد الاخر ولا لتها عليه ولو التزاما ولذلك حدوه من التعليق اذ المفعول قد
حرم في التركيب حقيقة وان وجد حكما بوجود دليله فالتعليق تخيلي ومن قال
ليس نحوي بل المراد منه عدم كون كل من المفعولين ممتازا عن الاخر معربا لفظا
او تقديرا او محلا بل ان تكون الجملة سادة مسدهما كما في علمت ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لم يفرق بين كون الجملة ماولة بالشيء وبين كونها سادة
مسده فان معنى الاول ان الشيء موجود لكن ليس بصريح ومعنى الثاني انه غير موجود
ولكن دليله موجود كما بين في موضعه قوله تقديره ارايتكم انتفعكم اذ تدعون
وتنفعكم على الاستفهام بحذف اداته يدل عليه ظاهر قولهم في التقدير بل تنفعكم او نفعه
لما كان ارايتكم بمعنى اخبروني انتقل معنى الاستفهام من الفعل والفاعل الى المفعول
لئلا تلزم الفاجوة الكلام بقدر الامكان فلا حاجة الى التقدير بح ويكون قولهم
هل تنفعكم تصويرا للمعنى وانما ادخلوه على المفعول الثاني لانه قيد للاول وكانهم
انما يتوجه الى التعهد كقولك ازيدا قائم فان الاستفهام عن القيام وايضا لا بد من

جملة متضمنة معنى الاستفهام بحذف اداته بمعنى اخبروني كما صرحوا به وجواب الشرط حينئذ
تنفعكم للقدر ولو قيل في التقدير ارايتكم المتكم هل تدعونها لكان اقرب واسد للالزام عليهم
لان النفع يجوز خفاؤه واضافوه عنادا منهم واما تخصيص دعائهم حين الاضطرار
بالله فامر ظاهر جلي لا مجال لانكاره فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين
ولذلك قال قل اغير الله تدعون دون اغير الله ينفعكم فتامل قوله كما في قبلكم
اذ المراد لا شعباد عن وقوع الشيء بيان وقوع مثله وتصريح بما يدل عليه قوله فيه
وزاد الله بتعريف العذاب وتعهيده بالاضافة دون ان يقول حذابه من الله
بالتنكير قوله وهو لها لان اقتضاء الساعة لها تاهيها لحولها وحذف لا يجوز من ظهور
المعنى قوله وبدل عليه اي على المفعول المحذوف وانما اخره حفظا لنظم الضمير
في سكبا فتدبر قوله وهو تبكيت لهم اي هو لانكارهم هو منكر عندهم اضافوه الى
الاصنام الهة اي في ان قوله وجوابه محذوف اي فادعوه ويجاز كونه فاخبروا بل هو
الظاهر قوله كما حكى وقوعهم في مواضع فمنها قوله في واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون
الا اياه فلما نجاكم الى البر اعرضتم وكان الانسان كفورا والى ذلك اشار من قال فلما انجاكم
فمنهم واما قوله بل اياه تدعون فعلى التعليق لكنه ان في الشرط يجوز كونه تحقيقا تعليقا
بحسب مقام الشرط والجزاء والمعنى ان اتاكم حذابه لا تدعون غيره على ذلك التقدير بل ثبت ان
عادتكم تخصيص الدعاء به وانما في مواقع الاضطرار كما وقع منكم مرارا كثيرة فيكون في حكم
التصوير لاثبات الحكم الغرضي كما قال الا تدرون ان عادتكم هذا قوله وتقديم المفعول
لافادة التخصيص اي في الموضعين كما ذكره الزمخشري وعند غيره لان الانكار
في الاول هو اغير الله هو الدعاء للاصنام لا نفس الدعاء والمثبت في الثاني هو بل
اياه تدعون وهو ظاهر نعم قد يقال ان ثمة حصرا واختصاصا فمن قرينة خرى كذا قيل
وقيل في الاول للاختصاص كما في الثاني لا اختصاص وهو ظاهر كلام الكشاف ان في قوله

لا حاجة الى الاختصاص فتامل فظاهر ان قوله بل مخصوصة بالدعا لا يغني عن قوله فتقديم
المفعول الخ كما قيل فلذلك اتى بالواو دون الآء وسقط ما قيل ولو قال بالتمام بتوجه
عليه شيء ثم ان بل ههنا حرف اضراب وانتقال لا ابطال وما على قول سيبويه ضمير غير
مضاف الى ما بعده وما بعده حرف يبين احوال الضمير وكونه مبتدا لخبر له اخر الكلام لتنبيهها والات
الاحوال من التذكير والتانيث وغيرهما وقال ابن عطية مضمر اجري مجرى المظهر فيما يضاف
اليه ولا خفاء في ان الضمائر لا تقبل الاضافة والضرورة الى الامر المذكور وكون ما بعده مرفوعا
فظائر كما سيأتي الاشارات على ما مر فقوله اي ما تدعونه الى الكشف يعني ان مفعول الدعاء
محذوف وهو ضمير الاصنام والمجرور عائد الى ما على حذف المضاف ويجوز كون العني ما
تدعونه اليه بالكشف فلا حاجة الى الحذف ويجوز كون تدعون بمعنى تعبدون او الدعوة
على الوجه الرابع الآتي ذكره فيترك المفعول منسيا فلا محذوف في الكلام حينئذ وما
عبارة عن الاصنام ان كانت موصولة او موصوفة ذكره ابو البقاء والاول اولى اذ الظرف
من الصلة اكثر منه من الصفة ومفعول يكشف محذوف اي تقديره فيكشف الضرورة
وحاكم اي ما دمتم واحين الآن وصلها بمضارع مثبت قليل جدا قال ابو البقاء اطوف
الآن ثم ان اتى بيت قعيدة لكاع ٥ والرابع انها مصدرية قال ابن عطية ويصح
ان تكون مصدرية على حذف في الكلام قال الزجاج وهو مثل واسال القرية والتقدير
فيكشف سبب دعائكم وموجبه قال ابو حيان وهو خلاف الظاهر قال ابو البقاء وليست
مصدرية الا ان تجعلها مصدرا بمعنى المفعول يعني فيكشف مدعوكم اي الذين تدعونهم
لاجله وهو الضر على ما ذكره المصنف يرجع ضميره في المعنى الى الكشف ويحتمل ان يتعلق الجار
بيكشف فيعود الى الله تعالى قال ابو البقاء اي يرفعه اليه ويجوز ان يعود ضميره الى الله
على تقدير تعلق الجار بتدعون بتضمين معنى تلجأون فيه الى الله تعالى كثير في القرآن العظيم
وهو احسن في مقام من التصريح فلا يرد قيل انه ليس بقياس لا يصار اليه الا لضرورة

والضرورة اليه هنا ورد ابو البقاء تجويز ابن عطية هذا على تقدير تعلق الجار بيكشف
الا انه ذكر في تقديره تدعون فيه اليه فقوله فيه ظاهره يشعر بانه زعم تعلقه بتدعون
فالظاهر ان يقال تقديره فيكشف اليه ما تدعون فيه اي لاجله فهذه اختيارات مبنية على
اعتبارات عدم فتامل فيها واختر ما شئت قوله ان يتفضل عليكم لم يجعل مفعول
المشيئة نفس الكشف كما ذكره ابو حيان وغيره وان كان المعنى على ذلك لان التفضل بهو
الكشف هنا فلا يتوجه عليه ان اتعال التعقيب بالمشيئة بمعنى ان بعض الدعا لا يقبل فعل
ليس بافضل منه واضافة الاحسان وهو لا يضيع اجر المحسنين وكيف يصح قوله ولا شك
في الاخرة فيكون تمهيدا له ايضا ووجه الدفع انما هو تفضل محض منه تعالى 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 طائلا تخته فضلا عن الاولوية
كما قيل قوله ولا بد آت في الاخرة لئلا يشكل من حيث انه يوم قوله بل اياه تدعون معه
فتوجه عليه انه قد يكشف ما يدعونه من اهوال الساعة حين يدعون الى كشفه ووجه الدفع
ان قوله قد ان شاء ينبئ عن جواز عدم وقوع المشية بالنظر الى بعض الدعوات فلا يشكل في
الاخرة ثم ان الاشكال المذكور انما يرد ويحتاج الى هذا الجواب اذا كان الاستثناء
معلقا بقوله اغير الله تدعون لان الشرطين فيه لما كانا متعلقين به وكان قوله بل اياه
تدعون عطفا عليه اضرابا عنه والمعطوف في حكم المعطوف عليه وجب ان يكونا متعلقين
به ايضا ولما كان الكشف مستغنى الدعا مستغنيا دامنه وجب ان يكونا متعلقين به
ايضا فاسوال ان فواجع الساعة لا تكشف وانما اذا كان معلقا بالمحذوف لكن تدعون او
تفكم فضلا اغير الله تدعون لما كان كلاما مستقلا لم يتعلق به الشرطان لفظا بل جاز ان
يقدرا وهو الظاهر ان ساعد المعنى وان يقدر واحد منهما حسب استدعا المقام وذلك
انهم يتركون ما كانوا عليه من اخلاصهم اياه في الدعا عند اكروب الا ترى الى قوله في ثم

اذا مسكم الضر فاليه تجارون فلا مانع من ذكر امرين والتفريع على احدهما دون الآخر
لا سيما عند اختصاصه بالتفريع ذكره في الكشف ايضا فافهم جيدا ولا يعزنك نظر
التفتازاني فيه بان الظاهر ان المعنى على هذا التقدير ايضا تدعون غيره ان اتاكم
العذاب او الساعة وبوجه السوال غاية الامر انه على الاول اظهر حتى يقبل سوء التعلق
الاستخبار بقوله اغير الله وبمعذور قوله تشركون انكم فالنسيان مجاز عن الترك والا
على الوجه فحقيقة قوله من سنة الامر وهو رد وهذا بانه يقتضي نسيانه قوله ايضا
وانت خبير ان قوله لما مر كز في العقول انه القادر على كشف الضر دون غيره يدفع هذا
الوهم اذ لا يلزم من اقتضاء الشئ نسيان المركز في العقول ثم ان في قوله ان تشركون
موصولة والعائد محذوف وهو به والمراد بها ما عبد مطلقا من العقلاء وغيرهم فطلب
الغير كقوله تعالى وله يسجد ما في السموات والارض لان طارح النظر الى وصف الاشراك
دون الاشخاص على ما اقتضاه المقام كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فلا جاز
هذا الاعتبار بغير تغليب كما هذا فالتغليب اولى وقال الفارسي الاصل وتنسون وانما
اتى بتشركون فحذف المضاف ويجوز كونها مصدرية فلا عائد عند الجمهور ثم ان المصدر
باق على حقيقته وهو ظاهر او اول بالمفعول اي وتنسون المشرك به وهي الاصنام
وغيرها كما مر آنفا كالاول ويجوز كونها موصوفة والعائد واحد ثم انه لا مانع عن وقوع
كل من الوجوه المذكورة من الترك والنسيان ومتعلق كل منهما بالشركاء او دعائهم
او الاشراك بحسب اختلاف طباع الاشخاص وعقائدهم ومراتب السذاجة والهوس والا
احتمال تعلقهما بالاصنام بحسب ذلك الاختلاف فلا يقدح في المقصود وقوله اي فبذلك
لم يتعرض لكونه صفة لما ام لا وصلة لارسلنا لجواز الحالية والصلة ولم يلتفت الى ما قيل في جعله
صفة كلام لظهوره وضعفه وصحة المعنى مع قرب اللفظ ومفعول ارسلنا اما محذوف
رسلا او منزوك تنبيها على ان المقصود نفس الفعل وهو الارسال واخذ اللام

قوله

ومن زائدة فيمن جوز ذلك في الموجب وعند غيره فهي بمعنى في كقوله تع
من يوم الجمعة واختار الاول بناء على ان في الظروف بعضها لا يوقف على المعنى
اي معنى الظرفية على حرف الجر فلا يفيد كونها بمعنى في الا الزيادة قوله اي تكفروا
فالتفات صحيح لان الاخذ مترتب على نفس الارسال ولم يقل فكذبوا بدل قوله فكفروا كما
فعل ابو حيان اقتداء بقوله تع وذلك بانهم كانت تاتيهم رسلهم بالبينات فكفروا فاخذهم
الله وفي اية اخرى عطف الله تعالى على الكفر فقال ذلك بانه كانت تاتيهم رسلهم بالبينات
فكفروا قولوا والتوالي التكذيب والاعراض عن التصديق فلذلك عطف التكذيب عليه
فسقط قول من قال لو اسقط فكفروا وقال تكذبوهم به لكان اظهر فعوذ بالله من
وهم الاعراض عن الاعتراض على بلاغة ما في احدى مراتبها وقذف بالغيب من مكان بعيد
الامر اجمع مغاربها على ان الكفر بالله اقدم حصولا فلذا قال تع والذين كفروا انذروا
معرضون وقال تع بل الذين كفروا يكذبون فلو لا كفرهم لتاملوا ولو تاملوا لما كذبوا ولا
يخفى فيه لزوم كفر اخر من التكذيب قوله لاحد كليهما واما ايأس واضرع فللتفصيل
قوله تمذللون ويتواضعون فان تليين القلب وتذكر الذنب عند نزول البلايا كالطبيعة
لعامة البرايا فعلله بحملهم على الانابة سيما عند ظنهم ان اسباب تلك الاصابة الاترى
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 قصر عدم لان لولا التخضيضية
تفيد التنديم واللوم على ترك الفعل الماضي وقوله في ذلك الوقت بيان لتوسيط اذ
بين لولا والفعل قوله مع قيام ما يدعوهم وهو الاخذ المذكور ويدل عليه لولا ولم يذكر
هنا لدم المانع مع انه من لوازم معنى لولا لان اللوم على الشئ لا يحسن اذا كان فيه ضرر
ومانع بناء على الزوم اكتفاء بذكره في احسن مقاميه وهو بعد قوله تع ولكن قست
لانه هو الذي يمين دليل عليه لولا من عدم المانع بأبلغ وجه حيث حصر الصارف في

القسوة والاعجاب بالاعمال فما ليسا مانعين لانهما لا يمانعان اللوم اذ منشؤها
عدم التامل والتفكر الا يرى انهم يلامون عليها ايضا فوله ثم قست قلوبكم من بعد
ذلك لوم وقوله فما عملوا نما عاملون حكاية اعجابهم وما قبل لوم عليه وبهذا ظهر ان
قوله وزين من تمام الاستدراك وهو الظاهر وليس باستيناف كما قال البعض فان
قيل فقال فظاروا بانا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فهو يدل
على وقوع التضرع فكيف التوفيق منها قلنا المراد من مجيء البأس هنا ظهور اماراته
الدالة عليه دون المعاينة الا يرى الى قوله هناك فلما راوا باسنا وهنا اذ جاءهم باسنا
ومن ثم جاز قبول ايمانهم هناك كما يدل عليه التعديم على حده او المراد نفي تضرعهم لجرد بيان
قسوة قلوبهم وشدة عنادهم مع قطع النظر عن قبوله وحده وح يكون الذين قالوا
امنا بالله وحده فوما اخرين والكل وارد في الروايات ولا بعد فيه اصلا فوله
استدراك على المعنى قال ابو البقاء وذلك لان التضرع لما كان من لين القلب كان
نفيه نفيه فامر الاستدراك بين لين هذا وهنا فوجيه اخر وهو ان المراد بالقسوة
عدم التضرع لانها سببه فاستدرك عن نفي التضرع بها على معناها اقامة للسبب
مقام المسبب لبيان السببية اذا ذا احتمال فوله على المعنى بهذا التوجيه بين كما يشير
به قوله وبيان للصارف بشير الى وقوع الصرف في نفس الامر لكن لا يعبأ بذلك
مردود فوله دائما لان دوامها اشار الى ان القسوة والاعجاب وحدها لا يصح كونهما
مانعين في حكم الشرع فعلى هذا يجوز كونه من قبيل وما عيب فيهم غير ان سيوفهم الخ
قوله ولم يتعطفوا به عطف على سبيل التفسير فالنسيان مجاز عن عدم الاتعاظ بما
فيه وفيه اياما الى ان الله لطيف بعباده لا يواخذ الا بعد المجاوزة عن حد الانصاف
وبعضهم كثير حتى يكون ان اس كالناس فوله فتحنا عليهم ابواب كل شيء والمراد بكل شيء
التكثير دون التعميم كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء والفتح المذكور كناية عن تيسير ما

الدرويش

الارتوية للصاح المذكورة في الكتاب واعلم ان قوله فتحنا عليهم وتمام الاية
جواب لما فعلى مذهب الجمهور يلزم كونه مسببا من النسيان لما في لما من معنى الشرط
صدهم واستشكل فيه البعض واما عند من قال انه لمجرد الظرف فلا اشكال ووجه
الاشكال خفا سببية النسيان للفتح ولا يخفى ان هذا الفتح انما هو جزاء النسيانهم ذلك
كما يدل عليه السياق وقوله حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم ولا خفا في سببية المجزي
عليه للجزاء وعليه جادة الله تعالى في كثير من الاقوام لقوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية
امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا واما كونه جزاء فلعدم الاشعار
بان ذلك الفتح يقودهم الى الفسق وهو الى العذاب والاخذ المذكور لا محالة لقوله تعالى
ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين
وفي قوله من يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي
متين والقران متحدان بذلك فالفتح صورة هو التعذيب معنى ويجوز كون الفتح ملائما
من قبيل المجادلة بالاحسن اقوله تعالى ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة
كانه ولي حميم فعتوهم وعنادهم ونسيانهم ذلك يجوز كونه سببا للفتح بهذا المعنى تليينا
لقلوبهم وازاحة لقسوتها ولا منافاة بينه وبين قوله اخذناهم لان الملاطفة بعينها
قد تصير استدراجا فيما بعد وقوع الملاطفة مع الذين نسوا ما ذكروا به من اسفار ابواب
كل شيء حتى في قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون فلا يابى عنه السياق
الضمائر مع ظهوره مضى على بعض فعال هذه الاية تؤيد مذهب من ذهب الى ان لما ظرف
بمعنى حين وليس فيه معنى الشرط اذ لا يظهر وجه سببية النسيان لفتح ابواب الخير وحديث
الاستدراج لا يدفعه لانه لا يفيد الا صحة اجتماع الفتح مع النسيان لا سببيته له فتامل
من قبل المحجوب من الجواب انتهى كلامه فاعترض ذلك الفاضل كما ترى على مذهب الجمهور
وليس في كلام كل من المتعرضين لواحد من المذهبين اصلا فلا اشكال عليه ولا على الاية

الكرمة بل بها على الجهود فمن قال قوله فتحنا عليهم ابواب كل شئ اعترض عليه بعض الافاضل
ثم ذكر الاعتراض بعين ما ذكرناه الى قوله انتهى كلامه فهو محل الكون ومن لم يعرف بيت العود ما
ثم اجاب عنه بان التسبيب سبب للاستدراج المتوقف على فتح ابواب الخير وتسبيبه شئ
لا خر فيستلزم تسبيبه لما يتوقف عليه ذلك الاخر فاندفع الاعتراض بالامرة ولا يذهب
على ذوي مسكة عدم تمام هذا الا يستلزم الا يرى ان النار سبب للاحراق وهو موقوف
على يبوسة المحرق واستعداده مثلا ولا يلزم ان تحصل تلك اليبوسة والاستعداد من النار
بل يجوز ان يحصل من سبب اخر ولكن يصح اجتماعه مع السبب كما قال المعترض وكذا حال
علة ومعلول معد المعد والاستعداد فاندفع بالامرة قوله فاندفع الاعتراض بالامرة 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 ليستريح بينهما او كانه يروح
اي يذهب من احدهما الى الاخر قوله وامتحانا لهم كقوله تع ثم بدلنا مكان الحسنة السيئة حتى
عفوا وقالوا قد مس ابائنا الضراء والسراء فاخذناهم بغتة قوله لما روي انه عليه الصلوة والسلام
وروي في مسند احمد بن حنبل عن عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا رايت الله
يعطي 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 خفي في صورة اللطف كما ان المصيبة لطف خفي في
صورة القهر فان قيل اليس هذا دليل على ان المراد في الاية الاستدراج لا الملاطفة قلنا
نعم لكن قد مر ان الملاطفة قد تصير استدراجا فيما بعد فح يجوز اخذ النبي صلى الله عليه وسلم من
قوله حتى اذا فرحوا الاية واما حصره عليه الصلوة والسلام اعطاء الله العبد من الدنيا على معاصيه ما
يحب في الاستدراج بقوله فانما هو استدراج فمعناه ما دام العبد على معاصيه يدل عليه
لفظ على التي تنبئ عن الاصرار فالمعنى مصرا عليها اذ لا شك في ان العاصي بعد ما احسن الله اليه
اذا تاب كما يكفر له الا يرى الى قوله فيما تلونا عليك لعلهم يرجعون وذلك

قال

قال صاحبي اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم فانه يشعر بان الفتح المذكور فتنة لهم اذ هم يغلبون
بالاحسان فيرجحوا ان يمطرون بمعيشتهم فيوخذوا فلم يتعظوا بالملاطفة وبطروا معيشتهم
ومرحوا بها اخذوا الكوله ذو بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون قال محمد بن نصر
الحارثي اهل هذا القوم حمزين سنة قول اعجبوا على البناء للمفعول اي اعجب نفسه وبرأيه فهو
معجب بفتح الجيم والاسم العجب بالضم ذكره في مختار الصحاح اي اعجبهم او نوا من النعم ولم يقل ما
اعطاهم لانه ابتداء سرمد من قبلهم او بناء على زعمهم حيث قالوا انما اوتيته على علم قوله والاشتغال
بالفواي وعلى اشتغالهم بالنعم معرضين عن المنعم وعن القيام بحقه اي الشكر قوله مبلسون
ايسون كما مر في معاني الابلاس يقال ابلس من رحمة الله اي يئس ومنه سمي ابليس وابلس منه لغة
في بلس والابلاس ايضا الانكسار والحزن يقال تحسر بمعنى تحزن وتلهف وذكر الزمخشري واحمون
لازم من معانيه ايضا فان الواجم الذي حزنه حتى سكت يقال ابلس فلان اي سكت فاه وهذا
المعنى مناسب للاخذ بغتة قوله بحيث لم يبق منهم احد فقطع الدابر كناية عن الاستيصال
لان كل ما يبقى من شئ من المهلك فهو دابره واخره فقطع الدابر انما يتصور مع قطع الجميع
وقيل الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اصله قاله الاصمعي وما ذكره الله قول ابي عبيد
والسدي والامية بن ابي الصلت فاستوصلوا بعذاب خضد دابرهم فما استطاعوا له
صرفا وانتصروا ونبه بقوله الذين ظلموا دون دابرهم على سبب الاستيصال قوله
على ما اكرهم احمد من اسف على نفسه على افعاله او مفعول على السنة العباد ارشادا لهم اليه كما
ذكره الزمخشري وكلام الله يحتمل وجها اخر وهو انه اخبار بانه حقيق بان تكرهه على هذه النعمة
الجليلة كما يدل عليه ظاهر عبارته وعلى الاولين يكون قوله بحق ان تكرهها تعليلا ويكون
التغيير مزوكا للظهور وعلى الوجه الثالث يكون تعليلا يتضمن التقرير فافهم قوله ان يتجلى
عليها الخ بناء على عبارة الختم لظهور وجه المناسبة والا فهو كناية عن اذهاب العقل والفهم
والحاجة صرفة الى السبب لكن ما قال وختم على قلوبكم وهو يدل على نفي الفهم مع وجود القلب

فيشبه التغطية فلهذا فسره به بخلاف اخويه فانه اراد نفيهما ولذا قال اخذ فسره ما بالحكم
واحكم ومنهم من فسرها بالمعنى المجازى ايضا ولا حاجة اليه هنا بخلاف قوله ختم
على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة واعلم ان السر في ان الله تعالى ذكر هذا المعنى وذكره
بالختم لا بغشى القلب هو انه كما ان قيام الجسد بالقلب الجسماني كذلك بقاء النفس مع
بقاء القلب النفساني لان الروح انما يتعلق به فاخذ الفهم باحرام القلب يستلزم على العادة
الالهية احرام النفس بهذا وعند البعض النفس والقلب والروح والعقل شيء واحد
والتغاير اعتباري والبيان المذكور لذلك السر يجري في اعتبار انه حسبما يناسب كلا واحد
منها فاعتبروا يا اولي الالباب قوله اي يزاك يريد ان هذا الجزاء يكون من قبيل
اجراء الضمير مجرى اسم الاشارة في التعبير بالمفرد عن المتعدد بتاويل ما ذكروا وتقدم كما ذكره
في قوله فوجوان بين ذلك وتوضيحه هو انه لما كان الاشارة كوضع اليد على الشيء كما ذكره
كانوا يستغنون عن وضع العلامات الدالة على التثنية والجمع والتانيث كسائر اسماء الاجناس
بل وضعوا لذلك صيغا مخصوصة لامن اللبس بخلاف المضمرات حيث اتوا فيها
للفرق زيادة اهتمام حتى انهم الحقوا باسماء الاشارات لفظة كم وكما وكن كانهم اعتبروا التثنية
والجمع وتانيثه في المضمر لا في اسم الاشارة واليه اشار قول الزمخشري ان اسماء الاشارة تثنيتها
وجمعها وتانيثها ليست على الحقيقة فكانت هذه الاسماء اصلا في هذا المعنى اي في جواز
التعبير بالمفرد عن المتعدد والمذكر عن المونث بتاويل عند العرب والموصولات لما كان
فيها من معنى العهد وكان ذلك في حكم المشار اليه جعلوها مشتركا في هذا الامر وهذه من
دقائق اعتبارات العربية ولذلك قال رؤبة حين اعترض عليه ابو عبيدة لما انشد
فيها خطوط من سواد وبلق كانه في الجلد توليع البهق بانه ان اردت الخطوط
فقل كانها وان اردت السواد والبلق فقل كانها اردت كان ذاك وذاك ثم حملوا
عليها المضمرات في بعض المواضع التي يومن فيه اللبس من حيث انها من قبيل الكنايات

التي

التي وضعها لاختصار فلا اقتضاء عندك هذه الاعتبارات اللطيفة مع اصولها وفروعها
فحيث ان الامر كذلك فلا التفات الى ما يقال ان هذا التاويل يجري في الضمير من غير حاجة الى توجيه
باسم الاشارة وقوله او ما اخذ وختم عليه او باخذه هذه المذكورات من قبيل اجراء الضمير
على اصله من اعادته الى المذكور حكما بخلاف التاويل بما ذكروا وما تقدم انما يساعد بذكورين
الحقيقة والحكمان فلك فاذا لم يذكر فالاشارة بذاك الى ما ذاقت 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 فانه دقيق كيف اوجز في اطناب
هذه العبارات ولم يلتفت الى عوده على سبيل البدل لتانيث الابصار والقلوب والضمير
مذكر وانما يات بالكاف في ايات لكون التهديد فيه اكون مما قبله قوله فكرر ها
تارة اي يمكن بسط تلك الجهات في الايات السابقة فرادى كما اشار اليه بقوله تارة
وتارة وتارة ويمكن جمع الجميع في بعض منها فتامل فيها لا نطول بذكرها قوله يعرضون
منها بقال صدف عن الشيء صدفا وصدودا وصدافة قال حرى بن الرقاع ٥
اذا ذكرن حديثا قلن احسنه ٥ ومن شر يتقى صدف ٥ جمع صدوف كصبر وصبور
وقيل معنى صدف مال ماخوذ من الصدف في البعير وهو ان يميل خفه من اليد الى
الرجل من اجانب الوحشي والصدف بفتح الصاد والدال وضمها وضم الصاد وسكون
الدال ناحية الجبل المرتفعة قوله ج حتى اذا ساوى بين الصدفين ولا بعد نسبة قلوبهم
بالصدف للوصف من حيث انه يمنع من دخول شيء من خارج على ما في داخله وينقبض عليه
وقلوبهم كذلك من دخول ادراك الحق فيها وينقبض على ما في باطنها من الباطل قوله
ولم لا يستبعادا الاعراض ولذلك قدم الضمير على الفعل المضارع وجعل الجملة اسمية فصار
المعنى هم المكررة عليهم الايات مستمرة اعراضهم بعد دون الاعراض دائما مع تجدد الاعراض
فالامر حالهم كما فعلنا بهم قوله من غير مقدمة من امارة وشعور فسرها في ضمن قوله

او جهرة تنقد مهارة توذن بحلوله اليوذن باعتبار المقابلة حيثما فانها لما لم يتقدم
عليه شعور ما دل عليه هذا التفسير تضمنت معنى الخفية اى دلت عليه الزما بل تضمنا وان
كانت فى نفسها جهرة وانما لم يقل خفية اذ المقصود الاخذ فجأة والخفية لا تستلزم
ذلك فلو قال خفية لفات المقصود مع ان الاخفآ لا يناسب سنانه ثم كذا قالوا وفيه نظر فتامل
وبدئ بها لانها ادرع من الجهرة اى ابهلك به بيان للازم الاستفهام الانكارى ولم
يرد ان هل نافية لما عرفت من ان الرواية بمعنى اخبرا لا بد بعده من جملة استفهامية
وقوله بيان حذف ضمير يعود الى العذاب المذكور اذ لا بد منه وقال ابو البقآء
الاستفهام هنا بمعنى التقرير فلذلك ناب عن جواب ان اى ان اتاكم اهلكتم والظاهر ما
ذكره اقول قوله ولذلك صح الاستثنآء اى وكون المعنى على النفى صح الاستثنآء فرقا
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 وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم وذكر الظالمين تنصيص بسبب
العذاب واشارة الى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون بارتكاب
كيف يصح قوله واثقالا مع اثقالهم مع قوله هذا وجزآ 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 للصلحى اولغلبة
الصلحى منهم وكونهم سببا له وذلك كله وزر لهم او لكونهم سببا لعظم معاصيهم لشدة
غضب الجبار حتى جاوزهم اثره الى المومنين فانا بهم الله بذلك وزادنى تعذيبهم اثما
لهم انه بهم رؤف رحيم وسخط عليهم بانهم اتبعوا ما اسخط الله وكرهوا رضوانه أو
المزيد عليه اصل كفرهم والمزيد فروعه قوله وفى يهلك هذه قراءة ابن محيصن والشنبوذ
ابلغ على ما لا يخفى قوله الا مبشرين حال مقدرة من المرسلين فان الارسال مقدم

وجوبا الا ان يؤول فتامل وقوله منذرين عطف عليه قال ابو حيان وخبر وفى
هذه الحال معنى العلية اى انا ارسلناهم للتبشير والانذار لا لان يقترح عليهم ويتلقى
ويستهزأ بهم بدلالة المقام على ان الحصر اضافى فبعد ذلك لا مكان الاقتراح والاستهزآ
واقعا منهم لا يصح الا لتى التعليل بهما فلزم منه ثبوت التعليل بالتبشير والانذار ولهذا
الاستدلال لم يصح بالتعليل المذكور بل اشار اليه بقوله ولم نرسلهم ليقترح عليهم ويمكن
انتصابها على الاستثناء والمعنى وما نرسل المرسلين الا مرسلين مبشرين ومنذرين والصفة
للفعل ايضا للحصر الاضافى بقرينة المقام لا يقال كيف يصح الاستثناء والمستثنى منه بهما
ليس بعام اذ لا مرسل الا وهو مبشر ومنذر لانا نقول يكفى فيه الافراد المقدرة او باعتبار
جانب السامع فان مثل هذا الكلام انما يخاطب به ليفيد اما خالى الذهن او منكرا او
منزل منزلة العدم فلم يوجب عليه ما يرى عليه من امارات الخلو او الانكار حقيقة او ادعآ
فافهم وقرأ ابراهيم وعيسى مبشرين بالتخفيف والمشهور فى بشر قوله المومنين المفعول المبشرين
والكافرين مفعول منذرين ثم اعلم ان اكثر جعل المومنين مطلقا مبشرين بالجنة بخلاف
الكافرين فعول الزمخشرى كما هو مذهبه بنآء على ان عصاة المومنين ان فازوا فمالهم الى الجنة فالبشارة
لهم فقط ورد بان الخلود فى النار والانذار يخص الخلود فيها ويحتمل ان يراد بالايمان الايمان
الكامل وبالكفر ما يشمل عصيان المومنين تغليظا وبان مطلق الدخول فيها لا الخلود فقط
كما يرشد اليه قوله منها ما يجب اصلاحه على ما مر لهم وقوله بسبب خروجهم من المضرتين
والظاهر ان ظاهر هذين القولين يوافق ما ذكره الزمخشرى من قوله مبشرين منذرين
من آمن بهم وصدقهم وعمل صالحا ومن كذبهم وصادهم وباب التوجيه على كلا الوجهين
مفتوح لمن تامل فلا نطول به والاول موافق لتفسيره قوله فى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم فيما سياتى فليطلب هناك ومعنى هذه الاية الكريمة مع حمل ما يتوجه عليها
ويستشكل بها مستوفى هناك ان شاء الله تع ان قوله بالجنة وبالنار ليس للتخصيص بل

انبان كما هو العرف والمناسب للمقام لان البشارة والانذار انما جاء بهما في القرآن العظيم
في غير موضع لمن يقرأ الكتاب الكريم مثل قوله الآن هنا مثل هلاك القوم الظالمين
فانه انذار بعذاب الدنيا وقوله نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين وبوعد المؤمنون بنصر الله وبرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة الى قوتكم الى ما لا يعد قولها
يجب اصلاحه من اعمال الجوارح بقرينة مقابلة الايمان والمراد باصلاح الاعمال ادوام
الشرك في العبادة كقوله تع ولا يشرك بعبادة ربه احدا وهو الموافق لما نهجت اليه في
تفسير قوله تع الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم الاية او اتيانها مطلقا وعدم الشرك
ح 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
ان في وعلى ما شرع متعلق باصلاح اذ معناه جعل صالحا جاريا على سنن شرع لهم وقيل
تطبيقا على ما شرع فليس بذاك ويجوز ان يكون معنى الاية الكريمة واصلحوا ايمانهم
عن الشرك كما سبق وا ما حمل قول الكشاف يجب اصلاحه على الايمان باباه قوله فيما بعد من العذاب
والطاعة ويمكن كون المراد بالاصلاح التوبة الا ان التوبة مختص قرن بالايمان في القرآن العظيم
اما حي آنها قبل الايمان فامن تاب وآمن وعمل صالحا الا من تاب وامن وعمل صالحا
لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى الى ذلك قوله من العذاب اي من مطلق
وجه او من العذاب الخالد على وجه وقوله لفوت الثواب يعني في الجملة اعم من ان يكون مخلدا
من النار او من الخلود على الوجهين قوله والذين كذبوا بيد الوجه الاول بظاهر
وهذا الموصول بيد كون من في قوله فمن امن موصولة وان جاز كونها شرطية والفرق
امن واصلح حملا على لفظ من وجمع في عليهم ولا يحزنون حملا على المعنى قوله حمل العذاب
ظاهره انه جعله استعارة بالكناية كما ذكره اصحاب الحواشي لقوله كما ذكره الطالب فانه
في تشبيه العذاب بالطالب لا تشبيه الوصول بالمس حتى يكون استعارة تبعية وانما

المس

المس استعارة تخييلية بكون قرينة للتشبيه المضمر وانما جعلوه كذلك لان الكناية اظهر
لفهم واقرب وادخل في التهويل ثم ان الكشاف في جعله وجه الشبه الطلب لوصول المهم
والمجوة كما فعله الزمخشري وغيره لان الطلب يلزم مفهوم المس لزوما عقليا بخلاف المجوة
فانها تلزم بحسب الوجود وما يلزم بحسب المفهوم اقرب واسرع الى الفهم ولانه اوفق
لقوله في اذاقهم من مكان بعيد سمعوا بها فيظاهر زفيران معناه تطلبهم وتعذيب
عليهم وهو ظاهر قوله واستغنى بتعريفه عن التوصيف جواب سؤال مقدر وهو ان المناسب
للمقصود الاستعارة المذكورة كما ذكر في الكشاف من قوله حتى يفعل بهم ما يريد من الآلام
ان يوصف العذاب بالاليم كقوله تع وامم سنمتعهم ثم نمسهم منا عذاب قرأ حفص نمسهم
بنون مضمومة من امسه كذا والعذاب نصبا في قوله يمسهم دون يهلكهم اشارة الى انه
لا يهلكهم حتى يتخلصوا به بل يمسهم ويا خذهم مستمرا كلما نضجت جلودهم بدلنا هم جلودا غيرها
قوله بسبب خروجهم فامصدرية لان كونها موصولة او موصوفة بعيد من حيث اللفظ
والمعنى بظهر بادنى تامل قرأ الاخمس فيحيى بن وثاب يفسقون بكسر السين قوله عن التصديق
والطاعة لا يخلو اما ان يكون على التوزيع فالتصدق للكفار والطاعة للعصاة على ما
ذكر من احد الوجهين او كلاهما للكفار على الوجه الاخر بناء على قول من قالوا ان الكفار مخاطبون
بفروع الاعمال وانما لم يذكر الاعمال في الايضاح كتفاديا التكذيب في التخويف بالخلود في
النار الذي لا عذاب فوقه لانها بمنزلة العدم ح كما قيل لان لها حصة من العذاب
على ما اعترف به ذلك القائل وتاويل كلامه خلاف الظاهر فتامل قوله مقدورا تاه
خزائن رزقه الخزائن جمع خزينة وخزانة خزن المال جعله في الخزانة فمعنى يحفظ فيه وكذا
الخزن وعلى هذا ارادة المقدورات منه يكون من ذكر المحل وارادة الحال فيها
للمقدورات بالمخزونات التي لا يحوج اخراجها الى كلفة واجتهاد كما ذكره الكشاف في سورة
الحجر او من قبيل انه ضربت هي ضمنا لا فتدار والمعنى لا قول لكم عندي فتدار على ايجاد كل

شئ وتكوينه اضعاف ما وجد منه لان المقدورات تستلزم الاقتدار وهذا ما ذكره هناك
ايضا فمن قصر كلامه على بعض مراده فقد قصر في حقه ولم يوده تمامه ولو اريد الخزن هنا
هذا التفسير لصح من غير حاجة الى التجوز لان من عنده الخزن فيه يكون عنده الخزن ولو
صح تفسير الخزانة بالخزن والحرز بحيث لا تنال الا بدى لكان ارادة المقدورات منه اظهر
كما ذكره بعضهم وقوله او خزائن رزقه على حذف المضاف بقرينة انه جواب لاسال
المشركون من انه اذا كنت رسولا فاسال الله ان يوسع علينا خيرات الدنيا والظاهر
من كلام الزمخشري هو انه جعل الخزائن نفس الارزاق على التجوز او على ما ذكر من ان
الخزانة ما يخزن ويحرز والله ما اختار انها ما 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 بعيدا لعدم دلالة العام على الخاص وان صح
لوجود القرينة بخلاف المقدورات فتامل قوله لم يوح الي ولم ينصب عليه دليل
قيده به بقرينة قوله ان اتبع الا ما يوحى الي وكلمة ما موصولة بدل من الغيب بتعين
المراد منه لان منه ما لم يوح الى النبي عليه الصلوة والسلام ولم ينصب عليه دليل منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ومنه ما ليس منه لوجود الصانع وصفاته
واليوم الاخر واحواله وغير ذلك مما له دليل او اوحي الى دليل وما قيل من ان قوله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو من الاول تخصيص بلا مخصص فان الغيب مما
اوحي اليه او دل عليه او لا فمفاتحه عنده ليس الا ان علم الغيب بالوحي او الدليل لا
يستلزم العلم بالمفاتح وذلك اذا كان المراد بالمفاتح الخزائن فقط واما اذا اريد ما
يتوصل به الى المغيبات فلم وان كان الوحي والدليل مما يتوصل به لكنه سبب بعيد
والحق ان احدا لا يعلم كيف يعلم اي شئ يوصله الى المعلوم ايصالا قريبا الذي هو المفتاح
في الحقيقة او مصدرية زمانية بمعنى المدة والمعنى لا اعلم الغيب ما دام لم يوح الي

اولم ينصب عليه دليل قوله وهو من جملة المقول اطلق المقول ليشمل المقول بالنسبة
بظاهره والنفي على ما ذكره الزمخشري والمعنى لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اقول لكم اعلم
الغيب فيتضمن ابطال احد الادعائين الى الاخر ففي دعوى الالهية وهو المقصود على تخريجه
ويفيد الجواب عن اقتراحهم بانه ان كنت رسولا فاخبرنا بما يقع في المستقبل من المصالح
والمضار فنستعد لتحصيل ذلك ودفع هذه ولا يخفى ان هذه الفائدة التي هي المقصودة
الاصلية في هذا المقام حاصلة ولو لم يكن المقصود نفي دعوى الالهية وهذا النفي
ايضا لا يتوقف على ضم عدم ادعاء العلم بالغيب الى عدم ادعاء ان عنده خزائن الله
لان كل واحد منهما على حدة من خصائص الالوهية فيتضمن نفيه نفيه من غير حاجة
الى اعتبار شئ اخر ولا على نفي الادعاء بعدم علم الغيب بل يحصل بالاخبار عن عدمه في نفس
الامر فان علم الغيب نفسه من الخصائص فيتلخص منه انه لا حاجة في تحصيل هذه المحسنات
الى جعله من المقول المنفي بل كلها تحصل اذا جعل من المقول المثبت قال ابو حيان بعدما
ذكر قول الزمخشري بل انظر هذا وهو ان يومر بالاخبار بهذه الجمل الثلاث في جواب المقترحات
الثلاثة الاول والثاني في امر ذكره والثالث قولهم لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي
في الاسواق فهي معمولة للامر الذي هو قل وان امكن الاخبار بالثلاثة في الجواب
عن المقترحات الثلاثة في ما ذكره الزمخشري ايضا الا ان فيه دقيقة قد كانت على
البعض دقيقة وهي انه انما لم يات فيه بنفي المقول لان مفهومي عندي خزائن الله
واني ملك معلومان عند الناس فلا حاجة الى نفيهما وان كان مفيدا في رد الاقتراح
وانما الحاجة الى نفي ادعائهما نبرأ 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 نفي
الادعاء ايضا متضمنا للجواب بالمعنى المتعارف هذا ملخص ما ذكره ابو حيان وبعض

المحسنين فصدى لدفعه زعامه بانه لا فائدة في الاخبار بما لا علم الغيب وقد
بينا الفائدة فيه وتبين انه لا فائدة في سائر كلامه لمن اطلع على مرامه فلا نطول بذكره
قوله واقدر على ما يقدرون عليه الملك على هذا الوجه مجاز عن القادر على الافعال
الغريبة والافعال العجيبة ويجوز كونه تشبيها بليغا في القدرة قيل هذا تفسير القاضي
عبد الجبار والاول تفسير ابي علي الجبائي المعتزلي واستدل به على افضلية الملائكة وهو
بناء على هذا التفسير الثاني عبد الجبار بان المقصود نفي دعوى القدرة على ما لا يقدر عليه
البشر جوابا لمقترحهم لا نفي دعوى الفضل اذ المقام ينابيه ذلك ولا يخفى ان رده لا
يتوقف على التفسير الثاني بل التفسير الاول اريد به ايضا هذا المقصود لان المقام يقتضيه
ولذلك اتى به الخ وقد يكون على المعنى الحقيقي للملك وما قيل من ان افتراءه ينفي
الالوهية يدل على ان المقصود نفي الفضيلة فالاولى ان يجاب بان المراد نفي دعوى
ما هو فضيلة عند المخاطبين الجاهلين فرد دعواه على هذا التقدير ايضا رد بالفضيلة
بالقياس الى الافتراء على ما لا يقدر عليه غير الله لا فتضحى الحال رد السؤال فافهم
المقال وبالجملة دلالته على مذهب الجبائي ممنوعة لا ثبت له اصلا والى ما قلنا اشارة
في شرح الكشاف للتفتازاني واما الجواب الذي قال بالينه فهو وحي منقول عن القاضي
عبد الجبار ووجه اعادة قول هنا وتركه في لا اعلم اذ اجعل من المقول المثبت ذكره
واما اذا جعل من المقول المنفي فهو اذكرناه ايضا من انها من خصائص الالوهية بخلاف
الثالث وهذا اولى مما قيل وجهه انهما مجموعان معاني الدلالة على نفي الالوهية لانك
قد عرفت ان هذا الاعتبار غير واجب وان كلا منهما مستقل في تلك الدلالة الا ان
يراد بالاجتماع في الدلالة مجرد الاشتراك في مجرد الدلالة فافهم ثم ان لا في قولا اعلم
مزيدة مذكرة وفي ولا اقول لكم محتمل المذكرة والمؤنثة اي لا اقول اقول لكم في ملك
فتامل كذا قاله التفتازاني قيل في الاحتمال الثاني نظر لبعده في الغاية وانت تعلم ان

البعد

البعد انما هو في ان يعد احد الجائزين كان سببا للاعتراض على قائله مع ان قوله
فتامل اشارة الى هذا العارف تكفيه الاشارة فوله تبرا عن دعوى الالوهية
اي تبرأ النبي صلى الله عليه وسلم اما كونه مامورا بتلك الجملة فان الامر بها يدل
على تبريه عن تلك الدعوى او بجعل الامر في قوة المامور به حيث لا توقف في تحققه
فكانه تكلم بهذه الجمل او المراد الاخبار بانه عليه الصلوة والسلام تكلم بها وتبرا عن هذه
الدعوى وادعى النبوة بعد نزول هذه الاية الكريمة فيكون المراد مجرد بيان ان
الاية الكاملة تمت جوابا لمقترحاتهم وردا لاستبعادهم وبلغ المقصود بهذه
الحجة البالغة وبهذا تبين انه لا حاجة في افادة التبري الى كون الجملتين الاوليين كناية
عن دعوى الالوهية ليكون نفي دعواها تبرأ عن دعواها ويجوز الكناية ايضا بكل واحدة
منهما على حدة كما عرفت قبل في جعل قوله لا اقول عندي خزائن الله كناية عنها بشاهة
لا تخفى بعيني ان اضافة الخزائن الى الله تستلزم كون من عنده خزائن الله اد في مرتبة
من الله فكيف يناسب كونه كناية عن المنزلة التي هي النبوي في الالوهية يدل عليه
الايات الدالة على نفي الشركاء كقوله لو كان فيهما آلهة الا الله وقوله اذا لذهب كل اله بما
خلق ولعل البعض على بعض وغير ذلك فلا يدفعه قيل من ان اضافة الخزائن الى الله
ليست منافية لهذه الكناية لان دعوى الالوهية ليس دعوى ان يكون هو الله بل شريكا
في الالوهية فتامل لكن نجوز هذه الكناية بان يكون القصد الى تلك الخزائن بنفسها قطع
النظر عن الاضافة المشعرة بالاختصاص والمعنى لا اقول انا مساو لله تع انصرف في تلك
الخزائن مثل تصرفه بلا فرق وبحسن 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 واراد
الملزوم ووجه التعبير المذكور هو الوجه المذكور ايضا فافهم جيدا قوله وادعى النبوة
الخ حاصل السؤال المرصول مع صلته تمهيد لقوله رد الاستبعادهم ثم انه قيل الاسلوب

السابق ههنا حيث لم يقل بل اقول في نبي اشارة الى ان هذه الدعوى مما يوحى اليه
ومما شيا من دعوى الفضيلة صرحه كما هو داب المتواضعين عن التكبر ودلالة على انه عليه الصلوة
والسلام ليس بدعي فرض من جانبه عليه الصلوة والسلام من الرياسة فيهم والتفضل عليهم كما يقال في
ما هذا الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم فقوله ردا لاستبعادهم دعواه واستبعادا
لمقترحهم لا يقال لا مدخل لدعوى النبوة في ذلك لانا نقول للحصر في اتجاه الوحي مدخل
ظاهر فيه وهذا الحصر ينفي ايضا ان يدعي مستبعدا اخر وما قيل في الجواب وجود اصل الدعوى
له عليه الصلوة والسلام مسلم وانما النزاع في استحالته فيجب بيان ان دعواه ما هي فاصل الرد
ان هذا دعواي وهو ليس مما يستبعد فلا يخفى انه مما يستبعد فتامل قوله وجزم مما
فساد مدعاه وهو النبوة ولم يقل ههنا رد الفساد مدعاه لانه لا يرد الفساد جزما
بل يرد الفساد جزما ولا يلزم من رد هذا الجزم رد استبعاد المدعي وان لزم رد استبعاد
المدعي ولذلك قال وقد عجبوا ان جاءهم منذر منهم الى غير ذلك قيل اشار المصنف بهذا التعليل
الى الرد على من استدل بالاية على فضل الملائكة على الانبيا بناء على ان مقصوده عليه الصلوة والسلام
بهذا التواضع والمعنى لا ادعي منزلة اقوى من منزلتي ووجه الرد نفي كون المقصود ذلك
بل هو الرد لاستبعادهم دعواه وانت خبير بانه لا دلالة في كلام المصنف هنا على ما ذكر من الرد
اذ لا يلزم من رد الاستبعاد نفي كون المعنى على التواضع بل مرادهم ايضا من كون المعنى على
التواضع هو الرد لاستبعادهم وهو في غاية الظهور كما هو المصرح في الكشاف فلا تنافي بينهما
فالذي رد به المصنف عليهم هو ما قدمناه لك عاقدة مننا عليك ثم اعلم ان في هذه الاية البينة
نفي اولا ما تتعلق به رغبات الناس كلهم من الارزاق التي هي قوام الحيوة الجسمانية ومن
غيرها ثم ترقى الى نفي ما تتعلق به وتشوق اليه النفوس الفاضلة من معرفة المجهولين ووقوف
ما وقع من الكوائن ثم ترقى الى نفي ما هو مختص بذاته من صفة الملكية المباينة لصفة البشرية
ثم بالحصر في قوله ان اتبع الا في على المراقي في نفي جميع ما ادعوه النبوة واياك ان تتوهم

ان

ان سياق هذه الاية يهدم اساس دلالة لئن يستنكف المسيح الاية على افضلية الملائكة فان
في مقام نفي الاستنكاف جميعي ان يكون المتاخر اعلى لئلا يلغو ذكره وما في مقام نفي الادعاء تكون
فان من لا يتجاسر على دعوى الالهية الاشد استبعادا فافهم
قال ابو حيان ظاهره حجة لنفاة 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 فاعتبروا
يا اولي الالباب وقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم على ارجح
التفاسير ودليل عليه وقوله وشاورهم في الامر مشيرا اليه الا ترى ان باجتهاده ظهر من
ان نحو كيف يكون ظاهره حجة لمن نفى قوله كالا لوهبية والملكية اعترض عليه في حواشي
الكشاف بان الملكية من الامور الممكنة بناء على تجانس الجواهر ولذا اقدم ادم 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 بخلق صورة وخلق اخرى كما في استحالة بعض العناصر بعضا والممنوع كونه
ملكا مع بقاء شخصانة البشرية والمراد بالاية ذاك على ما هو المتبادر من قوله اني ملك ونبوة
ادم عين الاكل وكونه طامعا في ما ذكر ممنوع لم لا يجوز كون طمعه في الخلود او في ما ذكر بالمعنى
الاخر وامكانه هذا ايضا تجانس الجواهر انما يفيد امكان كون الجسم البشري جسما ملكيا لا كون البشر
ملكا انه لا بد فيه من استحالة النفس البشرية الى النفس الملكية وهو ليس بظاهر نعم يمكن ذلك
بالنسبة الى القدرة المطلقة ولنا فيه كلام وهو انه يجوز ان يراد بالاية اني ملك فطري
بمثل هذا اسويا كقوله فيما لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ظاهرا يكون حينئذ من قبيل ادعاء المستحيل
ويكون جوابا لمقترحهم المار ذكره قوله فتعهدوا او فتميزوا الا فسر للاوجه الثلاثة بالترتيب بها
لكن على ترتيب الاية الكريمة كما ترى حيث ذكر الاوجه معقدما على ذكر الاتباع لانه تفسير لها
باعتبار نظمها الشريف فروعي ترتيبها وما في ذكر الاوجه المذكورة فقد راعى جهة الشهرة
والظهور فقدم الاشهر والاظهر وهو الضلالة والاهتداء ثم المعروف الظاهر وهو الجهل والعلم

السابق بهنا حيث لم يقل بل القول في نبي [illegible]

وتحاشيا عن دعوى الفضيلة صريحة كما هو دأب [illegible]

واللام ليس بدعي فرض من جانبه عليه الصلوة والسلام من [illegible]

ما هذا الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم فوله [illegible]

لمغفرتهم لا يقال لا مدخل لدعوى النبوة في ذلك [illegible]

ظاهر فيه وهذا الحصر ينفي ايضا ان يدعي بعد [illegible]

له عليه الصلوة والسلام مسلم وانما التنزل في [illegible]

ان هذا دعواي وهو ليس مما يستبعد عادة [illegible]

فساد مدعاه وهو النبوة ولم يقبل منهما [illegible]

بل يرد الفساد جزما ولا يلزم من رد [illegible]

الدعوى ولذلك قال وقد وجبوا ان [illegible]

الى الرد على من استدل بالاية على فضل [illegible]

بهذا التواضع والمعنى لا ادعي منزلة [illegible]

بل هو الرد لاستبعاد دعواه وانه غير [illegible]

اذ لا يلزم من رد الاستبعاد لفي كون [illegible]

التواضع هو الرد لاستبعاد دعواه [illegible]

فالذي رد به الحصر عليهم هو ما قدمناه [illegible]

نفي اولا ما تعلق به رغبات الناس من الامر [illegible]

خيرا ثم ترقى الى نفي ما تعلق به وتشوق اليه المتقون [illegible]

مما يقع من الكوائن ثم ترقى الى نفي ما هو مختص [illegible]

ثم بالحصر في قوله لا خوف الخ الى اصل المرتبة [illegible]

تبع المؤمنين واجاب عنه ان البشر في شرف التفريط ولو مجتهدا ولذلك قال
فوا من مكر الله الا القوم الخاسرون او انهم مفرطون عند انفسهم لفرط خوفهم وتقواهم
وخطوا 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 هم المنتفعون به فاخرج المجتهدين وهذا هو الموافق
لما في الكشاف فانظر بالتقييد بالتفريط كما ذكرناه ولقوله بعد امره بانذار خير المتقين
لبشارة امره باكرام المتقين وتقريبهم قوله مقربا او مترددا فيدان الكافر كذلك هل
الكتاب والمستعدين للايمان من المشركين قوله فان الانذار ينجع فيهم فتعليل لما فهم
من الكلام السابق من تخصيص الانذار بما ذكر الصارفين الجازمين باستحالة الحشر
وهو ظاهر بحيث لا يحتاج الى علة ومن قال تعليل لما فهم من المقام من تخصيص الانذار
بالكافر المقربا لحشر والمتردد فكلام لا يخلو عن علة قوله ولا شفيع عطف على ولي من غير
اعتبار القيد فهو من دونه ظاهر يلزم منه كون الله شفيعا ولا حاجة في الجواب الى تقدير
قوله الله على ان الظرف لا يلزم ان يكون قيدا احترازيا ولا نقول بمفهوم المخالفة
قوله فان الخوف هو الحشر على هذه الحال علل الزمخشري هذه الحال بقوله لا بد منها لان
كل محشور فالخوف فانما هو الحشر على هذه الحال واستصعبه التفتازاني وقال فيه نوع
خفاء ولا خفاء فيه لان معناه ان كل من المتقين وغيرهم محشور مع ان المتقين لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون فحشرهم ليس مخوفا فالمخوف انما هو الحشر على هذه الحال وهو ظاهر فحسبك
بمتقول الخفاء بالحاصل والا فقد رد في تفسير سورة البقرة كون لعل للتعليل وقال ثبت
في اللغة بل هو الزمخشري والمعنى انذرهم راجيا تقواهم لكن لما كان رجاء التقوى فيدا للانذار
كان في معنى انذاره لاجله فلذلك افاد بكي قوله امره باكرام المتقين ان فيه النهي عن الطرد
انما يجب عدم الطرد دون الاكرام بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده اي بقبضه

ثم ما دونها وهو ادعاء المستحيل والمستقيم اذ ليس له تعلق بترتيب الآية فضلا عن
قوله ولقد احسن ايضا في قوله فميزوا بين الحق والباطل دون ان يقول فعلم انى اذا
ادعيت ما لا يليق بالبشر كما قاله الزمخشري فافهم جيدا وفي بعض النسخ وميزوا على ان من
تحته تهندوا اقوله او فعلموا ناظر الى الاخيرين وفي بعض او فتعلمون بالواو والاولى
هو الاولى جوابا للاستفهام ومن قال عطفا على فتهندوا فما كان من المهتدين لان
المرفوع ايضا عليه معطوف فتامل قوله هم المومنون المفرطون قيد بالتفريط لانهم
لعلهم يتقون والا يلزم تحصيل الحاصل وله وجه اخر سيجيء وتخصيص الانذار بالمومنين
مما يستدعيه المقام فانه طال تعنتهم واعنت عنادهم وصار المقام حقيقا بالاعراض عنهم
والتوجه الى من يقبل الانذار ويقبل على النصح بحسن القبول والاقبال مرة اخرى بشدة
غضب الرب عليهم وتغليظا في جنايتهم وتهديدا لهم كقوله فاعرض عنهم وانتظر انه
واعرض عن الجاهلين وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا كما ذكر في موضعه الا
غير ذلك وايضا فنفي الله الايمان بالحشر عن اهل الكتاب لعدم الاخذ اياهم
على ما فسر في قوله تع قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون
ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب الاية فيكون
قوله لا يخافون ان يحشروا جهالة وايضا كون ما قبلها من الايات انذارا كلها كالنار
يقتضي ذلك التخصيص اذ لا وجه بعد الانذار لهم للامر به وايضا الامر بتقريب المتقين
بعده يدل على ان الامر بالانذار انما هو للمفرطين وبهذه القرائن تكون اضافة
الرب الى ضميرهم مكررة 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 بالمومنين واعترض عليه ايضا بانه لا وجه لتخصيصه بالمفرطين لان
المجتهدين في العمل ايضا ينفعهم الانذار لئلا يخرجوا عن اجتهادهم لقوله وذكر فان الذكرى

تنفع المومنين واجاب عنه ان البشر في شرف التفريط ولو مجتهدا واذلك قال
ما من مكاره الا القوم الخاسرون او انهم مفرطون عند انفسهم لفرط خوفهم وتقواهم
وخطاي المفرطين على هذا المعنى ويكون المفرطين صفة شارحة تبين وجه احتياج
المومنين مطلقا الى التقوى او لشدة حاجة المذنبين الى الانذار فخصهم بالذكر او ان
كان المعنى على العموم او لذلك كانوا هم المنتفعون به فاخرج المجتهدين وهذا هو الموافق
لما في الكشاف وظاهر التقييد بالتفريط كما ذكرناه وقوله بعد امره بانذار خبر المتقين
لتتقوا امره باكرام المتقين وتقريبهم قوله مقربا او مزدوجا فيدان الكافر كاهل
الكتاب والمستعدين للايمان من المشركين قوله فان الانذار ينجع فيهم فتعليل لما فهم
من الكلام السابق من تخصيص الانذار ما غرا القارئين الجازمين باستحالة الحشر
وهو ظاهر بحيث لا يحتاج الى علة ومن قال تعليل لما فهم من المقام من تخصيص الانذار
بالكافر القريب الحشر 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 ولا حاجة 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 علل الزمخشري هذه الحال بقوله لا بد منها لان
كل 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 ظاهر قوله لعلهم
يتقوا اخبار بالحاصل والا فقد رد في تفسير سورة البقرة كون لعل للتعليل وقال ثم ثبت
في اللغة بل هو للترجي والمعنى انذرهم راجيا تقواهم لكن لما كان رجاء التقوى فيما للانذار
كان في معنى انذره لاجله فلذلك اتى بلعل قوله امره باكرام المتقين ان فعل النهي عن الطرد
انما يوجب حرم الطرد دون الاكرام بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده اي بخبيضه

لا غير فلنا عدم الطرد مطلقا وان لم يستلزم الاكرام لكن عدم طرد النبي صلى الله عليه وسلم
عن صحبته هو عين الاكرام اي يلزمه الاكرام بالمفهوم التام كما لا يخفى على ذوي الافهام
الاكرام ولو سلم عدم الالتزام فانا نقوله بقرينة ما في سورة الكهف قال فيه واصبر نفسك
ولا تعد عيناك عنهم مستلزم الاكرام على ما بين في موضعه واشار اليه المصنف ههنا بقوله
وتقريبهم كما بينه بعيد هذا ولذا عطف قوله وان لا نطردهم على اكرامهم وتقريبهم وبما
قررناه ظهر ما في قول من قال الاكرام مستفاد من قوله ولا نطرد الخ بناء على ان النهي عن
الشيء امر بضده لا يقال النهي ههنا انما هو عن الشيء المخصوص كما ذكرته وهو طرد النبي صلى الله عليه وسلم
الذي يلزمه الاكرام على ما اعرفتم لانا نقول الاكرام مستند الى صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
فهي مبناه فظهر ان كون النهي عن الشيء امرا بضده لا يكفي في امر هذه الاستفادة كما هو لازم
كلامه وان امكن تاويل مرامه فالقصور في تقريره ولذا فلنا وما قررناه فافهم قوله
وتقريبهم يشير الى ما روي من انه قال سلمان وخباب فينا نزلت فكان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعد معنا وندنوا منه حتى تمس ركبته 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 عنها اذ طردهم مطلقا منهي عنه ايضا
اشارة الى انه عليه الصلوة والسلام لم يهتم به الا في اجتهاد وبناء على غلبة مشورته وقياسا
وهو ترجيح ايمانهم رجاء بعتد بها ويكون سببا لايمان كثير من الناس على قيام بعض
المومنين في بعض الاوقات على وجه ليس فيه استخفاف من جانب النبي صلى الله عليه وسلم
ولا استنكاف وهذا امر ينبغي ان يرضى به المومنون كلهم قياسا سبحانيا في ذلك الزمان
الذي قل فيه اهل الايمان فهو كما ترى من باب الخطاء في الاجتهاد ولم يقرر عليه فانه
ولا ينافي عصمته عليه الصلوة والسلام النهي 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 تاسرى فان

قوله فكان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الاية بدليل قوله لولا 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 الاسرى دالة على الخطاء في الاجتهاد
لكن قوله حتى يثخن فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا قرر على حكم المجتهد فيه فدلالتها انما هي على
جواز النبي بعد الوقوع في ما قد تقرره من الاحكام المجتهد فيها لا غير وما نحن فيه ليس منها
قوله هولاء الاعبد اسم الاشارة يشير الى تحقيرهم المستفاد من لفظ الاعبد مادة وصورة
اما صيغة الوضوح لجمع القلة فيها فتقليل لهم وعدم الاعتداد بهم بسبب فقرهم وتشبيههم
بالعبيد في الحرفة والحرفة وتحذف اداة التشبيه واقامة المشبه به مقام المشبه قوله روي
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 عرض 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 الابصار لا يقال
قوله فان لو يطيعكم في كثير من الامر اما دل على جواز الاطاعة لهم في الجملة لانا نقول لا يلزم
من استفادة ادلة الاحكام الاجتهادية من المشاورة عدم كون الحكم اجتهاديا بل
انما جاء مضافا واستمالة 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 ان قيل يجوز ان يتعلق في بعض بالضمير في به اذ هو راجع
الى الطرد قلنا ذلك ضعيف جدا مع تقدم المصدر عليه وهو الهم فالاولى ما قررناه ولا
يرفع هذا الاحتمال مستقرا حتى انه حال من ذلك الضمير الا انه خلاف المتبادر من قوله
لكتبتم اي على ما هو الاظهر ويجوز البناء للمفعول لظهور الفاعل او لاحتمال غيره وللعدم

تعلق الغرض بذكره ههنا قوله والمراد بذكر الغداة والعشي الدوام اي الدوام مطلقا
والمعنى يدعون بالدوام اي دائما اذ المقصود وصف دعائهم بذلك ولا حاجة فيه
الى اضافة الدوام اصلا ولذلك اطلقه واصل ان الغداة والعشي لما كانا ظرفين محضين
للزمان كما ذكر في كتب اللغة استعملا معا في الزمان الدائم لتلك المناسبة الظاهرة
كقوله تع وسبحوه بكرة واصيلا على احد التفاسير ثم في الموارد التي 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 مجرد الدوام مجردا عن لزوم دوام الزمان
اولا فقوله وقبل صلوة الصبح والعصر معناه انها من قبيل ذكر المحل واراده الحال
والمعنى يدعون ملابسا بتينك الصلاتين لان المراد بالصلوة دوامها حتى تلزم
المسامحة في كلام المصنف كما قيل هذا هو ظاهر كلامه وههنا توجيهات اخر وهي كون الاضافة
في 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 للاشارة
ولذا افخم كلامه دون ان يقول بالغداة وكون المراد بالصلوة جنس الدعاء
الواقع في هذين الوقتين لتصح الملابسة ويمكن ان يكون المراد بدعون معنى يصلون
ويكون هذا المراد من قوله صلوة الصبح والعصر وروي عن ابن عباس رض ان المراد
بالدعاء الصلوات الخمس وكذا عن مجاهد والحسن وقيل الذكر وقراءة القرآن عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم مقصدا هذه القلوب كما يصدأ الحديد فقيل فما جلاؤها يا رسول الله
قال تلاوة القرآن وذكر الله ثم قوله وقرأ ابن عامر بالغدوة هنا وفي الكهف
بضم الغين وسكون الدال وفتح الواو وهي قراءة ابي عبد الرحمن السلمي والحسن البصري

وملك بن دينار وابي رجاء العطاردي ونصر بن عاصم الليثي فالاشهر ان غدوة
معرفة بالعلمية اي علمية الجنس كما سامة ولذلك منعت من الصرف قال القراء في
كتاب المعاني في سورة الكهف قرأ ابو عبد الرحمن السلمي بالغدوة والعشي ولا اعلم
احدا قرأ بهما غيره والعرب لا تدخل الالف واللام في الغدوة لانها معرفة بغير
الف ولام بهذا ادري وجه قوله ولا اعلم احدا قرأ بهما غيره وقراءة ابن عامر من المتواترة
فلم يعلم وقد طعن ابو عبيد القاسم بن سلام على هذه القراءة فقال انما يروى ابن عامر
والسلمي تلك القراءة اتباعا للخط وليس في اثبات الواو في الكتاب دليل على القراءة
بها لانهم كتبوا الصلوة والزكوة بالواو ولفظها على تركها وكذلك الغداة على
هذا وجدنا العرب وقال الفارسي قراءة العامة بالغداة لانها تستعمل نكرة ومعرفة
باللام فالغداة فمعرفة وهو علم وضع للتعريف فينبغي ان لا تدخل عليه اللام للتعريف
وان كانت نكرة فكتبت بالواو لانها تدل على ذلك قال سيبويه غدوة
وبكرة جعل كل واحد منها اسما للحين وليت شعري كيف يستقيم هذا الطعن منهم
ومعرفة ذاك تابعة لتتبع جميع الموارد للاستعمال فمن ابن لهم ورود جميع الموارد
عليهم وكيف يظن بمن تقدمهم انهم يلحنون والحسن البصري ممن يستشهد بكلامه فضلا
عن قراءته ونصر بن عاصم شيخ النحاة اخذ هذا العلم من ابي الاسود وبنيوع الصحابة
وابن عامر لم يعرف باللحن وروي انه قرأ بها على وعثمان بن عفان وغيرهما من الصحابة
وانكر غدوة حكاه سيبويه والخليل قال المهدوي حكى سيبويه والخليل ان
بعضهم ينكر فيقول غدوة بالتنوين وبذلك قرأ ابن عامر كأنه جعله نكرة فادخل
عليها اللام وقال ابو علي الفارسي وجه دخول اللام عليها انه يجوز في النكرة التنكير والتعريف
كما يجوز فيه ذاك اذا بني وقال ابو جعفر النحاس واصل باب غدوة ان تكون معرفة
الا انه يجوز تنكيرها كما تنكر الاسماء الاعلام فاذا انكرت دخلتها اللام للتعريف وقال

حكى انما دخلت اللام على غداة لانها نكرة وانكر العرب تجعل غدوة معرفة فلا تنونها
ومنهم من يجعلها نكرة وهم الاقل ومنهم من قال انها انما تكون معرفة اذا اريد غدوة
نهارك وههنا لم يرد ذلك وقال الجوهري سرى فرسك غدوة وغدوة مالونا
من هذا فهو نكرة وما لم ينون فهو معرفة فثبت بهذه النقول عن هولآء الائمة القول
ان قراءة ابن عامر سالمة من طعن ابي عبيد واما قيل في الجواب ان المعرفة قد تعرف باللام
للازدواج كما في قوله رايت الوليد بن اليزيد مبارك فغير ان حديث الازدواج
ثابت من العرب كقولهم انا لانبك 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 المخالفين ثم لا يلزم
انه لا يلزم الطعن المذكور من كلام المخالفين غير ابي عبيد فتامل جيدا وكذا رد ما
قد حفظها لغة وليس كذلك وقرا ابن ابي عبلة بالغدوات والعشيات جمع غداة
وعشية فاصل غداة غدوة وعشية هو العشي وهو الظاهر الا انها واحدة في الاول
اذ عوض عليه بالعشي الصافنات اذ المراد ههنا عشية واحدة وروي عن عبد الرحمن
بالغدو بتشديد الواو بغير هآء قوله حال من يدعون اي من فاعله وهو الصحيح
وقيل او من مفعوله وذلك تعسف قوله ورتب النهي عليه اي على الاخلاص فان المعنى
لا تطرد المخلصين في الدعآ فالنهي يتوجه الى القيد فتقيد عليه كما تقرر من ان الحمل
بالمشتق يوذن بعلية ما اخذ منه وهذا هو الذي قيل اي على الدعآ المقيد لانه اقرب لفظا
واقوى معنى قوله اي ليس عليك حساب ايمانهم الا على حذف المضاف اظهر ما
يحسب القرآئن 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 ما
الايمان فيفسر به كما يقال محاسب المرء بعمله كقوله تع فسوف يحاسب حسابا يسيرا

قول

قول الداعي ولا تحاسبني حسابا شديدا قوله فتعلل بانهم عند الله احظ الخ مع
قوله وليس ذلك باختبار بواطنهم واخلاصهم الخ تفسير لحساب ايمانهم على الوجه الاتم
سواء كان بحسب المقدر عند الله او بحسب الاخلاص فيه فالضمير على هذا للموحدين
قوله من ان من نظرهم كلمة من عبارة عن هولآء السائلين وبارز نظرهم راجع
الى ما عاد عليه ايمانهم وهم في سوالهم وايمانهم الثاني عائد على من وقوله لو امنوا متعلق
بكان اعظم فهو دليل الجواب على ما اختاره المصنف من ان جواب الشرط لا يتقدم كما
ذكرناه مفصلا فاحتمال كونه جوابا في الكلام الذي هو تتمة تفسير للكلام بما لا يرتضيه
صاحبه ثم ان في هذا الشرط اشارة الى ان ايمانهم غير منيفين عنده فطردهم بمجرد الطمع
بعيد بعيد قوله ما التسوا اي حين التسوا وقد يقرأ بلام التعليل فما مصدرية او
زائدة مجوزة لدخول الجار على الفعل قوله اي لا بعدم ايمانك اعلم ان قوله ما
عليك من حسابهم من شيء ظاهره كون شيء فاعل الظرف المعتمد على النفي ومن مزيدة
لاستغراق 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 الزمان يشمر البعض ولان فيه ادخال على عليهم بقوله حسابهم عليهم فيكون تعريضا
عليهم بمتبعة الحساب على تقدير كونهم كما قاله المشركون فلزم منه القصر ففسره بقوله
لازم لهم ولا بعدم ايمانك فجعل شيء مبتدا وعليك خبره قدم عليه للقصر لان وقوع
النكرة في سياق النفي كاف في صلوح الابتدآ فافتداه المقصد من حسابهم حال على الاول
من فاعل الظرف وهو شيء وكذا على الثاني هو الضمير في الظرف وكذا قوله وما
من حسابك الخ وقيل لا يجوز فيه كون من حسابك حالا لئلا يلزم تقدمه 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 كون من ابتدائية ظاهر
غني عن البيان ولك ان تجعل من حسابك ومن حسابهم بيانا لما حالا ولا حاجة الا اذا كانت
كلمة ما تعميمية واما اذا كانت حجازية فعليك في محل النصب على انها خبرها مقدما
او الهاء في الخبر المعدم اذا كان ظرفا وشيء اسمها ويستفاد القصر ايضا من تقديم الخبر
فان قيل لم لا يجوز ان يكون من حسابهم هو الخبر وعليك هو الحال قلنا هو فيه واضح لان
محط الفائدة انما هو عليك فان قلت اليس لو جاءت الجملة الثانية على نمط الاولى بان
قيل عليهم من حسابك من شيء بتقديم المجرور بعلى كما في الاولى لكان التركيب احسن قلت تقديم
خطابه عليه الصلوة والسلام في الجملتين تشريفا له احسن منه وفي ايثار الجملتين بالتعبير
دون العبر على الصدر كقولهم حادت السادات سادات العادات ومثل في المعنى قولهم
ليس الذي حلته كالذي حرمته حرام قولنا ان حسابك الا عليك لا يفيد
البهم بشيء الى ان المراد ان حالهم في ذلك بالنسبة اليك كحالك بالنسبة اليهم سواء
بمعنى ذنب احد الى صاحبه كقوله في ولا تزر وازرة وزر اخرى فانكان ان
المعنى المراد بمنزلة جملة واحدة فلا يرد الاشكال بكفاية احدهما في الجواب وانما
حساب رزقهم على ما روي من انهم قالوا يا محمد انهم انما اجتمعوا حولك لانهم يجدون عندك
ما كولا ومطبوخا والا فلا راي لهم في الايمان فقوله لا تؤاخذ بحسابهم ولا هم يحاسبون
اي ولا هم يؤاخذون بحسابك حتى يهمك ايمانهم كقوله في اما من استغنى فانت له
تصدى وما عليك الا يزكى ثم ان الله عدل عما ذكره الزمخشري في توجيه هذا النظم
وهو لا تؤاخذ انت ولا هم بحساب صاحبه لان تقديره فيه تكلف وهو ان قيل
لا يؤاخذ كل واحد انت ولا هم بحساب صاحبه ويكون انت ولا هم بدلا من كل
والا لم يصح ولذا اعترض عليه بعضهم بان ما ذكره غير عربي وقال الصحيح ان يقال لا
انت ولا هم يحاسبك وفيه انه تحميل خلاف المراد وهو نفي المؤاخذة بحساب كل

بالنسبة

بالنسبة الى نفسه فلعله سهو من قلم الناسخ وصوابه لا تؤاخذ انت بحسابهم ولا هم
بحسابك كما ذكره الله قوله جواب النهي قال الجرجاني في كتابه المعروف بنظم القرآن
ان من النظم ان تذكر مبتدأين مختلفين في المعنى تجمعهما جميعا ثم ترصد لهما جوابين مختلفين
في المعنى تجمعهما فرد بالعبرة الى كل مبتدأ منهما من الخبر الذي يقتضيه كقوله تعالى ولا تزر
الذين يدعون ربهم الغداة والعشي مبتدأ خبره فتكون من الظالمين لانه مطابق له وبعده
قوله ما عليك من حسابهم من شيء الخ هذا نفي خبره فتطرد هم ولهذا كان منصوبا واخر
الاول للوزان انتهى ولم يبين وجه حسن ذلك النظم ولعل له وجها حسنا وهو انما
شاركه المبتدأين في كل من الجوابين وان كان احدهما اغلب في احدهما كقوله تعالى من
رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله يريد بالاول الليل
وبان في النهار فجمع المشاركة تقع بين الليل والنهار في صفتهما وان كان على كل واحد
واحدة منهما ولذا روعي فيه ترتيب اللف والنشر كما مر ومناسبة احد الجوابين للاخر
كما في هذه الآية الجنسي ومن قصر في الاول قصر فيه ثم ان لنا خبرا الاول امنا وجها وجيها
فيما ذكره الجرجاني من انه لمجرد الوزان وهو ركاكة الفصل بين هذا النفي وجوابه وهذا
ظاهر او كون هذا النفي مع جوابه من تتمة النهي ولزم اجتماع ضدين بينه وبين جوابه قوله
على وجه التسبب على صيغة التفعل اي كون الطرد سببا للظلم او التفعيل على اختلاف
النسخ اي جعل الطرد سببا اذ الفا في قوله فتكون للسببية والمقصود منه دفع ما عسى ان
يقال لا مناسبة لا يصح ان يقال ما عليك حسابهم فتكون من الظالمين والعطف المذكور
يقتضي ذلك لان المعطوف على الجواب في حكم الجواب وحاصل الدفع ان المعنى فتظلم
بسبب الرد قوله وفيه نظر توجيهه ان الطرد انما يستقيم جوابا للنفي على تقدير ان
يكون حسابهم عليه وح لا يكون سببا للظلم ودفعه ان معنى ما عليك من حسابهم من شيء
نفي كونك حسابهم ليلزم لك الظلم بطردهم فانتفى الجواب الطرد والظلم المسبب عنه

احدها كون هولآ منصوب المحل على الاشتغال بفعل مضمر يفسره الظاهر العامل فيا
ضميره بواسطة على ويكون المفسر من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والتقدير
افضل الله هولآ من منّ عليهم ولا محل لقوله من منّ عليهم لكونها مفسرة والثاني كونه مرفوعا
على الابتداء والخبر من منّ الله عليهم وقيل الاول اظهر منه للاصل المذكور والثالث اختاره
الكسائي للتفسير من التكلف العسير وفي الثاني وان لم يوجد الاضمار لكنه خلاف الاصل
المختار ويخالفه كثرة الحذف وقلة المحذوف اي بضمير من كبر اما مع خفته فلان
محل الكسائي على ما ذكره فانه فرع قيل من انه تكلف لاحاجة 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 هناك من منّ الله عليهم من بينهم ويرد ان
يكونهم كذلك ولكن ينكر المتكلم ان يكونوا هولآ الفقرآء ولا يخفى انه خلاف المعنى المراد
ووجه الدفع هو ان هذا انما يتوجه على تقدير كون من مبتدا وهو آخر ومفعول
يدل عليه قوله بعده ولعل الذي حداه الى هذا التكلف هو انه لما راى ان المعنى
على الحصر كما لا يخفى ولا وجه له الا بان يكون هولآ خبرا مقدما على مبتدا هو الموصول
المقدر والسنان ليس كذلك لانه اذا انتفى الاعراب في المبتدا والخبر وانتفى القرينة
وجب تقديم المبتدا وقصد القصر الذي جعله قرينة لا يكون قرينة اذ القصد
من جوهر الكلام كما سبق ثم قال لم لا يجوز ان يكون هولآ في محل النصب على انه مفعول
من المذكور وقدم عليه للحصر ولا يذهب على أحد ان نصب هولآ بمن المذكور
يجوزه احد اذ الممنون ليس اياهم ولذلك قدروا فيه فضل كما مر وقال فانا
ذكرناه من انه خلاف الاصل لم لا يجوز ان يكون هولآ مبتدا ومن الله خبره
الحصر المقصود في هذا المقام مستفاد من قوله من بيننا قال ابو البقآ يجوز
يتعلق بمنّ اي ميزهم من بيننا يعني على سبيل التضمين وقال يجوز ان يكون

اي من الله عليهم منفردين فعلى كلا التقديرين يفيد الحصر المقصود ومن قصره على كونه
حالا فقد قصر فوله 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 فنعرض بالنظر الى الفاعل علة
غائية للفعل وافعال الله تعالى لما لم تكن معللة بالاغراض عندنا لم يصح كونه غرضا
بالنسبة اليه تعالى فتسمى اللام الداخلة على ما هو غاية لافعاله تعالى لام الصيرورة واللام
العاقبة واللام الآيل الى ما صرح به ابن هشام ووجه التسمية ظاهر لا يحتاج الى
تصرف ولا فرق بين هذه الثلاثة عندهم في ان الترتيب في الكل بطريق الاقتضاء
لا بطريق الاقتضاء وانكر البصريون تلك اللام والزمخشري تصرف فيه تعليلا
لمعاني اللام كما اصل في علم اللغة وتوفيقا بين المقر والمنكر فقال والتحقيق انها لام
العلة والتعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة وبيانه انه وان لم يكن
داعيا الى الفعل حاملا عليه كمن لما كان عاقبته وغايته وآله صار الفعل بالاخرة
اليه كان شبيها بالداعي الذي يفعل الفعل لاجله فاللام مستعارة لما يشبه التعليل
كما في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا كما بين في موضعه فههنا وجهان
فانه اذا نظر الى ان ما قبل اللام ليس بسبب لما بعدها بل هو منتهى اليه لا بطريق الاقتضاء
وما بعده ليس بداع اليه فتكون اللام للعاقبة لا للتعليل لانه حينئذ لا يصح كون ما
بعده باعثا على ما قبله ولا كباعث واذا اعتبر ما قبلها سببا لما بعدها وما بعدها
حكمة ومصلحة لما قبلها وليس بغرض عندنا وان كان كالباعث لان الغرض يعتبر
فيه الاحتياج اليه على ما ذكر في موضعه والله تعالى حكيم فيما نظر في سورة الكهف
الى قوله وما كان ابوهما صالحا فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك كيف يدل

على ان ارادة الرب على ذلك كيف كانت كالباعث الى الامر بالفعل او الزاجر
لا على سبيل الحاجة بل حكمة ومصلحة كما هو المذهب وليس ذلك مهربا ولذا قال واللام
للعاقبة او التعليل وقول من قال ان الظاهر ان استعمال الجعل الفتن لاجل ان يوجد منهم
القول المذكور لا يصلح للمصلحة لانه لا شك ان هذا القول منهم بارادة الله على ما هنا
فيكون الفتن لتلك المصلحة وبعلم الله فيصلح تعليلا له بهذا المعنى سواء بالنظر الى
الوجود الخارجي او الوجود العلمي الارادي فافادت انه كليهما وانما الزمخشري عقد
فرمن لزوم ارادة الله الكفر على ما هو مذهبه فحصر البيان في ان الفتن سبب لقول
في نفس الامر ولم يتعرض للوجود الارادي ولذا قال الله في قوله ثم انا لعلى لام الارادة
انتهى لام الارادة عندنا وعند المعتزلة لام العاقبة فتابعه الذاهب بقوله انا
يصح كما فعله بعض الاكابر بقي ههنا كلام وهو ان التفتازاني ذكر في شرح المقاصد
لام العاقبة انما تصح في فعل من يجهل العواقب فيفعله لغرض فلا يحصل ذلك
كما في قوله تع ليكون لهم عدوا وحزنا فكيف يتصور في علام الغيوب هذا وانت خبير
كلام الكشاف كذا قيل واقول ما ذكره مخالف لما ذكره اصحاب العربية لانهم صرحوا بجواز كون
اللام في قوله تع ربنا انك اتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحيوة الدنيا
ربنا ليضلوا عن سبيلك للعاقبة ذكره ابن هشام والتاويل بتقدير فقيضوا قولوا
ليضلوا او بجعل قوله اتيت استفهاما انكاريا او بتقدير الاستفهام قبل ليضلوا لا
حاجة اليه ولا داعي بما بيناه لك فلا تغتر به فانه قد اغتر ببعض اذكروه في ايكون
لهم عدوا وحزنا وهو بيان جهل آل فرعون بعاقبة فعلهم وانما ذكروه ليتضح به المعنى
كونه غرضا لهم فيندفع به توهم كون اللام للتعليل هذا وقد يقال لا نسلم ان ما
قد ادى الى الحسد المودي الى ذلك القول فاللام للتعليل بلا حاجة الى التاويل
خبير بان العادية المذكورة ليست بطريق العلية بل حسدهم الخبيث باطنهم فالله

بسبيل

بسبيل الاعتساف فافهم جيدا قوله فيوفقه لقوله ومن يؤمن بالله يهد قلبه
قوله فيزداد الغواية اقول 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 اهؤلاء انعم هم الذين انعم الله عليهم من بينكم فانتم
بالذين يشكرون نعمته فوضعهما فيهم وزادا عليهم كقوله تع الله اعلم حيث يجعل رسالاته
فالاستفهام للتقرير والتوبيخ كانه قيل انتم اعلم ام الله حتى تقيسوا بانفسكم وقد غاب
وانتم تعلمون ان الله اعلم منكم فهم هم الشاكرون وانتم الكافرون فاخشوا قوله اجتمع
الحجر يدان لا يات اقول لا وجه لتخصيص هذا وقوله يومنون دون امنوا بشير الى
انهم كما واظبوا على العمل يواظبون على العلم فيومنون كذا يدرون وانما لم يلتفت الى
احتمال كون الباقي بايانا للسبب كون المآل واحدا فلا وجه لارتكاب خلاف الظاهر
مع وجود الوجه الظاهر قوله بعدما وصفهم بالمواظبة على العبادة اشار الى امر من ان
المراد بيدون العبادة الدائمة في كل آن وان اريد بالعبادة والعنى فان مخصوصان
فان التخصيص مع انه هو بالذكر لا في المعنى فانه لما ان الشغل فيها غالب على الناس
فمن كان فيها مقبلا على العبادة كان في سائر الاوقات ادوم اقبالا واقوم اجلالا
قوله بان يبدا بالتسليم اي بانشاء السلام من جانبه ابتداء خلاف العادة فضلا عما روي
من مكرمة انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رآهم بدا هم بالسلام ذكره الامام وفي
رواية جعل من امتي ممن ابدوهم بالسلام ذكره ابو حيان والاوفق الانشاء والاخبار في
جزء القول صح الكلام بصريحه ولم يحتج الى التقدير قوله وبلغ سلام الله اليهم اي بان
يخبرهم من الله بانه سلم عليهم وفي بعض النسخ وفي العطف بالواو والظاهر ان الكشاف ذهب
الى ان الزمخشري في كلام الوجهان صريحان فان قلت لم لم يذكر الوجه الاخر الزمخشري
قلت لانه يرد عليه ان كتب الذكورة ترك العاطف في قوله كتب وبدل على البدء بالاخف

حكى انها دخلت اللام على غداة لانها نكرة وانكر العرب تجعل غدوة معرفة فلا تؤنثها
ومنهم من يجعلها نكرة وهم الاقل ومنهم من قال انها انما تكون معرفة اذا اريد غدوة
نهارك وههنا لم يرد ذلك وقال الجوهري سرعلى فرسك غدوة وغدوة مانون
من هذا فهو نكرة وما لم ينون فهو معرفة فثبت بهذه النقول عن هؤلاء الائمة الجزل
ان قراءة ابن عامر سالمة من طعن ابي عبيد واما قيل في الجواب ان المعرفة قد تعرف باللام
للازدواج كما في قوله رأيت الوليد بن اليزيد مبارك فغير ان حديث الازدواج
ثابت من العرب كقولهم ما 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 المخالفين ثم اعلم
انه لا يلزم الطعن المذكور من كلام المخالفين غير ابي عبيد فتامل جيدا وكان رحمه الله
قد حفظها لغة وليس كذلك وقرا ابن ابي عبلة بالغدوات والعشيات جمع غداة
وعشية فاصل غداة غدوة وعشية هو العشي وهو الظاهر الا انها واحدة عشي اقول
اذ عوض عليه بالعشي الصفات اذ المراد هنا عشية واحدة وروي عن عبد الرحمن
بالغدو بتشديد الواو بغير هاء قوله حال من يدعون اي من فاعله وهو الصحيح
وقيل او من مفعوله وذلك تعسف قوله ورتب النهي عليه اي على الاخلاص فان المعنى
لا تطرد المخلصين في الدعا فالنهي يتوجه الى القيد فتقيد حليته كما تقرر من ان الحمل
بالمشتق يوذن بعليته ماخذه وهذا ولي ما قيل اي على الدعا المفيد لانه اقرب لفظا
واحوى معنى قوله اي ليس عليك حساب ايمانهم اما على حذف المضاف فظاهر
بحسب 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 يحاسب المرء بعمله كقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا

وقول

وقول الزاهد ولا تحسبني حسابا شديدا قوله فاعل ايمانهم هذا هو الاظهر
قوله وليس عليك اعتبار بواطنهم واخلاصهم اي تفسير لحساب ايمانهم على الوجه العام
سواء كان بحسب القدر هذا او بحسب الاخلاص فيه فالضمير على هذا للموحدين
قوله من ايمان من ظرفهم كلمة من عبارة عن هؤلاء السائلين وبارز نظرهم راجع
الى عاد عليه ايمانهم وهم في سوالهم وايمانهم الثاني عائد على من وقوله لو امنوا متعلق
بكان اظهر فهو دليل الجواب على ما اختاره المصنف من ان جواب الشرط لا يتقدمه كما
ذكرناه مفصلا احتمال كونه جوابا في الكلام الذي هو لتلخيص تفسير للكلام بما يرتضيه
صاحبه ثم ان في هذا الشرط اشارة الى ان ايمانهم غير متيقن عنده فطردهم بمجرد الطمع
بعيد بعيد قوله ما التسوا اي حين التسوا فدخل فيه ابلام التعليل فالمصدرية او
زائدة مجوزة لدخول الجار على الفعل قوله اي لا يتوهم الباك اعلم ان قوله ما
عليك من حسابهم من شئ ظاهره كون شئ فاعل الظرف المعتمد على النفي ومن مزيدة
للاستغراق كما ذكره النحاني 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 القرآن يفسر البعض ولان فيه ادخال على عليهم بقوله حسابهم عليهم فيكون نفيا
عليهم بتبعية الحساب على تقدير كونهم كما قاله المشركون فلزم منه القصر ففسره بقوله
لازم لهم وما بمعنى الباك فجعل شئ مبتدا وعليك خبره قدم عليه للقصر لان وقوع
النكرة في سياق النفي كاف في صلوح الابتدا فاقتداه المصنف من حسابهم حال على الاول
من فاعل الظرف وهو شئ وكذا على الثاني في كمن هو الضمير في الظرف وكذا قوله وما
من حسابك شئ فيحتمل ان يجوز فيه كون من حسابك حالا لئلا يلزم تقدمه على العامل المعنوي
وكذا كون من هذه تبعيضية غير ظاهر ولا يخفى عليك ان الحال اذا كانت ظرفا كان تقديمها على العامل المعنوي احسن

ويفهم منه انه لو كان طلبه حسابهم لم يكن طردهم خلاف هذا معنى التسبب
صاحب الكشف ولكن لم يات بالكشف بناء على ما هو مكشوف لمن يقف
قال بعض المفسرين الاظهر انه عطف على مقدر هو المعنى الاخبار بانتفاء حسابهم
والظلم المسبب عن الطرد ومنهم من اجاب عن النظر الى التقرير فقط هو مذكور
يعني يكون الطرد حينئذ سببا للظلم بناء على انه عليه الصلوة والسلام ليس لهم
بمبين له الذي من صدق او بعلم الكاذبين فيكون طردهم لا عن علم وهو ظلم
وهم حصول الظلم على تقدير عدم كون حسابهم عليه بل فيما لا ولى وهو مبني
نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه على ما هو المشهور وهذا الجواب
لان هذا الكلام يقتضي بمجموعه المقام انه عليه الصلوة والسلام على تقدير كون
عليه يكون معذورا في طردهم والمعنى الذي ذكره هذا المجيب وان كان صحيحا في نفسه
لا يخفى على من له تدرب في المحاورة في اساليب المقال انه لا يطابق مقتضى الحال
لعدم كونه عليه الصلوة والسلام معذورا على هذا التقدير لانه يوجب الرجم فتدبر
في هذا المقام لا يكون الا وقاحة مجردة لا حقيقة له بخلاف قول عمر فتدبر
اختلاف الناس في امور الدنيا اي بالفقر والغنى مثلا حتى ادى ذلك الامر
الا غنياء طردوا الفقراء اي ابتلينا بعضهم ببعض في امر الدين لنرى حتى ادى
قولهم اهؤلاء من الله عليهم من بيننا فالكلام على تشبيه فتن والزمخشري جعله من قبيل
ضربته كذا اي هذا الضرب للخصوص وامثاله كثيرة وليست بالقليل في الفصيح
المصدر في الحقيقة وان كان ظاهرا على التشبيه كقولك ذلك كذا وقد يشبه
في شبهه هو اعتبار الشيء في نفسه واعتباره من حيث انه مذكور في المقولات
المحسوسات مثل ضربته كذا اعتباره في نفسه ومن حيث انه مزجى او
وقس على ذلك وذلك كذا وانت ترى عند اعتبار الظاهر التشبيه فيما

التشبيه

وترك وصفه بالعظيم للاستغناء عن استعمال ذلك في الغريب كما فعله الزمخشري
بناء على ان الاشارة حيث يكون حسيا فهو كما لبعيد فلا يلزم منه التعظيم وان كان جائزا
لقصد باعتبار انه قريب المضى ولا يبعد ان يكون التعظيم بحسب درجات التعجب حيث
انه فتن عجيب عظيم العجب انه اذا نظر في حد ذاته ليس ببعيد شيا ما هو اليه من الكفر
والعناد ومع هذا فهو بمنعهم من الايمان والظاهر الاول فان ابن عطية جعل الاشارة
الى طلب الطرد واعترض عليه بعضهم بانه لا يتنظم اذ يصير التقدير مثل طلب الطرد فتنا
بعضهم والتشبيه راجع الى الذي من فوك ضربت مثل ذلك المائة في الضرب لا ان
نفس المائة في غير الضرب وانا فلعله اراد بطلب الطرد هذا الفتن فكانه قال مثل
هذا الفتن الذي هو طلب الطرد فتنا بعضهم وانما جيء بها ما اريد به ههنا حيث
انه هو الصدق هو عليه فاستقام الكلام على المائة في الفتنة ويمكن ان يكون ذلك
اشارة الى الكرام الذين يدعون ويكون المراد من فتنا بعضهم بعضا في لام الغنى
حيث رزق الفقراء دون الاكابر والرؤساء كما حكي عن قوم نوح عليه السلام انومن لك
واتبعك الارذلون او يكون ذلك اشارة الى طلب الطرد لانه وقع من لام السابقة
دليل قولهم انما يطرد المؤمنين فالمراد بيان ان هذا مسئلة امم التي قد خلت
من قبل ومنه قضية طالوت اذ قالوا اني يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك
منه ولم يؤت سعة من المال وقول قومون ام انا خير من هذا الذي هو مهين الا في
ذلك قولنا اي هو آمن النعم امنا فاحمل على حذف الموصول وصلته خبر المبتدا
ولم يحمل من امنه خبرا عنه لان الاستفهام حمايلية الفعل في الاصل فاذا دخل على
المبتدا كان الخبر فعلا مثل ازيد قام لزم ان يقدر فعل بعد اداة الاستفهام فيحمل
ذلك الفعل المذكور مفسرا له ولا يخرج الكلام من الفصاحة واما اذا جعل الخبر اسما
كما لمبتدا يكون الكلام فصيحا كما تقدير نحو ازيد قائم ففي الاية توجيهات ثلاثة

احدها كون هو آ منصوب المحل على الاشتغال بفعل مضمر يفسره المظهر المذكور بعده
ضميره بواسطة على ويكون المفسر من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والتقدير
افضل اسه هو آ مَنَّ عليهم ولا محل لقوله مَنَّ عليهم لكونها مفسرة والثاني كونه مرفوعا
على الابتداء والخبر مَنَّ الله عليهم وقيل الاول اظهر منه للاصل المذكور والثالث اختاره
الكسائي لما في التفسير من التكلف العسير وفي الثاني وان لم يوجد الاضمار لكنه خلاف الاصل
المختار وفيه فسره كثرة الحذف وقلة المحذوف اي بضمير من كثيرا مع خفته بالنسبة
حمل الآية على ما ذكره فانه فرع قيل من انه تكلف لا حاجة الى ارتكابه وغير مناسب للمقام
لان المعنى على انكار ان يكونوا مختصين باصابة الحق ودونهم كما قرره واذا كان المقام
الكلام كما ذكره كان المعنى على ان يكون هناك مَنَّ الله عليهم من بينهم ويميزهم
بكونهم كذلك ولكن ينكر المتكلم ان يكونوا هو آ الفقراء ولا يخفى انه خلاف المعنى المراد
ووجه الرفع هو ان هذا انما يتوجه على تقدير كون من مبتدا وهو آخر وهو ممنوع
يدل عليه قوله بعده ولعل الذي حمله على هذا التكلف هو انه رأى ان المبتدا
على الحصر كما لا يخفى ولا وجه له الا بان يكون هو آخبرا مقدما على مبتدا هو الموصول
المقدر والسنان ليس كذلك لانه اذا انتفى الاجانب في المبتدا والخبر وانتفى المزية
وجب تقديم المبتدا وقصد القصر الذي جعله قرينة لا يكون قرينة او القصد
من جوهر الكلام كما سبق ثم قال لم لا يجوز ان يكون هو آ في محل النصب على ان المفعول
مَنَّ المذكور وقدم عليه للحصر ولا يذهب على أحد ان نصب هو آ بمن المذكور
يجوزه احد اذ المعنون ليس اياهم ولذلك قدروا فيه فضل كما مر وقال فاضل
ذكرناه من انه خلاف الاصل لم لا يجوز ان يكون هو آ مبتدا ومَنَّ الله عليهم
الحصر المقصود في هذا المقام مستفاد من قوله من بيننا قال ابو البقاء يجوز ان
يتعلق بمَنَّ اي ميزهم من بيننا يعني على سبيل التضمين وقال يجوز ان يكون

ان تشد عليهم متعلق بمن على كما التقدير من البلد بكسر المقصود من تمرة على كونه
حالا او تقصير قوله واللام للعاقبة اعلم ان ما جرت على فعل مختار من جنس ترتب
عليه فائدة ومن حيث وقوعه في طرفه غاية ومن حيث انه للعاقبة عاقبة فان
كان باعث الفاعل على ذلك الفعل بطريق الاختيار غرض بالنظر الى الفاعل علة
غائية للفعل واما الفاعل الذي لا علم له كمن جعله بالاغراض عندنا لم يصح كونه غرضا
بالنسبة اليه فتعين اللام الداخلة على ما هو غاية للفاعل في لام الصيرورة واللام
للعاقبة واللام قال على ما صرح به ابن هشام ووجه التسمية ظاهر بالاحتياج الى
فرق ما فرق بين هذه التسمية عندهم في ان الترتب في الكل بطريق الاقتضاء
او بطريق الاقتضاء وانكر البصريون تلك اللام والزمخشري تصرف فيه فجعل
اللام في اللام كما اصل في علم اللغة وتوقيفها بين المقر والمنكر خلاف التحقيق انها لام
العلة والتعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة وبيانه انه وان لم يكن
ترتب الفعل على ما علل به ممن كان عاقبته وغايته وما آل حصار الفعل بالاخرة
اليه كان شبيها بالذي هو الذي يفعل الفعل لاجله فاللام مستعارة لما يشبه التعليل
كما في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا كما بين في موضعه فهذا وجه
قاله اذا نظر الى ان ما قبل اللام ليس بسبب لما بعدها بل هو منتهى اليه بطريق ما اتفق
وما بعده ليس برائج اليه فتكون اللام للعاقبة لا للتعليل لانه حينئذ لا يصلح كون ما
بعده باعثا على ما قبله وعلما لباعث واذا اعتبر ما قبلها سببا لما بعدها وما بعدها
حكمة مصلحة لما قبلها وليس بغرض عندنا وان كان كما لباعث فان الغرض يعتبر
فيه الاحتياج اليه على ما ذكر في موضعه والله عليم حكيم غني كريم انظر في سورة الكهف
الى قوله وما كان ابوهما ان غلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما
صالحا فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك كيف بدل

على ان ارادة الرب على ذلك كيف كانت كالباعث الى الامر بالفعل من
لا على سبيل الحاجة بل حكمة ومصلحة كما هو المذهب وليس فيه مهرب وان قال والام
للعاقبة او التعليل وقول من قال ان الظاهر ان اسناد العلم لجعل الفتن اجمل ان يرد منهم
القول المذكور لا يصلح للمصلحة لانه لا شك ان هذا القول منهم بارادة الله لا محالة
فيكون الفتن لتلك المصلحة ويعلم الله فيصلح تعليلا له بهذا المعنى سواء بالنظر الى
الوجود الخارجي او الوجود العلمي الارادي فافادت انه كليهما والا لزم
فمن لزوم ارادة الله الكفر على ما هو مذهبه فحصر البيان في ان الفتن سبب القول
في نفس الامر ولم يتعرض للوجود الارادي ولذا قال الكشف في قوله تعالى الى
انما هي لام الارادة عندنا وعند المعتزلة لام العاقبة فتابعه المذهب بقوله الا
يصح كما فعله بعض لا كما يرتقي ههنا كلام وهو ان التفتازاني ذكر في شرح المقاصد
لام العاقبة انما تصح في فعل من يجهل العواقب فيفعله لغرض فلا يحصل ذلك الغرض
كما في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا فكيف يتصور في علام الغيوب هذا وقد وجه
كلام الكشف كذا قيل واقول ما ذكره مخالف لما ذكره اصحاب العربية لانهم صرحوا بجواز كون
اللام في قوله تعالى ربنا انك اتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحيوة الدنيا
ربنا ليضلوا عن سبيلك للعاقبة ذكره ابن هشام والتاويل بتقدير مفتر ضوا فقرا
ليضلوا او بجعل قوله آتيت استفهاما انكاريا او بتقدير لا استفهام قبل ليضلوا لا
حاجة اليه ولا داعي بما بيناه لك فلا تغتر به فانه قد اغتر ببعض ما ذكروه في ليكون
لهم عدوا وحزنا وهو بيان جعل آل فرعون بعاقبة فعلهم وانما ذكروه ليقيض به ان
كونه غرضا لهم فيندفع به توهم كون اللام للتعليل بهذا وقد يقال لا نسلم ان
قد ادى الى الحسد المودي الى ذلك القول فاللام للتعليل بلا حاجة الى التقول
بخبر بان الناذية المذكورة ليست بطريق العلية بل حسدهم الخبيث باطنهم فاظهر

بسبيل

بسبيل الاضافة كما لا يخفى فافهم جيدا قوله فيوفقه للقول الخ ومن يومن بالله يهد قلبه
قول فيوفق للقول الخ اقول من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه
وجعل على بصره غشاوة ثم لا يخفى حسن موقع الشرط الذي هو الانعام
بالنسبة الى جواب استفهامهم اهؤلاء الخ هم الذين انعم الله عليهم من بينكم فاراد علم
بالذين يشكرون نعمته فوضعها فيهم وزادها عليهم كقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته
فالاستفهام للتقرير والتوبيخ كانه قيل الستم اعلم الله حتى تفيضوا بانهم وتغمطوا الغيب
وانتم تقولون بان الله اعلم منكم فهم الشاكرون وانتم الكافرون فاخسئوا فلن تعدوا
الحق يريد بان الاباء اولى واذلى وجه التخصيص هنا وقوله لا يعلمون دون لا يشعرون الى
انهم كما وظفوا على العمل واظبوا على العلم فهم يعلمون بحرارة يدخلون وانما لم يلتفت الى
احتمال كون الباقي بايا عما للسبب لكون المآل واحدا فلا وجه لارتكاب خلاف الظاهر
مع وجود اللوجه لفظ قوله بعدها وصفهم بالمواظبة على العبادة اشارة الى ما مر من ان
المراد بعبدون العبادة الدائمة في كل آن وان اريد بالعبادة والعبد فان مخصوصان
فان التخصيص مع انه بالذكر لا في المعنى فانما ان الشغل فيها غالب على الناس
فمن كان فيها مقبلا على العبادة كان في سائر الاوقات ادوم اقبالا واقوم احوالا
قوله ان يبدأ بالتسليم اي بانشاء السلام من جانبه ابتداء خلاف العادة فتظيما لدي
من كرمه انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم بدأتم بالسلام ذكره الامام وفي
رواية جعل من امتي من ابدؤهم بالسلام ذكره ابو حيان وللدافع الانسب ادلا خيار في
جزء القول مع الكلام بصريحه ولم يحتج الى التقدير قوله وبلغ سلام الله اليهم اي بان
يخبرهم من الله بانه سلم عليهم وفي بعض النسخ ومع العطف بالواو والظاهر ان الكشف ذهب
على اثر الزمخشري وفي كلام الوجهان صحيحان فان قلت لم قدم الكشف ما اخره الزمخشري
قلت لانه يورده الحديث المذكور وترك العاطف في قوله كتب بدل على البدء بالاشرف

ايضا اى كما يدل الحديث المذكور وقوله سلام عليكم دون عليكم السلام
ترتيب التسليم فاندفع ما قيل فتوضيح قوة المعنى ان كونه بيانهم السلام
بانه كتب على نفسه الرحمة وانه من عمل منكم سوأ بجهالة ثم تاب
وتقديره يفضي الى ذلك وقد عرفت صحته بصريحه قوله وبشرهم اى بما كتب
على نفسه الرحمة قوله بعد النهى عن طردهم ظرف لصنعهم واذا تأمل اقتضيه
العلم مستفادة بصريحه من الوصف بالايمان بقوله الذين يؤمنون وضمنا
من الوصف بالعبادة الآتية بقوله يدعون ربهم واذا قدم العلم بنا ان
فرع العلم وقوله يدعون ربهم لا يدل على سبق العلم لهم لان المواظبة
على وجه ارادة وجه الله لا تكون الا بعد الايمان فتضيله العلم مستفادة
استفادة ضمنية ولذا فيدناها بصريحة كما مر في قوله وبشر من الله بالسلامة
مبني على الوجه الثاني في التسليم قلت بل هو ناظر الى الوجهين ومنتظما
فظ بحيث لم يخف على القائل واما على الاول فظاهر ايضا على من لا
بالتسليم من النبي صلى الصلوة والسلام لا يشك في استجابته فيلزم له البشارة بالسلام من
لا محالة والعجب انه بعد ما قدم الله هذا الوجه في توجيه سلام عليكم وهو يدل على
على الثاني كما هو دأبه بنى ما ذكرناه كيف يقال بنى كلامه عليه وغض البصر عما
النظر ولعله انما اخره ظاهر قوله من الله وقوله والرحمة في الاخرة متعلق بقوله كتب
نفسه الرحمة والفارق بينهما هو المقابلة هنا حملا للكلام على التأسيس الذي هو اولى
التاكيد والاكمل واحر منهما بعم كل واحد منهما ووجه التخصيص للاول بالاول وفقه
بالثاني المناسبة الظاهرية بينهما كما هو المشهور وما بعده من قوله انه من عمل الا
بالرحمة اى قوله وقيل ان قوما عطف بحسب المعنى على قولهم الذين يدعون ربهم
الذين يؤمنون اى الذين يدعون اذ لا حاجة اليه فكانه قيل وقيل هم الذين

والله اعلم

توهم ان تاويل قول المصور المناسب ما قبل المسطور ولا ينافي خصوص
سبب عموم الحكم لغير المذكور وقوله فلم يردعليهم اى لم يجبهم اما لما يتبع الوحي والتوقيف
في وقوع الى استطاعتي العفو كما هو عادته فانه شفيع لاهل الكبائر من امته ورحمته
للعالمين وانا ضيا عليهم الغرض غيره في الدين قوله استيناف تقرير الرحمة اى
استيناف نحوي وقع جوابا للاستفسار عن الرحمة فلا منافاة بينه وبين كونه استيناف
الجواب كما سيجيء وهي اى هذه الآية فانه بالكسر دخل عليه بقوله استيناف ثم عطف
عليه قوله وقرأ نافع الخ وظاهره انه اراد به افادة ما ذكره الزمخشري بقوله انه فانه
بالكسر بمنزلة قاصر عن تلك الافادة فان منهم من قرأ بكسر الاولى وفتح الثانية وهو
الاخوين فجعلهما على المتواتر وقراءة الاخوين خارجة عنه والتفصيل في المتواتر
انه قرأ ابن عامر وعاصم ويعقوب انه فانه بالفتح فيهما وهو اظهر المذهبين لما مر نافع
وابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي فيهما كذا في حرز الاماني
والدرة فالمناسب على المتن ذكر ابن جعفر حيث ذكر نافعا وجه تركه ظاهر
وسيأتي ذكره يعتظم التفصيل المذكور وظاهر كلام الزمخشري منصور على القراءتين بما
الكسر فيهما والفتح فيهما كما لا يخفى على من نظر في كلامه ثم في اعراب تلك القراءات وجوه
متخالفة والمصنف انما ذكر امنها ما هو اظهر واشهر ونحن ايضا تركنا ما لم يوافقه
وانما علينا شرح ما وقع في كتاب الله ولانها تظهر بالتامل في نظم الآية الكريمة لمن
له ذوق وحاس في فواصل الاعراب قوله على البدل فيه وجه آخر وهو ان تقدير
الباء اى بانه او اللام كما هو الشائع في ان ولذا قيل الاسب هذا لكن الاعمال وفقه
عربية انما ذكرنا هو الظاهر لم يذكره قوله في موضع الحال اى التقدير مصاحبا بالكمال
وقوله جاهلا تصوير للمعنى اذ المصاحب للجهل جاهل لا محالة فالباء للملابسة ويجوز
ان تكون للسببية فقال ابو البقاء هو مفعول به لعمل محذوف اى وضع العلم لان

يقال عمل سوأ مسببا بجهالة فكأنه جعل الجهل سببا للسوء الذي فعله فيكون
ايضا مما نحن فيه حالا ما في مرفوع عمل او منصوبه فكلام الكشاف بإطلاقه يشمل
كلها فوله كعمر فيما اشار اليه بقوله لو فعلت الخ يقتضي الرد على من
المراد بالسوء الشرك وفيه اشارة الى نزول الاية فيه حيث انه بعد ما
وقعت فيه بشير اليه وان افاد لا فادلالة في مجرد قوله كعمر عليه على ان
ولا تطرد الذين الاية نزلت حين دعوه ودخل المسجد باكياد استئذان
النبي صلى الله عليه وسلم ما اردت بذلك الاخير افنزلت كمن على ما
كعمر ولم يقل وهو عمر ان الحديث المذكور دل على ان عمر رضي لم يكن
وجب على الكشاف تخصيصه بهذا الوجه الاول ولذا في وجه هنا كمن بقي على
يلزم من كلام الكشاف كون هذا من عمر رضي ذنبا وهو مشكل من حيث انه صدر
قول اجتهادي والمخالفة فيه مثاب فضلا عن كونه ذنبا يدل عليه قوله
ما اردت بذلك الاخيرا وحاصل ان المراد بالذنب هنا كما هو المذهب
به كاسبة العقاب او العتاب لما عرفت من انه نزل على وجه كلي شامل
والكبائر بل الكافرين الذين جاءوا على طلب الايمان ان اول او مشوا
الاستقبالي اذ لا مخصص لعبارة سوأ فيدخل فيه ترك الاولى وكل ما
فهو سوء ويجوز العتاب على خطأ المجتهد عتاب تاديب وتحذير عن
في استعمال الدلائل الاجتهادية وان لم تقع كما في اية الاسرى من قال
لنبي ان تكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد
والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فما
ولذا قال النبي عليه الصلوة والسلام لو نزل العذاب ما نجا منه غير عمر وسعد
فقوله عليه الصلوة والسلام ما اردت بذلك الاخيرا يريد به نفي موجب

انما عمر رضي الله عنه العتاب وخوف العقاب وان لم يقع كما في مع النبي صلى الله عليه وسلم
حين نزلت اية الاسرى على ما روي وبين في قوله او ملتبسا بفعل الجهالة في
بعض النسخ بفعل الجهالة والاول هو الصحيح فمن قال او ملتبسا بجهالة فلم يتأمل بهذا
ذكره الزمخشري لولا بقوله فاعل فعل الجهالة وهذا صريح في ان الجهل المحقق على هذا
الوجه ليس في العامل بل في الجهالة بخلاف الوجه الاخر حيث صرح فيه بان العامل
جاهل حقيقة وهذا ذكره الكشاف بعينه الا ان الزمخشري بقوله لان من عمل ما يودي الى
الضرر الخ قوله فهو من اهل السفه والجهل اشارة الى اطلاقه على العامل مجازا في هذا
الوجه لا بد وجه دخول باء الملابسة على هذا الوجه على جهالة اذ معنى ملتبسا
بفعل الجهالة وكالتلبس بفعل الجهالة هو الجاهل فكأنه قال الجهل حقيقة مستعمل في العامل
في هذا الوجه الا ان تعلم الباء يدل على اطلاقه عليه فهو مبني على التجوز او اشارة
الى انه لا فرق بين الجاهل حقيقة وبين العامل فعل الجاهل حقيقة في ان كلا منهما سوأ
وكلام الكشاف خال عن هذه الافادة حتى يحمل منه الى جانب الاجمال وفتح باب المجاز
لذوي المذهب على احد ان من فعل فعل السفهاء يصح اطلاق السفيه عليه مجازا لم يحتج الى
بيانه فالكتفي بالاشارة حق صريح الافادة ومن لم يتنبه لذلك زعم ان بين كلاميهما
تخالفا حيث قال لم يفسر بجهالة بالجاهل كما فعله الزمخشري كذلك قيل اذ كره الكشاف 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 اذ
السوء بعد ان الضمير في من بعده الى العمل الدال عليه الفعل كقوله تعالى اعدلوا هو اقرب
للتقوى وان كان بعد اللفظ اقرب بمعنى ان فسحة البعدية اليه اقرب منها الى السوء
وهو ظاهر ولما السوء لقربه لفظا وكون رعاية جانب المعنى اولى لتقدم البعد على القرب
لفظا وانما عرف ثم به تفسيره اله واشارة الى ان المراد به مطلق البعدية الذي هو

وفي ثم اشارة الى ان السيات وان طالت والتوبة وان تاخرت فان شيئا
الرجي فيه وجه فتامل قوله بالمدارك اي يريد ان معنى اصلح لم يفسد توبته
في الاجتناب عن المعاصي وبعدم العزم المذكور وهو معنى التوبة النصوح
الى الله توبة نصوحا واما مطلق التوبة في اللغة فلا يعتبر هذا المعنى فيها فقول من
معتبر فيها فذكره لزيادة التقرير اما وقع من عدم الفرق بين التوبتين واما لتسمية
البعلها تقريرا لها ولا يجعلها توبة لذلك ويجوز ان يكون ذلك لاصلاح هو اصل
التوبة اللازم لها وهو تبديل السيات حسنات فالمعنى واصلح توبته برفع التوبة
والتذكير لانه بمعنى الرجوع او هو مصدر ويسند التبديل اليها مجازا واما ارجاع
ضمير التائب يقرب الى المعنى الاول وكذا اذا جعل اصلح بمعنى صار ذا اصلاح فتامل قوله
من فتح الاول غير نافع لنا اعلم ان القراء اجمعوا على فتح ما بعد فا الجزاء في قراءة
من يحاد الله ورسوله فان له نار جهنم كتب عليه انه من تولاه فانه يضله كما ضل
كسرها في قوله ثم من يبعث الله ورسوله فان له نار جهنم ومن عرض عن ذكر ربه
معينة صنعكا ولكل وجه وانا نافع فخر خالفهم هنا وذكر والفتح خمسة اوجه الاول
ما ذكره المصنف والثالث انه ابدل من ان الاولى وهو قول الفراء والزجاج ورد هذا
البدل لا يدخل فيه حرف عطف فان قيل الفاء زائدة رد بانها غير جائزة اقول
الاخفش ولئن سلمنا ذلك يلزم خلو المبتدا والشرط عن خبره او جوابه وقيل الخبر
محذوف اي هو غفور لهم كما قاله الشيخ شهاب الدين ابو شامة فيه بعد لا يخفى والرابع انه
للاولى لاطال الكلام وعطفت عليها بالفاء نقل هذا عن ابي جعفر النحاس ورد بانه
المبتدا بلا خبر ان كانت من موصولة وبقاء الشرط بلا جواب ان كانت شرطية
هكذا قيل ونحن نقول لا يذهب عليك ان هذا انما هو على حد قوله ثم ابوكم اليم
وكنتم نزابا وخطابا انكم مخرجون والفاء في فانه غفور على حد دخولها في خبر

من العذاب بعد ما ذكر من قوله لا تحسبن الذين يفرحون كما ذكره الكل فيه نظر لان
ما يقال الشرط يحتاج الى الجواب فاين هو هنا لانا نقول اذا اتم بطلب الجواب لكن
على تقدير فالمعنى فيها سوء فعلتم تقديرها انكم اذا اتم وكنتم نزابا وخطابا مخرجون حيث ان انكم
الاولى تكرير وانما اعيدت من اجل منكم سوء بجهالة ثم تاب من بعده واصلح غفور رحيم
له والاية الثالثة ظاهرة المعنى واما الفاء في آية اذا فانها ان ما بعدها مسببة عما قبلها
لان من اتى منكم يدخل في انكم مخرجون لعدم التسبب بينهما وجمع فلذا ورد هذا المعنى بعد في حذف
الجواب فانه يجوز ان لم تقدم جواب الشرط عليه كما هو مختار المصنف وان جعل الضمير في الاول
للمسلمين فقوله فانه غفور يقع جوابا بالشرط او خبرا للموصول والخامس من الوجوه رضيها
بالفاء تقديره فاستقر له انه غفور اي ثبت له ذلك ويجوز ان يقال فعليه انه
غفور اي فله انه خبر فعل مضمر اجاز اضمار مثله اسم ان جوز ذلك والاظهر في مذهب الاخفش
فانه يلزم اشتراك الاستئناف ثم انه احسن مساق هذا المقال امره اولا ان يقول لهم مبينين
سلام عليكم فبدا اولا بالسلام والامن لمن آمن وخاطبهم ثانيا بوجوب الرحمة واسنده
الكتابة الى ربهم اي كتب الناظر في مصالحكم والذي يراكم ويعلمكم الرحمة فهذا تبشير عظيم
ان صح فانه جعل لهم نصيبا خاصا اكبر من كل شيء وهو غفرانه ورحمته لمن تاب فهو مثل
قوله تعالى ورضوان من الله اكبر بعد قوله وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من
تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن فان التنكير في رضوان
الابذان بقصور مرتبة المغفرة بسبب الوجه الاول الذي ذكره المصنف حيث ذكر في مقام
سعة الرحمة ان فعل السوء اذا قارن الجهل والتوبة والاصلاح فانه يغفره ولذا قيل انها
ارجى اية في القرآن حيث لم يجعل المغفرة وتاب واصلح فانه يدل على ما ذكر انتهى والاخفى اجرا
ما ذكره الى هذا المخلص فانه ان من نظر في ظاهر ترتيب الاية البليغة لم يذهب الى ما ذكره
الذكر ولا يحمل انها فيه ونحن انها حقيقة لا اتفاقية اما على وجه المغفرة وزيادة

عن عبادة ما نعبدون نضرع بما اقتضاه معنى النهي من تقدمه عن قبل ان
اشارة الى ان مدعون بمعناه وقوله او ما مدعوها الهة ولا له
من دون الله معمول لتدعون لا له ولا عبد على سبيل التنازع كما قيل في قولهم
ان الوصول معمول لعبد وهذا من تتمة الصلة فكيف يتانى فيه فصل
الامع بعد لفظا ومعنى قوله فاكيد لقطع اطماعهم يعني ان هذا وان
بحيث يفهم من كل منهما يفهم من الاخر لما انهما مختلفان في المفهوم لان
فيجوز ان يراد به التعميم بعد التخصيص الواقع للاهتمام مبالغة في
بحيث ما تتبع هوى تاكيد في ذلك الذي هو اكبر الاهوا حوله
انهم جهلوا الحق وزعموا الهوى هدى قبل عليه لو جعله مستفادا
من حيث انهم لم يعلموا دل عليه العقل والسمع كما فعله الزمخشري
كونه هوى من مقدمات ادلة النهي الموجبة له التي اشير اليها في قوله
على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهوآء الذين لا يعلمون يعني
دليل ولا تتبع غيره لان غيره دليل هوى وكل ما هو هوى
بضرائح توقف كونه في نفس الامر على مخالفته الدليل كما زعمه البعض
وجوب النهي ومظهر الاستعمال هو هذا القول ولذا ذكره
ما قبله لما ذكرنا فاذكره اولى لا يقال برهان التوحيد على ما ذكر في
ذكره لانا نقول هو برهان التوحيد الذاتي والمراد هنا هو التوحيد الشهودي
بمعنى التوحيد الذاتي الذي يكفي في اثباته العقل وحده قوله وتنبيه
تنبيه على رجحان مذهب الاشعري عنده وعليه المعتزلة وكثير من المتكلمين من
المقلد غير صحيح في حق الاخرة خلافا للفقهاء وكثير من العلماء والتفصيل في محله ثم النفي
نشأ على سابق الجهل مثلا من الذين لا يتفكرون في الخلق والتعاوف والضرر

وض

رض عليه من الايمان مثلا فصدقه بجزء الجزء الذي من تواتر عندهم الحق سوآ نشأ ذا في
دار الاسلام اولا وهنا تخريج اخر للكلام اكمله وهو ان معناه لمن تحرى اظهار
الحق وظهوره كما في هذه الايات من مناظرة النبي صلى الله عليه وسلم مع المشركين فحق
يكون الكلام من قبيل ما اتفق عليه جميع الانام اذ من المعلوم ان التقليد ليس من
والمعنى اني لست بمقلد متكلم بل اطلب الحق الظاهر الثابت ويجب على من كان كذلك
ان يتبع البينة ولا يقلد وعلى هذا التخريج يدل قوله تحرى دون طلب اذ طلب
الحق على وجه جرى على ما هو معنى تحرى في اللغة قوله اي اذا اتبعت اهواكم فقد
ضللت يشير الى ان اذا شرط وجزآ وقرا ابو عبد الرحمن ويحيى وطلحة بكسر اللام وهو
لغة فيه ونقل صاحب الكشف عن يحيى وابن ابي ليلى انهما قرآ بها فان صللت وفي اكثر النسخ
اذا ضللنا بصاد فجيم مخففة يقال ضل الحق اذا اخفى فالضل في الاثنين يجوز ان يكون كناية
عن الفساد الازم للضلال والمعنى هناك فسدت اذا وانا من الصالحين وهناك
اذا فسدنا في الارض او اذا اضللنا غيرنا فاندفع ما قيل وهذا له بعض مناسبة في ايراد السجدة
وانما فسرناه بالبعد او ممتنع قوله اي في شيء من الهدى يشير الى ان قوله وما انا
تاكيد النفي لا النفي التاكيد حتى يرد عليه ان فوق كل ما من المهتدين ابلغ من ما انا مهتد
فحينئذ يكون بالعكس فلا يفيد السلب الكلي مع ان المراد ذلك ويكون المعنى على ما ذكره
انه قال الزمخشري في تفسير قوله فقد ضللت فما ضال لانه ابلغ من ضللت لكنه تفسير
للكلام بهواه واقتضى المرام ان تاكيد النفي لا يستلزمه وانما جيء بالفعل اشعارا
لزيادة التجنب عن ثبوت الضلال حتى عن فرضه واظهار العلي الكبير عن ثلوث حدوث
نفسه ولو آنا ضالا عن شوبه فانه لما ذكره من الابلغية لم يفسره به واشار اليه بقوله
اي في شيء من الهدى وهذا ظاهر ضعف ما ذكره القفال في توجيهه من ان قوله فانا
ضال وان كان ابلغ حتى لا يصح تفسير الاخير مستفاد من المقام لان النبي عليه الصلوة والسلام

اذا اتبع اهوآء الكفرة كان ذلك فى غاية الضلال مع انه يستلزم كون الامة
غير مستوفية حق المقام من اداء كمال المرام وقوله حتى اكون من عبادهم يعنى بيان
من انصف بادنى شئ من وصف قوم بعد منهم وهذا وجه كونه ابلغ قوله
وفيه تعريض الخ هذا من عادة حضرة القران كقوله ثم ولئن اتبعت اهوآءهم من بعد
ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين وقوله ثم ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك
ولا يضرك فان فعلت فانك اذا من الظالمين وقوله ثم ولئن اتبعت اهوآءهم
بعد الذى جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا نصير ولا تدع مع الله الها
اخر فتكون من المعذبين لئن اشركت ليحبطن عملك الى غير ذلك وقوله البينة الدلالة
الواضحة بحيث يستقر فى الصدر من نور حقيقتها ما يرفع به ظلمة الشكوك والشبهات
التى تفصل الحق من الباطل واشار الى ان اصلها من البينونة ومعنى الوضوح منها
وكلاهما معتبر فيها فلا حاجة الى استفادة الوضوح من التنكير كما قاله الزمخشرى
على تفسير الزمخشرى البينة بالحجة واضحة فمن اعترض عليه فى ذلك كانه لم يفرق بين كلامه
ولم يكن على بينة منه وقيل المراد بها القران والوحى الخ لان فى كل واحد منهما معنى
البيان والوضوح والبينونة فهو بين ومبين وفارق وما به الفرقان وقوله والوحى
عطف بالواو لانه عام لغير المتلو عطف على الخاص فالمباينة بينهما ظاهرة الخ المعطية
او ايتم الجميع فعطفها باداة المباينة وقوله او ما يعمها اذا اعيد الضمير الى الامور
المذكورة فهو على ظاهره لكن يخرج منه احتمال اخر هو كون المراد بها الشريعة كما
بعض المفسرين واذا رجع الى الحج مطلقا دخل فيه الشريعة الا ان يقال فى داخل
الوحى فتكون الكلام على ظاهره قوله من معرفته على حذف المضاف والمراد به

التعبدى ولذا عطف عليه قوله وانه لا معبود سواه تفسير له قيل هو ناظر الى المعنى
الاول للبينة وليس كذلك لانه لا يحتظم معنى الدليل ايضا وهو المعنى الثانى بصدق
على القران والوحى والحج العقلية لان الكل دليل ولا بد من اتصال الدلالة بالمعرفة
واتصال الدليل بها كما لا يخفى وكذا قوله ويجوز ان يكون صفة لبينة يحتظم المعنى الاول
ايضا لان الدلالة كائنة من الرب تكسائر ما لا فرق قوله ويجوز ان يكون صفة
لبينة فلا يحذف المضاف حينئذ ويكون الوصفية ظاهرة بلا تكلف اى بينة كائنة صادرة
من ربى واما فى الاول فالوصفية وان جازت كما ذكره التفتازانى من ان المعنى بينة
معروفة ربى مرتبط بها دلالة عليها لا يخلو عن نوع تكلف فانه اجرى الكلام على ظاهره بحسب
الوجهين لان الظاهر فى الاستعمال اذا قيل فلان على بينة من الامر كون من صلة لبينة
واما اذا قيل فلان على بينة من ربه مثلا يعنى بتقدير اسم المعنى كان الظرف مستقرا على
ما هو المفهوم من كتب اللغة فلذا لم يلتفت اليه قوله الضمير لربى الخ يحتظم 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
فارفع قول من فرق المعنيين نعم 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 صدقة لان ما قبله الهم ان كان هذا هو الحق
من عندك فامطر الخ فلا يناسبه هذا الجواب والاولى ان يقال ان استعجالهم بمثل قولهم
متى هذا الوعد قولهم او تسقط السماء علينا ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة
لهو لنا يحبسه ويستعجلونك بالعذاب قوله فى تعجيل العذاب وتاخيره نص الزمخشرى

هذا الحكم بالتاخير وقال في تاخيرهم كانه جعل اكل استعجالهم ومقصوده هو السوال عن
سبب تاخيره حيث قالوا ما يحبسه كما ذكرنا فيقال في جوابه ان سبب تاخيره هو الله تعالى
الذي هو بيده لا بيدي ثم حتى آخر قوله يقضي الحق في مقام التعليل لكون هذا الامر بيده
بان يبين ان كل امر بيده وقضاءه الحق فهو من قبيل اثبات القضية الجزئية في ضمن
الكلية كما هو شان الكبريات الكلية مع النتيجة الجزئية وكون نظره الى التاخير اولا وبالذات
في الثاني في كل ما يقضي من التاخير والتعجيل بتقديم التاخير على التعجيل ولان وقوع العذاب مما
ليس مقصودا لهم في الحقيقة وهو ظاهر بل مقصودهم هو الانكار والتكذيب بطريق
الاستفهام عن سببه جزما او ضمنا وانه سلك مسلك الظاهر من الكلام فهو مستغنى عن بيان
المرام لكن انا لم نجزم بقصد الزمخشري هذا المعنى الذي ذكرناه حتى قلنا كانه لانه اورد
الاية التي اوردها انما هنا من قولهم فامطر علينا او ائتنا بعذاب اليم فقال
ليقولن ما يحبسه لكن نجوز ان ينظر الى وحدة المآل بقرينة الحال وبذلك نجيب ان ما قال
هذا اولى من تخصيص الزمخشري بالتاخير ثم انه قد سلك مسلك الكلام لم يصب في الوضعين
قوله اي القضاء الحق او يصنع الحق فالحق نصب على المصدر باقامة مقام الموصوف او
على المفعولية وعليه قول الشاعر وعليها مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ وجوز النصب
بتضمين معنى التنفيذ وبنزع الخافض اي بالحق على حد قوله يمرون الديار فقيل وبويد هذه
القراءة بهذا الاصل وليست شوى كيف هذا التاييد والخافض فرع القراءة تابع لها لكن قرأ
سعيد بن جبير ومجاهد يقضي بالحق وهو خير الفاصلين فصح مويدة لها قوله فما يقضي قرئ بالتاء
الحق على المعنيين لا يصنع وقيد فقط هنا كما فعله البعض زائد فقط قوله فكانه نزع
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 وهي قراءة ابن عباس وقد ذكر
هذه القراءة باتفاق اهل الحرمين فيهما وبانه لو كان من القضاء لزمت الياء فيهما

او خطا او حذفا اي فقد مر الكلام فوجد لفظا وخطا ومعنى يقص هو ايضا مناسب للمقام
لم يبق دليل على الحذف وكفى به مرجحا فسقط به ما يجاب عنه بان استعمالها في الحذف
ورجح ابو عمرو بن العلا كونه من القضاء بقوله تع خير الفاصلين حكى عنه انه قال هو يقص
الحق او يقضي الحق فقالوا اقص فقال لو كان يقص لقال وهو خير القاصين قرأ احد بهذا
وجه قال وهو خير الفاصلين فالفصل انما يكون في القضاء واعترض عليه بعض المفسرين
بان ابا عمرو كان لم يبلغه وهو خير القاضين قراءة بعض قراء سعيد بن جبير ومجاهد كما
ذكرناه والحق فيظن ابا عمرو انه قال لو كان يقص لقال وهو خير القاصين بالمعجمة لان
القاضين بالمعجمة انسب بيقضي منه بيقص ومن الفاصلين بكيف يسع لرده والقراءة
المنقولة بالمهملة واما قوله الفصل انما يناسب القضاء لا القص فمنقوض بقوله تع انه لقول
فصل وقوله تع كتاب احكمت اياته ثم فصلت وفصل الايات لغوم يعلمون بناء على ان
القص ههنا اتى في الاية بمعنى القول وهذا القص اتى على القاعدي في تقدير كونه بمعنى
القول ظاهر واما اذا كان من قص الاثر فالجواب انه فصل بين الخطاء والاصابة ومع قطع
النظر عن لفظ القص فمناسبة لفظ الحق والفصل بمعناها كافية في هذا المطلوب فالجملة
مناسبة للفصل القضاء الحق ليست باولى منها بقص الحق فتامل ثم ان ضعف الجواب خطا
انما يصور ثم المصنف كقوله تع فارتدا على اثارهما قصصا قوله اي نقص اخبره قوله نحن نقص
عليك احسن القصص نحن نقص عليك نبأهم بالحق وهو كثير في القرآن العظيم ورده بعض
الافاضل ههنا بانه لا يلايم السباق واللحاق من الحكم والفصل واجاب عنه بعضهم بانه يحتمل
ان يكون يقص الحق خارجا عن حيز قل بان يكون من كلامه تع ويكون يقص بمعنى يقول
مجردا عن كونه على وجه الحكاية كما ذكرناه عن الفارسي وايده بقول الامام معنى الاية ان كل
انبائه واموره فهو من اقاصيص الحق اقول لا شك في ضعف هذا الجواب المبني على
الاحتمال الذي يخالف اذهب اليه جمهور المفسرين من كونه خارجا عن حيز قل وكونه بمعنى

القول المجرد لا يدفع عدم الملاءمة المذكورة وهو ظاهر بل الجواب انه يلائم السياق والسباق
اما الاول فلما سبق من ذكر استهزائهم العذاب فانه انكار منهم لوقوعه وقول منهم ليس
بحق والقول به ليس بصدق فحاسن ان يقال هو يقول الحق وانه لحق وهو خير الذين فصلوا
بين الحق والباطل في القول فلا يقول الا الحق ظهر منه ملاءمة اللحاق وهو قوله تعالى وهو خير
الفاصلين ويلائم ايضا لفظ الحكم لمناسبة ظاهرة بينه وبين القول الفصل ثم ان صح
تفسيرا اخر خبرا ذكره الله وهو ان يكون بقص بمعنى يقطع ويفصل اي يفصل الحق
من الباطل ويميزه ومنه المقص للمقراض وقصوا الشوارب واعفوا اللحى قوله
القاضين بالحق والدلالة على القراءتين يقضي ويقص قوله اي في قدري وتكتبي وروايته
مجاز عنها قوله غضبا الزمي بلام الاجل وقوله لا يهلكنكم يعني به ان قضا الامر عبارة
عن الاهلاك لانه اذا اهلكوا تم الامر وفصل بينه وبينهم كقوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه
فبقوله وانقطع ما بيني وبينكم اشار اليه قوله والله اعلم بالظالمين اظهار في مقام
الاضمار تنصيصا على ظلمهم منعرا بالوعيد ولنسقه على اسلوب ما سبق الوعيد قصدا
لم يات بحرف الاستدراك صريحا لئلا يستعر الاستدراك المحض فتامل قوله تعالى
قوله ممن ينبغي ان يأخذ عاجلا في الدنيا ويمن ينبغي ان يمهل منهم سوآ في الدنيا او في
الاخرة لان الامهال قد وقع لبعض العذاب الذي استعجلوا به في الدنيا ثم قرن
فيها بعده فلا وجه لتخصيصه بقيام الساعة كما فعله البعض قوله خزآئنه اي مقدوراته
وفسر المفتح بالمخزن وهو المكان اختيارا منه لتفسير القرآن بالقرآن كقوله تعالى وان من
شئ الا عندنا خزآئنه وبعد خزآئن السموات والارض لان بعضه يفسر البعض فتبين
على ان الخزانة والمخزن في اللغة يجئ كل واحد منهما بمعنى الاخر قال في القاموس
قوله والمفتاح آلة الفتح كالمفتح وكمسكن الخزانة واكره والمخزن فلا يناسب المقام
على انه يمكن ان يقال مخازنه لكان انسب لكونه جمع مفتح بالفتح كما فعله البعض وغيره

هذا التفسير ضعيف ابن عباس هي خزآئن المطر وروى ابن عمر رض عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال مفاتح الغيب خمس لا يعلمهن الا الله ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الخ
وجوز الواحدي كون مفاتح جمع مفتح على انه مصدر بمعنى الفتح حكاه عن ابي اسحق فكان
المعنى وعنده فتوح الغيب اي هو يفتح الغيب على من يشآء ظهر مما ذكر وجه ترجيح الله
لهذا التفسير وفيه استعارة مكنية وقرينتها تخييلية حيث جعل غيبه مخزونات للتشبيه
واثبت لها الخزآئن التي هي من لوازمها تخييلا والمقصود انه لما قال والله اعلم بالظالمين
انتقل من خاص الى عام وهو علم الله في جميع الامور حيث استلزم علم الغيوب وايضا
فيه دلالة على كمال القدرة على كل شئ اذ يستلزم القدرة على المغيبات القدرة على
جميع الممكنات لاستحالة الترجيح بلا مرجح فاضل وعلى انه مستبد بها على ان اختصاص
علم الغيب به يوجب اختصاص علم ما فيها اولا لان كون خزآئنه عنده كناية عن
اختصاص علم الغيب به ولزاك قرره واكده بقوله لا يعلمها الا هو وكل ذلك
لتشديد الوعيد جيآن تمول على وقدرته وللتحقيق قوله ان الحكم الا لله كما في قوله تعالى
واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وقوله تعالى الله مرجعكم وهو على كل شئ قدير
قوله او ما يتصل به عطف على خزآئنه قوله مستعار من المفاتح اي مستعار اليه من
المفاتح او مستعار له اي فعل الاستعارة له او هو نفسه مستعار منها اي ماخوذ منها
بطريق الاستعارة حيث جعل مفهوما المفاتح مع انه لازمها كالعارية وهي الصورة
محققة هي القدرة ذكره ابو حيان او العلم قيل شبهها بالمفاتيح في التوسل الى الوصول
فتكون استعارة تصريحية قرينتها المكنية التي هي تشبيه الغيب بالخزائن المستوثق منها
بالاقفال ويجوز ذلك اذا تضمنت تخييلا التشبيه المضمر كما في قولك رايت شجاعا يفترس
ويجوز ان يفترس منه فان الافتراس والاغتراف مستعار لبطش الشجاع وانتفاع الانس
بطريق التصريح وقرينة المكنية والصورة المبنية محققة فتكون تخييلية على قول

وهي معتبرة بحيث هي لازمة للمشبه به كما في قولهم انشبت المنية اظفارها وهن لم يرجعوا
الى هذا التفصيل قال ويفهم منه ان التخييل اثبات امر يشابه لازم المشبه به في الاستعارة
بالكناية وهو خلاف المشهور قوله مفاتيح جمع مفتح بالكسر قال الزهراوي مفتح اصح من مفتاح
وقال ابو البقاء مفاتح جمع مفتح وهو الخزانة واما يفتح به فهو المفتاح وجمعه مفاتيح وقيل
قيل مفتح ايضا ويفهم من قوله وقد قيل انه قليل والكثير فيه المفتاح قوله ويؤيده انه قرئ
مفاتيح بريد ان المفاتيح جمع المفتاح فهي تدل على ان المراد هنا المفتاح الا ان المفاعل في
المفعال ضعيف لان الاكثر اذا جمع قلب الفه ياء كدنانير لكنه قد نقل في مصباح مصباح
وفي محراب محارب وفي قرقور قراقر كما اتوا بالياء في جمع الامدي في مفرده قال الشارح
تنفي يداها الحصى في كل هاجرة ٭ نفي الدراهيم تنقاد الصياريف ٭ في جمع درهم وصيرف
قوله والمعنى على كلا المعنيين انه المتوصل اليه الحصر لتقديم الظرف والمتوصل اليها كناية
عن كمال العلم بها لا قال المحيط علما بها وذاته ايضا ليس بغائب عنها كما مر بيانه وجوده
بها بذلك المعنى وتقييد الاحاطة استغراق الغيب باللام خصيصة التكلف اذ هي تدل
محمولة على الكمال الذي هو غايته فظاهر صحة المعنى ح ولا حاجة الى ما ذكره الطيبي من
بانه لا باس به اذا اريد الاستمرار لان استمرار التكلف تجدد على ما هو المتبادر
ضعيف على مذهب الزمخشري يصح اطلاقه على الله تع من غير توقيف لصحة معنى الكمال
وقول التفتازاني لمن رد اطلاق الزمخشري انه ليس ببعيد بعيد واما اطلاق القوم
من اهل السنة والاطلاقات عندهم توقيفية موقوفة على اذن الشرع ولا يكفي
صحة المعنى والتجوز فيجب حمله على مذهب البعض وقد سبق منه كلام يشعر بجواز
الاطلاق عند صحة المعنى في اواخر المائدة في اطلاق لفظ النفس اذا اريد به الذات
كانه اشار اليه ههنا بقوله المحيط علما بها ولو قيل والمعنى انه المحيط علما بها كما
المتوصل اليها لتصوير معنى الفتح لكان اولى وقوله ثم لا يعلمها الا هو معناه

بالذات

بالذات الاهوية وجوده المحيط بكل شيء من علم الا بما شاء ما يعلم جنود ربك الا هو فما
روي عن ابن عمر رضي عن النبي صلى الله عليه وسلم مفاتيح الغيب خمس كما مر ليس بكل بل
معناه خمس اعظمها الا الله مفاتيح الغيب والازم منه الحصر لا يخ المعارض اوضح فما قيل ان
الحصر مناسب لتخصيص علمه به ليس بمناسب وما ذكرنا يندفع ما ذكره ابو حيان
في طعن اصحاب التصوف من انهم ادعوا علم المغيبات والاطلاع على علم العواقب
الى اخرها الى اخرا الطعن فيه لانهم لا يدعون علم المغيبات الا بالالهام من جناب قدس
وتنزس والمنامات الصالحة والالهامات الالهية لا وبآ الله ع لا تخالف مذهبنا قوله
وما في قبلها وتاخيرها الخ يرتبط للاية الكريمة بما قبلها وهو ظاهر قوله وفيه دليل على
ان تعالى يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يلزم منه كون علمه قديما اذ لا شك ان وجوده
وبقاءه ليس بزماني مع ان الحوادث لا تجامعه بل تتاخر عنه لانه قديم وتقدم القديم على
الحادث ثابت لامر له فالتقدم هناك حيث لا زمان ولا مكان ولا شيء سواه انما هو بالذات
فان كما كان فالمراد بالقبلية ههنا انما هو بحر والتقدم وهو اصل لانه من القبل وهو
مقدم الشيء وتخصيصه بالزمان بسبب كثرة وقوعه في الزمانيات وكذا البعد في خلافه
المتاخر عن المتقدم بر فتامل ومن قال القبلية بينه وبين الاشياء الواقعة في الزمان
فقد خالف البداهة لان كون الزمانيات في الزمان لا بناء في تقدم غير الزماني عليها لا بالزمان
فلم يكن المتقدم غير زماني بناء في تقدمه بالزمان ولا ضير فيه واما اطلاق القبلية على ذلك
التقدم فكثير يقال هو قبل كل شيء وبعد كل شيء قالوا في تفسير قوله تع هو الاول والاخر
والظاهر والباطن هو الاول الظاهر قبل كل مشهود والاخر الباطن بعد كل ملحوظ كما قيل
وصدره ظهرت في كل ما اظهرته فغداه يراك بالعين طرفا انت ناظره ٭ وغبت عن
كل ما احدثت محتجبا فما يحنك قلبا انت خاطره ٭ واراد بقوله قيل وقوعها مرتبة
سلب الوقوع والمعنى بدون وقوعها فما يخص كلامه بالواقعات كما توهم قوله صلى الله

قيل تكميل العطف عليه تاكيد لمعنى التخصيص في قوله وعنده مفاتح الغيب المعطوف
ايضا يكون في معرض التاكيد لكن لا يؤكد كل المغيبات بكل المشاهدات الا بتكلف وجه
الاختصاص واجيب بانه على تقدير العطف على المؤكد يكون تاكيدا باعتبار ان شمول علمه
بالمشاهدات تفصيلا بناسب اختصاص علم الغيب به ورد كل من السؤال والجواب اما
الاول فبانه انما يتوجه ان لو اراد انه عطف على لا يعلمها الا هو ولم 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 قوله هذا الرد مردودا بشقيه اما الاول فانه
هو اشار اليه ذلك المجيب بقوله على تقدير العطف على المؤكد لعينه فانه صريح في ان
ذلك العطف ممنوع والمذكور جواب تنزلي والمنع مطوي لظهوره حيث لا احتمال غيره واما
الثاني فلانه لم يقل مجرد الشمول المذكور يناسب الاختصاص المتقدم ذكره وذلك ان
تجيب من اصل السؤال بانه يجوز العطف بان يكون المعنى وعنده مفاتح الغيب مختصة
بذلك مع عمومه لجميع الاشياء فان قوله تع وعنده مفاتح الغيب في الحقيقة اجمال بعد التفا
ما بعده من الخصوص والعموم الى قوله الا في كتاب مبين انظر فيه ان من علم الخفايا بكيف لا
يعلم الجلايا فيكون الكل مؤكدا له في المعنى قوله بدل من الاستثنا الاول قال الزمخشري
هو كالتكرير لقوله تع الا يعلمها وبينه بان معناها واحد فالظاهر ان مراده كونه تاكيدا
او بدلا ولذا الفي باداة التشبيه بناء على ان قوله ولا رطب ولا يابس معطوف
على ورقة فالاستثنا الاول يسحب عليها كما تقول ما جاءني من رجل الا اكرمته ولا امراة
فالمعنى الا اكرمتها ولكن لما طال الكلام اعيد الاستثنا على سبيل التوكيد واما الزامي الى
جعله بدلا لان 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 مراده

كالتكرير من جهة المعنى واما من جهة اللفظ فهو صفة للمذكور كما ان ما بعدها صفة لورقة
فيعول عن كلام الزمخشري مع الوجهين المذكورين وان كان صحيحا في نفسه وضمن فسده
في نفسه ايضا بان صفة شئ كيف تكون تكريرا للصفة شئ اخر انت خبير بان المغايرة
انما هي في الصفة من جهة اللفظ والمعنى كما لا يخفى وبهذا تبين ان ما ذكره صاحب النظم غير
مستقيم جعل الكلام تاما عند قوله ولا يابس ثم استانف بقوله الا في كتاب مبين بمعنى وهو في
كتاب مبين ايضا صلا بان في كتاب لو كان متصلا بالكلام الاول لفسد المعنى لان
الا يعلمها منصب على الجميع كما ذكرنا فيكون المعنى وما تسقط من ورقة واحدة ولا رطب
ولا يابس الا يعلمها الا في كتاب مبين وهو ظاهر البطلان ووجه الدفع كونه كالتكرير
والفساد في التاسيس مع ان الاستيناف الذي ذكره تمنعه لفظ الا وهو ظاهر ليس بشئ
ويجوز كون كل من هذين الاستثنائيين في موضع الحال لافتقاد النكرة التي هي ذات
الحال على النفي كذا قاله ابو حيان وكذا قال في قوله لا يعلمها الا هو في موضع الحال على
في معنى الاستقرار وقال ابو البقا هو نفس الظرف ان رفعت به مفاتح وذلك على رأي
الاخفش واورد عليه ان تضمنه للاستقرار لا بد منه على كل قول فلا فرق بين ان ترفع
به الفاعل او تجعله ضميرا وانت خبير بان هذا من الاحكام اللفظية والفرق بينهما كون
الحال من الفاعل اللفظي لا من المبتدا والاول اكثر من الثاني لا يصار اليه مع وجوده
والذي ضعف بهنا عدم افتقاد الظرف على شئ من الستة المشهورة الذي عزا الصبان
في الحواشي وجدل الاشموني اذا اريد بالهو ما اكونه جدل الكل على تقدير جعل كونها
في الهو ما فقد فهم مما قبله من جعل الكتاب حالا اذ لا فرق بين الكائن في الكتاب
والكائن فيه قوله وقرئ اي النون كما ذكره الزمخشري وفي بعض كتب اللغة قرأها اهـ
رطب بالنصب والجر اي اتبع بالرفع على المحل او الابتدا والخبر قوله الا في كتاب
قوله ثم كم فيه بريد ان الباء بمعنى في بناء على المشهور ويجوز كونها للالصاق والمراد

والمكان حاصل فيها فقوله فيمسك تفسير باللازم ذكره ابو البقاء واعلم ان التوفي اسند الى ذاته
تعالى لانه لا يخفر منه هنا وفي قوله في انه يتوفى الانفس حين موتها اذ المراد به هنا
الرقد والراحة وهناك اظهار تصرفه بالذات بخلاف قوله في توفته رسلنا وقل
يتوفاكم ملك الموت وقدم التوفي على البعث تنبيها على امكان الحشر وصوره 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 قولان فذا زال
الاحساس لا حاجة الى تقييده بالظاهر عند اهل السنة والكل منهم فلا تقييد تقييده
كما فعله البعض قيل هذا بناء على المشهور من ان النوم من المحسوسات فكيف يصح كونه
من البنائيات ثم ان قوله هذا يكفي في بيان علاقة المجاز ولا حاجة الى قوله فان
اصل قبض الشيء جذبه ولذلك قال بعضهم فالعبارة الصحيحة ان يقول واصله قبض
فيكون لبيان اصل التوفي وهو معنى الاستيفاء كما في قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس
يستوفون والحق ان قوله هذا تعليل لتخصيص علاقة المجاز بما ذكره او ترجيح على ما
يوجد من غيره بمناسبته للاصل فالعبارة صحيحة قوله جريا على المعتاد والا فكل
واحد من التوفي والكسب والعلم يقع في كل واحد منها قوله يوفظكم قيل وجه القرائن
هو ان حقيقة الاماتة في الليل تتحقق في اول جزء ان الاماتة منه فالايقاظ منزل منزلة
الاماتة وان لم يتراخ عن جميعها ولا يذهب على احد ان التوفي قبض الشيء بتمامه وكذا
وكذا الاماتة انما تتحقق في اول النوم ولا يمتد هو الى اليقظة بل المتصل اليها هو
النوم الحاصل من التوفي والاماتة فاين التوفي واين الايقاظ حتى يحتاج الى ما ذكره
قوله ترشيحي التوفي يريد ان البعث هو الارسال او الاثارة غلب في ارسال النفس
الى ابدانها بعد الموت كقوله ثم ان كنتم في ريب من البعث او اثارة الموتى وارسال
الانفس الى الابدان وكذا الاثارة موجود في الايقاظ ايضا لقوله الله يتوفى الانفس

حين

حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى
الى اجل مسمى فهو مستعمل ههنا في معناه الحقيقي فرع ترشيحي التوفي الذي غلب استعماله
بعد مطلق القبض فهذا ترشيح بالمعنى التغليبي لمعنى التوفي بالمعنى التغليبي له فقوله يوفظكم
بيان لمحصل المعنى راجع الى الزمخشري او يقال معناه ان تخصيص الاستعارة بالايقاظ بهذا
اللفظ ترشيح له كما يشعر به قوله اطلق البعث ولا يلزم منه كونه ترشيحيا باعتبار المعنى
المستعار له وهو الايقاظ حتى يقال الترشيح ينافي الاستعارة على انه اذا كان المعنى
مشهورا بالمعنى المستعار له فلا بأس الذوق السليم ترشيح شيء بان كان مما يناسبه
لا بد لتفهيمه من دليل ثم ان ذلك القائل استدل عليه بقول صاحب الكشاف في قوله تعالى
واعتصموا بحبل الله جميعا انه يجوز ان يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام استعارة
للوفاء بالعهد او ترشيحا لاستعارة الحبل بما يناسبه قال فاوقع الترشيح فيما لا يتناهى
والعجب ان هذا كيف يدل على ما ذكره وانما جعله فيما لا يتناهى للوفاء بالعهد
اذ كونه ترشيحا لا يحتاج اليها ولا يحصل بها وبالجملة مقابلة الجزئي بالجزئي هل تفيد
مقابلة الكلي بالكلي هذا وانما اسند الله الترشيح الى هذا مع ان قوله يتوفاكم يصح ترشيحا له
لكل واحد منهما ترشيح للاخر لذكره متاخرا او ترشيح الشيء بعد وجوده فلا يرد عليه شيء
كما اورده بعضهم قوله في النهار وقيل يعود الى الليل وقيل الى التوفي وهو النوم اي
يوفظكم في خلال النوم قوله ليبلغ المتيقظ اخر اجله اراد به جميع المدة ولو قال اجله
واراد اخر المدة فربما يبلغ لكان اوجز واوفق لقوله ثم ليبلغوا اجلا مسمى والقرائن
يفسر بعضه بعضا بالموت قيل عليه لو حمله على البعث من القبور لكان اولى لان استيفاء
العمر يكون بالموت فذكره في حد ذاته اقول لا توجه لاصلاح قوله ثم يبعثكم
كنتم تعملون لان ذلك الاخبار قد يكون في عالم البرزخ وهو المجازاة ايضا بدل عليه
حديث عذاب القبر ونعيم اهل الطاعة فيه وكذا الايات القرآنية تدل عليه بحيث

يمكن القصر على البعض من المدة واما قوله لان استيفاء العمر يكون بالموت فليس بصحيح
لان الاستيفاء انما هو بانتهاء 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 هنا شيأ لما عرفته قوله بالمجازاة
عليه بل بالمكافاة قبلها لم يقل بمجازيكم لان كونه كناية عن المجازاة من حيث انه
من رواد فهما ليس بمتعين اذ فيه معنى اخر وهو كون المراد الاخبار الحقيقي من المجازاة
او ملتبسا بها فهو لتكثير المعنى وفيه اشارة الى ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة
والى طريقها قوله وقيل الخطاب للكفرة قال الزمخشري نظرا منه الى ان قوله ويعلم ما
جرحتم ولم يبعثكم جنى عن التهديد الشديد المحرى به المجاهد ولانه عادل على قال
اليقظة بالنهار والكسب فيه كان حمل البعث على الايقاظ كثير اذ لان كلا منهما دليل
على تاخر البعث عن الجرح وليس كذلك واجابوا عنه بان الواو في ويعلم الخ
للحال وما عبارة عما كسب في النهار السابق دل عليه صيغة الماضي في جرحتم وليس
الالتفاظ عن هذا التوفي في ذلك النهار بل في النهار اللاحق وضير فيه في قوله ثم
يبعثكم فيه ح يعود على النهار بطريق الاستخدام على ما ذكره ابو حيان وضابطه
عندي درهم ونصف واعترض عليه بان درهم ونصف لضرورة دفع اللغو في الكلام
لانك اذا قلت عندي درهم ثم علم ان عندك نصف ضرورة فقولك بعده ونصف
يضطر الى جوده الى نظير ما عندك لدفع النكير بخلاف ما نحن فيه ولا يخفى عليك ان
ابا حيان فيما نحن فيه هرب ايضا عن النكير المذكور عن طرف الزمخشري وعلى هذا
يكون الاية الكريمة تصوير الموت بعد الحيوة الدنيا ثم الحشر بعد الموت كما ان
هو الذي يميتكم حالا بما اكتسبتم في الدنيا ثم يبعثكم في اليوم الاخر وهذا احسن وكم
ثم انما تدل على تاخر الايقاظ عن التوفي او العلم دون الجرح وهو ظاهر ثم

زاد في الرد عليه بان المتبادر هو البعث عن التوفي المذكور لا عن غير المذكور وهذا
ليس بشيء اذ لا يلزم من قول الزمخشري كون البعث عن غير المذكور ولا اشعاره في
كلامه اصلا واما حديث الانباء عن التهديد فسلمنا ان عادة القرآن العظيم
في مثل التهديد للكفرة ان يقول ثم يبعثكم فينبئكم فيجزيهم والتنبيه لكن لا ينافي هذا كون
الخطاب فيما قبله عاما ثم خص بعضهم في المقام او يوفى بنظم مخصوص لهم كونهم ويكون
المعنى ثم ففيه مع ورود سديد ووعيد شديد وليس فيما ذكره الحكم تخصيص بخلاف ما ذكره
الزمخشري بل تعميم على ما ذكره بقي بعض المجازاة الذي هو في حكم البرزخ خارجا عنه ولا
ضرورة قوله في شان ذلك فيكون الضمير جاريا مجرى اسم الاشارة عائدا الى مضمون كونهم
متوفين وكاسبين ومعنى في شانه لاجل حسابه وجزائه وهذا من جملة وجوه كون ما
ذكره خلاف الظاهر قوله من النوم بالليل وكسب الاثام بالنهار بشير الى ان تركهم العبادة
كان فرطا حاطا بازمانهم كلها النهار بكسب الاثام والليل بنومهم وجعل بعثهم مغايرا للذي
نهى عنه في الحديث المنهي على الاشهر قوله ليقضى الاجل الذي سماه فيراد به مدة
الملك في القبور والبعث حالا لانقضائها فاندفع ما استشكله البعض في هذا التعليل
ويجوز ان يكون من قبيل فرحت حيث ان الملك في القبور ضربت مدة معلومة
وقدرة معدودة فانقضاؤها يدعو الى البعث كما ان الجنين يدعو الى الخروج ثم ان تعليل
قوله يبعثكم لاجل جميعا او لتاخير البعث فلا يتجه عليه ان يقال ان قوله فيه تعليل
للبعث فما حاجة الى قوله ليقضى قوله ثم اليه مرجعكم بالحساب على صراح حصرا لانباء
بالجزاء بخلاف ما ذكره الحكم كما اشرنا اليه فتفكر قوله وهو القاهر فوق عباده مر مستلزم
وتنزيه على الارسال لينبه من اول الامر ان الارسال المذكور ليس لحاجة بل لحكمة وصلحة
وهي ما ذكره او غير ذلك ووجه ارتباط هذه الاية بما قبلها ظاهر من معنى القهر ايضا
وفوق منصوب على الظرف وعامله ما فوقه وهذا الظرف او على الحال من ضميره فعامله ما

او مرفوع خبر بعد الخبر او بدل من الخبر وقوله يرسل عليكم حفظة فيه خمسة اوجه العطف
على اسم الفاعل لكونه مأولا بالفعل لمكان اللام كقوله تعالى ان المصدقين والمصدقات
واقرضوا الله وما اعترض به عليه من انه يلزم من ذلك كون والمصدقات فصلت
ابعاض الصلة وهو اجنبي وهذا غير جائز ممنوع بان المصدقات ليس باجنبي من
المصدقين لجواز جمعهما في كلمة واحدة يقال مثلا ان الذين تصدقوا يراد به مطلق
الانسان كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات مع قطع النظر عن الذكورة والانوثة
وبذلك التاويل يعطف قوله ويخرج الميت من الحي على يخرج اي من الميت كما مر
والثاني عطف جملة فعلية على اسمية على هو القاهر والثالث عطفها على الصلة وما عطف
عليها وهو قوله تعالى فاكم يعلم وما بعده والرابع انه خبر محذوف والجملة في محل
على الحال ففي صاحبها وجهان اما الضمير المستكن في القاهر او المستكن في الظرف
فوق على بعض الوجوه وهو كونه خبرا ثانيا او حالا او بدلا واستكن هذا الضمير في
الحي جبان واضطرب فيه فقال باي طريق تحمل هذا الظرف ضميرا وانما حق الاخبار
المبتدا ان المضارع المثبت اذا وقع حالا لم يقترن بالواو والخامس انها مستانفة
سيقت للاخبار بذلك وقوله عليكم متعلق بيرسل كقوله تعالى يرسل عليكما وارسل عليه
وغيرها وحفظة فاما حال او صفة بالتقديم والتاخير وحفظة جمع حافظ او بمعنى
في كل وصف على فاعل صحيح اللام لعاقل مذكر كبار وبررة وفجرة وفسقة واما قول بعض
فشاذ قوله تحفظ اعمالكم لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وفي
ان تكون هذه هي المعقبات المذكورة في سورة الرعد حيث قال يحفظونه من امر الله
وقد يقال هي حفظة انفاس الخلائق بعدونها الى حين انقضاء آجالهم ثم يقبضون ارواحهم
على قول او تقبضها الملائكة الاخرى عنده على قول قوله الحكمة فيه ليس للعقل الى
ذكرها كبير في المقصود واختيار ذكرها بعجيبة يعظم عنده وقيل

تكون الاعراض غير باقية فتوزن الكتب فقوله فتوزن الكتب فيه بحوز وقوله
ويدل عليه الاحاديث الصحيحة المشهورة لكن قوله لكن الوزن ممتنع ان اراد
على وزن الاعراض اما نفسها او بتجويلها اجساما والجواهر والاعراض بالقياس الى
القدرة القاهرة اي الاكفس 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 يحفظه اقال القاضي واطلاق الحفظة في الاية ايضا يدل
على ذلك بما هذه الاية التي وردت في تخويف المشركين وتحذير المنافقين وما ذكره
الامام الرازي من انه لا دليل عليه من الايات ممنوع بهذا القول على رؤس الاشهاد
جمع شهد كاصحاب وصحب وصاحب قوله كان ازجر عن المعاصي وكان ادعى الى
الطاعة وانما لم يذكر المصنف اما لدخوله فيه بناء على ان ترك الطاعة من المعاصي واما لان
المقام مقام الزجر فلم يلتفت منه اي لم يستحق قوله من ضده الضمير السيد وهو ظاهر
ويجوز عوده على العبد فيه مبالغة قوله حتى اذا جاء احد نهاية الفوقية بمعنى بلغت
غلبته الى هذه المرتبة المفصلة وليس نهاية لارسال الحفظة حتى يقال ليس نهاية
ارسالهم وقت مجيء موتهم واعلم ان خبيرا بانه يصح كونه نهاية للارسال للحفظة وللحفظة ايضا
قال عند الموت منتهى الكل فقوله ملك الموت واعوانه وقوله تعالى يتوفى الانفس
حين موتها فهو على الحقيقة اذ الفعل له في الحقيقة وقوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت يجوز
ان يكون المراد الجنس الذي يشمل الجليل والحقير ويجوز كون المباشر اعوانه
كثيرة والاسناد الى الجميع متعارف في امثاله كقولهم بناها فلان فتلوا زيدا القاتل
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 في امر والافراط هو المجاوزة
عنه فقوله والمعنى لا يجاوزون احد لهم ظاهره على القراءة الثانية لكن قوله بزيادة
ونقصان جمع بين القراءتين وضميرهم الناس واحدلهم من اجالهم او مرسل واحد لهم من
الاكرام والاهانة وفيه ترتيب اللف والنشر وتعكيسه فتامل فيجوز كون المراد بالتفريط
وكذا بالافراط التجاوز عن حد العبودية مطلقا او الزيادة 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 غابوا عن قبض لحظة ولا خروا عن حكمه طرفة
وفيه تعيين للمرجع بعينه بذكر باسم العلم حتى يظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه وحسنه
في مثل هذا المقام ظاهر وما قيل من ان الرد انما يقتضي غيبتهم وقت الرد لا وقت
الخطاب بانكم ترددون الا يرجع الى قوله ثم تردون الى عالم الغيب فهو من اوهام
التفطن لسنان الكتب المتعلقة ببلاغة الكلام فان الاقتضاء وقت الرد يكفي في
اعتباره للتنزيه الله تعالى عن ذلك في الكلام الذي طلع من جناب قدسه تعالى وان لم
يناسبه اعتبارا وقوله ثم تردون وسترددون الى عالم الغيب فهو من لسان غيبه
عليه الصلوة والسلام اذ هو داخل في حيز قل خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم ايضا جائز
من يعلم القرآن في سورة التوبة في الموضعين وفي سورة الجمعة في موضع واحد
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 ههنا في
مثل هذا المقام ويجوز ان يقصد الى التعنيف بالخطاب واسناد الردود به اليهم
وجاها وضرب ما انكروا به على وجوههم واحضار مكروههم نجاه التفهم الى غير
ذلك فمن لم يذق لم يعرف وقال بعضهم فيه ايضا التفات من الخطاب الى
الغيبة يريد ان قوله ثم احدكم الموت خطاب ولفظ احد مقحم واصل الكلام

حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا لان الواحد به ليست بمقصودة والعموم هو
المراد فيه ذلك الالتفات بحسب ما آل المعنى لا من جهة معنى اللفظ فلا يخفى عليه
ان ضمير ردوا عبارة عن الاحد العام في هذا المقام اذ لا يخفى ان المراد به ليس فردا
واحدا من المخاطبين فالالتفات واحد ثم انه جوز بعضهم عود ضمير ردوا الى
الملائكة يعني انهم يموتون كما يموت بنو آدم وقيل يعود الى العباد في قوله فوق
عباده فقوله يرسل عليكم التفات للتنبيه والايقاظ قول الى حكم فاردحكمي قيل
الى موضع العرض للسؤال والجواب وهو موافق لقوله تعالى يوم تخرجون من الاجداث
سراعا كانهم الى نصب يوفضون فالروح حسي وكلا الردين واقع لا شبهة فيه
وانما الكلام في مناسبة المقام فهنا ما قيل الى الله فظاهره يقتضي كون الرد حكميا
ويوافقه قوله الا له الحكم وانا بناك فالحسي مصرح كذا ينبغي ان يوفى كل مقام حقه قوله
الذي يتولى امرهم المولى يأتي على معان احدها هذا والاخر الناصر كقوله تعالى وان الكافرين
لا مولى لهم وهو ايضا ماخوذ من التولي وهو ظاهر 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 الله تعالى مجاز عقلي كرجل عدل ويحتمل ان يكون الحق بمعناه المشهور
وهو ضد الباطل فيحمل مجازا عقليا لانه العدل الذي لا يحكم الا بالحق فهو علاقة المجاز
وقد يفسر بالواجب الوجود من حق بمعنى وجب وبالحق اي الصادق في القول ويظهر
الحق ومشتقاته ولكل مناسبة ظاهرة بهذا المقام فيجوز كون العدل بمعنى العادل ليكون
الاسناد حقيقيا والتجوز في المفرد قوله على الارح قرأه الحسن والاعمش وقيل صفة مصدر
محذوف والمعنى ثم ردوا الرد الحق لا الباطل او الرد الواجب او الثابت الزائل
او الرد العدل لا ظلم فيه فلا حكم لغيره فيه وهو ظاهر او لا حكم للغير مطلقا اما في الحقيقة
او مطلقا لان حكم الغير كلا حكم عند حكمه فلا يشغل حساب عن حساب سوآ حاسب

بنفسه في اوامر الملائكة به فانه على كل شئ قدير فلا ضرورة للتخصيص بالاول كما قيل
وقيل الظاهر امر الملائكة به لانه لو حاسب الكفار بنفسه لزم ان يتكلم معهم والكلام انه
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 قلوبهم ولا حاجة بنا ان نفهم كيفية حسابه
وتكلم معهم الملائكة بين يديه حين يلزم التكلم فان المحاسبة امر والتكلم امر اخر نعم
انثناؤها على ان للاية المتلوة تفسيرا اخر لا ينافي التكلم في بعض المقام من الغايات
الخسرية كما بين في موضعه ثم اعترض عليه بان هذا شئ لا يفيده اسرع الحاسبين
يعني فمن اين هذا التفسير والجواب بل يفيده لان الزيادة التي معنى اسرع انها
لها محدودة فيذهب الى صدر اسرعه فوقه الا لمعنى بين الحسابات فلزم ان لا
يشغله حساب عن حساب والا لوجدها هو اسرع منه ودل عليه لام الاجتزاء فان
الحاسبين قوله او من الخسف في البر والغرق في البحر اي بذنوبهم كذا قيل لكن
ليس بلازم كون هذا بذنوبهم ولا يلزم منه الظلم المنفي بقوله ان الله لا يظلم الناس
شيئا لانه يجوز وقوع ذلك لبعض الصالحين لاجر جزيل في مقابلته وانا قوله ان
انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فلا يدل اليه اي على كون الخسف والغرق
بذنوبهم لجواز كون هذا القول على زعمهم او من قبيل ذكر الشئ وارادة كماله تنزيلا لفاقد
في مرتبة غير الشاكرين نعم معونة المقام تجوز ذلك ثم ان هذا المعنى على ما ذكره المصنف
اخر غير الاول حيث ان في الاول تكون الظلمات مستعارا من السند آمرة في هذا المعنى
تكون كناية عن الخسف والغرق بخصوصيهما ولا يضره كونهما داخلين في السند آمرة
اذ لا يلزم من وجود الشئ اعتباره ومنهم من نظر الى كونهما داخلين في مطلق الشدة
واعتبر فرقا لا يكون وجها اخر ورجحه لعدم الحاجة اليه لكن المناسب البر والبحر ومن ثمة
انهما ذكرا في كثير من المواضع في القرآن العظيم بالخسف والغرق اعتبارهما الدائم

فناسب

فناسب كونه وجها اخر من هذا الوجه ومن غفل عن هذه الدقيقة نسب اعتبارها
وجها واحدا الى الغفلة ثم ان ابا حيان حمل الظلمة على الحقيقة وجعل جمعها اعتبار
مواده واذكره المصنفان احسن قوله وقرا يعقوب من رواية روح والاولى
ذكره لان رويسا لم يروه والاطلاق يذهب الى الروايتين لكن عادة المصنف ذكر
القراءات دون الروايات لعل لعدم تعلق الغرض به كثيرا وهو ظاهر قوله معلنين
ومسرين فانتصابهما على الحال او على المصدر من معنى العامل وهو تدعونه لا من لفظه
فهو من باب قعدت جلوسا ويحتمل نزع الخافض وهذا التفسير الذي ذكره المصنف
عن ابن عباس رض والاقالتفسير بالتذلل والاخفاء المناسب اصدرها بالاخر ايضا لكملو
عن حسن الوقف بنا قوله وقرئ خفية بالكسر هذا اي قوله قرئ بالمجهول على ابو دأبه
في الشواذ بنا على قراءة ابو بكر وهي غير المتواترة لكن ذكر في الكرزا نها رواية شعبة
عن عاصم فيها ذن من المتواترة وقرا الاعمش خيفة قوله على ارادة القول كما هو عادة
القرآن العظيم فالتقدير تقولون ويجوز ان يراد به ارادة القول بلفظ تدعون بطريق
التضمين بنا على ان فيه معنى القول فالمعنى تدعونه قائلين كما هو تصوير معنى التضمين فقوله
تقولون قرينة للمعنى الاول غير انه مناف للثاني ومن ثمة جعل تقولون قرينة
للتضمين وقال لا حاجة الى التقدير بما في تدعون من معنى القول قوله ليوافق قوله
تدعونه وجه الاول فدفهم من قوله تقولون لانه حكاية قولهم وقت الدعا لا غير فلذلك
لم يذكره صريحا والاظهر الوجه الاخير لانه اولى الوجهين عنده فكانه ادعى ظهوره قوله
قل الله ينجيكم منها اذا تعين الجواب عند الخصم بحيث لا يمكنه غيره اجاب السائل بنفسه
تصدا الى ذلك والى انه بهت ولم يقدر عليه لتمام الالزام كما مر مثله وايما الى ان جواب
هذا السوال لا يستحق ان يوخر الى قول الخصم المسائل فيه حذرا عن الفضاحة بل يجب ان
يسارع اليه ويكون طلبه الصلوة والسلام اسبق منهم الى هذا التوحيد ليجر زلوا السائلين

في الخيرات لانه فيهم ولم يكتف بذكر اسمه لقوله ومن كل كرب عطفا عليه وهذا التعميم بعد التخصيص وقوله سواها معناه سوى ما تدعونه لانجائكم منه من شدائد البر والبحر فانها اعم مما يدعونه وغيره ولا شك ان كل الكرب غير ما يدعونه وبالجملة ضمير سواها يعود الى الشدائد المذكورة من حيث انها مقيدة بالدعاء المذكور فلا اشكال فيه اصلا وان استشكله البعض وقال الاولى ترك قوله سواها لعم انه يدل على ان المراد بما تقدم كرب مخصوصة كالخسف والغرق والاشد من البر والبحر فتناول جميع الشدائد والكرب فائدة في التعميم قوله تعودون الى الشرك جواب ما يقال كيف قال ثم انتم تشركون والشرك ان من قبل بريدانهم كانوا مشركين فعند الشدائد اخلصوا القولة في الاية الاخرى وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فيكون شركهم بعده وهو العود اليه فالمراد هذا واللفظ اشارت اليه والى استبعاد هذا العود الذي هو قلب الشكر الموجود لبعد الاوصاف بالنعمة الشرك كقوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وحذف مفعول التعجيب اولنزله منزلة اللازم لان قصد التشريك لا مدخل له في انتفاء الشكر بل نفس الشرك يفيد ذلك ولذينك الاحتمالين قال لم تعودون الى الشرك ولم يتعرض للمفعول قولا فكذا يعبده راسا لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال لان ملاك الامر في صحة الاعمال الصالحة هو الايمان والشكر منها فكان كأن لم يشكره فتكون الاية مطابقة لقوله لتكونن من الشاكرين بالغ وجه والمراد ثم انتم تشركون فضلا عن ان تشكروا وانتم كما فعل بقوم نوح فانهم كانوا معذبين بين من فوقهم ومن تحت ارجلهم فصح كونهم غافلين وان صح للتحت ثم اعلم ان لم يتعرض لمعنى اللام واشار بالتمثيل الى ما ذكرناه وهو من العهد الذهني راجع اليه عند التحقيق كقولك هو البطل المحامي على ابن وما ذكره التفتازاني من انه غير العهد والجنس ينبغي ان يكون العهد الخارجي

المتبادر

المتبادر ويجوز كونه للعهد الى المذكور فيما قبله وهو القادر الكامل الذي ينجيكم من كل كرب وليس يلزم ان يكون مذكورا على التفصيل الذي ذكرهنا عند ظهور الدلالة عليه ويجوز ان يكون للجنس فيصرح بعد تقييد القادر بالكامل او تقييد القدرة بالانجاء او الشائعة المذكورة ههنا قيل يرد على اصل الاحتمال ان بعض تلك الامور شرور وقبائح فيلزم من انحصار القدرة على هذه الامور له صدور القبائح منه ولهذا ارجاعه الكشاف على معنى اخر ذكره في اولئك هم المفلحون وحاصله ههنا هو القدرة المعروفة الكاملة ولا يخفى انه بعد تقييد القدرة بالكمال لا يرد السؤال باي معنى اخذ وبغير التقييد يرد على مذهبه والحل هو ان القدرة الذاتية ليست بمحذورة عندهم كما هي عندنا وانما المحذور خلق القبائح والشرور بالذات ولا يلزم منه ذلك فحمله عليه انما هو لسلاقة الكلام ومناسبة المقام يظهر هذا لمن تامل في المرام قوله كما اعترف فرعون اعترض عليه بان اعتراف فرعون غير ظاهر كونه حذرا من تحتهم لان الاقحم حبس وصار على منهم فاذا جرى بقواتحته والجواب ان المراد من التحت وجه الارض كما في قوله تعالى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وآل فرعون لم ينزل من فوق وانما حبس وصار كالطود العظيم من جهة الارض فلا اشكال قوله اكابركم روى هذا عن ابن عباس وقاله ايضا مجاهد والضحاك والسفلة كالكلة السقاط من الناس وبعضهم يقول هو من سفلة الناس بنقل كسر الفا الى السين واسكانها قاله ابن السكيت ثم انه قيل بين هذه الثلاثة منع الجمع بحسب العادة ولذا اتى باداة التفريق لكن هذا لا يستقيم في قوم نوح فان العذاب عم جميعا فيهم كما مر فهو منع الخلو عنها وعن امثالها قوله ويلبسكم شيعا عطف على يبعث والجمهور على فتح الياء من يلبسكم والمعنى يخلطكم فرقا متخالفين على اهوائكم ومعنى خلطهم انشاب القتال بينهم فيختلطون في ملاحم القتال قال المحامي وكتيبة لبستها بكتيبة الخ

نسخة صحيحة هذا البيت مضطرب الحاشية

الكتيبة الجيش المجتمعة ونفضت الثوب او الشجر حركته لينتفض ومعنى البس ربب
جيش خلطها بالجيش ثم نفضت يدي وتركتهم وشانهم فالبس هو الخلط خلط شقاق ا
خلط وفاق ويعدى الى مفعول وشيعا نصب على الحال وهو جمع شيعة كسدرة وسهل
وقيل على المصدر من معنى الفعل الاول كقعدت جلوسا قال ابو حيان لا بد لكونه
مصدرا من نقل من اللغة ويجوز على هذا كونه حالا كما تقدم ركضا اي راكضا او ذا
ركض قاله ابو البقاء وقال القرطبي اي يلبس عليكم امركم فحذف احد المفعولين وحرف
الجر كقوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم والاحسن ان يلبس امورهم بحذف المضاف كذا قال
لكن في عليكم معنى الضرر فيحسن اخذه في المعنى في مثل هذا المقام الذي هو لغرض الانام
وقرا ابو عبد الله الدري يلبسكم من باب الافعال والشيع جمع شيعة كفرقة وفرق قاله
الراغب واما الاشياع جمع شيع كاعناب وعنب قوله ويذيق بعضكم فسر على ما تقدم
والاذاقة استعارة منه وهي فاشية ذو قوامس كفر ذوق انكسارات العود ونحوه
فذوقوا العذاب قال الشاعر اذا قنام كؤس الموت صرفاه وذاقوا من اتتنا كؤسا
وقرا الاعمش نذيق بنون العظمة التفاتا للتعظيم الامر والتحذير من سطوته قوله بالوعد
والوعيد لان الترغيب والترهيب تحمل الانسان على تامل يقوده الى برهان واذا علمت
هذا اذا قلنا قوله بالوعد صلة نصرف كما هو الظاهر ويحتمل ان يكون للالابسة والخلط
تحولها من نوع الى نوع من الكلام تقريرا للمعنى وتقريبا الى الفهم ملابسا بالوعد والوعيد
ومشتملا عليهما للحمل على التامل المودي الى الفهم المفضي الى العلم فلا يتجه عليه ما قيل من
انه لا يناسبه قوله في لعلهم يفقهون لانه يقال لا يناسبه ظاهره لا حاجة الى ذكرها
نقول الحاجة ماسة الى ما يحملهم على التامل لفرط عنادهم ولا يكفي فيه مجرد التقرير
وظهر منه عدم كفاية ما قيل في الجواب من انه لا يناسبه على حمله على تصريفها بالوعد والوعيد
كما توهم لان الترغيب والترهيب تحمل الانسان على تامل ربما يقوده الى برهان

قاله

قاله لا يدفع عدم المناسبة الظاهرة ومراد المتامل ذلك كما اريتك قوله اي
بالعذاب فذه لذكره فيما تقدم قريبا قوله الواقع ناظر الى قوله بالعذاب وقوله او
الصدق الى بالقران اي صدق قرائنه او اجاء به من الاخبار ويجوز صرفه الى الاخبار
بالعذاب ولو قدم على نزل بالعذاب او قصر القول عليه بناء على استئذانه اياه لكان
لوجه لكن من قصره عليه وصرفه الى القران فقط فقد قصر قوله اما العذاب واما
الابعاد به فعلى الاول يراد به المنبا عنه او به باخبار من وهو شائع واشد من
الوجه الثاني في مناسبة المستقر ولذا قدره بعيد به الرد على الزمخشري حيث قال لكل
شي ينبا به يعني انبائهم بانهم يعذبون ويعادهم به فان ظاهره ذكر الوجه الاخر
فقط وجعل النبا بمعنى المنبا به وظهر من ان من قال ههنا هو بالمعنى الاول بمعنى النبا
به لم يصب في حصره لان الفارق بين القولين كونه بمعنى المنبا عنه او به لا بقط
على الثاني يراد به الانبا على وجه الوعيد ويجوز ان يراد ما في القران من الانباء
ويجوز ان يراد ما هو اعم مجموع وهو الاولى كما لا يخفى ويجوز ان يجعل مستقر المنبا به مستقرا
النبا مجازا قوله وقت استقراره وقوعه او استقرار مصدر ميميا او اسم مصدر
واجاز بعضهم كونه اسم مكان قوله في الدنيا والاخرة اي بعضه في الدنيا والاخرة
اي بعضه فيها وبعضه فيها قوله واذا رايت الذين يخيل ان تكون البصرية والقلبية
الى واحد ويده لانه الظاهر وان جاز كونه عرفانية قال ابو حيان ولا بد من تقدير
حال اي هو هم خائضون فيها واعترض عليه بانه لا حاجة الى ذلك لان يخوضون
مضارع والراجح حالية وايضا الذين يخوضون في قوة الخائضين واسم الفاعل
حقيقة في الحال بالخلاف ويمكن الجواب بان ما ذكره المعترض انما يرفع توهم خلاف ما
ذكر فتقدير الحال لا بد منه وفائدة ما ذكره كون هذه الحال مؤكدة لما قبلها في كل
هذا ما لخص فتقول الحاجة الى تقديرها لان قوله حتى يخوضوا في حديث غيره يعني

منه فتدبر ويحتمل ان تكون علمية وضعفه ابو حيان بانه يلزم منه حذف المفعول اقتصارا
وهو على سبيل الاقتصار لا يجوز اتفاقا وعلى سبيل الاختصار ضعيف والمراد من
قال يحتمل ان تكون علمية كونها عرفانية قوله بالتكذيب والاستهزاء وجاء اقتران
ذكر في الكشاف ولذا الى باذا الوقوعية بخلاف الباء المذكور بان الزال على
الشك ثم ان المصنفين حملا الخوض على اصل معناه اللغوي وهو الشروع في الشيء على
سبيل الافاضة ذكر في القاموس تخاضوا في الحديث تفاوضوا فيه ومن قال ان الشروع
مطلقا لم يصب فانه من خاض الماء ولم يعتبروا ما غلب عليه في اللغة وهو المفاوضة
على وجه اللعب والعبث كما ذكره الامام لقوله تعالى يخوضوا في حديث غيره فان هذا
بمعنى المفاوضة مطلقا لا على الوجه المذكور واستشكله بعضهم لحمله الاول على التغليبي حتى
قال انه للمشاكلة واذا صار من صار الى المعنى التغليبي دفعا لاحتجاج الكشوية بهذه الآية
حيث فسروه بمطلق الشروع فاستدلوا به على حرمة النظر في الكلام المتعلق بذات الله
وصفاته فاذا فسر بما فسره المصنفان لزم التقييد بالتكذيب والاستهزاء ورد الزمخشري
فان قلت اليس المعنى التغليبي شيوعا في اللغة اولى واظهر من التقييد التقديري قلت يجب
انه كذلك اذا كان التقييد من عند المفسر واما اذا افيد من اية اخرى فلا فان قيد
اذا ذكر في القرآن في اي موضع كان فهو كالمذكور مع ذلك المقيد من حيث ان القرآن
كلام واحد وتلك الاية هي قوله تعالى 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 ولذلك
فسر الاعراض ههنا بالقيام عنهم المذكور هناك واما قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم
منطوقه في تلك الدلالة كما قيل لانه يجوز ان يكون من قبيل التشديد في النهي بعد التسهيل
بمعنى يمكن ان يؤمر ولا بمطلق الاعراض فلما كان ذلك مظنة لان ينسى آثر بالاعراض
الكامل القاطع بينهم وبينه والمعنى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم

فنهم اي اعراض استطعت وان كان ذلك مظنة ان ينسيك الشيطان فاعرض الاعراض
القاطع البعيد عن الانس ولا تكتف بمطلق الاعراض بعد الذكرى اي بعد هذا النهي المفهوم
نهيناك عن مخاطبتهم وامرناك بالاعراض الاصلي وان خفت ان ينسيك الشيطان فاعمل
الفعل الذي ليس فيه ذلك الخوف فان القيام عنهم ليس الا كمال الانفطاع الى الله
وهو ظاهر ونظيره في التسهيل بالامر بعد التشديد قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
ذلكم خير لكم واطهر فان لم تجدوا فان الله غفور رحيم فان هذا التسهيل وقع قبل العمل بالامر
على ما بين في موضعه فكذا ههنا امر اولا بالاعراض المطلق كان كان شق عليه من حيث
انه مظنة الانس فربما يخاف عدم الاتيان بموجب الامر فسهل عليه بتعليم القاطع بينهم
فهو في المعنى تسهيل بعد التشديد رحمة منه تعالى قوله على معنى الاباحة يعني انها جمع المؤنث
فلا يمكن ارجاع الضمير اليها باعتبار واحدها لكنه عبارة عن القرآن ومساويه وتلك
المساواة قال لانها القرآن دون ان يقول لان المراد منه القرآن وتلك المساواة ايضا
لم يلتفت الى اذكره بعض المفسرين وقدمه على التاويل بالقرآن من ان التاويل بالحديث
لان الحديث احدث واذا قيل في حديث غيره وفرق بين المساواة وبين مجرد الصدق
والقانون في باب التاويل ان يوتى بالاقرب فالاقرب وقيل يعود الضمير على الخوض
الدال عليه بالفعل كقول الشاعر اذا نهى السفيه جرى اليه وخالف والسفيه الى
خلاف والظاهر ان هذا خلاف الظاهر وان قيل انه الاظهر لان الحديث فيه الخوض
ولا يمكن الخوض حتى يغايره ظاهرا قوله وقرا ابن عامر وفعل وافعل بكسر الهاء قوله
فهل الكافرين امهلهم لكن المختار الاغلب التخفيف كقوله تعالى فامهل الكافرين قوله
وما انسانيه الا الشيطان حتى انسوكم ذكري استحوذ عليهم الشيطان فانساهم ذكر الله
وليس في القرآن نسي فوضع بعد ان ذكره اي النهي فالذكرى بمعنى التذكير كقوله تعالى وما
وذكرى للمؤمنين ولتنذر به وذكرى للمؤمنين قال الله تعالى فالذكرى بمعنى التذكير وذكره

في القاموس ايضا ويجوز ان يكون بمعنى الذكرى بعد ان تذكر النسي وما ذكره ليس بشيء
بل هو الظاهر منه اي بعد ان تذكره بصيغة الخطاب من النسائي في كفرلة في انا انقذناه
بخالصة ذكرى الدار اي بذكرون الاخرة ذكره في القاموس ايضا وجارة الكشاف
كذلك ومن لم يتذكر كما ذكرناه ذكران الذكرى بمعنى التذكير ولم يذكر غيره ثم اعلم ان الذي
ذكر ههنا اذكره الزمخشري اولا لكونه اظهر ولم يذكر ما ذكره ثانيا مع انه وجه حسن وهو
ان يراد وان كان الشيطان جسيمك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لانها مما تنكره
العقول فلا تقعد بعد ان ذكرناك قبحها ونهيناك عليه معهم انتهى فيكون الذكرى بمعنى
التذكير ولعله انما عزاه اقالوا من ان المنسي حتى قبح المجالسة المعلوم بدليل العقل هو
راي المعتزلة في الحسن والقبح فاما انت فلا تغتر به لان ما ذكر لا على رايهم فقط بل هو راينا
ايضا لان قبح مجالسة المستهزئين بالكتاب الذي نزل بالشرع قبحا شرعيا ايضا لا بالعقل
فان من المعلوم ان الشرع بل كل شيء لا يستحسن مجالسة المستهزئين له وكون العلم بالقبح
الشرعي في شيء بدلالة العقل ليس مختصا بالمعتزلة حتى يعتزل عن مثل هذا الوجه بمثل ذلك
الوهم ومعنى قول الزمخشري مما تنكره العقول على رايهم اي تعرفها فيحسن منها فاعلم ان
العقول انما هو لقبحها شرعا ولا يلزم منه كون القبح عقليا قوله موضع التصديق
والاستعظام يشير الى ان معنى الظلم ان يوضع الشيء في غير موضعه فلما وضع في التعقيب
بصدر نزلت كذلك قوله من قبائح اعمالهم صلة للمتقين اشارة الى ان ورود الحساب
عليهم بسبب اتقائهم بقيده الموصول حيث ان صلته تنبئ عن وجه بناء الخبر ان اسناد
المشتق الى شيء يدل على علية ما اخذ الاشتقاق وكلام الزمخشري خال عن بيان هذه
النكتة وقوله الذين مجالستهم صفة له وقوله شيء اشارة الى كون من زائدة وقوله
مما يحاسبون عليه تفسير لقوله من حسابهم اي ما يلزمهم شيء من آثامهم فالمصدر مجهول
او المراد به هو مجازا وقد تجعل من في مما بمعنى الاجل اي ما يلزمهم شيء من اجل

عليه فتكون ابتدائية لا بيانية سواء كان في الاية كذلك حتى يكون قوله مما يحاسبون
تفسيرا له وبيانا لشيء حالا منه فالحساب على معناه الاصلي وقد يجعل متعلقا بالمتقين
وردبانه يلزم تاخره عن قوله من حسابهم من شيء وايضا تعلق من قبائح اعمالهم به
يابا ولا يجوز كونه بيانا لقوله من شيء اذ لا معنى لان يقال وما عليهم من حسابهم مما
يحاسبون عليه قوله وغيره من القبيح عمم الحكم التذكير كما عمم الزمخشري بقوله وموضعهم
ولا يخصصه قولهم اذا سمعتهم يخوضون خان تخصيص الوقت لا يوجبان لا وقع فيه شيء
يوافق ما خص به ولا ينافيه واما في الاجتناب فخص الخوض بالذكر بقوله لعلهم يجتنبون
الخوض فاما التعميم للعموم الضرورة لتقييد قوله ذكرى واما التخصيص فلان هذه
الاية سيقت لهذا الخصوص لا لنفي غيره فالمقصود اولا اجتنابهم عنه والتعميم استطرادي
ووجد به المقام فلم مقتضاه من غير احتياج الى تخصيص ذكرى باقتضاء المقام
وقول الحكم في الاجتناب يجتنبون ذلك يحتمل الخصوص بناء على ما ذكر ويحتمل العموم
تطبيقا لما قبله مع حصول اصل المقصود به فمن قال خص الزمخشري التذكير بالخوض
وقال الحكم ولغيره فوقع بمعزل من معنى الكلام قوله ولكن عليهم ذكرى كرر كلمة على في
الموضعين ولم يكتف بها في المعطوف عليه لان على في قوله ليس عليهم مما يحاسبون
عليه هي التي تستعمل في مقابلة اللام النافعة كقوله في لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
وفي قوله عليهم ذكرى هي التي للايجاب كقوله كتب عليكم وقوله لك على ظلوم يكرر
لزوم الجمع بين المعنيين الحقيقيين او بين الحقيقة والمجاز بالنسبة الى المعطوف والمعطوف
عليه وانما يحمل معنى الاية الكريمة على ان المتقين لا يؤاخذون بحساب المشركين
ولا يسالون عما فعلوا فليس عليهم ان يوعظوا بل عليهم ان يذكروهم رجاء ان يجتنبوا
الى قياس ما سبق من قوله ما عليك من حسابهم من شيء الاية حتى تكون كلمة على في
المعطوف والمعطوف عليه بمعنى واحد ما نقل من الحديث في سبب نزولها فانه

المناسب لما ذكره الله هنا لما ذكره هناك هذا قيل لكن يمكن حمل معنى الآية على ما
يكون على في العطف والمعطوف عليه بمعنى واحد وهو ان يقال ما عليهم من حسابهم
شئ اى من اثمهم فليس عليهم ان يجتنبوا عن المسجد بسبب النهى عن القعود معهم بل عليهم ان
يذكروهم وترك مجالستهم وان يكرهوا صنيعهم رجاء ان يجتنبوا عنه فاذا فعلوا ذلك
فلا مانع لهم عن دخول المسجد والطواف قلنا قولهم ذلك لقوة انهماكهم فاذا نهوا عن
بعض انهم في كل انهى عنه فانهم كانوا لا يحومون حول الحمى مخافة ان يقعوا فيه وهذا
الوجه يناسب الحديث المذكور غاية المناسبة قوله لان من حسابهم شيئا يدل
حال من شئ قدم عليه فصار قيدا للعامل فاذا عطف عليه والعامل في المعطوف
هو العامل في المعطوف عليه وعامله مقيد فحكم ذلك القول يكون حالا في المعطوف
ايضا مفيدا وهذا هو القياس الا عند قيام القرينة على خلافه وبكذا الحال في كل حال
بل في كل قيد سواء تقدم او اخر بنا على انها قيد للعامل والقيد مع المقيد في المشي
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 وذكر الشيخ
المعنوي بحكم الاستعمال وبخلاف الوصف كقولك ما جاءني رجل من بني تميم كما اذا
فانه لا يبعد كون المراة من غير بني تميم لان الوصف قيد للموصوف والموصوف
يدخل على المعطوف فتامل وقف حتى تتبين انه اذا عطف مفرد على مفرد وصيغ المؤلف
الاستدراك فالقيود المعتبرة في المعطوف عليه السابقة في الذكر عليه معتبرة في المعطوف
البتة بحكم الاستعمال فلا يختص 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 ففيما نحن فيه لو عطف على محل من شئ يلزم كون ذكري من حسابهم
وليس كذلك ولا التفات الى ما قيل والسر فيه ان تقديم القيد يدل على اذا ما عرفت

فتم

عنه قيد للعامل لكن الكلام في المقيد انه هذا او ذاك فاذا تقرر ما كان النفي منسحبا
عليه فقط ثم اذا ثبت الاخر كان ثبوته مفيدا بذلك القيد لانه يشعر بان يكون هذا
الاقتصار بين النفي والاثبات فقط وهو خلاف ما صرحوا به قوله ولان من لا
تزاد في الاثبات قبل هذا مخالفا ذكره في قوله تع ولقد ارسلنا الى امم من قبلك
من تجويزه زيادة من هناك وقد عرفنا انه تجويز زيادته في الظرف في الاثبات
وفرق بينهما فان الظروف اينما وقعت تجوز زيادة من فيها مع قطع النظر عن
الاثبات والنفي لان معنى الظرفية لا يجامع معاني من كما لا يخفى ولا يراد بها فيها
الاستراق حتى يؤل بالمعنى قولك لسائلهم الضمير المستهزئين فاعلا او مفعولا محذوفا
اى بها او للمتقين فاعلا او مفعولا واصلها محذوف ومن قصره على بعض هذه الوجوه
فقد قصر قولك لعلهم يثبتون على تقواهم لان التقوى ثابت لهم فالمرجو ثباتهم عليه ولا
يتم ولا يتزوج ولا يتعصب كناية عن قصور غيره وحده فيهم ولعل في الاية الكريمة تحمل
المجاز من الارادة من جنابه فيه والحقيقة بمعنى الرجاء من المتقين والقصر تصويري التغير
قوله فزالت قيل الرخصة في المجالسة وقيل هي مقيدة بالوعظ والنصح لهم وانت خبير
بانها آية مكية نسخت للاولى ولم يقل به احد كيف وقوله تعالى في سورة النساء وقد نزل
عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات 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 من قوله ويمكن ان يذكروهم
ذكرى اذا سمعوهم يخوضون بالقيام عنهم واظهار الكراهة لهم وموعظتهم فالقيام مقدرا رخصة
فيه وقوله فرخص لهم يعني به بدخول المسجد والطواف ثم قد يخرج منه كما يرى والمقصود
جواب قولهم لئن كنا نقوم الا بان القيام عنهم لا يوجب عدم الاستطاعة على الجلوس في
المسجد والطواف وليس في كلام المصنف ما يأباه بل يؤيده بيان سبب النزول المذكور وما

قوله فلا يستلم بمجالستهم فمعناه ولا يجالسونهم فيستلم والا فينبغي ان تحمل على ما هو اعم من
المذكور من ان المجلوس في المسجد مطلقا وهم فيه هو مجالستهم ولذلك تراجموا سالوا الا
افضل من ان يكون اتلوناه من سورة النساء ناسخا لها ولم ينقل هذا عن احد وقوله هذا
امر دينهم على التشهي اضيف اليهم الدين وليس لهم دين الخ فذكر له الزمخشري ثلاثة وجوه
ي ما ذكره الخ هنا الاول حاصل ان المراد به ما وجب عليهم من دين ما فالمعنى
ان يراد به دين الاسلام والثالث ان يراد به العهد مجازا بقرينة مورد الا
ا ذكره الخ فانه ان مضاف محذوف ويجوز كونه مجازا من قبيل ذكر المحال واراد
ويجوز كون المراد من اللعب واللهو ما لا نفع لهم فيه وهو حق يصدق على ذلك
والاضافة على الاول من حيث الوجوب عليهم وفي الثاني من حيث التكليف به
الثالث من حيث التكليف به انهم اتخذوه وقيل ان صاحب الكشاف حمل الوجوه
يريد بالرابع ما ذكره ثانيا بقوله او اتخذوا ما هو لعب ولهو دينا لهم ولا يخفى ان
ليس من توجيه معنى الدين في شيء فان معناه بهذا التوجيه هو المعنى الاول بعينه
ذكره الزمخشري مريدا به ان على المعنى الاول يجوز في اعرابه الوجهان بحسب المعنى
جعل الدين اول المفعولين ولعبا ثانيهما والاخر بالعكس حتى لا يلزم اثبات الدين
في المعنى كما لزم من جعله مفعولا أول ولا شك رد عليه بعضهم بانه كيف يحمل النكرة مفعو
اول المعرفة ثانيا من غير اشارة الى ذلك وحمله على انه تفسير معنى لا تفسير اعراب
به التفتازاني وقال ليس هذا من القلب في شيء وقد عرفت وجهه والحال انه اراد بقوله
هو لعب ان معنى لعبا في الاية اعتبر بجنسه وجعل له وجه تعرف ان ما هو لعب حقيقة
لا يخفى اذ هو موصول وصلته اي ما يعرف ويميز ويتعين عند كل احد بهذا الحد من قبيل
هو اللعب واراد به الامور المعينة التي ذكرها من عبادة الاصنام وتحريم البحائر
وانكر دينا حملا له على المعنى الاول له فهو كقوله فما زايت من اخذ آلهة هذا

حيث ذم فيه الفضول الناشي على الاول كما مر في موضعه ولو لم يكن فيه قلب فهب
به على هذا المعنى من ذلك النظم المراد ينبغي ان يكون ذلك ان حاصل المعنى على ما ذكروه
يؤول الى المعنى الاول وليس في ايراده جدوى حتى قال بعضهم ما كان الناشي من لوازم الاول
جعلها الخ وجها واحدا وهو الوجه الاول فان هذا الفاضل قد اصاب في قوله ان الناشي من
لوازم الاول وان اخطأ في قوله اجعلها وجها واحدا اما عرفته بل الخ فاما رأى الوجوه السابقة
كافية في المطلوب وهو صحة اثبات الدين لهم استغنى عن القلب الذي لم يركب الا لداعية
في الكلام في نكتة القلب وهو ادعاء انهم اتخذوه بوجه كان لهم كسائر الاديان فقبح الصنيع
وذكر الامام فيه وجها اخر وهو ان الذين توصلوا بدينهم الى الدنيا فلا اشكال في اضافة
الدين حتى لكن في الاشكال في انه كيف يطابق اذا نزلت الاية في سفاتهم وهم المشركون
انما يطابق شان المشركين الذين كانوا يعتقدون بدين الحق ظاهرا الغرض الدنيوي
لو كانت قد نزلت فيهم ثم ان بعضهم اجاز انتصاب لعبا على انه مفعول لاجله وجعل
اتخذوا بمعنى اعتبروا فعداه الى واحد وتركه الخ فيه نكوه خلاف الظاهر قوله وتحريم البحائر
والسوائب مر تفسيرها في سورة المائدة قوله والمعنى اي على الوجوه قوله لا تبال
اي لا تشغل قلبك بها عطف تفسير للاعراض قال الامام المراد بالاعراض ترك معاشرتهم
ومخالطتهم لا ترك الانذار لقوله تعالى وذكر به والحمل على معنى وذكر به غير مناسب لقوله وانذر به
الذين يخافون كما مر فيه ظاهر ويجوز ان يكون المعنى اعرض عنهم اي لا تنكر عليهم الا بما ن
افاتت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ولا تبال بهم اي لا تكن في ضيق مما يكرهون ولا
يؤمنون لقوله في لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين يعني ان عليك الا البلاغ
انما انت نذير والله على كل شيء وكيل قوله من جعله منسوخا لا يخفى ان النسخ امر لا يصار
اليه الا لضرورة امتناع التوفيق بين الكلامين وهو ضروري الامتناع هنا بل قال
بعض المفسرين ما نسخ في القرآن اصلا وكل ما ظن انه منسوخ فقبل التوفيق بينه

توفيقه في موضعه وقوله فانسخ من آية اجاب عنه بان المنسوخ فحسن فان الكتب
السالفة والناسخ القرآن فالقول بالنسخ في هذه الآية في غاية السخافة فقول المصنف من
جعله منسوخا محله على الكف يمكن ان يكون اشارة اليه بطريق التعريض فمن قال الملائكة
ثلاثة معان الاول اعرض عنهم والثاني النهديد والثالث الامر بالكف عنهم لم يفرق
بين المعاني ولم يطلع على ما اطلعت عليه من المباني قوله فرتهم الحيوة الدنيا غرور
معنى الغرور في اواخر آل عمران وقيل هنا هو من الغرر بفتح الغين اي عاقبة افعالهم
واسبقتهم كقول الشاعر ولما التقينا بالخليفة عرفني بمروه حتى فرحت اوقف
والمعنى الكنائي ظاهر بهنا قوله وذكره اي بالقرآن يدل عليه قوله فذكر بالقرآن
من يخاف وعيد لا يقال يفهم منه ان يكون المذكورون به غير المعرضين عنهم ممن سبق
مع انه مر منك انه خلاف الظاهر لانا نقول لا يلزم من دلالة قوله بالقرآن على ان
مرجع الضمير هنا اليه كون دلالته على ان المعنى وذكره من يخاف وعيد ظاهرا
على ان المراد هناك ايضا نفي الاخبار بدلالة قوله فوبقه وما امت عليهم بجبار وقوله
من يخاف وعيد كقوله هدى للمتقين على ما ذكر هناك فلا ينافي العموم وقيل ضمير
على حسابهم وقيل على الذين وقال ابو حيان هذا ضمير فسره ما بعده وهو قوله ان
تبسل نفس فهو في موضع جر على البدل منه والمعنى وذكر بالقرآن النفوس وحبسها
بما كسبت كما قالوا اللهم صل عليه الروف الرحيم وهو اي تفسير الضمير غير المرفوع بالبدل
قول الاخفش وقيل اجازه سيبويه على ما ذكر في بعض كتب العربية كقول الشاعر
على حالة لو ان في القوم حاتما على جوده لضن بالماء حاتم بجر حاتم بدلا من الهاء
في جوده والقوافي مجرورة قوله مخافة ان تسلم اختيار كونه مفعولا له على حذف
المضاف هو المشهور وما عليه الجمهور وقد يجعل على حذف الجار اي لان تسلم
وقد يجعل مفعولا به والمعنى وذكرهم بالقرآن ابسال جاز بما جنى يقال ابسله

على كذا اي خاطره واسلمت به ولي اخطرتهم به والخطر السبق الذي يراهن عليه
وذو اخطار مال جعل خطرا بين المتراهنين كقول الشاعر وابسالي بغير جرم
بغونا وما بدم مراق فكان الانسان والهلاك خطرا المتراهنان فارهن
الانسان نفسه عند الله في قوله تع كل نفس بما كسبت رهينة اي مرهونة عند الله
على ما فرهناك وشرطا ورضيا بانها سبق على صاحبه سلمها المرتهن اليه فان
اتى الانسان بالحسنة سبق على الهلاك وان اتى بالسيئة سبق عليه الهلاك فلزم
ان يسلم المرتهن اليه ما كسبه الانسان وصورة اخرى هي ان الانسان قبل الامانة التي
العرضة التي عرضها الله تع وحكاه بقوله تع انا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها وحملها الانسان قبل ان الله تع لما خلق هذه الاجرام خلق
فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني فيها ونارا لمن عصاني
فيها فقلن نحن مسخرات لما خلقتنا لاتحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا وما خلق آدم عرض
عليه مثل ذلك فحمل فارهن نفسه عند الله تع وقوله تع كل امرئ بما كسب رهين وشرط
ان لم يؤد الامانة لابتلاك المرتهن ذكبسه في محبس الهلاك وسبيله اليه وان ادى
تركه او كان النجاة والهلاك متخاصمان في الانسان وقال اصحابنا الاخران كسب الحسنة
فهو لله وان اكتسب السيئة فهو لك ورضيا به فارهناه عند الله ما كسب السيئة اسلمه الى
الهلاك ومن كسب السيئة يسلم الى النجاة ثم ان قوله ان تسلم الى الهلاك قول مجاهد والحسن
والسدي وقوله وترهن قول ابن عباس وقد جمع بينهما معنى المنع كما صرح به فجمعها
ثم المراد بالهلاك اعم من الهلاك النفساني وهو العالم بخبر من الهلاك ومن الهلاك
الجسماني وهو مثل ما وقع للاقوام السالفة لبعض هو آكثرة من تغير الصورة الاولى
ومن الهلاك الجامع بينهما ولا وجه للتخصيص ببعضها كما فعله البعض لوقوع كل منها
بكسب الاقوام والايام لا يقال قوله تع وجنود الكافرين كنت ترابا ليس بمستلزم

ان تغير الصورة يدفع الهلاك بمعنى العذاب لانا نقول لا يستلزم ذلك ان يكون هذا هو
معقول على جرى العادة من ان التراب لا يعذب لانه هو التراب المعهود الذى
انقلب اليه الحيوانات بعد الحساب والجزاء انتهى ظاهره والا فالله تعالى قادر على ان
يعذب التراب وغيره وهو على كل شئ قدير واعلم ان تصحيح النسخ على ان يكون قوله
افعالا ليوافق قوله تعالى فبسلن وجوههم بسلوا اما قول المكى فى تفسير ابسلوا اسلموا
فسلما يبتدأ بالهمزة الثقيلة على اللسان فى الابتداء بخلاف السين مع التنبيه على انهما
واحد فى المعنى على انه قد وقع فى بعض النسخ اسلموا فمن قال قوله فى تفسير ابسلوا اسلموا
صريح فى ان تسلم من التفعيل كيف يقوله حتى يتدارك بعده بقوله ولكن المعنى واحد
قوله لان فريسته اشتغلت اى صيده لا يتخلص عنه بمنعه من الفرار او التخلص ونحوه
لا منتاوه من قرنه يعنى بمنع نفسه من غلبة القرن عليها وله وجوه اخر مذكورة فى كتب
اللغة والقرن بالكسر كفونك فى الشجاعة وقرينك فيها واحد الاقران قوله وهذا
بسل عليك بضم الباء وسكون السين يحتمل العطف على اسد باسل اى ومنها اى من تلك
هذا القول فان الحرمة فيها معنى المنع يقال حرم الشئ يحرم كنصر حرمة اى صار حراما
ممنوعا هكذا فى كتب اللغة فعلى اذن مصدر اللازم فمن قال ان الحرمة هى المنع لم يصب الا
الا ان يراد مصدر المجهول وهو غير واضح فى تفسير اللغة اذ لا يفهم من لم يعرف اللغة ويحتمل
ان يقدر بالقول اى ويقال هذا بسل عليك وهذا مشهور معروف فى بيان اللغات
ومناهج كتبها وبضعف العطف الاول وقوعه بعد قوله والباسل الشجاع وان لم يكن الفعل
لعدم الركاكة فى التقديم ويحتمل ان يكون هذا بسل عليك مبتدا اى سبيل الحكاية وأى
حرام خبره والمعنى هذا بسل عليك مفسر بهذا حرام عليك اى هذا القول مفسر بهذا او
يفرق بين الحرام والبسل بان الاول عام ممنوع منه قهرا وحكما والثانى خاص لما هو قبيح
فيكون حراما تفسيرا بالاعم قوله ليس لها من دون الله من هذه لابتداء الغاية ونقل ابن

صحة التسليم جزاوا كان الله
اى المنعم بين الله سبحانه من هم المذنب
امره بالتذكير لهم

صلة انها لآثمة قيل وهذا ليس بشئ ولا يخفى انه شئ حقيق ان يعتد به نوع اعتداد
ان الكلام غير موجب والسلب عن جميع افراده مقصود ولا دخل له فى اصل المعنى الا ترى
ان دون اذا ورد دون من فى قوله تعالى افاتخذونه وذريته اولياء من دونى فجاز ان تزاد
لاستغراق سلب الولاية عن غير الله فى المعنى ليس لها من ولى دون الله لان دون
عبارة من ولى وانجار مع المجرور حال منه لانها لو تاخرت لكانت صفة له وخبر ليس
لها او خبر ليس ولها لغو وجملة ليس لها مستانفة صيغ للاخبار بذلك او مرفوع
محلها صفة لنفس او حال من ضمير كسبت قوله يدفع فيها العذاب لكل منها على سبيل
البدل او على تاويل كلا بها او المذكور والدفع من الولى بالفر ومن الشفيع بالعطف وهو
المناسب ويدفع هذا قول من قال ومن دون الله فيه حذف مضاف اى من دون
جزابه وجزآئه ووجه الدفع ظاهر قوله كل فداآء بكسر القاف ان مفتوحه لا يد قوله العدل
الفدية اى المعدى به بسبب ذلك لانها تعادل المعدى قوله وههنا الفداآء اولى
قال ابتداء والعدل الفداآء تعالى ما صرح فى كتب اللغة ان العدل يجئ بمعناها والفدية
يجئ بمعنى الفداآء لا حاجة الى قوله وههنا الفداآء مع ان بعضهم ان العدل اصل فى الفدية
وليس كذلك لكن لما اشتهر فى الاول صار كالاصل ولذا قال بكذا وكل نصب على
المصدر لانه عبارة عما دخل عليه فيأخذ حكمه قوله والفعل مسند الى منها لا الى ضميره
اى ضمير العدل لانه بمعنى الفداآء ههنا وقع فى الكواشى فى تعليله بان الفعل لا يسند الى
المصدر الا على الشذوذ وليس بشئ لجواز اسناد الفعل الى مصدر غير ذلك الفعل بالمطابقة
كما فى قولك قمت قياما حسنا قياما كذا فى شرح الرضى انتهى وهذا قرينة بالمرة لان عبارته
ليس كما نقله بل هى هذه ومنها فاعل يوخذ اى ضمير العدل لان العدل منها مصدر فالاسناد
اليها اخذ ولا مزيد عليه اصلا وهو بعينه ما ذكره المكى فما فجار عليه على ان قوله فمن حسن
بالقيام فيه ليس مصدرا بل هو اسم بمعنى المصدر وهو ظاهر فلا يكون مما نحن فيه بخلاف قوله

ولا يؤخذ 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 الضمير ويجوز ان يراد الضمير الفدية بالاستخدام ذكره التفتازاني وقال فيه تكلف يعني عند ظهور الوجه الحسن بل الكلام بحيث تتبادر اليه الفهم عند اطلاق المقال تكلف الذهن الى ان يصل الى هذا وان التكلم كان قرضه ولا ينافي هذا كون الاستخدام مقبولا عند البلغاء بالضرورة مع حراكة الكلام بدونه حتى يرد عليه ذلك كما زعم البعض وايضا يجوز ان يعود الى المفدى به المفهوم من السياق ويجوز ان يراد بالاخذ القبول كما في قوله تع ويأخذ الصدقات فيجوز الاسناد الى ضميره قاله الامام ويؤيده قوله تع في اية اخرى ولا يقبل منها عدل ولا تشفع منها شفاعة ولا يتجه عليه ما قيل ان المأخوذ والمردود هو المفدى به لا المعنى المصدري الا بتاويل لان القبول يتعلق بالمعاني بلا تاويل كما يتعلق بالاعيان اذ معناه الميل والرضا كما في اللغة وكلاهما لا يقتضي التاويل في التعلق بالمعاني المصدرية كما في العقود الشرعية لان ذلك المعترض قال بالتعلق بتاويل ولكن يقول انه خلاف الظاهر فلا يخفى ظاهرا ولعل من يدفع كون هذا التاويل خلاف الظاهر وجوز ابن العادل كون كل عدل مفعولا ولعله ضمن قوله تع وان تعدل معنى الاخذ ليطابق قوله تع ان الذين كفروا لو 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 المفروض فالقبول ايضا يتعلق به ظاهرا ومثله خذ في اخذ العظيم في عدة مواضع فهنا الاخذ بمعنى القبول فتكون المناسبة ظاهرة او المعنى يقرب منه فيقرب منه والمعطى هو المفدى به وبهذا تبين فساد ما قيل ما احتمال ما ذكره ابن العادل لان مفعوله الصريح هو المفدى والعدل هو المفدى به بل سند كما انه قوله تع وفديناه بذبح عظيم ثم ان المصنف لم يذكر هذه الوجوه ذهابا منه الى المذهب الظاهر قوله اي سلموا ان لم يتوبوا وهذا القيد معتبر في الوجه الاول فقط

المنافقين

ان شاء او يتوب عليهم فلا يعاقبهم بالامر بالتكبير لهم وما اذا اشير الى الجنس المفهوم من قوله ان خسل كما فسره ابن العادل وابن عطية وابو البقاء فالامر سهل فوله بسبب افعالهم اشارة الى ان ما في ما كسبوا موصولة او موصوفة ويجوز ان تكون مصدرية قوله تاكيد وتفصيل اي تاكيد للاستيصال بالصلب وتفصيل له بقطع الايدي والارجل وقد تستعمل بدا بهم يشير الى ان قوله ولهم عذاب اليم داخل في التفصيل وتخصيص النار بالذكر مع ان العذاب اعم لكونها اشهر واغلب بل اشد لقوله تعالى يطوفون بينها وبين حميم آن ثم ان لهم عليها لشوبا من حميم ثم ان مرجعهم لالى الجحيم ثم ان في تفسير الاية الكريمة وجوها اخر لم يذكرها المصنف رجحي منه للاظهر ونحن المحنى الا الغير فالاظهر به وشراب فعال بمعنى مفعول كطعام ومطعوم ولا جناس ذلك لا يقال اكال بمعنى اكول ولا ضراب بمعنى مضروب قوله يتجرجر اي يتردد بصوت فيها من الجرجرة وهي صوت يردده البعير في حنجرته قال الاصمعي كالهدل تغلي في البطون كغلي الحميم وقيل هي صوت وقوع الماء في الجوف وقيل في الحلق يقال جرجر الماء جرجرة مع اجراء الصوت واليه اشار قوله تع يتجرعه ولا يكاد يسيغه وفي الحديث انما يجرجر في بطنه نار جهنم اي يردها قالوا وتفسيره بصوت على ان نار مرفوع ليس بقوي كذا في بعض كتب اللغة فتامل لجوابه قوله لا يقدر فسره بنفي القدرة لانه صريح في حرة 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 حياة ولا نشورا الى غير ذلك ولان قوله تع ما لا يملك ولا يضر لا يستمر ارجعوه المقام وبانه في قوة النكرة في سياق النفي الغالب في مثله عدم القدرة ولان المراد به نفي الالهية وهو انما يكون بنفي القدرة وكثيرا ما يستعمل الفعل بهذا المعنى فيشتهر منه ذلك في مقامه وفيه تجهيل لهم كما قال

خلافة التسليم فيما اذا كان الاستثناء الى التوبين الاخيرين منهم فقط

امره بالتكبير لهم

انكم قوم تجهلون حين طلبتم منه ان يجعل لكم آلهة ام انه قدم الضر على النفع في كثير من المواضع
كما زعم لان التحرز عنهم من طلب النفع كما ذكره الله في موضعه فاما هنا وفي امثاله فقدم
النفع لانه يستحق التقديم فلكل مقام مقال ولكل مقال حال قوله ترجع الى 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 على الحد الذي
ما يجيء من سبب نزوله وقد تطرق اليه شرك ولك ان تقول المراد بقوله ارتد راجع
الى الشرك ليس معناه ان تفسير قوله ونرد على اعقابنا هذا المعنى معتبر بخصوصه بل
باعتبار الرجوع من العلم الى ضده السابق كقوله قد ما كنت ندري ما الكتاب ولا الايمان
وذلك انما يتحقق بناء على ادعوه اليه في ضمن الشرك لان دعوتهم اليه لا غير ولهذا قال
الى الشرك لانه لو اجاب دعوتهم لكان راجعا الى الشرك ويتحقق معنى الرجوع باعتبار
انه جهل لا باعتبار خصوصه وهذا اعتبار لطيف لا يقال ندعوه ونرد عام وبعض هذا
العام لا يسبقه شرك وبعضه بخلافه فبأي معنى تفسر قوله يرجع الى الشرك وجمع الضميرين
غير جائز لانا نقول نفسر بالمعنى العام غاية كون العام بالنسبة الى البعض مختصا
ولا يعرف فيه ويجوز كون الرجوع مجازا عن مجرد الانتقال هذا ولو قال نرجع الى ما كنا
عليه لكان الامر اظهر لكن رغب في هذه الاعتبارات للمبالغة في استعظام امر الشرك
في العبادة فخصه بالذكر سيما عند كثرة من يسبقه الشرك قوله من هوى يهوى هويا
فهو آت من باب طرب علم قال في القاموس الهوى بالقصر العشق وارادة النفس واستهوته
الشياطين ذهبت بهواه وعقله او استهامته وحيرته او زينت له هواه وقول الله
اذا ذهب مطلقا ليس بمشهور واسند هذا الى ابن عويمر والمذكور في كتب اللغة هوى
يهوى كرمى يرمى هويا بالفتح ذهب سرعا وكلام الزمخشري حيث لم يذكر المشتق منه تمثل

هذا المعنى فقال ابو حيان من ان الزمخشري حمله على انه من الهوى الذي هو الهوة
والميل فريبة بلا مرية وقيل استهواه مشتق من الهوي بالفتح وتشديد الياء وهو
السقوط من عال الى وهدة 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 تهوي به الريح في مكان سحيق فهو ايضا من هوى يهوى كرمى يرمي لغة او
تهوي بكسر الواو لان كسرها شاذ وايضا صرح به في كتب اللغة وهوى يهوى
هويا بالضم والتشديد اصعد وقيل بالعكس وعلى هذا يكون استهوته من الهوي بالضم
بمعنى السقوط المذكور قوله وقرأ حمزة ولعله كان قد كتب في المصحف استهوته والالف
مزوكة فاعتبره بالمثناة تحته وهو رسم الالف المالة وانما الجمع وهو الشياطين فيجوز تذكيره
اعتبارا بالجمع وتأنيثه اعتبارا بالجماعة سيما اذا كان الفعل مسندا الى الظاهر وقرأ
ابو عبد الرحمن والاعمش استهوته الشيطان مفردا فالكسائي وهو كذلك في مصحف
ابن مسعود وتوجيهها تأويل الذكر بالمؤنث كقولهم امنة كنانة فاعرفها اي صحيفتي وله
نظائر وقرأ الحسن البصري الشياطون ولحنه البعض وقال اخرون انها لغة رديئة وقد سمع
حول بستان فلان بساتون وله سلاطون قوله مشبهين تمثيلا قوله او على المصدر
وهو ليس بمصدر بل صفة له لانه عبارة عنه فهو هو بعينه قوله مثل رد الذي استهوته
ليصح التشبيه لرد بالرد خوله متحيرا الاقرب انه حال من مفعول استهوته اذ هو مفعول
صريحا بخلاف الموصول لانه مجرور وان اضمير الظرف فهو وان كان فاعلا ليس ثابت
لاحتمال كون الظرف لغوا وحيران لم ينصرف لان مؤنثه فعلى اي حيرى وبجيء مصدرا
يقال حار يحار حيرة وحيرانا وحيرورة ويروى هذا حيرانا خوله يقولون فقدر في
الكلام لان قوله الى الهدى يمنع عن تأويل يدعون بمعنى القول بخلاف ما سبق من قوله
ائتنا لان هناك لا مانع عنه ويكون المعنى يدعونه اي يدعون قائلين له ائتنا

ولذلك قال بعض الافاضل هناك لا حاجة الى تقدير القول لدلالة تدعون عليه وقال
المصنف على ارادة القول ولم يقل تقولون كما قال ههنا وقال ذلك البعض هناك واضمر القول
لدلالة تدعون عليه اى قدر القول بقرينة تدعون الدالة عليه فلما استعمل الدلالة في التعيين
للمعنيين زعم بعض المحشين انه تناقض وليس كذلك فان قيل يفهم مما ذكره كون التضمين
ارجح من الحذف وليس كذلك بل بالعكس صرح به ابن هشام في المغني قلت كذا هذا الذي نقول
كالصريح في معنى القول كانه القول لفظه لا ينفك عنه فاذا ذكر جيء به معنى القول
على بعده بحيث لا ينتظر به السامع الى المقدر كذكر لفظ القول فليس فيه كثير تقدير بخلاف
المعنى الذي هو سبب كونه مرجوحا بل ينبغي ان يسمى هذا بالتاويل لا بالتضمين فقال
قولك اى امرنا بذلك اى بهدى الله وحذف صلة الامر لدلالة ما بعده عليه ولا فائدة
في تعليل الامر بهدى الله بالاسلام وان اريد بذلك الاحلام يكون تعليلا للامر بالاسلام
بوقوع الاسلام ولا تكلف فيه ايضا فان لام الى طلب الشيء ليقع قوله وقيل هي بمعنى الباء
وقيل زائدة زيادة اللام وتقدير ان الناصبة للمضارع بعدها معهودة كقوله يريد
الله ليبين لكم وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم واما تقدير ها بعد اللام بمعنى الباء فغير
الا ان يقال هذا على قولهم ان حروف الجر يجيء بعضها بمعنى البعض من غير فرق بينها
ثم ان الحكم في قوله يريد الله ليبين لكم اختيار كون اللام زائدة واورد كونه للتعليل
بصيغة التمريض وههنا عكس الامر نظرا الى جانب المعنى والا فالتعليل اصل في اللام
الا يرى ان الزمخشري لم يورد ههنا الزيادة وفي ذلك مذاهب اخر ذكر بعضها
في تفسير سورة النساء وقد مر كونه بمعنى الباء على كونه زائدا مع ان هذا اكثر واشهر
للمعنى على الاستغناء قوله عطف على لنسلم اى على نسلم في قوله لنسلم فهذا يجازي الشبيه
الامر يقع كثيرا في كلمات الفصحاء ثم نبه عليه بتفسيره قوله اى للاسلام ولاقامة الصلاة
بشير الى ان ان مصدرية وان معنى الامر في اقيموا قد زال فان ان اذا دخل الفعل

مصدرية

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 راي الزجاج
واختاره الزمخشري واستدل عليه بمثل ما ذكر من المثال يقال وعز اليه بان افعل والمغفرة
لا يدخلها حرف الجر ولم يرض به الرضي ورده بانه يجوز كون ان زائدة كراهة دخول
الجار على الفعل ظاهرا لهذا المعنى او عز اليه بافعل اي بهذا اللفظ وليست شرطية ان احتمال
الزيادة مع صحة المعنى بخلافها كيف يكون رد الاختيار الاولى وهما اورد هذا الا هذا لانهم
ذكروا في كثير من المواضع جواز كون ان زائدة وهو ظاهر وذكر الله في سورة ابرهيم
عند تفسير قوله ان اخرج قومك ان صيغ الافعال سواء في الدلالة على المصدر فصح ان يوصل
بها ان الناصبة وكون الصلوة هادية بن الاسلام صفته بها فعطف عليه بهذا التوهم
على طريقة فاصدق واكن من الصالحين وهذه اولى مما قيل هو موقع ان نسلم اما لكف ان
تتوهم منه ان هذا قول بزيادة اللام في لنسلم كما توهمه ابو حيان واعترض على المصنف
بان قوله لم يقع في هذا الموقع كثيرا ان نسلم ليس بتاويل لفظ لنسلم بل معناه ان قوله
لنسلم وان كان تعليلا للامر لكن قد وقع موقع المامور به ولا محذور فيه ويجوز ان يعطف
ان نسلم على لنسلم مع اللام من حيث دلالته على ان نسلم وهذا ايضا مما في كون اللام
للتعليل واما العطف على لنسلم باعتبار في تاويل ان نسلم فهو بان تكون اللام زائدة للتعليل
والمعنى الباء ان على جميع التقادير مصدرية في المعطوف والمعطوف عليه على ما عرفت
لا مفسرة فاندفع به ما اعترض التفتازاني به بان ان في ان اقيموا مفسرة في ان نسلم
مصدرية فكيف يصح العطف ويجوز كون ان اسلموا مفسرة في صورة المعطوف عليه
الموقع فيندفع الاعتراض به ايضا ثم انه يجوز بعض المفسرين السنة على قوله ان
يرى اصله المدى اي قل من السنين وسنة على ما قال الكوفي ان ما ان ضمت
وعلقه على مفعول المدى المقدر والضمير راجع الى ما كان في الصامت قال ابن

وضي به ابو حيان وهذا مخالف لاصول البصريين كما لا يخفى وانما جاز بالخطاب
المعطوف عليه تشريفا للسامعين فولد قائما بالحق والحكمة لا بالباطل والعبث لقوله اكما
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ام بقل ملتبسا رحاية لحسن الادب بل
لعدم اذن الشرع به ولانه يحتمل الحال من المخلوق فيكون ملتبسا وهو ليس مرادا لكنه صحيح
وان جاز في نفسه قوله والحق ناظر في الكائنات اشارة الى دوام وهو ايضا
اذا جعل الظرف خبرا قوله مبتدا فالواو كيف تدخل الخبر فدفعه بان الواو داخلة على
المبتدا اذا تقدم داخلا على الخبر كونه مبتدا به واشار ايضا الى ان معنى كونه وقت
الايجاد نفاذه فيها واشار بقوله في الكائنات الى ان المقصود التعميم لجميع الاشياء
ثم ان المصنف جعل كونه كن فيكون في سورة يس مجازا عن سرعة الايجاد وكمال القدرة
بناء على ان اداة الحصر وهي انما امره اذا لا معنى للحصر على القول الحقيقي فانما ههنا يجوز ان يكون
القول على حقيقته اذ لا حصر فيه والقول بجواز وقوعه فلا ينافض من كلامه كما توهم
مع انه يجوز فيه التجوز ايضا قوله منصوب بالعطف الخ فيكون مفعولا به للفعل
على ضمير اتقوه قول الزجاج كقوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فيكون مفعولا به
مقدرا وقيل منصوب بعامل مقدر وذلك العامل مفعول فعل مقدر والتقدير واذكر
الاعادة يوم يقول كن وقيل انه عطف على موضع قوله بالحق فانه نصب فيقول
بمعنى قال كانه قيل وهو الذي خلق السموات والارض بالحق مع عظمها ويوم قال
كن فيكون والمضارع للاحضار للامر البديع وقيل منصوب على الظرف والناصب
الجملة التي هي قوله الحق اي حق قوله في يوم يقول كن او بالحق قولا او محذوف دل عليه
بالحق وهو يوم اذ يخلق قوله الحق مبتدا وخبر لف ونشر مرتب فالقول متعلق بالحق
والحق هو الخبر وهذا على الوجوه الثلاثة المنقولة قوله او فاعل يكون لم يقل لانه لم
يكون دلالة على ان يكون بمنزلة لا ناقصة قوله على معنى وجين الا تقول

الوجوه المذكورة على تقدير الخبرية وقوله لقوله الحق اقتضى الخ يعني ان
به فيلزم التجوز بالاقتضاء عنه بكن قوله حين يكون الشيء يدل على تعلق الكون بالمقتضى
فيقال الكيفيتان اجتمعتا ان المقتضي لا ينفك عن المقتضى البتة او المراد به المقتضي
قيل هذا على الوجه الاول والثالث وقوله او حين فتقوم القرينة على الوجه الثاني لان الاقتضاء
انما يكون حين هذا الوقت لا من وقت ايجاد الاشياء اذ لا كان ذلك الايجاد على ذكر
من الله وكمال القدرة يكون ما يحال منه وتخالف من عقاب ذلك الفاعل المختار ليس
كمثله شيء قوله كقوله لمن الملك اليوم وشهر الى ان يوم ينفخ ظرف لمحذوف والملك
والعامل معنى الاستقرار وتخصيص ذلك اليوم بالذكر لتعظيم الهول لاختصاص ذلك
به ولان في غيره مدخلا في بعض الامور بالكسب ظاهرا وان كان لله تعالى فيه شيء
بخلاف يوم النفخ فان كل الامور فيها معوضة اليه تعالى ظاهرا وباطنا وفي اذ يسير يوم
ثمانية اوجه كما سبق في يوم يقول احدها انه خبر لقوله قوله الحق والاخرانه بدل من يوم
قبل وانه ظرف ليحشرون وانه منصوب بمحذوف الملك وانه حال من الملك وانه
منصوب بقوله يقول وانه منصوب بعالم الغيب والشهادة وانه منصوب بقوله قوله
الحق فقد تحصل في كل منها غاية اوجه وهذا من اوجه البلاغة وهو اعلم ثم ان المصنف لم
يبين معنى الصور ههنا احالة على ما بينه في النمل ولم يعكس الامر مع ان العهد والتقديم
البيان وتاخير الاحالة نظرا الى ان تلك الاية مسوقة لبيان الاحوال الواقعة في ذلك
اليوم والمتعلقة ببعض الصور كالفزع من خوف العقاب ومن شدة صعوبة الصور والبعث
الكل على وجه الدخور ومرور السحاب وغيرها مما دل عليه هذه الاحوال وبازائها بخلاف
هذه الاية فان ذكره فيها تبعا للمقصود والسوق له الكلام قوله اي هو عالم الغيب
يريد انه رفع على المدح وفيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون صفة للذي في قوله وهو الذي
خلق وهو بعيد فوصل بالاجنبي والثاني انه فاعل ليقول الثالث انه فاعل بفعل محذوف

يدل عليه بنفخ كانه سال سائل من ذا الذي ينفخ فيه فقيل عالم الغيب اي ماير بالنفخ
كقوله تسبح له فيها بالغدو والاصال رجال على البناء للمفعول وقول السائر اليك يزجى
ضايع الخصوصة وضبط ما تطيح الطوائح كما بين في موضعه وقرا الحسن والاعمش ولم
يذكرا الضمير لسهوهما وضعفها في مقام المدح قوله كما لذكته فلا يعطف وجه كونه ذكاته ان
الحكيم جامع لجميع افعال الموافقة للحكمة والمصلحة المذكورة المشار اليها ههنا بقوله تعالى خلق
السموات والارض الخ من غير ان يشار اليها سابقا والخبير جامع لعلم الغيب والشهادة
ففيه ترتيب اللف والنشر ايضا والفذلكة في الحساب اجمال الفرق بالعدد اولا وجمعه
بحيث لا يشذ عنه واحد اخوذ من فذلك كذلك وكذا قوله عطف بيان لانه
اختاره لكونه اظهر في الاعلام والالقاب ولان ذكر كونه اباه مقصود بخصوصه والا
فيجوز كونه بدلا بالنظر الى اصل المعنى قوله وقيل هما علمان للاحد قال
يخالفنا في كتب التواريخ بالتوفيق بينهما بالوجوه المذكورة على انه لا اعتداد بتلك الكتب
كونها ممن لا اعتداد باخبارهم فكيف في مقابلة صريح القران اولم يكف بذلك
على كل شئ شهيد والتوفيق فرع على فرض التسليم قوله معناه الشيخ بالخوارزمية
قاله الضحاك او المعوج بالسريانية ذكره القزاز والمحظي نسب الى الزجاج وعلى تقدير كونه
وصفا يكون وصفا لابيه والية اشار بقوله وآزر وصف فيه نوبة ويجوز كونه
حالا وهو اظهر لان كونه وصفا يحتاج الى تاويل ذكره الزجاج وهو انه على نية الالف
واللام وضعفه بعضهم كما بين في موضعه ولعل في الوصف الاعجمي ليس بضعيف خلاف
العربي لان الاحكام اللفظية انما تعتبر فيه لا في العجمي فتامل ويجوز كونه منصوبا على الذم
قوله لعل منع صرفه اي على هذا القول فان علة المنع ظاهرة في الاول وهي العلمية
والعجمة وفي المشتق العربي ايضا وهي وزن الفعل والصفة فان الشرط هو الوزن بالفعل
او الموازنة العربية فبقي الاشكال في هذا القول فبينه بانه حمل على الموازن

في

في ذكر قوله او نعت مشتق عطف على قوله وصف والمعنى وازر اما وصف اعجمي
او وصف عربي لا على قوله عطف بيان اذ لا حاجة اليه مع بعده لما ذكره من انه
اشار اليه بقوله وصف كذا بقوله نعت ولانه اذا عطف عليه يكون بيانا لاعرابه
على تقدير كونه نعتا مشتقا فلا وجه لترك بيانه على كونه وصفا اعجميا وكونه وجها لكل
منعا 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 فالوصف يعمهما فلما
كان مشتقا من الازر وهو القوة كان فيه حسن ما وان كان مخلا للوزر مع ان بعض
معانيه حسن لان الوزر في اللغة الملجأ والسلاح بخلاف ما سبق وقوله الاقرب انه
تم اجمالي اي لا وصف ولا عربي لعدم التصرف فيه وان كان الظاهر بيانه بما بعده وان
المكالمة اذ ذاك انما هي باللغة العبرية على تقدير كونه مذا لزوم عبادته علاقة المجاز
المرسل وقوله او اطلق عليه بحذف المضاف معنى ليس في النظم الشريف حذف المضاف
بل في الاطلاق منهم عليه والاصل عابد آزر وهذا 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 اي يبينه ويدل عليه لان يكون صين
للفسر قوله ويدل عليه ان قرئ اي يؤيد هذه القراءة كون آزر في القراءة المشهورة
اسم صنم منصوبا بفعل مضمر لا مجرورا عطف بيان ملقبا باسم صنم لكون ازر بالكسر
والفتح اسم صنم منصوبا بمضمر البتة ولذا قال وهو اسم صنم ووجه التاييد ظاهر لمن
تامل فمن قال يؤيد كون ازر في القراءة الاولى على تقدير كونه اسم صنم منصوبا بمضمر
فخروهم ثم اعلم ان المتكلم لما ثبت بالقراءة على وجهها مفصلا بل اقتصر على ما هو المقصود
في رواية عن ابن عباس رض ازر انخز بهمزتين مفتوحتين وزاي ساكنة وراء

مفتوحة منصوبة وتتخذ بغير همزة والزمخشري لم يسقطها فلزم النصب بالضمير
صنم لا غير والاقتال ابن عطية في تفسير القراءة الاولى معناها اتضرا وذة ومظاهرة
الله في تتخذ وهو من قوله اشدد به ازري انتهى فعلى هذا هو ليس باسم صنم ولا يلزم نصبه
بمضمر بل يحتمل الوجوه الثلاثة من المفعول لاجله والحال والمفعول الثاني قدم عليها عامل
وهو تتخذ فتامل فهم فلما كان في رواية الزمخشري فوقع هنا جعل الله قوله تتخذ اصناما
تفسيرا وتقرير القراءة انجعد ازرودون الثانية كما فعل الزمخشري فلا بعد ان يكون كما
اشارة الى رده وتقرير الله اولى منه وكون الالف المكتوبة بعد الزاي في ازرا واحدا
بسا حرها ذكره الزمخشري كما لا يخفى وقرا الاعمش ازرا تتخذ بدون همزة استفهام ولكن
بكسر الهمزة وسكون الزاي منصوبا منونا قوله وهو يدل على انه علم لان حرف غير في
السدا في غير قليل فيضعف ما قيل من ان خطاب ابرهيم لابيه وان كان كافرا
يمنع تحقيره بنا في حسن الادب فعارض بان خطاب الابن لابيه باسمه سوء ادب
واستخفاف بل خطاب كل احد لاحد مساويه كذلك فكيف من ابرهيم الحليم ومن
قال بعضهم لعله علة للام قصد الزجر عن اصراره على الكفر عن الاشكال وقال بعض
الافاضل هو ظاهر في حذف المضاف لما في ندا الابن اباه باسمه العلم فاظنك بالاجنبي
بشان ابرهيم ورعايته الا يرى الى قوله اني اراك وقومك في ضلال حيث لم يقل
انت وقومك في ضلال رعاية لحسن الادب في مخاطبته وفيه انه قول ظاهر الدلالة
فهو من ابان اللازم ويجوز غيره لكن هو ظاهر والمعنى ظاهر جنس الضلالة هو لا ظاهر ضلالتك
حتى يفسد المعنى ويجب ان يقال ظاهر فقط بدون الاضافة ومن قال من هذا القبيل
الواجب ترك الصلاة فلم يود الواجب وقال به ولم يعمل بما قال فستغفر ادرى من
اقوال بلا اعمال قوله ومثل هذا التبصير بنصره فهو من قبيل ضربته كذا فلا اشارة
الى هذه الآية لا غير كما مر واختاره الزمخشري ايضا قصدا الى التفخيم الذي هو مقتضى

بعضهم انه قال بان ترك الصلاة واجب
ولم يترك نفسه الصلاة حيث فعل ما
اعترض على الكشفي قول الفاضل الواجب
يترك الصلاة وفي قوله لم يعلم
يود انه اجب اليه وقال به ولم
يعمل نورية ظاهرة منه

المقام

المقام والمعنى نزه اراة كاملة تستغنب اليقين ولذا استعير للعلم الكامل كما اشار
اليه الزمخشري حيث قال مثل ذلك التعريف بخلاف ما سبق من قوله وكذلك فتناه حيث
جوز هناك التشبيه بالغير لعدم هذا الاقتضاء وقال المهدوي معناه كما هديناك لمكر
اريناه ذلك يريد بالهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب فالرأة تدل عليها
اذ لا يراد بها هنا الا ي والمذكور قبله وبعده ليس الا من جنس الهداية فهي مدلول
اللفظ بالالتزام لما لم يجز له ولو قال كما اريناك ما به تهتدي اريناه ما به يهتدي لكان
الامر اظهر لكن لظهوره تركه فاندفع ما اعترض به ابو حيان من انه بعيد من دلالة اللفظ
وذكر ابو البقا كما راى 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
اي ولذلك الذي ذكر قبل من التوحيد والدعا اليه والاعراض عن الشرك نريه وقيل
معناه والامر كذلك ذكره الكواشي اي كما اراه من ضلال ابيه وقومه ثم ان عبارة
المصنف تحتمل ان التبصير تناول الاعتبار من البصيرة والبصر وهو ذكره الزمخشري بعينه
في المعنى حيث قال ومثل ذلك التعريف والتبصير فاشار بقوله التعريف الى معنى
البصيرة وبالتبصير الى البصر فلا مخالفة بين كلامي المصنفين فمن قال جا الزمخشري
بلفظ خاص وهو التعريف تنبيها على انها من رؤية البصر استعيرت للمعرفة فقد
سها فم قوله في تقرير المراد يعني الربوبية والالهية الخ يشعر بذلك لكن مراده به
تقرير اصل المقصود على اي معنى كان لان المراد على تقدير كونه من البصر اضافة
ذلك لاخيرفانه افيد لم يذكرا ذكره المصنف بقوله وقيل مجا بها اشارة الى المعنى الذي
لظهوره من الاية البينة من قوله تعالى كوكبا راى القمر الخ وروى ان الله سبحانه وتعالى
شق لابرهيم السموات السبع حتى انتهى نظره الى العرش وشق له الارض الى حيث شاء
وراى ما فيهما من العجائب والبدائع وروى انه راى جميع السموات والارض

حتى العرش واسفل السفلى فرأى خاصيا خر عليه فهلك ثم اخر خر عليه فهلك
ثم اخر خر عليه فهلك ثم اخر فاراد ان يدعو عليه فقال له انت مستجاب الدعوة
فلا تدعون على عبادي فعل فوله عليه السلام ومن حصاني فانك غفور رحيم بعد هذا
النهي ان صح ثم ان في ايراد التبصير بدل الابرآة تصحيحا للتذكير امع الاشارة مع ما ذكر
من بيان الاعتبار من المذكورين فلا يحتاج ان يقال لا حاجة اليه لان تانيث المصادر
غير ملتفت اليه كما هو المشهور على ان التصحيح بوجه لا ينافي الاخر وكل من الوجوه الغير
بعض يجوز ان يقال له هو المحتاج اليه باعتبار انه وجه الا باعتبار خصوصه فافهم هذا
قوله وهو حكاية حال الضية بيان نكتة لايراد فرى موضع اريناها فاذا الواو
فعل في حال اي في زمان ماضية ثم اراد المتكلم ان يحكي ذلك الفعل وتلك الحال كان له
ان يورد في حكايته صيغ المضي لان المحكي ماض ثم اراد حيث اقتضته الحال ان
يستحضره بين عيني السامع بغتة حتى يكون كانه يقع حين الاخبار وحال السامع في
بصيغة تدل على الحال ضرورة فهي حكاية حال ماضية فالمحكي هو الحال الذي وقع فيها ذلك
الفعل من حيث انه وقع فيها ويجوز ان يكون المراد بالحال الماضية ذلك الفعل الذي
الفعل شانه ان يشاهد من الفاعل فالمحكي 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 اي كونه ربا لها قال الشريف
من البصيرة والتفسير الثاني ناظر الى انه من رؤية البصر قوله والتاء فيه للمبالغة والواو
ايضا لانه مصدر بمعنى الملك فالزيادة كلها للمبالغة وقرا ابو السماك بسكون اللام
وهي لغة وعكرمة قرا ها بمثلثة قال اصلها ملكونا باليونانية او النبطية وعن النخعي
هي ملكوثا بالعبرانية فعلى هذا يحتمل ان تكون قراة الجمهور من هذا واما عربت الكلمة
فتلاعبوا بها كما قالوا في اليهود انهم سموا بذلك لاجل يهوذا ابن يعقوب بزال

فا

فاعربته العرب بالمهملة لكن الاحسن والاظهر هو ما ذكره الكل لان هذه الزنة
وردت في المصادر العربية كالرغبوت والرهبوت والجبروت وغيرها ثم هل التخصيص
ذلك تلك امة تاولا قال الراغب تخصيص وهكذا ينبغي وذكر ابو حيان ومن كلامهم
لملك اليمن وملكوت العراق فالتخصيص صح ويجوز ان يكون هو على اختلاف المذهب
في توقيف الاطلاق وخلافه كما هو المشهور ولا شبهة في صحة المعنى قوله اي ليستدل او ليكون
قيل فيه ان الاستدلال مع قطع النظر عن كونه سببا للايقان لا يكون علة للارادة
تكيف يعطف عليه بالواو واعادة اللام اقول المراد بالاستدلال هنا هو الاستدلال
على قومه كما فسره به بعض المفسرين فقال اي ليقيم الحجة على قومه وليكون دليلا له وتلك حجتنا
اتيناها ابراهيم على قومه كما بينه الله هناك وقال ههنا فاراد ان ينبه على ضلالتهم ويرشدهم
الى الحق من طريق النظر والاستدلال كما صرح به الزمخشري قال الفاضل التفتازاني في شرح
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 الاعراف
بان لربا 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 وبشعر
بان محاجته كان مع منكر مبالغ في الانكار حيث اخرج الى القسم فان اللام في لئن موطئة
وفي لاكونن جواب قسم وقوله يا قوم اني بريء مما تشركون صريح في ان الكلام مع القوم
وحمله على حصول اليقين من الدليل خلاف الظاهر انتهى وقوله اني ازلك قومك ضلال
مبين يدل ايضا على ذلك وقوله حاجه قومه فظاهر ان الاستدلال حجة مستقلة للابرآة
وارفع الاشكال بخلافه وقضاء انه ليس كذلك لكن اتى هنا بالواو واللام اشارة الى
ان اصل الايتاء من اليقين المرتب على الدليل من طريق النظر فوق ما يحصل بمجرد
صار كانه خارج عن مراتب النظريات بل هو من المشاهدات في القوة وذلك فوق تلك

المفوضة لقبول العلوم فان النار مثلا لا تحرق اليابس والرطب على السواء وان حصل فيهما
منها فكانه قيل ليستدل ويحصل له العلم بذلك ويزداد يقينا بقوته الفرسية ويصل الى
غاية مراتب الادراكات التي لا يصل اليها كل احد من هذا الطريق ولذا قيل وليكون
من الموقنين ولم يقل وليكون موقنا للمبالغة في ذلك المعنى كما مر في بعض كتب القوم
قوله وفعلنا ذلك ليكون فالمعطوف محذوف والعاطف داخل على فعل يليه القائم
مقامه لاستغنائه عن ذكره بما ذكر قبله وهو نرى لان الفعل المحذوف هو الاراءة بعينها
فلو ذكر لكان تكريرا فوجد الاقامة مقامه هو افادته بقيده فلما اقيم مقامه لزم دخول
الواو عليه وتلك الاقامة هي المصححة لدخول الواو عليه فمن قال القائم مقامه المحذوف في
دخول العاطف عليه فكانه لم يفرق بين الاصل والفرع فالكلام اصل والفرع مثله ايضا
دخول العاطف على المحذوف قدم على ليكون وخالف الزمخشري حيث قال هو وليكون
من الموقنين فعلنا ذلك لانعدد العلة عند المصنف حتى ابى افادة الحصر كما قيل ان الحصر
فرع جعلية الاستدلال على قوله ايضا كما اشرنا اليه لكن نظر الى ما مر من ان اصل الشيء
واشرفه واعلاه هو كمال الايقان والمصنف اشار اليه بقوله ليستدل وليكون وذلك
لمساس الحاجة الى هذا الا بضد فلا حاجة الى اخراج الكلام عن مقتضى الظاهر حتى يحتاج
لقوله ليستدل وليكون بكيف تكون العلة متعددة على هذا القول فتامل قوله تفصيل
وبيان لذلك فالتفصيل اي لتعقيب الاجمال بالتفصيل كقوله تع وقلنا يا ادم اسكن
فيها الخ على بعض الوجوه قيل الاجمال لهذا الان اذكر طريق النظر والاستدلال
الشائع الذائع بين اصحاب الظواهر المقصور انظارهم في عالم الملك فلا يصلح بانا
لحال من ترقى منه الى درجة الوقوف على سرائر عالم الملكوت والمشاهدة لاسرار
الربوبية فنقول اذكر لا ينافي السلوك مسلك اصحاب الظواهر للاجتناب عليهم
بل يجب ذلك ليحصل الالزام ثم يحصل للنفس اليقين المتقن بسبب ذلك الدليل

مر ذكره غاية كون الدليل سببا قريبا للالزام المخصم وسببا بعيدا للحصول ذلك
اليقين لنفسه ولا ينافي هذا ايضا كون اليقين المتقن حاصلا قبلا لان اسئلة كما التفت
الى العباد وزادهم قوة في يقينهم وجدد فيها ولذا قيل مشاهدة الابرار بين التجلي والاستتار
والعلم اذا استدل بكونها تفصيلا لذلك على كون الاراءة من البصيرة وبقوله تع وذلك
حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه فان الرؤية بالعين لا تكون حجة على قومه ومقولة ليكون
من الموقنين كونه صريحا في ان الاراءة سبب للايقان الذي هو العلم والعلم لا يستفاد
الا من الدليل وبانه قال في حق هذه الامة سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وهذه
الاراءة بالبصيرة فكذا ذلك والظاهر انه استدلال للترجيح بحسب الظاهر للمتعين
وترجيح خلافه واخذ ما يؤول اليه المرام من اول الكلام فلا يرد عليه ان رؤية
الملكوت بعجائب السموات والارض وبدائعها اجل النظر والاستدلال كما يدل عليه
قوله ليكون من الموقنين لا ينافي شيأ مما ذكر اصلا كما قيل لانه لا ينافي شيأ مما ذكر
اصلا فوله وكذلك نرى اعتراض هذا قول الزمخشري وضعفه المصنف بوجهين
كل من القولين ثم لنحاكم بينهما فاعلم ان الزمخشري نظر الى اتصال قوله فلما جن الليل
امتنع اصالة الا لمة الا حيث ان الاول انكار للاحتجاج الثاني فهو مقرر له بلا حاجة الى
وكذلك نرى فهو معترض بين المقصودين بالضرورة وفائدة التنبيه من اول
الامر على انه عليه السلام قد وصل الى مرتبة ذلك الايقان وحصل له قوة الالزام على
خصمه والمصنف 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 جملة معترضة صالح كجمل
الشيء معترضا بين نفسه وغيرها وفائدة الاعتراض تحصل من تقديم الاجمال فلا حاجة
اليه لذلك والاعتراض في امثاله خلاف الظاهر فنظر المصنف في قوله فان اباه وقومه
بيان لوجه المناسبة بينه وبين ما تقدم حتى تجمع بينهما بالعاطف ويضاف الوقت

البهائم لم يمر بذكر ذلك الوقت وفي وجه كونهم جامعين بين عبادة الاصنام
والكواكب احتمالان احدهما ما ذكره الامام من انهم طاروا تغيرات هذا العالم
مربوطة بتغيرات اوضاع الكواكب وزعموا ان مبدا الحوادث من الاشكالات
الفلكية والمناسبات الكوكبية فاشتغلوا بتعظيمها والتعبد لها ثم انه تعذر
الابصار فاتخذوا لكل صنما من الجوهر المنسوب اليه فللشمس من الذهب للزهرة
والبيوسة المشتركين بينهما وللقمر من الفضة للبرودة والرطوبة المشتركين بينهما
وقس عليه وغرضهم عبادة الكواكب والتقرب اليها وانما الصنم كالقبلة فالراجع الى
عبادة الكواكب والا فعدم كون هذا الجرم المنحوت باديهم خالقا للعالم بديهي لا يتوهم
به احد فانكر عليهم الامام ولا جادتهم للاصنام اذ هي الظاهرة وظاهر فجعلها وظيفة
امرهم ثم ابطل منشاها باظهار عدم استحقاق الكواكب بل ما سوى الله تعالى للعبادة
ان لهذا وجها اخر الا ان الاية دلت بظاهرها على ان عبادة قوم ابراهيم عليه السلام كانت على
الوجه فلا نطول بذكر غيره والاحتمال الاخر هو انه يجوز ان يكون عبادتهم للاصنام لاجل انها
ولكن اراد الزامهم على وجه الاولوية باظهار عدم استحقاق الاشرف للعبادة فضلا
عن الاسفل سواء عبدوا الكواكب والاصنام معا او لا قوله جن عليه الليل ستره
بظلامه يقال جن عليه الليل وجنه الليل وقد يفرق بينهما بان معنى الاول ستره فقط
ومعنى الثاني ستره بلا اعتبار الظلام والستر فيه ان على للاشتمال فيكون معنى ستره
عليه الليل جعله مشتملا بشيء وهو الظلام ومعنى جنه الليل اشتمل عليه بنفسه
او لهام الليل معنى اخر لطف فجمع بين المعنيين في تركيب يناسبهما فما يقال جن عليه
اذا لم يكن لظلام او ان زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى فيها امكن تحميله
فيدل جن عليه على زيادة الستر فوقه وهو من الليل انما هو بالظلام والتركيب المشترك
المطلق فاتضح وجه تقييده بظلامه وقيل يحتمل ان يكون جن في الاية بمعنى ستر

وقف

حرف مفعول اي جن عليه الاشياء المبصرات قوله والكوكب هو الزهرة قال ابن
عباس رض وورزه فعل عند المصريين فالواو زائدة واصوله الكاف والباء وقال
الصغاني حقه ان يذكر في تركيب وكب وعند حذاق النحويين صدرت بكاف زائدة
عندهم والجوهري اورده في ك وك ب ولعله تبع الليث فانه ذهب الى ان الواو
اصلية واعترض عليه ابو حيان بان زيادة الكاف سيما في اول الكلمة غير معهودة وليت
شعري من اخذاق المذكورة والمسئلة صرفية لا نحوية والكاف ليست من حروف
الزيادة وصاحب الراغب انه من مادة كبه وكبكب نحو كف وكفكف وصر وصرصر
قالوا ومن الباء وقيل الكلمة كلها اصول ربا فيه كررت فيها القاف على سبيل
الوضع اي الفرض لاجل الابطال على طريقة قياس الخلف قيل هذا ناظر الى الوجه الثاني
في نظائر جن عليه الليل وقوله او على وجه النظر والاستدلال ناظر الى الوجه الاول اقول
هذا مخالف لما عليه الكل لانه رجح الوجه الاول على الثاني هناك وههنا فيلزم منه مخالفة
الراجح للراجح وهو مخالفة للمرجوح فلزم رجحان المرجوح بل الوجه الاول يوافق الوجه
الثاني والاول لا مرمن ان المراد الاستدلال على قومه والوجه الثاني لا يوافق شيا
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 فهذا وجه ضعف هذا الوجه
المحتاج لاجل التاويل المذكور قوله واما قاله زمان مراهقته دفع لما يقال ان
هذا القول ح يكون عن اعتقاد او تردد وهو كفر لا يجوز على الانبياء ولو قبل البعثة
بالاتفاق وجه الدفع انه كان قبل جرى قلم التكليف عليه وهو زمان مراهقته او زمان مهلة
النظر حال اول البلوغ قبل تمام الحجة وفي ذلك الزمان لا يوجد كفر ولا ايمان لاطرة
الاسلام قبل وعلى الوجه الاول لزم صدور الكذب لا الكفر وهو كبيرة لكن لا تمتنع منهم
قبل النبوة عند الاشاعرة وقد وقف انه على سبيل الفرض وهو ليس بمعصية فضلا عن

الكبيرة ويجوز كون هذا راجعا الى وجه الاستفهام فوله فضلا عن جاد نهم 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 فيفيد باقي على ظاهره في كلام المبلغ
وبليغ الكلام كان كالواجب في نادية حق المقام وقد يقال لزوم محبة الاخلين لا يستلزم
محبة مصنوعاتهم من حيث انها دلائل الالوهية واجبة فالوجه ما في الكشاف
من قوله لا اجب عبادة الارباب المتغيرين ولا يخفى عليك ان المراد بالمحبة ههنا انما هو
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
محذور في كون الشي محبوبا ومهروبا من وجهين كما نهى عن محبة الدنيا وبغض الموت
بكونها مزرعة الاخرة قوله فان الانتقال الخ يجوز ان يكون تعليلا لنفي العبادة
لهم كما دل عليه ظاهر قوله بنا في الالوهية ولابا ه كون هذا النفي مرادا بعدم
المحبة كما في المعلولات المركبة والاولى ان يكون تعليلا لعدم المحبة ووجهان
ميل قلبي الى ما يدرك فيه كمالا لا يوجد في غيره وهذا الكمال ههنا هو الكمال الذي
به الكامل للالوهية ولا شك ان الامكان والحدوث واما راتهما نقص بناء
فيكون تعليلا لنفي المحبة وبهذا تبين فساد ما قيل انه لا يصلح تعليلا لعدم المحبة
لترك العبادة وقد بناه على عدم المحبة قوله يقتضي الامكان والحدوث بريدان
منهما يقتضيهما لان الانتقال المذكور يستلزم المكان والمكان يستلزم الامكان
ونفس الانتقال ايضا كذلك يستلزمهما وكذا الاحتجاب بالاستار يلزم الجرم وكل
فيلزم كلاهما وكيف لا والامكان والحدوث المطلق متلازمان بالنسبة الى الله
فليس فيه لف ونشر اصلا كما قيل من ان فيه لفا ونشرا غير مرتب فان الانتقال
وهي حادثة فيلزم حدوث محل والاحتجاب اختفاء وهو نقص يستتبع

فلما

عجبا من هذا القائل يقول يلزم الحدوث للحركة ولا يقول يلزم الامكان للحدوث
بل للحركة وفي الامكان كذلك فتستعبد من ذلك فلما كان احدهما لازما للاخر والاخر
كذلك فانما ذكرهما لكونهما منصوصا بالاشارة الى المذهبين في علة الاحتياج كانه
قال يمشي هذا الدليل على كلا المذهبين وهو المشهور من ان طريقة الخليل عليه السلام هو
الاستدلال بحدوث العالم فبنا على الظاهر لان علية الحدوث للاحتياج اظهر بالقياس
الى الوجود بالفعل واما قال بالاستار لان مجرد الاستار لا يدل على المقصود لاحتمال
ان منع الابصار عن الابصار بغير استار ومن غفل عن هذا اورد هذا الاحتمال على ذلك
الاستدلال فوله مبتدا في الطلوع هذا هو الموافق لما نقله الامام عن الازهري من انه
اخوذ من البزغ وهو الشق كانه يشق الظلمة ومعنى الشق انما يظهر في ابتداء الطلوع وبعد
انتشار النور لا حس فيه وجه الشبه ويستعمل في مطلق الطلوع والاطلاع فان بزغ
جيء من باب دخل يدخل يكون قاصرا ومتعديا يقال بزغ البيطار الدابة اي اسال
فبزغ هواي سال فوله فلما افل قال لئن لم يهدني ربي فيل كانه غاب عن نظره اولم
يكن حين راه في ابتداء الطلوع بل كان في وراء الجبل ثم طلع منه او في جانب اخر لا يراه
والاظلا احتمال لان بطلوع القمر من مطلعه بعد افول الكواكب ثم يغرب قبل طلوع الشمس
اوفل مجرد الغيبوبة عن النظر ليس من امارات الحدوث فلا يصلح للاحتجاج بل الحجة
هي الاحتجاب بالاستار كما مر وقوله اولم يكن حين راه في ابتداء الطلوع مبني على نفي كون
الجبل مثلا في ناحية الغرب ولا شك في جوازه فيجوز ان يراه مبتدا في الطلوع كما
ذكره المصنف ثم يافل في جبل غربي بعد افول الكوكب فيه ثم تطلع الشمس فتامل فيه ومثله
لا يعد تكلفا لان احتمال الوقوع لا يكفيه وقوعه بل هذا اقرب واقوى للاحتجاج بالافول
على قوم المعاندين لان الاحتجاب بالاستار ظاهر حتى لا يقبل الاحتمال الاخر بخلاف
الافول في الافق لان حال ما هناك غير معلوم فيحتمل عند قوله المجرد الاستار بغير حائل

وهو لا ينافي الالوهية بقال مشاهدة الابرار بين التجلي والاستتار فلعله لذلك لم يكن
بالطلوع لكونه من الافق وحاله غير معلوم هذا كله اذا كان الرؤية كلها في ليلة والا فلا
اشكال اصلا وهو ظاهر قال 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 الرآئي في وادٍ فانه يغيب عن بصره
القمر ثم بعده بمزغ لغيبة الشمس واما قيل في رد ما قيل من انه لا حاجة الى هذه التكلفات
وانما يحتاج اليها ان لو كان المقصود استدلاله عليه السلام ونظره في نفسه ولا يرضى
العاقل والافيجوز الاستدلال بالشمس في اليوم الثاني ففوله فيجوز الاستدلال بالشمس
بهذا ذكرناه بقولنا والافلا اشكال وهو كذلك سواء استدل لنفسه او على قومه فقوله
انما يحتاج الخ لا طائل تحته اذ لو استدل على قومه لورد عليه ايضا ما اورد لان بناء
على امتناع طلوع القمر من مطلعه بعد افول الكوكب ثم غروبه قبل طلوع الشمس والاستدلال
على قومه لنفسه لا بد فيه حتى لا يحتاج اليها قوله استتبع نفسه الخ اي اظهر صورة
وليس فيه ذلك هذا القول منه دليل اخر على ان مراده بقوله فيما يستدل الاستدلال
على قومه وقيل بنى القول به ههنا بعد تردده فيه وبمرأى منك انه لا تردد في الكلام
انه اصلا الا انه اجمل اولا في مقام تصحيح العطف بقوله ليستدل ولم يذكر متعلق الاستدلال
على قومه لعدم الحاجة اليه في هذا التصحيح وفسر المقصود مفصلا ثانيا ومتعلقات الفعل
تحذف كثيرا عند قيام القرينة فحمل على التردد من فهم مترددا ولذلك لا يستجاز لم يبدأ
بالنهار من الشمس حيث انه بلغوح ذكر القمر والكوكب اذ حين لم تصلح الشمس للالوهية فما
ان لا يصلح القمر والكوكب لذلك بوجه الاستجاز ح لان صورة العجز انما تظهر بعد تخييل حتى يلتفت ويجاب
يكون في شكل التتبع وهو بالاتيان بجميع المحتملات على زعمهم وفي هذا ايضا تدبر في التفسير
دارج ولم يقل لو لم يهدني ربي لكنت من القوم الضالين لانه كلام صدر عن عبد الله

وقد ذكر في ذلك الصدر انه لا يزال محتاجا الى هداية الرب فالسالك في الجنان
والواصل من حال الانسان ترجمان القلب ومضمون قوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم
فترجمي انسان ما في الجنان فذكر ايم الاشارة لتذكير الخبر هذا هو المشهور من القواعد
العربية حتى قال ابن الحاجب في ايضاح المفصل رعاية الخبر اولى من الرجوع لانه مناط
الفائدة في الكلام دون المرجع وظاهر منه انه يكفي مرجحا للتذكير ولا حاجة لجعل هذا صيانة
للعرب عن شبهة التانيث مرجحا كما قيل بل هو وجه آخر للتذكير ووجه الخبر هو انه عليه السلام
فكر في ذلك المقام انما قصد الى وجدان ما يصح اسناد وصف الربوبية اليه لانه لم يتبادر
الا في ثبوت ذلك الوصف لشيء وانما النزاع في ان ذلك الشيء ما هو فكان هذا الوصف
مستقرا في ذهنه عليه السلام بحيث لا يقبل الى ما يقبل اليه الا به ظهر اي حين اجرم فلا بد من اقباله
عليه بهذا الوصف حيث كان ذهنه الشريف خاليا عما سواه فلا جرم انه لزم ان لا يتصور
الا به فلزم في الاشارة اعتباره ومنع ذلك اعتبار الاسم المشهور كيف وهو لا يخطر ببال حتى
وقولهم المعتبر في التانيث الغير الحقيقي حال اللفظ فيما يلفظ اشتهر فهو المعتبر في الاشارة
فانما هو اذا لم يكن هناك ما يدل على اشتراط الشهرة لانه يدل على ان المعتبر فيها هو الخطر
ببال المتكلم والشهرة سببه فلا يتوجه قبل ان الاشارة انما هي الى الجرم لا جرم هناك فما
ذكره الكل قال ابن الحاجب فتامل وقيل لا حاجة الى هذا التكلف لان الاشارة انما هي الى الجرم
والتانيث فيه وانما التانيث بحسب اللفظ وليس في ذلك المقام لفظ الشمس بل انه في الكلية
لا يحكى وهذا القائل بنى كلامه على عدم التانيث في الجرم وقد تمحض لك مما ذكرناه انه لا يكفي
واما قيل في رده من انه يكفي في تانيث الفعل اسم الاشارة شهرة المشار اليه اسم فيه تانيث
وظهوره قوله لم حتى توارت بالحجاب فعبارة يكفي فيه لا تكفي في الرد لان الكلام في وجود الشيء لا
يوجب رجحانه ولا ينفي خلافه الا ان يقال برده يكفي في رجحان التانيث وكل ما انتزع منه
منزلة الدليل يمكن تاويل كلام ذلك القائل ايضا بما سقناه فما ساق به المجيب كلامه

على الظاهر استبعد جوابه عن التاويل وقوله حتى توارت الحجاب ليس من هذا القبيل
لانه لرفع الالتباس يلزم فيه التانيث كما في الاعداد اذا لم يذكر المعدود ولزوم تانيثها
كتانيث سائر الاشياء لا بعكسه بعد ان كان العكس اصلا فلم يلزم التانيث 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 على قاعدة لغة العرب في مقام الاتيان
وهذا اعتبار نفيس لكن ليس بلازم من عدم الفرق في غير لغة العرب بل يحتمل ان
التصنع من جانب المتكلم فمنهم 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 بلسانهم
ويجري منك ان هذا بمجرده لا يعطي الترجيح في التذكير لا يرى الى قوله تعالى هذه ناقة
لها شرب وهذه ناقة الله كيف جاء في مقام الحكاية على قاعدة العرب لا يقال التانيث
مونث حقيقي لانا نقول لا فرق في لغتهم بين المونثين بالنظر الى الاشارة فان قلت
نعم لا فرق من ذلك الوجه لكن اعتباره في ما قوي تانيثه ينبغي ان يكون ضعيفا قلت
فرجع الكلام الى التصنع المذكور فلا وجه لعد ما ذكره المصنفان تكلفا بقابلة مثل هذا
التعسف قوله وصيانة للرب عن شبهة التانيث قال الزمخشري في جاءتها احداهن
اذ كبر وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التانيث فاورد
عليه بعض الافاضل بان وجوب الصيانة في الرب الحقيقي مسلم واما فيما فرض ربا
فلا بل المناسب اظهار علامة التانيث وهذا كما ترى لا يتوجه على كلام المصنف
لم يذكر الوجوب ولا ينازع احد في جواز الاعتبار خطائي فالجواب ان طرف الذم
هو ان يقال الوجوب الذي ذكره محمول على سبيل التخصيص مع الخصم كما ذكرنا

ربا يجب تنزيهه عما يجب تنزيه الرب عنه وفيه بحث لانه على اللام في ذلك المقام غير
مفيد اذ صيانة الرب عن مظهر الاول توجب صيانته عن تلك الشبهة حتى لا يطلعوا فيه
ويخطوه ويجوز ايضا حمل قوله لصيانة الرب على كمال الصيانة وحسن الادب ومن
افضل مما ذكرناه فضل الاعتراض المذكور على المصنف واجاب بانه يجوز ان يكون هذا الوجه
على تقدير ان يكون التعليل علة اللام مسترشدا كما جوزه المصنف وليست معرى بالفصل حين كونه
مسترشدا وكونه مرشدا في هذا الباب فان الشمس ليس برب ولفظ الرب بمعنى
الحقيقي على كل التقادير وقوله جوزه المصنف عرفت حاله قوله كبره استدلالا دفع ما يقال
من ان الاكبرية 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 الالة يجب كونه اكبر لا اصغر والمانع من الالوهية الحاجة الى
الاجزاء ولا يلزم كون الكبير بحسب الاجزاء الابرى 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 لما قيل 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
التبرء منها وهذا مناسب لتعقيبه بتوجيه وجه علة اللام الذي فطر ولو كانت مصدرية
لناسب ان يقال التوحيد واما كونها موصوفة فهو جائز الا ان حذف العائد في
الموصول اكثر من الموصوف قوله ومخصص تخصيصها اي تلك الاجرام فانخص هي
بمن احوالها كالافول والبزوغ والحركة وغيرها وذلك لان حدوث الشيء يستلزم
حدوث اتصاف بشيء سواء كان ذلك الوصف موجودا في نفسه فيكون حادثا

بالضرورة او امرا اعتباريا فهو ليس بقديم ولا حادث لانها قسمان من الوجود
ولئن قلنا بعدمها فهو حدوث ايضا لامتناع كون الوصف قديما مع حدوث الموصوف
فبذكر حدوث الاجرام لزم حدوث الاحوال بطريق البرهان والالوهية فلم يحتج الى
ذكره مستقلا واما كون بعض الاحوال اعتباريا فلا يغني عن الذكر فردا بعد فرد لجواز ان
انه ايضا انتقال يرد عليه ان اراد به الانتقال الأبي فلم يسلم ذلك ولان حال اهل
الافق البعيد غير معلومة فيجوز كون الافول والبزوغ حال ثبات الافل والاولى ان
اراد الانتقال الكيفي وهو الانتقال من حال الى حال كما ذكره الزمخشري فالتعلق الجعلي بعد
الاستتار والاستتار بعده كذلك فلا جرم الاستدلال بذلك قول لغير داع
يعني بالانتقال والاحتجاب وفي البزوغ وان وجد الانتقال دليلا كما في البزوغ
فلا تعدد فيه ولقائل ان يقول يجوز كون البزوغ دليلا من حيث انه بزوغ من وراء
الاستتار هناء لا شك انه ينافي الالوهية ولك ان تقول استدل عليه السلام
بالافول وهو قد وقع بعد الانتقال الأبي ففيه دليلان بخلاف البزوغ فان الانتقال
قبله ليس بظاهر وما وقع بعده لم يكن متحققا حين البزوغ ففيه دليل واحد فقط وهو
البزوغ من وراء الاستتار وقد يقال حجية الافول اظهر من حجية البزوغ فذلك حين
حاول الاستدلال لم يوجد حين البزوغ فلزم الاحتجاج بالافول فلم يغيره تاينا فانا
كيلا يتوهم الخصم الضعف والاضطراب من المستدل وتوجيه اخره هو انا لا نريد
الافول في الجميع اختاره هذا وله فسر البزوغ بمجرد البروز كما وقع في بعض الكتب لكان
الامر اظهر في الانجم الثلاثة سوا قولنا وخاصوه في التوحيد كان عليه السلام قد كسر
بباطنه الاصنام السماوية وخبر أمنها اولا وبعد ذلك كسر بظاهره الاصنام الارضية
فجعلهم جذاذا واحاج بها قومه تاينا تارة بالتقليد كقولهم وجدنا اباءنا لها عابدين
واخرى بالتخويف باصابة المكروه من جهة المستهم مثل قوم هود ان نقول الا اعتراك

بعض

بعض الهتنا بسوء وهذا حاد نهم كقول قريش لنبينا عليه الصلوة والسلام انا نخاف ان تخبك
الهتنا العيبك اياها فنزلت وتخوفونك بالذين من دونه كيف لا واكخوف والرجا من
المعبود عند المعصية والطاعة طبيعة لازمة للعابد فاجابه عليه السلام عن كل منهما مرتبا
ويشير على الترتيب المذكور قوله وقد هداني وهو كقوله تع ونرد على اعقابنا بعد اذ هدانا الله
وله في وصاياه اذا نازع في ذاته ووجوده وفي قوله في الله زيادة في الاستبعاد
قول وقرا نافع وابن عامر مخالفا لما ذكر في حرز الاماني من ان التخفيف قرأة نافع من
السبعة وابي جعفر من العشرة ووافقهم ابن ذكوان وهشام بخلاف عنه من اصحاب السواد
والباقون كلهم بالتثقيل بادغام نون الرفع في نون الوقاية ولا بد لهذا الادغام فيه وفي
قوله تع افغير الله تامروني تري بفك الادغام ايضا فيه فرآت سبعة ثم ان الحذف
عند سيبويه يلي نون الرفع وعند الاخفش يلي نون الوقاية وجمع الفريقين مذكورة في كتب
النحو ويلخص منه ان جواز الحذف في امثالها مقبول عند الجمهور وانما الخلاف في المحذوف
أيهما ذكر فلا يرد عليه ما اورده مكي من ان الحذف بعيد في العربية قبيح مكروه الا في الشعر
للوزن والا ان لا يحتمل ذلك فيه اذ لا ضرورة تدعو اليه ونحا سر بعضهم فقال هذه القرأة
اعني تخفيف النون لحن ولست شعري كيف قبل هذا العلم متواترا فان قراءة نافع
وابي جعفر من المتواترات وايضا فان الثقات نقلوا انها لغة ثابتة للعرب وهم
فطنان فلا معنى لانكارها قوله الى توحيده والمعنى اخاصموني لان ارجح من التوحيد
الى شركم بعد اذ نجاني الله منه وارشدني الى توحيده بعلم ضروري لا يقبل الزوال
وبدليل قطعي لا شك فيه فطفقا كانهم جادلوه الى الشرك كقوله وقال الذين لرسلهم لنخرجنكم
من ارضنا او لتعودن في ملتنا وقول قومه لئن افتريناه او حرفوه انما هو لزاك هو كقول
شعيب عليه السلام قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها فقوله وقد
هدان في حال الاستفهام للاستبعاد في مخاصمتهم في الامر الضروري او القطعي بالدليل ويحتمل

هدى الى الحق الظاهر وعلم انه الى كيف يرجع عنه الى الباطل فيه تجهيل لهم وتشنيع عالم وتفضيح
عالهم وقرى بانبات الياء قول في وقت فالا ستثنا من اعم الاوقات كما ذكره الزمخشري
والمستثنى متصل اى لا اخافها في وقت الا وقت مشيته ثم انه اما على حذف المضاف كما هو
المتبادر من الكشاف او على ان المصدر للزمان وذكر ابو البقا كونه من اعم الاحوال اى الا اخافها
على حال الا حال كذا وتوجيه اخر للاتصال وهو انه لما كانت قوة الكلام انه لا يخاف شيا
استثنى منه مشيته الله فالمعنى لا اخاف شيا الا الله لقوله تع الذين يبلغون رسالات الله
ويخشونه ولا يخشون احدا الا الله تخصيص لم يتركون بالذكر كون المناظرة فيهم والتوبيخ
بهاد بجزكونه منقطعا بمعنى لا اخاف ان يضارني خوفي ما اشركتم ذكره ابو البقا فانه ذكر في
معناه لكن مشيته الله اضر اخاف قولنا انها لا تضر بنفسها يشير الى ان نفي الوقوف كناية عن
نفي اصابة الضر وقوله بنفسها قيد ينفي الاضرار بغيرها كما ذكره الزمخشري بقوله مثل ان يرميني
بكوكب او يخبله من الشمس او القمر او يجعلها قادرة على مضرتي ولذلك استثنى حالة النوم
ان يصيبني مفعول يشا وقوله من جهتها لتحقيق اتصال المستثنى وشيا منصوب على المصدر
نائب منابه وهو اظهر او مفعول به اى شيا يخاف منه فان يصيبني بدل او بيان والى
بعضهم من قول الزمخشري الا وقت مشيته ربي شيا يخاف ان شيا مفعول به لقدره وليس
كذلك لان مشيته الضر تخاف كما يخاف الضر فكلامه كلام متصل المعنيين فتامل
قوله ولعلم لم يجزم به كما جزم به الزمخشري بنا على عادتهم كما عرفت لانه خبر عن
علة اللام في القران العظيم والاحتمال ان يكون معناه لا اخاف انتم تشركون بالله بل
عبدته لا تعتصبا له الا ان يشاء ربي شيا من خوفي بان يقدركم على اضراري جاها القوله
اقتلوه او حرقوه وانصروا الهتكم وقول ابيه ارغبت انت عن الهتي يا ابراهيم لئن لم
ارجمنك واهجرني مليا وقالوا ابنوا له بنيانا فالقوه في الجحيم قوله وشهد شاهد
على مشيته الله اصابة العذاب قوله كانه جعله استثنا اى الا ان يشا الله ان

احاط بكل شئ علما فلا يبعد ان يكون في علم ان يصيبني مكروه من جهتها باي طريق
كان بالتسليط او بالتوسط اكقول نبينا عليه الصلوة والسلام وما ادري ما يفعل بي ولا بكم
ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء جيء بامه دليل اخر للتوحيد كما
هو عادة حضرة القران العظيم كقوله تع والذين يدعون من دون الله لا يخلقون وهم
يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون فانه يحتج بعدم الشعور على عدم صحة
الشريك قيل هذا مبني على ان علم الله فعلي ومرجعه الى التقدير وانت خبير بانه لا حاجة
اليه اصلا على ان الفرق بين العلم والتقدير لا يخفى عند اهل التحقيق فان علم الله عبارة عن
ظهور الامور الغير المتناهية لذاته تع وتقدس وحضورها عنده في الازل وعلمه بانفسها
لا حصولها بصورها والتقدير جعل الله لكل شئ قدرا او لا يرى انه تع قال في حقه وان الله
قد احاط بكل شئ علما وفي التقدير قد جعل الله لكل شئ قدرا فعله ليس بالفعلي ولا بالفعلي
حقيقة بل انما هو علم ذاتي والتقدير فعلي والمقدر على سبيل الحكم جري وما هو على سبيل الوصف
لا يستلزم الجري والمعلوم فلا جبر فيه من حيث هو معلوم اصلا والبحث فيه مزيل وتحقيقه
مطول في رسالتنا في القضا والقدر في الازل قوله افلا تذكرون الفا للسببية او
للتعقيب والاول اولى لان ما قبله سبب في الواقع للانكار والاستبعاد المستفاد من
كلمة الاستفهام والمقام يستدعي استعاره من الكلام البليغ كقوله فما فان مات او
قتل انقلبتم على اعقابكم بعد قوله قد خلت من قبله الرسل وفيه اشعار
بان الدليل الذي قدره وضوحه بحيث لا يمكن انفكاك الحكم المطلوب عنه بل هو بنا في
الغفلة ولو انا نخالف مجرد التعقيب وهو ظاهر والمعنى ابعد ما لخصته من الدليل الواضح انتاجه
لا تتذكرون ذلك الواضح بل تغافلون عنه بعني انما هذا عدم التذكر لا عدم العلم لانه محال فيه
ذلك والزام يقال افلا تعقلون ثم ان تقديم الفا على النفي بعيد ظاهرا تعقيب العدم وتعلق
الانكار به كما هو كثيرا يستعمل في لازمه وهو عدم التعقيب لانه لا صيغة مستقلة له بهذه الحروف

لان تقديم حرف النفي على الفعل لا يجوز في لسان العرب الا ان في هذا المقام ارادة تغليب
الصم الذين لا ينسب لتعنتهم فكانه قيل ابعدهم او جب الدليل تغليب النذكير حاضرهم ثم
تغليبه الى مرتبة تغليب عدده وهذا اشد منه في التعنت يدركه الذوق السليم قوله وهو
اخاف اشركتم ما يجوز فيها الاوجه الثلاثة المعروفة وانظر بالنظر الذكي الى حسن
النظم السري حيث لم يذكر لفظ بالصاد وها يذانا بان عدم الخوف لا مدخل فيه لذاته
بخصوصه بل سببه كونه مما سوى الله فهو بخلاف الاستبعاد بعده بقوله ولا تخافون
انكم اشركتم بالله لان سبب لزوم الخوف هنا هو كونهم من الذين هم برهم بعد قوله
وقد نقل قوة الكلام وكيف اخاف ما سوى الله حق ولا موثر في الوجود الا هو ثم
اليه قول المصنف ولا تعلق به ضر بخلاف ما بعده ما ذكرناه وتخصيص الاشراك بالذكر
المناظرة فيه كما ذكرناه من قبل قوله وقيل حذف به اكتفاء بما سبق وذكره بعد
مرجعا الضمير المستتر في لم ينزل وليس فيه من المزايا التي ظاهر قوله وهو ضمنا
اعتبر بناء على ان واو الحال كواو ولا تعلق به ضر خاصا لمعنى قوله تعالى ولا تخافون
يكون اشارة الى ما اشار اليه الزمخشري من ان ولا تخافون حال حيث قال في تفسير
لا تخافون لان الحاجة الى تقدير المبتدا انما هي على تقدير الحال لانه وان جاز في
المنفي حالا بالواو الا انها في الاسمية اكثر واظهر وان لم يعتبر كذلك يكون مستأنفا
داخلا في حيز الاستفهام الاستبعادي فكلام المصنف يحتمل المعنيين قوله بالقادر
الباء وقعت موقع الواو العاطف لاحد طرفي بين على الاخر فلا يصح فعلها بالمنفي
الا ان يكون بين مقحما اذ لا حاجة اليه وانما جيء به لان يعطي لفظ التسوية حقها من
الوصلة والمعنى تسوية العاجز بالقادر والا في الما المعنى مع والمعنى تسوية بين المنفي
معتبرا مع القادر فيكون حالا من المقدور فالباء قائمة مقام بين الاخرة فيكون
تكون للملابسة فتحا سا على معنى مع فتامل وفي بعض النسخ والقادر بالواو

ح

ح قوله باشراكه اما بتقدير المضاف وهو ظاهر او اعادة الضمير الى الاشراك في
اشركتم بعد تقييده بالتعلق بالموصول والمعنى ولا تخافون انكم اشركتم بالله الذي لم ينزل
باشراكه فالذي تضمنه اشركتم ح هو اشراكه لا مطلق الاشراك فضمير الموصول منوي بعد
التقدير بالضرورة والا فلا يصح وقوع الجملة صلة بغير اعتبار عائد لفساد المعنى فما وقع
الى ما قيل من انه لا حاجة ح الى العائد قولك كنا بالعراق ايام كم سلطان جبين فانوا
بكذا كم ان كنتم صادقين قولك اولم ينصب فعدم الانزال كناية عن ح قبل سلطان
في الوجود يعني الحجة البينة ثم الظاهر ان المراد بالشرك هو الاشراك في العبادة كما مر غير مرة فلا
يمنع حصر الامر به خوف اذن دليل سمعي او امتناعه عادي فليس فيه تعرض لوجود الحجة
على نفيه نعم كما قيل انما ذلك اذا اريد الاشراك في الذات فتامل قوله فتمنع عقلا
ويستحيل قوله الدليل العقلي ممتنع على اي شرك كان لاقتضاء السلب السند ح وجود الموضوع
كيف وان ذلك انما تقتضيه بحسب ما كذلك لكن ما كان حد ذاته السلب والاعجاب ثبوتهم
منه ذلك سببا باعتباره واحتماله مع وصول المحمول فتدبر قوله احترازا عن تزكية نفسه
اي عن ايهامها لان تحققها ظاهر توجه عليه ان من ادعى ان احدا معه لا يكون مزكيا لنفسه
ثم ان هذا الاحتراز انما قد صادف محزه لان اصحابه جعلوا اللام مع قوله فرع فرع فيه هنا على
سبيل الوضع كما مر في مجادلة حسنة وقد تكون التزكية مقصودة كقول الشاعر ولائن
لقيتك خاليين لتعلمن اني وانك فارس الاحزاب وهذا ايضا بالغة في مورده
ومنهم من زعم ان البيت ليس بفصيح حيث اوهم التزكية وليس كذلك فان مقال مقام فان
قيل قوله قل من يرزقكم من السموات والارض قل الله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال
مبين اليس فيه تزكية النفس فلم امره من هو على خلق عظيم بقوله او في ضلال مبين مع
ان الخصائد فعلوه قلنا لا تسالون عما اجرمنا ولا نسال عما تعملون خاطبهم ولم يسلم فيجوز ان
يكون هذا الامر بعد نزول واخلاط جلبهم بعد نزول وجادلهم بالتي هي احسن وكل مقام

قال الكفرعان الله وعد المؤمنين واوعد على الكافرين من حيث اجابهم الكرم ما نص
العصاة معلقا بالمشية ولا يخلف الله الميعاد فالمؤمنون آمنون في حق قبول الايمان
امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وأما يؤمنون من قبول الكفر عنه ان الله لا يغفر
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا فالمراد
ههنا هو بزاكيف وان المناظرة بينهما في ان ايمان مقبول التوحيد ام الشرك
اشكال اصلا هذا على تقدير كون المراد بالظلم الشرك واما على تفسير المعصية فالامن
المتعذب من حيث الايمان والطاعة ولم يلزم الامن احتمال التعذيب او وجوبه بل
ادراك لهم الامن الجزمي بدون الاشارة الى ان ذلك الامن فضل من الله ورحمة
كما قبلها كما ذكروه في قوله والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب
فاقيل من انه لم يذكر الراجع انه مسبب عما قبله لان الاهتداء المعطوف على الايمان
المذكور وليس مسببا عنه فمع خلوه عن النكتة المذكورة انما يصح ان لو كان المراد
ههنا الاهتداء الى الايمان واما اذا اريد الاهتداء الى ثواب الايمان المذكور فلا
قول سان جبل خبر تلك وآتيناها اما ظرف بعد خبر او معترض للبيان وان كان
خبر تلك ويجوز تعلق على قومه بآتيناها بتضمين معنى الغلبة المعتبرة في معنى الحجة
جعلنا بدلا يجوز كون التركيب اضمارا على شرط التفسير قوله بالتنوين فمن في معنى
ودرجات ظرف او بنقدير الى درجات وجاز كون درجات مفعولا ومن زائدة
قوله واستعداده له بشعر باشتراط سبق الاستعداد في حدوثه والوجه ما
كما ذكرناه والمقصود هو الاستعداد الحاصل باسباب من الله
منهم لان هداية ابراهيم عليه السلام قد سبق بيانه ولم يعطف لانها موكدة
زعم ان مراده بيان محذوف الكلام فقط فقال والاولى ان يقال كل واحد
حذف المضاف اليه ايضا وقوله منهما صفة للمحذوف المضاف اليه كل وهو

للمؤلف

للمؤلف ضيا بتمامه واذا كان المراد تقدير النعم على ابرهيم وكان كون الولد نبيا نعمة
صالحا قال كلا هدينا كما قال في سورة الانبياء وكلا جعلنا صالحين وايا كان فقوله
كما قيل ولو كان للوصف تقدير نعم على ابرهيم فكون من اصحاب الوصف الذين اعتزلوا
عن قومهم وذلك ايضا قال وهو حاصل ما ذهب اليه ان شرع لابن عم
حاجة الى ذكر هداية الابوة عند شهرتها خلاف ما شرح على المصنف في كلامه هذا كما توهم ثم اعلم ان يعقوب
اسجل من ابويه عليهما السلام قال الكرماني وهب لي على الكبر اسجل
واسحق وروي انه ولد اسجل لتسع وتسعين سنة واسحق لمائة وعشرين سنة وان
اسحق وهب له في زمان الياس عن الاجمال وان قال مقيما ايشرعوني في حال ان سني الكبر
قد نهكتني وفي اياس زوجته وان قالت أألد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا
لشيء عجيب فهو من كسبه لكن قال وهب تقلبا لعقلها الى ان الكل من فضل الله تم
وهب في الخلاصة ان الكسب ايضا وهبي وقيل الهمزة في اهداينا في قول
الضمير لابرهيم فقد اعترض على سائر من عطفا به من الجملة الاولى والزمخشري بدأ بالجملة الرابعة
ثم ابرهيم تعالى انه اقرب وان ارجاعه الى ابرهيم ايضا يخلو عن الاشكال من حيث ان الياس من
ان كان جد نوح لا يصح عده من ذريته وان يونس ولوطا ليسا من ذرية ابرهيم
فالمجيب المسئة وذكره الكواشي وصاحب الوسيط وجرم الكرماني بان ضمير انه
اقرب لفظا كمن ابرهيم اقرب معنى لان الكلام فيه واشار الى جواب الاشكال بان الياس
ان كان من اسباط هارون يكون من بيان هداية ذرية ابرهيم مختصا بالاخيرين
الاولين وان كان جد نوح يكون مختصا بالاولى والاخيرين محطوطا
على نوحا ويمكن التعميم لهما على التغليب فظهر الجواب عن حديث عدم كون يونس ولوط
من ذرية ابرهيم وفي جامع الاصول ان يونس كان من الاسباط في زمن شعيب
ارسله الى نينوى من بلاد الموصل يمكن مجيء المسئة او ثق من ابن الاثير فتدبر

بانه لذلك وعد لوطا من ذريته باعتبار انه كان ابن اخيه [illegible]
ح ان يكون البيان بالآيات الثلاث وفيه نظر لان الاخوان [illegible]
الذريات في قوله تعالى ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم ويجوز ان يعطف [illegible]
على داود ولذا جعلهم في اخوانا ساجي في الاتيان ولا يلزم منه كونهم من [illegible]
وان كان الضمير له فان من ذريته حال ولا يلزم الشركة في الحال [illegible]
عطف عليه كما ذكره في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة [illegible]
هو يعقوب وداود عطف على نوحا على الاول وتبين للضمير ذكره [illegible]
هذا الترتيب اشارة جلية الى فضل ابرهيم عليه السلام بالتفريق من تارات [illegible]
مرة بعد اخرى تطرية لذكره ثانية بعد الاولى فقيل اتيناها ابرهيم قبل نرفع [illegible]
من نشاء ثم عاد الى ذكره بقوله ووهبنا له ثم قيل ونوحا هدينا ثم رجع الى [illegible]
ذريته فدل على شدة الاعتناء بذكره كما هو شان الخليل الجليل فان [illegible]
هو المسك ما كررته يتضوع قوله عطفا على نوحا لا على [illegible]
من ذرية ابرهيم لكيف البعد من ذريته ويعطف على نوح المقيد [illegible]
من قبل براهيم واجيب بانه لا يلزم من عدم عده منها كونه كذلك [illegible]
المتعرض ليس تعرضا للعدم ولا يخفى ان السؤال المذكور انما هو بترك [illegible]
الجواب لا يدفعه ولا يثبت المناسبة اذ لا بد لترك عده [illegible]
ولعل النكتة هي الاشارة الى كرامة اسمعيل بكونه جد النبينا عليه [illegible]
ونفي بكرامة ذكره مستقلا وعطفه على من هو مستقل ذكره فهذا هو الجواب [illegible]
بالصواب والعطف على داود وجه وحدث القيد في المعطوف بالكسر [illegible]
الى اسحق كما اجازه البعض فبعيد جدا قوله من اسباط عيص فانهم [illegible]
ابن روم بن عيص بن اسحق قال الازهري الاسباط في ولد اسحق بمنزلة [illegible]

اسمعيل

اسمعيل سموا بذلك ليفصل بين اولادهما جمع سبط بكسر السين من السبط بفتحها والباء
وهي شجرة لها اغصان كثيرة ووجه الشبه ظاهر قوله جزاء مثل جزينا ابرهيم جعله من
باب التشبيه نظرا الى جمع المحسن ووجه الشبه هو القدر المشترك المفهوم من ذكر الامور الثلاثة
وهو الاحسان الذي اشار اليه بذكر المحسنين في ذيل الجزاء وقد قال تعالى هل جزاء الاحسان
الا الاحسان ولا يجب ان يوجد كل ما يوجد في المشبه به في المشبه الا ترى الى قوله 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 مجموع الامور
الثلاثة من رفع الدرجة وكثرة الاولاد والنبوة فيهم ليس بموجود في غير ابرهيم عليه السلام
فان قلت انبياء بني اسرائيل كذلك قلت ذلك من جهة الجزاء على احسان ابرهيم ولا حاجة
الى جوابه بقوله اللهم الا ان يقال لاضافة ومثله ليس من التوارد المحال مع انه كما ترى
تخصيص المحسنين بانبياء بني اسرائيل وهو خلاف الظاهر كما هو الظاهر قوله كم يذكر شرف الآباء
مع انه كان في ذا نسبه لابرهيم عليه السلام لانه ليس جزاء اذ كان قبل احسانه وانت خبير
بانه داخل في رفع درجاته عليه السلام كما عرفت من ان شرف الوالد يتعدى الى الولد وكونه
قبل احسانه ليس في علم الله تعالى فانه تعالى كان عليما باحسانه قبل وقوعه فاكرم جده اكرامه قوله
دليل على ان الذرية تتناول اولاد البنت لان انتساب عيسى عليه السلام من جهة الام
وقد اختلف في المسئلة واية المباهلة حيث دعا عليه الصلوة والسلام الحسن والحسين ومنه
بعد ما قال ندع ابناءنا وابناءكم تدل عليه كذا قالوا وقيل في دلالة هذه الآية عليه بحث لان
عيسى عليه السلام ليس له اب حتى تنصرف اضافته الى الام الى نفسه وهذا ليس بشيء لان مقتضى
كونه بلا اب ح ان لا يذكر في حيز الذرية لا غير ثم ان هذه الآية صريحة في [illegible]
اولاد البنت حتى حكي ان يحيى بن يعمر كان ينازع الحجاج في ان العلويين اولاد النبي
صلى الله عليه وسلم وكان الحجاج ينفي ذلك ويقول هم اولاد علي رضي الله عنه فاحضره في

يوم مخالله قال لسانين بحجة ظاهرة على ذلك ولا انك غير [illegible]
المباهلة ايضا ترد دخول الحاج واما دلالتها على اطلاق الذرية فعلى
ان كل ابن فهو ذرية وهو اول المسئلة لانها انما تدل على اطلاق
ولا يلزم منه اطلاق الذرية عليها وصحة المعنى بالنظر الى اشتقاقه من
على ما قيل في موضعه لا تفيد شيأ واما اختلف في المسئلة بعد الاتفاق
لا يقال فلم بنوا بنوا ابناؤنا وبناتنا وبنوهن ابناء الرجال لانا
مخالفة المباهلة لان مرادهم به قوة القرابة قولنا قيل مراد من
ابن مسعود رض قال له اسمان كان ليعقوب اسرائيل ويعقوب قال
الكسائي هو من اسباط هارون عمران قيل وعلى هذا قول ابن مسعود
خبيرة من ذريته الى نوح وقوفت وهو جوازه على انه لا يجوز
ايضا فلا وجه للتخصيص وقد يقال كان الناس من ولد اسمعيل
انه كان من سبط يوشع بن نون فتى موسى بفتح اللام وقد يكون
وقت جواز كونه شاملا للثلاث فتذكر قوله اجمعين اذا دخل عليه اللام كما
اعلم انهم ذكروا في قراءة الجمهور ثلاثة ابيات احدها انه منقول من مضارع
يوسع كيوعد وفتحة العين لاجل العين فاعل كما قالوا فخرفت كما في
وبانهم كمى به مجردا عن التخيير وزيدت فيه الالف واللام على حد زيد
اللام فيه للتعريف كانه قدر تنكيره وثانيها انه اسم اجمعي
يوضع فاللام فيه زائدة وهذا اختاره المكي فتقول ابيعه باثلاثين
فلا يرده فاقبل يرده لزوم اللام فيه بخلاف اليزيد وقيل معرفة
ال لازمة له على تقدير زيادتها قال الفارسي انها لازمة شذوذا
وقال ابن مالك فارقت ال الارادة نقلا كالنضر والعباس اذا

فان

فان الاغلب ثبوت ال فيه وقد تحذف واما قراءة الاخوين فاصله ليسع كضيغم
وصرف وهو اسم اعجمي ودخول اللام فيه على امر من الوجهين واختار ابو عبيدة
قراءة التخفيف وقال سمعنا اسم هذا النبي في جميع الاحاديث ليسع ولم يسم احد ليسع
ورد هذا بانه لا حجة فيه لانه روي اللفظ بلوي لغته وانما اثر الرواة هذه اللفظة
لخفتها لا لعدم صحة الاخرى وانت خبير بان الاختلاف بمعنى في اسم العلم انما يدل
على ان له اسم هذا النبي ولم يسم احد فليس هذا من قبيل استعمال احد المترادفين لخفته
وترك الاخر لثقله بل استعمال العلم بلفظ دون غيره يشعر بالاختصاص فلا يرد به طلبه
وقال الفراء قراءة التشديد اشبه باسماء العجم ووجهه ان صيغة المضارع تكثر استعمالها في
لسان العرب وتخص به في الافعال بخلاف صيغة ضيغم وصرف وهو ظاهر هذا واما
اللام الداخلة على الوليد فظاهر الاصل ذكره ابن هشام والاجناء جمع جنء بالكسر وهو الطفل
بالكسر وكاهل فاعل شديد او هو ما بين الكتفين وقوله ما حبا الخلافة يجوز كونه من قبيل
لبيس الحاف في البيت استعارة تخييلية بدون المكنية ويجوز ان يبقى نسبة الامور المتعلقة
بالخلافة وهي اجهاد المعنوية بالاحمال الثقيلة العينية وتثبت له شدة الكاهل اللازمة
للشبه به والاضافة كخلام زيد فيه ح مكنية وتخييلية ويجوز غير ذلك فاعتبر بح ان يراد
الى ان لا يزاد قوله وفيه دليل اي ظاهر للعبارة يدل على فضل كل منهم على من حرم من الكمال
وبذلك استدلوا على كون الانبياء افضل من الملائكة ووجه الاستدلال هو عبارة النص
بفضلهم على العموم واشموله لغير المذكورين فلا شتراكهم في الوصف التفضيلي فكانه قيل وكلا
من الانبياء فضلنا على من حرم وعبارة الفصل لا تحتاج الى وجه التفضيل وقول المصنف
بالنبوة لا يلزم منه ان تكون نبوة بني ادم مساوية لنبوة الملائكة اذ لا بعد في كون
السبب المشترك بين الشيئين اقوى واكمل في احدهما دون الاخر فلا شيء على المصنف
في هذا الاستدلال اصلا فاندفع به ما قيل من انه لا يلزم منه فضل غير المذكورين من الانبياء

عليهم والافضلهم على رسلهم لان المراد كما صرح به تفضيلهم بخصوص النبوة والظاهر في قول المص
رد الى الكل لا بد من تقييد كون من حرام بعدمهم كونهم من الانبياء من القصد الى ان
قوله بالنبوة مبني على هذا التقييد على تقدير التسليم وقوله وانهم يجوز حمل عليه وهو ظاهر
حرام الى الانبياء وقيل المراد التفضيل لكل احد منهم على عالمي زمانه وضعفه اظهر
الفائدة في تفسير قوله يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا الخ
لم يوت احدا من العالمين ولزالم يذكره ههنا ولا توجه النقض عليه هناك اذ لم
ابقا على ظاهره فرالم يوت احدا بقلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى
مما يختص بهم وقبل يلزم مما ذكره كون كل واحد من الانبياء افضل من الاخر وهو مشكل
قلت لا اشكال فيه لانه يجوز كون كل واحد من الشيئين افضل من الاخر باعتبار
عليه قوله في تفسير وفضلناهم على العالمين حيث اثبتهم لم يوت احدا وكل منهم
مخصوصة به وصفة خاصة به فلا بعد في تخصيص كل منهم بما لم يوت احدا ومنهم فالمراد
هو الفضل في الجملة فافهم جيدا وعلى تقدير الاستحالة فالعقل يجوزه ويستثنيه فيسقط
الاشكال به كما في بعض عمومات النص على ما بين في علم الاصول من انه لا يقدح في عموم
النص وبه حصل الجواب عن الاعتراض بلزوم كونهم افضل من نبينا عليه الصلوة والسلام
مستثنى من هذا الحكم بالاجماع من دون الاستثناء اللفظي وايضا لم يوت بعض الاولي العزم من
الرسل ولا يقدح هذا في كونه افضل من الكل في الرسالة والى كافة الناس وقربه من الله
وكرامته عنده وكون فضل الله عليه عظيما وقوله ولقد اتينا داود وسليمان علما وقالا
الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين بحسب العلم وقوله وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا تفضيلا اجاب عنه الله هناك تفصيلا فليطلب فيه قوله اي فضلنا
بالعامل لدفع احتمال العطف على كلا هديا لبعده ولشمول كلا فضلنا للجميع اذ كر
والصالحين فلا حاجة اليه ولذا لم يقل او هديا كلا بل قال او هديا هو آخر

والافاضل كل منها ظاهر لا يحتاج الى البيان فلا تلتفت الى ما قيل ويحتمل ان يراد بكلا
احدهما على التعيين فقوله او هديا هو لا اشارة الى توجيه العطف على الاول وعلى
نوحا على ان تقديره بوجه ان ترجيح العطف على الاول حيث قدره على نوحا خوف وبعض
آبائهم وذرياتهم اضافة الذريات الى ضمير الجمع اما باعتبار الجميع او بالتغليب اذ ليس لعيسى
ومجي ذرية والمراد بالضمير من له ذرية اذ لا التباس فيه قوله عطف على فضلنا او هديا على
ترتيب عطف المعطوف على كلا او نوحا خوف تكرير لبيان ما ورد اليه اي لاجل بيانه يعني
ان مناط الافادة قوله الى صراط مستقيم فكرر الهداية توطئة الى تقييده وان لهم
الثناء من ذكر الهداية بناء على ان الهداية الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب وهو لا يكون
الا الى طريق مستقيم لكون مراده هو البيان صريحا ويجوز ان يكون المراد بما ورد اليه
صراطا واحدا مستقيما وهو التوحيد واصول الدين لان الكلام فيه كما قال وان هذا
صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله كما قيل الطرق الى الله كعدد
انفاس الخلائق لانها العبادات بدل عليه قوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون فخاط
الفائدة قوله وحدة الصراط المستقيم والهداية لا تدل عليها اصلا فالتنوين في صراط يجوز
ان يكون للوحدة ولذلك اي ولكون الصراط المستقيم واحدا قال فبهداهم اقتده فاخص
جميعا قوله اشارة الى ما دانوا به وهو التوحيد ويجوز كون الاشارة الى الهدى الى صراط مستقيم
يعني هدى الله لا اختلاف فيه قوله دليل على ان منفصل اهم ان كونه في منفصلا مبنيا على
شيئين احدهما عدم لزوم خصوص المشبه لاداة تشبيه والثاني عدم كون تلك المشبة متفرعا على
الاستحقاق فان كان معنى المشبه على اصلنا صحة الفعل والترك لم يلزم خصوص المشبه بالضرورة
او الفعل حتما لم يكن مع صحة تركه ويلزم ايضا ان لا يكون ذلك متفرعا على الاستحقاق
وعلى وجه بالاصلاح لانه حتما يكون وفوده بطريق الاستدعاء من جهة العبد فاصح الترك
او يكون في حكم ما لا يصح تركه فلفظ المشبه على اصلنا يعطي عدم اللزوم لذاته واثبات الحكم

على الموصوف بالمشتق ليفيد عليه الأخر ففي الاية الكريمة وقعت المشيئة قيدا
للهداية فصار تفضلا بلا شبهة فاندفع ما قيل عدم لزوم المشيئة فيما هو تفضل
فلم يثبت التفضل واما قيل في دفعه سنان المشيئة عند المتكلمين ان لا يحصل الفعل
اضطرارا فلا يجدي مادة الاشكال لعدم كفاية عدم اللزوم في التفضل بل لابد من
نفي كونها موجبا للاستحقاق ومراعاة للاصح على سبيل الوجوب كما هو مذهب
المعتزلة مجلس مع فضلهم وعلو شانهم قيل لو اخر هذا الى بعد قوله لحبط اعمالهم كان
ليفيد ان فعلهم السابق لا يفيد لشركهم اللاحق حتى لو وجد منهم لكانوا كغيرهم في حبوط
الكان اولى وليس بشئ لان المقصود بيان ان الشرك بلغ في القبح غايته فناسب افادة
فضلهم وعلو شانهم فلا عتنا بشانهم لزم تقديمها ولانه ليتساوق الازمنة من ذكرهم اولا
واواخرهم الى فضلهم وعلو شانهم واما الافادة التي ذكرها في صلة من ابلغ ووجه
فضلهم حال من مرفوع لكانوا او لو جعل حالا من مرفوع اشركوا لكان المعنى لو اشركوا
حال فضلهم لكانوا في تلك الحال كغيرهم وتلك الحال لا تنفعهم شيأ قولنا في جبوط
يقال حبط عمله اي بطل من قولهم حبطت الماشية من باب فهم اي اكلت فاكثرت حتى
ينتفخ لذلك بطنها ولا تخرج عنها فانها تهلك قيل هو من اكل الذرة وهلاكها
وقوله وسقوط ثوابها يشير الى ان حبوط العمل لا يتصور الا به قوله يريد ان الحسن
والايتاء هم من الانزال عليه او امره بتبليغه لان الكتاب لم ينزل على كل الذكور
قوله والرسالة ان اريد به تفسير النبوة بارادة المعنى اللغوي للرسالة او الاشارة
على قول من يسوي بينهما يكون ردا على من يبينهما بالانباء عن الغيب وان لم يكن
من النبوة بناء على اشتهارها بالمعنى المتعارف فنظر الى معنى لفظ النبوة فرق
بينهما من بينهما به وان اريد به العطف يكون اشارة الى ان الرسالة داخلة تحت
النبوة قصدت اليها تصريحا بكمال فضلهم بقرينة اقتضاء المقام لا توقف

المقصود

المقصود بيان بلوغ الانعام العام الى درجة التمام ثم بلوغ الشرك في القبح غايته اللائم
فاندفع به ما قيل وتفسير النبوة بالرسالة غير ظاهر وقد يتوهم ان ذكر ايتاء الكتاب كاف
باحاجة الى ذكر النبوة وليس كذلك لان الكتاب للعلم والعمل ولا يلزم كونه لتبليغ
الاحكام وكذا لا يلزم كونه لبيان الحكم والحكمة ومن القاصرين من فسر السوال والجواب
على الكتاب والنبوة فولاي بمراعاتها اعلم ان الوكالة هي القيام بمحافظة حقوق
شئ او التسليم لذلك القيام الى اخر يكون قاصرا او متعديا واما التوكيل فبالمعنى الثاني
ففيه معنى التسليم والقيام والمحافظة ثلاثة معاني فباعتبار كل منها يستعمل في الموكول به
بحرف يناسبه فبالنظر الى معنى التسليم يستعمل بالى كما جاء في حديث ذكر في الكشاف فلا
تكلني الى نفسي وفي حديث اخر من طلب القضاء وكل الى نفسه الحديث وبالنظر الى
معنى المحافظة يستعمل بعلى كقوله تع والله على كل شئ وكيل وقد يجئ بعلى ايضا باعتبار لازم
التسليم وهو الاعتماد على الغير مثل قول نوح عليه السلام ان الله توكلت وتاويل القيام
بالشئ بالبناء كما هو المتبادر من قولهم الموكول به يقال قام بالشئ اي راعى حقوقه فانحن فيه
من هذا القبيل فمعنى الاية جعلناهم قائمين اي مراعين بمراعاتها وسلمنا اليهم ذلك
فهذه المراعاة غير المراعاة الداخلة في مفهوم التوكيل ويستفاد منه تكميل المحافظة بها
فاضمحل الاعتراض على المصنف بانها داخلة في التوكيل فيلزم اللغو في الكلام ثم ان هذا
التقدير الذي ذكره المصنف امر ضروري لان نفس الامور الثلاثة لا تصح موكولا بها فيكون
اصل الكلام ومقتضى ظاهر المقام فالمبالغة المذكورة لازمة له لا محالة زائدة لاخراج
الكلام عن خلاف الظاهر كما توهم قوله هم الانبياء المذكورون ومتابعوهم نكرهم
تعظيما وتكريما هذا قول قتادة والحسن واختاره الزجاج بدليل خلو اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده وبدليل وصل فان يكفر بها هؤلاء فقد وجد الدلالة كما ذكره
النفتازاني انه فان كان اولئك الذين هدى الله هم الانبياء فلم يكونوا هم الموكلين

لزم الفصل بين اولئك الذين اتيناهم الكتاب واولئك الذين هادوا بالاتي
وقوله فان يكفر مترتب على اولئك الذين اتيناهم الكتاب فالمعنى فان يكفر بها هؤلاء
المشركون فقد وكلنا بها قوما لم يشركوا بها وهم الذين قال فيهم ولما اشركوا لحبط عنهم
ابن عباس والكلبي هم الانصار وقال ابو زيد كل من امن وفي الكشاف وقيل
من بني آدم وقال مجاهد هم الفرس وقال ابو رجا الملائكة والاجود من بعد حيث
عن اطلاق القوم نوح بآبائه لانه قلما يقع على غير بني آدم ذكره الامام والاصح
الخلاف قول ابي زيد فتامل قيل فيما ذكره المصنف بعد ان الظاهر كون
وذكرها مغايرا لما سبق او تبعا وما ذكر من الوجهين يمكن دفعهما فقول الظاهر ان
المسلمين هو النبي عليه السلام نطق به التنزيل في مواضع وقوله في والذي جاء بالصدق
به ذكروا فيه ان المراد الجنس ليتناول الرسول والمؤمنين وردوا قول ابن
هو ابو بكر رض بما ذكرناك وقوله ثم اورثنا موسى الكتاب لعلهم يهتدون
في محله يدل عليه وفي الحديث واشهد اني رسول الله وان اراد الظاهر
وانما يكون ظاهرا لهما ان لو اريد الانبيا فقط بدون متابعيهم وليس كذلك
يمكن دفعهما ان اراد انها ليسا بدليل قطعي فمسلم ولا ضير لان المطلوب
اراد انه لا بعيد الطن فممنوع لظهور افادته بحيث انكاره مكابرة كما عرف
طريقتهم بالاقتدا بصيغة الامر والتقديم للمفعول يفيده والباء دخل على المقصور
القلب المشهور او الاختصاص مجاز عن الانفراد والامتياز كقولهم خص بالذكر
فانها ليست هدى مضافا الى الكل اراد ان الاية نص في ان الهدى مطلق منحصر
الكامل مضافا الى الكل اي لازمها لا يقبل النسخ ابدا فيكون لازما مشتركا بين
محالة فكان المعنى فبالهدى الكامل اللازم المشترك بينهم اقتده والشرائع المختلف فيها
الشرائع الجائز الاختلاف فيها بالنسخ ولو كانت متفقا عليها ليست مشتركة

عند اهل اللسان روى انه لما نقل عن ابن عامر بتم الهمزة من غير بلوغ ياء قال ابو بكر
بن مجاهد هذا غلط لان هذه الهاء وقف لا يجوز بحال اى لا تحرك ابدا قال ابو
بها حركة اقبلها فرده ابو علي الفارسي بانها كناية المصدر ولا نزاع انه لكنه
حاجة اليه لان الاخذ بقول الاشياخ ولذا قال الكشاف في عود قول الزمخشري والآتي
اقتده للوقف ولا حاجة الى تكلف جعل ضمير المصدر على ما نقل عن ابي علي اى من
في الحاجة الى الاشياخ المحوج اليه وقوله على ما نقل عن ابي علي اى من
لا ان هذا التكلف منه لا حاجة اليه بعد وقوع الاشياخ عن ابن عامر فانه
فلا يتوجه عليه ان قول ابي علي جواب عن اعتراض ابن مجاهد تكلف لا يحتاج
ان قول المصنف على انها كناية المصدر قول على وجه القوة لمساس الحاجة
الاشياخ وان كان القول ضعيفا وتكلفا في نفسه فهو احسن من جهتكم
لازم لقوله لا اساكم فان المطلوب لا يكون الا من جهتهم فلا حاجة الى
الكلام حتى يقال قيد به لقوله في غير موضع ان اجري الا على الله كما قال
يجوز ان يكون دليلا على حرمة الاجر على التعليم وتبليغ حكم الله لكن المسوق
ينافي حمله لان نفي السوال انما هو لدفع حملهم دعواه النبوة على طمع الاجر وهذا
كان حلالا او حراما قوله وهذا من جملة ما امر بالاقتداء بهم فيه فيدل على
اختصاص الهدى المذكور بالاصول فلا وجه لنفي التمسك المار ذكره فتدبر
المراد بالاصول هو ما يقبل النسخ ابدا من الامور الدينية وهذا كذلك فالنفي
الاصول او ما في حكمها من الفروع وعلى كلا التقديرين يندفع الاعتراض
من عدم اختصاص الهدى بالاصول صحة التمسك به بالآية المذكورة
من انه لا دلالة مع الاحتمال قوله الا تذكيرا او حفظا لهم او هذكرا هو
هو للاجراء ان اجري الا تذكيرهم كما في قوله فاني لهم اذا جاءتهم ذكراهم

حق معرفته قال الواحدي قال فراء الشيء اذا سبره ليعلم مقداره به فصر ثم قيل لمن عرف
شيأ فدر فدره اى عرف كنهه اختاره لمن سبه لقوله اذ قالوا ما انزل الله الآية
وهو مختار الاخفش وكونه مناسبا للمعنى اولى وقال ابن عباس ما عظموه حق تعظيمه
وقال ابو العالية ما وصفوه اصح وصف قوله اذ في الكشاف عطف على في الرحمة والقبر
احسن في توسط الآية بينهما جيشان الكفار الوحي الذي هو من عظائم رحمته فالمزدوم بينه
وبين مزدوم المعرفة في الرحمة بلا واسطة فالمزدوم مزدوم معرفة في الكشاف بواسطة ما حفظه
جسارتهم على ذلك القول وهذه الملاحظة بعد ملاحظة قولهم فلفظ اذ في الآية سواء كان
ظرفا او تعليلا بناسب تعقيب في الرحمة به ثم ينتقل منه الى ما في الكشاف ومن غفل عن هذا
اورد عليها قبل ذكر الآية قوله والقائلون هم اليهود اعترض عليه بان تلك المناظرة
وقعت في المدينة والسورة مكية نزلت دفعة واحدة بل الاكثر كيف نزلت في تلك
الواقعة واجيب بانهم قالوا البعض اياها مدنية منها هذه ويمكن ان يجاب بانها تجوز
نزولها بمكة بسبب ان تلك الواقعة ستقع في المدينة قال الله تعالى فلما وقعت
طابقتها والرسول اعلم به فانها بها نزلت فيها وذلك من المغيبات فلا يعرفه قوله
قالوا ذلك مبالغة في انكار انزال القرآن 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 لان الالزام بالنقض الاجمالي هو التفصيلي اذا كان بحادثة
معينة اما يكون بحادثة مقررة عند الخصم تقررا ظاهرا بحيث لا يقدر على انكاره فظهر به
ضعف ما قيل لم قرئ لانهم وان كانوا يعترفون التوراة من اهل الكتاب قد قالوا انا
انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فكيف يمكنهم الانكار حين المجادلة بان قالوا ان قولنا
المذكور مبني على الفرض فلا يحصل الالزام مع ان الآية البينة دالة على حصوله قوله قل
الله حيث يدل على تعيين الجواب ولذلك قال والزامهم بعد قوله فنقض كلامهم فتامل

ثم ان هذا النقض اصطلاحي لان قولهم ما انزل الله على بشر يدل على انهم استدلوا بالبشرية كانهم قالوا انت بشر وكل بشر لا ينزل عليه فينتج فانت لم ينزل عليك القرآن فقولهم كل من انزل معناه نقض كبراه نقضا تفصيليا بان يقال لانسلم ذلك وانما يصح هذا لو لم ينزل الكتاب على موسى اه نقض اجمالي للدليل الكبرى المطوي المظهور بان يقال الكبرى ليست بديهية ودليلها لو صح يجيء مقدماته منقضة بهذه الاية المقررة حقه ومن غفل عن هذه التصرفات العلمية الشريفة والتخريجات اللطيفة قال اذا النقض معناه اللغوي ثم كل نقض فنقض لغوي ولو كان عرفيا اذ بينهما عموم وخصوص مطلقا قوله وقراءة الجمهور بالجر عطف على نقض فهو دليل اخر وجهان من انزل جواب لمن القائلين فيجيء نحو خطابا لهم والجاعلون هم اليهود وهم القائلون فرارا عن جواب ايراد اختصاص الجعل بهم قال التفتازاني في تقريره ان اليهود هم الذين يجعلون القراطيس ليتمكنوا من ابداء البعض واخفاء البعض لا فرق فهو ما ذكرناه بعينه اذ مدار ما ذكرنا على اختصاص الجعل بهم فانه لم يذكر قولنا ان من انزل جواب لهم لا ظاهرا ولا مقدرا فلم يكن جوابا واما قوله بعده واما على قراءة ايا التحتانية فيكون التفاتا جعلوا ايضا ارتكابهم شنائع ذلك الفعل جوابا عن سؤال مقدر وهو اذا كان مدار الاستدلال على اختصاص الجعل ولا اختصاص له بالخطاب بل الغيبة ايضا كذلك فما بالها يكون احدهما دليلا دون الاخر فاجاب بان الفوقانية ظاهرة في تلك الدلالة بخلاف التحتانية حيث تحتاج الى الالتفات الذي هو خلاف الظاهر لانه ان لم يكن التفاتا بجعل فاعل التحتانية من سمعوا المخاطبين دونهم يكون بعيدا جدا فالتحتانية انما تناسب ظاهرا بكون الجاعلين هم قريش بلا حاجة الى الالتفات ومن غفل عما ذكرناه اعترض على التفتازاني في ذلك الفاضل بان مدار الاستدلال على ما ذكره على اعتبار اختصاص الجعل المذكور باليهود ولا اختصاص له بالخطاب بل الغيبة ايضا كذلك فوجه الاستدلال ما ذكرنا انتهى بما ذكرنا

ودون ان

ودون ما ذكره قوله تضمين ذلك بالجر عطف على قراءة الجمهور فيفيد تمام القراءة كما يفيده قوله واما قرأ بالتاء ابن كثير وابو عمرو وحماد على قالوا وما قدروا بحسب القراءة في شأنين وبيان وجهها البعيد الى ضعف التحتانية فقوى الفوقانية وكذا ذلك التضمين ضعف التحتانية حيث اقتضى التفويض بخلاف الفوقانية حيث قضت بالخطاب ومن غفل عن هذا قال انه دليل اخر ولا مدخل فيه وان اوهمه العبارة وقد وقع في بعض النسخ وتضمن على صيغة الماضي من التفعل فلا غبار عليه اصلا فزعم ان عليه غبارا على العبارة الاولى جدا فغبار على كلامه بل على فهم مرامه وقوله على سوء فهمهم التوراة متعلق بالذين جعلوه الخ ثم لم يجعلوا الكتاب الذي يحمل اسفارا بئس مثل القوم الذين الاية وهو كناية عن سوء محافظتهم بما فيها فلا وعلاوة فهم بالنصب عطف على توبيخهم وهو مفعول التضمين قوله وروي ان مالك بن الضيف فتكون الاية من قبيل بنو فلان قتلوا فلانا واما القائل واحد منهم واسناد الفعل الى الكل لكونهم راضين بمقصوده وهو انكار انزال الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انكارهم قوله عليه الصلاة والسلام ابطال صدعاه ومقصوده ولا نشير الى ان هذا الانكار يحملهم الى هذا القول بتا على ان الاعتراف بالتوراة يستلزم الاعتراف بالقرآن وانكار القرآن ايضا يستلزم انكار التوراة لاشتراك في اصل الايمان ومن ظهور المعجزة على يد المدعي فكانهم قالوا به ولو صح انكروه ووجه اخر هو انه لما كان القائلون بكبرا من غير اليهود واذ قالوا ابعث الله بشرا رسولا وقال اولئك بهذا اسند الفعل في الحكاية الى الكل كانه قيل حين صدر عن اولئك هذا القول كذلك قال الذين من قبلهم مثل قوله واقدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كما في 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 راضين بمقالتهم ان المنقول خلافه وقيل يرد عليه ان هذا الا يلائم لومهم والزامهم بانزال التوراة

على موسى سيما بعد ان قال ذلك القائل صدر هذا على من غضب ودون رضى وفى
ذكر ماه لك فى التوجيه الاول لا سناد جوابه فتدبر ثم ان قوله صدر منى من غضب
يوجب اللوم عليه خصوصا ان قبيل هذا اللوم ليس بانزال التوراة على موسى فتأمل به
لانه لو لاه لما لزم ولو لم يلزم لما يلام فافهم ولذلك نزوجوه وتصيروا مكانه كعب بن
الاشرف فلا فائدة لقوله هذا فى دفع اللوم عن نفسه حتى نسلم كون اللوم بالاية المذكورة بعد
لجواز نزول الاية على قلب النبى صلى الله عليه وسلم حين قاله مالك فلا يتم عليه بقول الله فى الجواب
على قوله فقالوا ما قالوا الخ ثم قال هو وهذا على تقدير كون الاية مدنية واما اذا كانت
مكية فتقدم بالضرورة فيقدم الرسول الجواب الحاضر عنده وهذا سهل ثم انه بالواو فى
اكثر النسخ وهو ظاهر كونه وجها اخر كون القائلين هم اليهود وبغير الواو يوهم كونه بيانا
له ولا دليل اولى وقيل لا يجوز كونه بيانا لعدم دلالة هذه الرواية على ان المعنى
من هذا القول نفى انزال القرآن وانت خبير بان الغرض انكار نزول الوحى على النبى صلى الله عليه وسلم
وهذه الرواية دلت عليه لان الظاهر ان مراده من القول المذكور انكار النبوة استخفافا
له عليه الصلوة والسلام الا يرى انه نفى نزول شئ مطلقا ومعظم الوحى هو القرآن فبعيد الكلام
الخطائى كون القصد اليه وذكر انه ايضا القرآن وجه فى قوله انكار انزال القرآن لا بخصوصيته
بل لكونه معظم ما انزل والا فالمذكور فى الاية انزال شئ على بشر قوله افنسرك اى اسالك
اصله من نسد الضالة اى طلبها وهو من باب طلب وانشد بابى اسالك والطلب
البك بحقه وقيل من النشد بمعنى رفع الصوت وكان السائل يسأله برفع صوته وعلى هذا
يكون هو ابلغ من اسال على كلا المعنيين قوله بغيض الجبر السمين الجبر بالكسر النفس والمعنى
ببغضه جبنا بمن بدنه بالتنعم ولم يضن من خوف الله وطاعته وبجوز رفع الجبر بمعنى العلم
بتجبير الكلام وتحسينه قوله وقيل هم المشركون فرعوا فيه وجه تمريضه فلا نعيده قوله
على لسان محمد صلى الله عليه وسلم لم يقل بالقرآن مع ان ظاهر الكلام فيه لعلم السنة ولان الضمير

الزمخشرى

الزمخشرى بقوله اما وحى اليه واما قوله ونظيره ان هذا القرآن ينص انه خطاب كما انه حكى
فمن قال يعنى بالقرآن كما ذكره الكواشى فقد قصر فى الحواشى ويجوز ان يراد بالكتاب
اى بجنسه والمعنى وعلم يا اهل الكتاب بالكتاب ما لم تعلموا انتم كيف تنكرونه ذكره فى
الارشاد اه على لسان موسى او بالتوراة قوله زيادة على ما فى التوراة لانه خطاب لمعلم
اليهود سواء كان القائلون هم اليهود او المشركين وعلم فى موقع الحال وصاحبها
مرفوع بجعلون او فتح على مقول قل على انه مقول اخر بالاستقلال ثم ان الكلام يحتمل
ما فى الكلام على الوجهين وعلى القراءتين من الالتفات بالضوء ما سبق كذا ذكره التفتازانى
فلا نبسط فيه الكلام ونقتصر على ما يهم فى المقام قوله لمن امن من قريش عام سواء كان
الكلام مع قريش او اليهود او الناس والمؤمن منهم داخل فيهم ولم يقل لقريش اذ التعليم
انما وقع لهم بناء على انهم المستفتون بقوله يرى للمتقين ومن ثم حمل التفتازانى فى قول
الزمخشرى الخطاب لقريش على هذا لكن فيه نظر لان التعليم قد وقع لقريش موضعا او مشركا
لانهم كانوا يعلمون الحق بعد نزول القرآن وجعلتون فيه وان كان بعضهم لا يعلمون
الحق فهم معرضون فلا ضرورة تحمل كلامه على هذا ولا يدخل فى مفهوم التعليم الانتفاع به حتى
يلزم ذلك كما لا يدخل فى مفهوم الانذار فى قوله تع لتنذر قوما ما انذر اباؤهم ولذا اورد
الزمخشرى مثالا لما قاله وما قيل من انه لا يظهر كون التوراة نورا وهدى بالنسبة الى
مؤمن قريش وجه فتامل تعرف وجهه من اطراف كلامنا لا يقال فعلى تقدير كون
الكلام مع اليهود وخطاب تجعلون لهم كيف يظهر الخطاب من امن من قريش بهذا الخطاب
وجه لانا نقول هو التفات ح بقرينة المقام بقرينة ظاهر قوله ولا اباؤكم لقوله تع
لتنذر قوما ما انذر اباؤهم حيث ذكروا ان من لم ينذر اباؤهم المشركون او نقول
الناس عام يدخل فيهم قريش وعلم عطف على تجعلون والخطاب فى تجعلون للناس باعتبار
اليهود وفى علم لهم باعتبار مؤمنى قريش قوله اى انزله الله او الله انزله جعل الضمير

المقدر جملة فعلية واجتهد المتأخرون في ترجيح تقدير الفعل حجة الاولين ان تقوية
الحكم تناسب شدة الخصام وانه مطابق للسؤال باعتبار اللفظ وهو ظاهر وباعتبار
المعنى جبران السوال عن العامل لا عن الفعل وتقديم المسؤل عنه امر وحجة المتأخرين
ان التجريد عن القوى يناسب ظهور الجواب وقوته بتنزيل المنكر منزلة غيره وان
معه ما ان تامله ارتدع وان 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 الاختصار وضعت من دالة على تلك الذات
الغير المحصورة اجمالا متضمنة لمعنى الاستفهام ولذا وجب تقديمها على الفعل
فصارت الجملة اسمية وهي في الحقيقة فعلية وان الواحدة اولى من الجملتين وان
المذكور في القران العظيم جوابا عن مثله هو الفعل كقوله قل لئن سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم ولكون هذا القول لقوي اختاره المصنفان
قوله استعارة بان الجواب ويحتمل ان يكون قرينتها بانهم من غاية المكابرة لا
يجيبون بما هو الحق فاجابت عنهم قوله فلا حليك اي لا حليك شيء من امرهم لا
حتب في عدم ايمانهم بعد تبليغك اليهم والزام الحجة عليهم وتم لا سفيعا والكلام بعد
الالزام اي لا كلام الا هذا فان تكلموا بعد هذا فهو خوض اي هوى وهذيان والجملة
اخذ الان قوله او يلعبون اي الظرف وهو في خوضهم صلة قدمت عليه للتوسع
الشائع او التخصيص المناسب للمقام على ما يخفى والمعنى يلعبون في خوضهم مختصين
قوله او حال من المفعول اي الظرف حال من مفعول ذرهم وهو هم او قائل يجيز
قدم عليه والظرف مستقر اي حال قوله والظرف متصل بالاول يعني اذا كان يلعبون
حالا من هم النافي لزم اتصال الظرف بذرهم ولا يجوز بيلعبون سواء كان اتصاله به
بكونه صلة للفعل او حالا من مفعوله ولزم بقاء صلة وقال متصل ومن ثم يجب ان

قال

قال والاولى وجها لعدم ذكره جواز كون الظرف حالا من مفعول ذرهم فانه
وهذا الكتاب لم يقل وذلك ليفيد التعظيم كما في قوله ذلك الكتاب لا ريب هذا الكتاب
يقربه والتعظيم مستفاد من تنكير كتاب فانه كثيرا ما يفيد التعظيم والنفع فان فيه الفوائد الدينية
والعوائد الباقية من الحكم النظرية والعلمية اللتين بهما سعادة الدارين قال الامام
فرجعت سنة الله في ان يعطي الباحث عن القران والتمسك به عز الدنيا وسعادة
الاخرة وانا فاعلمت انواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل بسبب شيء من
تلك العلوم من انواع السعادات في الدنيا والدين مثل ما حصل بسبب خدمة
العلم الذي في القران الكريم وانا اخر مبارك ههنا ولم يفعل به مثل ما في قوله في وهذا ذكر
مبارك انزلناه لكون الانزال ههنا سبق قوله ما انزل الله على بشر من شيء او وجود
جواب له وانا تاتي بالفعل اعني انزلناه لان الانزال صفة ماضية حين الاخبار
واستمراره غير مقصود بل هو متجدد بخلاف البركة والتصديق فانهما صفتان ثابتتان
قوله يعني التوراة لان الكلام معهم او الكتب التي قبله ويندرج فيها التوراة لانه هو
الظاهر الواقع قبيل الايام هذا التفسير مذكر الذي وانت خبير بان قوله هذا ليس تفسيرا لما
عرفه بالموصول بل هو تعيين لما اريد به والا فالموصول عبارة عن الكتاب فافهم
عطف على اول عليه مبارك قال المفتقر الى الاري حاجة الى هذا التكلف لجواز ان يكون
معطوفا على صريح الوصف اي كتاب مبارك وكائن للانذار ومثل هذا الى عطف
الظرف على المفرد في باب الخبر والصفة كثير ونحن نقول ان تغيير اسلوب النظم حيث اورد
الصفات مرادة عن حرف العطف وعطف هذا وجيء بهذه الصيغة اعني المستقبل في كثير
من المواضع معللا لنزول الذكر على الرسل حيث قال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على
رجل منكم لينذركم والحكمة الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر
باسا شديدا من لدنه فتنزيل العزيز الرحيم لتنذر قوما ما انذر اباؤهم الى غير ذلك مع

ظهوره ههنا بلا كلفة و تبادره في المقام حيث ان قوله مبارك و مصدق من الاشياء
التي يفيد الحكم عليها حلية الاخذ فالمعنى انزلناه ليبارك و ليصدق و لينذر او ليبارك
و ليصدق و لانذار مرجح ما رجحه الله و انما قال ما دل عليه صفة الكتاب ليعم ذلك
احترازا عن انزلناه فانه صفة الكتاب مع انه ليس كذلك فيقال في توجيهه ان مراد
الزمخشري ليس الا ان بين الوصفين بغرينة تفسيره بقوله كانه قيل انزلناه فانه صفة
للبركات و تصديق ما تقدمه من الكتب لا انذار و كفى الله بذكر السابق عن ذكر اللاحق
لظهوره و لان ما دل عليه احدهما هو ما دل عليه الاخر بعينه و هو التعليل بالاخذ فخصه
بالذكر لتقدمه او لان البركة و الانذار مقصودان بالذات من انزال الكتاب و تصديق
ما قبله ليس كذلك و هو ظاهر و العطف ح اما على المفهوم او على المحذوف المفهوم من الاول
و منهم من قصره على محذوف و يجوز ان يقال انه عطف على مصدق قوله و لتنذر ام
القرى انزلناه يعني ان لتنذر ليس بمعطوف بل المعطوف محذوف فحين حذف و فصل
العاطف على المذكور لقيامه مقام المحذوف و مثله كثير و اخر المعلل هنا للتخصيص اذ المراد
مجموع المذكور من البركات و التصديق و الانذار كانه قال و هذا كتاب انزلناه بتقديم انزلناه
رد القولهم انزل الله كما قيل في قل الله اي انزل الله على ما رتم بين حكمه على سبيل التخصيص
لان مجموع البركات و التصديق و الانذار يستتبع جميع الحكم و المصالح كما لا يخفى على المتامل
قوله فيما سبق في تفسير قوله و ليكون من الموقنين او وفقنا ذلك ليكون بتقديم المعلل
المقدر لان الايقان قد يحصل بدون الاستدلال و لذا عطف الايقان على الاستدلال
هناك في قوله ليستدل و ليكون الا يرى انهم قالوا الاستدلال لم يرد الزام فورد عليه
فهو من الموقنين قبله فاية الملكوت ح تكون ليثبت على ايقانه و ليستدل بها على غيره
فلا يستقيم هناك التخصيص على هذا التوجيه و ان استقام على توجيه اخر فلعله هو تفسير
التخصيص هناك فتامل كذلك و اما ههنا فوجه التخصيص اظهر من ان يخفى كما لا يخفى

بسم

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا الفرق زعم منه ان الفارق بينهما ذاك قيل لم اجده للزمخشري هناك حيث قال
و ليكون من الموقنين فعلنا ذلك نظرا الى ان اصل المقصود هو الايقان فالعلة
ح منحصرة فيه بالقياس الى الاول و الكل اعتبار فارق الحال فلكل مقام حال و لكل حال
مقال على ان التفنن باب واسع يسع فيه السعي لكل واسع و نحوه على فارس ما مر من قوله
ليستدل و ليكون ان يكون التقدير ههنا لتبشر و لتنذر و لم يخوض الله ههنا لظهور
سبق العلل السابقة للعطف عليها فلا حاجة الى التقدير و التبشير مستفاد من قوله
للبركات و هو ظاهر بخلاف ما هناك كما عرفت لا يقال لم قيل هذه المحذوف و اطلق العلة
في حق الفعال اسوة ليس من آداب اهل السنة لان هذا الاطلاق منهم بالقياس الينا و الى
نفس التركيب العربي فلا محذور فيه فتامل قوله لانها قبلة اهل القرى فتشبيه اللام حينئذ
في مقدمة على الاطفال و هم مقبلون اليها و مجرم اي مقصدهم من بين القرى كما هي
مقصدهم من بين البلاد و مطافهم كما هي مطاف الاطفال يحومون حولها و يجتمعون كما
ان اللام مجتمع الاولاد و اعظم القرى شانا فان اللام كذلك بالنسبة الى الاولاد و انشد
الزمخشري و ممن يلق في بعض القرى ملقى رحالي و مستاخى و ارتع
ببيان تعظيم و اجلال ذلك البيت الحرام و اظهار رحمته لما اجبه الله به و عظم واجبا به
حسن موقع التسمية بام القرى فهذه الامور كانت سببا باعثا لانشاده ههنا و من
لم ينبه لذلك قال لا ارى سببا باعثا على انشاد مثل هذه الابيات سوى الاعلام بكونه
على طرق البلاغة في باب النظم و النثر قيل هذا قول ابي بكر الاصم و القول الثاني لابن عباس رض
و قوله او لانها مكان اول بيت عطف على ما يجيء قيل و الا يلزم الفصل بين المعطوف و المعطوف
عليه باجنبي لا ضرورة قاضية و نكتة داعية قوله اهل الشرق و الغرب لان الانذار
المامور به النبي عليه الصلوة و السلام انما هو لكافة الناس لقوله فيه و ما ارسلناك الا كافة
للناس بشيرا و نذيرا و لفظ الكل متحمل بحسب اللغة لما عليه فاندفع ما قيل من بعض اليهود

من ان الاية دلت على انه عليه الصلوة والسلام مبعوث للعرب خاصة والاكان التقييد
بلا طائل فانظر كيف سمى التعميم تقييدا ولو سلم انه غير متساو لهم فوجه التخصيص انهم اول من
أمر النبي صلى الله عليه وسلم بدعوتهم واول الناس اليه بان يدعوهم واحقهم بان ينذرهم
وهم اول باعث لبعث النبي عليه الصلوة والسلام فيهم لشركهم الذي كان سببا لانزال الكتاب
فضياله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم على ان تسكهم مبني على المفهوم وهو
مذاهبهم لا مذهبنا وعلى مذهبهم انما يعتبر المفهوم اذا لم يفد التخصيص شيأ وقد عرفت ما
افاده كيف وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة انه مبعوث الى الثقلين فضلا عن
الانس قالوا ان مكة سرة الارض كالنقطة المركزية فالشرق والغرب والجنوب
قوله والضمير يحتملها اى على سبيل البدل كما دل عليه الواو في قوله اخي ويومن بالنبي الامي
فبالنظر الى النبي عليه الصلوة والسلام فيه التفات من الخطاب الى الغيبة او على ارادة القول
والواو بمعنى او فالكلام يحتملها والعود الى احدها يغني عن العود الى الاخر لان الايمان
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 محافظة مطلق الطاعة فلم خصص الصلوة بالذكر فاجاب بانه لانها عماد الدين
ويجوز بناء على هذا ان تكون الصلوة مجازا عن مطلق الطاعة ويكون قوله التخصيص
بيانا لفائدة التجوز قوله وعلم الايمان اى علامته لقوله عليه الصلوة والسلام من صلى
صلاتنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم اى من المومنين ولذلك صح اطلاق الايمان
في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم وقيل لم يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي
الا على ترك الصلوة قال عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر علانية
هذا لا يدل على المطلوب لان الترك ههنا مقيد بالتعمد بمعنى الاستمرار على ما بين في موضعه
ولا شك ان الزكوة والصوم وامثالها كذلك لان من ترك الزكوة مثلا متعمدا بهذا

المعنى

المعنى فقد كفر فاطلاق الكفر على هذا في الحقيقة انما هو على الاستحلال لا على نفس الصلوة
وان اريد به مجرد وقوع الاطلاق عليها دون غيرها فلا ينافيه مجرد جواز الاطلاق على
الاخر بدون الوقوع فقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون يدره
فافهم قوله كمسيلمة هو صاحب اليمامة كان كاهنا وادعى النبوة على عهد الرسول فقال
ان محمدا نبي قريش وانني نبي بني حنيفة وارسل الى الرسول صلى الله عليه وسلم رسولين فقال
عليه الصلوة والسلام اتشهدان ان مسيلمة نبي قالا نعم فقال عليه الصلوة والسلام لو لا
ان الرسول لا تقتل اضربت اعناقكما وروي ان مسيلمة اخذ من اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم رجلين فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال انه رسول الله قال فما تقول
في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما 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 الثاني فقد صدع بالحق فهنيأ له ثم قتل الوحشي
مسيلمة في خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه وكان يقول مفتخرا بقتله صدر مني شيأ هو خير
محض هو قتل حمزة رضي الله عنه زمان كفري واخر خير محض هو قتل مسيلمة في زمان اسلامي واما
الاسود العنسي اي المنسوب الى عنس هو قبيلة صاحب صنعاء بلدة باليمن ادعى النبوة
في اخر عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثم قتله فيروز بن مكشوح في مرض وفاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وفي شرح المصابيح لما قتله فيروز الديلمي فبلغ الخبر الرسول صلى الله عليه وسلم قال
فاز فيروز قال كثير من المفسرين منهم ابن عباس رض الاية نزلت فيهم ان جارة الله
وهي قوله كمسيلمة اجود من جارة الزمخشري وهي بسيلمة لانهم اختلفوا في سبب
النزول فبعضهم وافق 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 تخيل ما يذكر لتسخيف

ديشرح في حومه مسيلمه والعنسي كما اندرج فيه كل من افترى على الله والذي دعاه
الاية بما قبلها هو انها جاءت نافية لما نسبوه الى الله في من انه ما انزل على بشر من شئ
وما اراده منه من قولهم انما انت مفتر يعنون نسبة النبي صلى الصلوة والسلام الى افترآ
قولا واختلق حيلة احكاما فسق على زعمهم واولغ الخلو ولم يخصه بدعي النبوة نظرا
الى عموم الافترآ وخصه الزمخشري به ترجيحا لتفسير اكثر المفسرين ومنهم ابن عباس رض كما
مر عنه وليس فيه خطأ ولا ضعف ولا قصور حتى يقال لكنه اذا اصاب حيث لم يخصه
بدعي النبوة لعموم الافترآ وخصه الزمخشري كما قاله البعض قول كفر وبن على ومتابعيه
قبل حرموا البحائر والسوائب وكذبهم الله في بقوله ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا
وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون ان
قوله كعبد الله جعل الزمخشري المفتري والقائل اوحي الى واحدا فالمطابق للاية
كل من الوصفين مع الاخر في السببية للاظلم وان كان الخاص مستلزما لاتصاف
فهو من عطف الخاص على العام فمن قال وان كان كل منهما مستلزما للاخر فذاك
اذ العام لا يستلزم الخاص واما شموله له فلا يفيد خصوصية قول من قال اوحي الي
والمقصود من الكلام انما هو هي فتامل واما على ما ذكره المصنف فالامر ظاهر وتنظر ابو السعود
حيث وسع دائرة فائدة الكلام واقرب الى الافهام لان قوله اوحي الي صريح في كلامه
ومعلق بالواقع بخلاف قوله سانزل مثل ما انزل الله لانه غير صريح فيه بل هو لازم
لقوله ولئن كان كاذبا لقلت مثل قال وهو معلق على الكاذب فلهذه الزيادة
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 الكلام والمصنف مثل به لمن قال اوحي الي
نظرا الى اخر كلامه حيث سوى بين نظري المصنفين ثم انه اخطا حيث اورد النظر
مقلوبا لان نظر الزمخشري الى اخر الكلام والمصنف ناظر الى اوله كما لا يخفى للناظرين

في الكشاف ثم ان قول هذا العطف مشكل لان الزاعم المذكور ادعا كيفية قال اوحي الي
لضرورة دعوى النبوة فلزم عطف الشئ على نفسه وغاية ما يتكلف به ان يراد بهذا القول
بعينه فنظر الزمخشري اقوى حيث جعله مثالا لمن قال سانزل وانت خبير بان العموم هو
المراد بقوله ممن افترى على الله كذبا وان كان سبب النزول خاصا فهو من قبيل
عطف الخاص على العام كما ذكره ابو حيان حيث قال بعد ذكر خصوص المورد بدأ اولا
بالاهم وهو افترا الكذب على الله ثم ثانيا بالخاص وهو افترا منسوب الى وحي الله
ثم ثالثا بالخاص وهو الوحي بالقرآن فلا اشكال ولا تكلف فيه انتهى لان الوصفين لواحد
وصف بامر بعد امر ليدل على جرأته ذكره ابن الانباري قال الامام الفرق بين الافترآء
على الله وبين القول بانه اوحي الي ان في الاول كان يدعي انه اوحي اليه وما كان كذلك
نزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم وفي الثاني فقد اثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه الصلوة
والسلام فكان ههنا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب وهو اثبات ما ليس بموجود ونفي ما
هو موجود انتهى ولا يخفى انه ليس في قول ابن سعد نفي اصلا كيف وقد قال كما اوحي اليه
ولو قلت كما قال فحواه هي المماثلة بالنبي الافيرد من لم يتنبه لهذا اورد عليه المنع المجرد
قال الامام ان القائل اوحي الي سبق الوحي عن محمد عليه الصلوة والسلام وذكر اثبات المقدمة
الممنوعة وصار فرجيه فقال ولعله جعل الواو في ولم يصح العطف ورجح الضمير في اليه
الى محمد عليه الصلوة والسلام وذكر اثبات المقدمة الممنوعة فيكون هذا ايضا مقبول
القول ولست ادري ان قوله ولعله الخ كيف يكون دليلا على المقدمة الممنوعة مع بعده جدا
على انه يبطله قول ابن سعد كما اوحي اليه واما قوله بعد هذا وليس كذلك فان الواو للحال
والضمير لمن وهو من كلام الله فلا يدفع ما ذكر في موقعها اثبات الممنوعة ودفع ما يتوهم
ايقال اليس تركه النبي عليه الصلوة والسلام وذهابه الى مكة شرفها الله تعالى ما روي جدل
على في نبوته عليه الصلوة والسلام لانا نقول يجوز ان يكون ذلك لزجر عدم حاجته الى

النبي صلى الله عليه وسلم حيث انه نائله هذا ولعل الامام جعل الشك في النسبة دفعا لما ورد هذا
صحيح الا انه لا يستفاد من النظم الشريف الا بانضمام سبب النزول ومن انه يحمل التردد
المذكور في كلامه ان يكون لتوسيع الدائرة فاذا كان مراده به فصحيح العطف يكون فيه
بعد فتامل قوله فشك عبد الله فارتد ثم عاد قيل فتح مكة شرفها الله وفتح اللام
الكفر بلاد المغرب في زمان عثمان رض على ما جاء في كتب تواريخ الصحابة رض قوله كما
قالوا الوحي الخ مثل هذا قاله الزجاج وقال ابن عباس رض يعني الشعراء والمشركون
فمعنى الانزال القول والايحاء لا الانزال من السماء وقوله مثل ما انزل اعداء الله
كما لو انكروه نقولهم حقيقة ان هذا الا اساطير الاولين ثم ان قيل احد القولين
الزمخشري ظاهرة لان القولين الاولين قائلهما واحد مغاير لهذا القائل فعلى ما ذكر
الكل القائلون ثلاثة متغايرة فلم لم يعد في اوقال اوحي ولم اعيدت في من قال مثل ما انزل
قلنا لان الاولين جمعهما زعم النبوة بخلاف هذا فخولف بينهما قوله اي ولو ترى اذ الظالمون
صريح في ان المفعول هو الظالمين ولا ينافيه كون الجواب لرأيت امرا شنيعا لان
الظالمين ما انفكت عن تلك الرؤية ومن ثم قال ظاهره ان المفعول محذوف
كمن المقصود انه بهيئة كونهم في تلك الحالة وجواب الشرط المحذوف سنا هد ما قلت ان
الامر الفظيع 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 ان ذكر المسند اليه فهي اذا كان السامع مستحضرا له الخ فيه ضرب المبتدا انما هو مضيفا
اضيف اليه الظرف ضرورة ان الحالة اي الا هو وهذا من قبيل قياس الضارق واذ الضرورة
المذكورة مفقودة ههنا مع ان في قوله اشارة الى انهم لا ينفكون عن هذه الحالة حتى
يكون كل من يراهم يراهم اين يراهم هذا ويجوز كون المفعول لفظا اذ ضمنه
التحويل بذلك الوقت لفظا وما فيه فيه اذن مبالغة بالغة قوله اذ الضمير

الظالمون

اطلاق الغمرة على الشدة مبالغة قوله كالمتقاضي لفظا اي الغريم الملازم الملح المقيم الدائم
كذلك معنى الانظار في الآخرة الطافي الدنيا جاء الجلال والاكرام وملحظ الكاف
الغمرات الشدائد والمشدد وهذا ايضا بناسب ههنا وهو بالظاء المعجمة على الروايات الصحيحة
ويجوز ان يكون بالغين الا ان الغط بمعنى الملح الملازم ايضا ثم ان هذا التشبيه من قبيل تشبيه
المعاني بالشاهد ليتضح المقصود ويتانس المستوحش من قوله تغليظا وتعنيفا الا ترى
يعرفون قوله والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم بل هو معناه الكنائي ولا يلزم منه
ان لا يكون هناك بسط يد ولا قول كما قاله صاحب الكشف بل الظاهر انها حقيقتان
اذ لا داعي للمجاز كيف والبسط والقول المذكوران من الامور المحكمة فمن اين يلزم تاويلهما
حتى يرد الدليل على نفيه ولذلك قال الزمخشري وهذه عبارة عن العنف من السياق لما لا
ذكره صاحب الكشف واما قوله عبارته قوله او بالعذاب عطف على يقبض وبهذا
التفسير الحسن وهو مما يقتبس من قوله ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون
وجوههم فالمراد بالتعبير بالماضي التعبير بالتعنيف ضد التعنيف
بطريق التعجيز فان قيل فهلا اخر الخ قوله لتعنيفا عن كلا التفسيرين حتى ينصرف البعد او
ليس يشير ما فعله الى الفارق بينهما قلنا التاخير للتضعيف التقريعي ولذا ترك تعليله
والكشف بذكره عقيب ما اختاره من التفسير قوله يريد به وقت الاماتة الخ يريد به الاشارة
الى انه سواء كان ظرفا لاخرجوا فيوقف عليه او لتجزون فيوقف على ما قبله كقوله ها انتم هؤلاء
تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون في الارض بغير الحق وبما كنتم تفسقون الجزء
عن احد المعنيين تخصيص التفسير بالعذاب يوم القيمة كما فعله البعض لقيام مخصص
قوله اي الهوان كقوله تعالى يمسكه على هون والهوان الذل ضد العز قال الشاعر
يا مريدا الامل نيل عزه وغنى بعد فاقة وهوان قوله يريد العذاب المتضمن لشدة لان
العذاب لا يكون مهينا الا شديدا ولذا قال ونجد نا الكافرين عذابا مهينا والحاصل

فيه الى تقييد الهوان بالشديد كما فعله الزمخشري فقال الهون هو الهوان الشديد وذلك
فاضافته الى الهون لعراقته وتمكنه فيه وذلك لان الاضافة تجيئ على الاتصال
المنفصل والاختصاص للتكمل سواء كان المضاف اليه لازما للمضاف غير منفك عنه
كما في الجود والكرم او لا كحل سؤدد كعذاب الهون وعذاب الخزي فان العذاب قد يكون
سبيل الزجر والتاديب ولهذا لم يضف في قوله فاصابتهم صاعقة العذاب الهون
بل وصف به للاحتراز عما ليس كذلك فظهر به فساد قيل في توجيهه ان الهون
غير منفك عن الهوان فاذا اضيف اليه اشعر بكمال تمكنه فيه لان عدم الانفكاك
معتبر فيه فتامل هو ههنا ادعائي لاجل هذه الاضافة فهو تمكنه الاضافة
وانما فوه قول الكشاف في والعذاب مقرون بالهوان منصوب به واذا اضيف
دل على كمال التمكن فيه والاختصاص كما رفعه وملكه ومعناه ان اضافة الهون
الى الصفة تفيد هذا المعنى ولا يلزم منه اشتراط كون الموصوف غير منفك
في افادة هذا المعنى كما فهم من كلام هذا الفاضل فهم قول كما في الولد والشريك
الظاهر ان يقال كدعوى النبوة والوحي لان ما قبلها انما هو ذلك لا انه اشارة الى
التشديد والمبالغة في الغضب عليهم كمن غضب على احد لجناية فاشتد غضبه
جناية قد سبقت فقال له انت الذي جنيت قبل هذه وفعلت فعلتك كذا
عاد تمكن فذق عذاب هذه وتلك او ارجع الى قول من عزب عن فهمه
قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق
ذوقوا عذاب الحريق كيف زاد على الوعيد على قولهم هذا فعلم الذي سبق
الا لشدة الغضب وقوة الوعيد بتضعيف العذاب الشديد وجعل فعل
اعترض على المحقق الفاضل بانه لو ذكر هذين فيما سبق في الاخر آتي على السبق
وانما قدم ادعاء الولد والشريك لانهما افحش وادعاء الولد ايضا افحش من ادعاء

لان الاشراك يستلزم الامكان ودعوى الولد تستلزم الامكان والحاجة للزجر لكن
خصه فافهم قوله فما تعاملون ولا تؤمنون لم يجعل فما تؤمنون بدل فما تعاملون كما
قاله الزمخشري اشارة الى وجه استعمال الاستكبار بعن من معنى الاعراض ولم يجعل مفعولين
بيانا لان الاعراض عن الايات انما هو بعدم التامل فيها وادراكها بالجنان فلا
يستلزم الاعراض عن الايات لانه من حيث المفهوم يحتمل وقوعه بعد العلم بوجود
الايات فضلا عن الاعراض عنها فليس فيه اشارة الى ما ذكرنا قوله واستكبروا فادعى
يحتمل ان يكون معطوفا على اخرجوا فيكون الضمير من كلام هذا الملك لكن هذا على سبيل
الكناية عن استمرارهم كما خلقناكم ويجوز ان يكون قوله كما خلقناكم وحده حكاية قول
قيل بل على هذا يكون قولهم اخرجوا الخ عند الحشر لا عند النشر ورد بمنع اللزوم لجواز ان يقول
بعض القولين في زمانين ويحتمل ان يكون استيناف كلام من الله تعالى ابتداء خلقنا من
الذين ارسل اليهم وغير ذلك واما قوله فما بكلمهم الله معناه كما سيذكره الا كلمهم
كلام تهكم اولا ينفعون بكلام لانه كناية عن الاعراض عنهم فرجع الى ما قلنا
لانه اما ان يكلمهم ملتبسا بعدم اصغاء الكناية او يكلمهم بما يخزيهم فرجع الى ما قلنا فهو ليس بجواب
برأسه واما قول المحقق الكرماني الظاهر انه كناية عن غضبه عليهم فمعناه انه كناية على كل من
الثلاثة التي ذكرها المحقق الاول والاخر فافهم قوله والاخر ما يكلمهم بشيء اصلا وان
الملائكة ينادونهم يعني عدم التكلم مقيدا بامر مهم او عما ينفعون به او مطلقا صح كونه
كناية عن الاعراض والغضب هذا صحيح في محله فان قيل فاذا ذكرتم كلا على تقدير وقوع
التكلم في الجملة منفيا حملا على تفسير قوله فما بكلمهم الله بعدم التكلم مطلقا فما وجه التوفيق
فلنا هو ان حملوه على كلام الملائكة كما حملوه على سؤال الملائكة في قوله فسئل الذين
ارسل اليهم على ما ذكره المحقق فيكون قوله فيكلمهم حول جهنم المحضرون هم الملائكة المخبر عنهم
حالا فيما مضى فيكون الكلام مخصوصا ببعض الاشخاص دون بعض فلا تناقض بين النفي

الاثبات والنفي ح قوله لحساب والجزآ ناظران الى قوله تخرجون غياب الهوان
عاكتم تقولون الاية الاول للثاني والثاني للاول قدم ما يظن الاول للثاني على تابعا
فرعه في التحقق يعني الجزآ بعد الحساب فان قيل قد ثبت في السنة ان بعض الناس
يسيد خلون دار القرار بلا حساب فما وجه التوفيق قلنا يجوز ان يكون معناه
يدخلون بحساب يسير بحيث لا يحسونه احدا بعد ونه حسابا اليسر ا حتى روى عائشة
اليسر انما هو العرض والا فالمناقشة في الحساب عذاب او معنى قوله الحساب
وجود او عدما فلبعضهم موجود وعن بعضهم مفقود قوله او عن الاخران الاثنين
الكل والجمع والى فعل ذلك اشارة الى صحة كون كل منهما راجعا استقلالا والاخر
اليه باعادة عن في وعن اوما كم على ما لا يخفى لمن طالع في كتابه ظاهر جعله ان
في هذين الاحتمالين لاحتمال كون المعنى منفردين عن الجميع كما في الكواشي قوله
اختلف الناس في فرادى هل هو جمع ام لا وعلى كونه جمعا اختلفوا في مفرده
فرادى جمع فرد وفريد وفرد وفردان فجوز كونه جمعا لهذه الاشياء وقال ابن عباس
جمع فردان تحقيقا لتقدير الكسران وسكارى وجمالان وجمالى وقال ابن جبير
كرديف ردافى واسير واسارى قاله الزاجب وقيل جمع فرد بفتح الراء كجريح
وهذا على غير القياس ذكره الجوهري وهو ما ذكره الحكم والالف ان تنيث لكنها
لم تصرف فكانه جمع فردان تقدير الكسران وسكارى ذكره الفراء ان كان
يجمع حيث مثل له بكسالى ويفهم من ظاهره انه جمع فرد على خلاف القياس
التقدير بفردان وهو ظاهر وكسالى بضم الكاف وقد تفتح جمع كسلان وقيل واحد
لان فرادا لا يجمع على فرادى يعني فعلا لا يجمع على فعالى وقول من قال انه جمع
في المعنى ومعنى فرادى فردا فردا قول وفرى فرادا قال ابو البقاء وفرى في المعنى
على انه اسم صحيح يقال في الرفع فرادا مثل قوام ورخال وهو جمع قليل ان كانت

بمعنى الى من الجمع على هذا الوزن الا قليلا جدا وهو مستلفظ منها رخال وهو
بضم الراء جمع ورخل وبالكسر جمع ورخل وما ذكرناه لا يخرجه عن كونه اسم جمع على ان لفظ بعض
الافاضل وبعد ذكر قال اشار الى انه جمع مكسر فقوله كرخال بضم الراء وكسرها جمع رخل
بكسر الراء وهو الانثى من ولد الضان والذكر حمل كذا في بعض كتب اللغة قوله وفرادى
كسكارى غير منصرف بعده الصفة فيجيء فيه اشكال الاول هذا الوزن من الاوزان الخاصة
بالاسماء دون الصفات فهو من هذا القبيل لا شك انها فرادى وجاء من الصفات انثى بقال ابل
فراد وفي منصرف فهذا المجموع ان على الخلاف في الجمع الذكور او هو محمول على
فراد فيكون منصرف فهذا المجموع ان على الخلاف في الجمع الذكور او هو محمول على
على النظير او ورد ما آحاد العدد والشمل ما في معناه فالاشكال فيه قوله وشمل الكل
اشارة الى احد الوجوه المذكورة لكن ذكر وجوه الوجوه قوله وفرادى كسكرى
يكون تانيث فردان كسكرى وسكران والتانيث لجمع وفي الكل والاشتمال اعتبار
قوله في الافراد عطف اشارة الى انه بدل الكل وانما اتى على سائر الوجوه قوله في
بيع اوقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة بدل فرادى بتقدير اضافة المصدر الى الظرف
منبه عليه كثير من المفسرين كصاحب الكشاف وغيره قوله ان جواز التعدد فيها اشارة
الى الكشاف في جواز تعدد الحال مع توحد ذي الحال بلا عاطف لانه اذا كان معاطف
لا يكون تعدد في المعنى فانك اذا قلت جاءني زيد راكبا وحدكما كان المعنى جاءني الا
حال زيد فقيد بلا عاطف فاراد بالتعدد فيها هو التعدد لفظا ومعنى لانه هو الذي
يقبل الخلاف كما رايت ونسي تلك الاحوال المتعددة احوالا مترادفة قوله وحال
من الضمير اي من الاحوال المتداخلة وقوله منهين ناظر اليها وقوله واة حفاة اشارة
الى وجه التسمية فحاصل كلامه هو انه ان اريد بهيئة اول الخلقة الانفراد عن الاهل والمال
فهو حال من فرادى وان اريد كونهم عراة حفاة فهو حال مترادفة او متداخلة ويمكن
ان يكون المعنى كونهم على الصورة التي كانوا عليها في النشاة الاولى وفيه من الظهور ما لا

ما لا يخفى حيث اعادهم باعيانهم بلا تفاوت لكن لا بلائم قوله تركتم ما خولناكم وكان
كما يراه من الاقوال المتناسبة للمقام على ما لا يخفى وايضا يجوز ان يكون المراد انهم
خلقوا من غير كسب كمال متوقع من الانسان وفيه من التوبيخ ما فيه وقد تركتم
خولناكم انكم لم تجردوا براس اكم الذى اعطيتكم واتخذتموه ظهريا حتى بلايم بما وكون القصد
منه تقريب الحشر الى الافهام بالتشبيه بخلقهم اول مرة والكل خلاف الظاهر والاظهر
هو ظاهر وان خفى على من قال بان الاظهر هو هذه الوجوه قوله مشبهين ابتدآ خلقكم من
الافعال او التفعيل فيقال اشبه فلانا وشبهه فلانا به وهكذا قدره ابو البقآ والمراد
بابتدآ الخلق الخلق ابتدآ فالمشبه به الناس كالمشبه والمراد مشبه اخراجكم ابتداء او
مشبهين انتم بكم فى ابتدآ خلقكم او يراد بمشبهين النشاة اذ على كل الوجه ين منصوبان
وهو شبه الاخبار بالاول كقوله تعالى فى عيشة راضية ففيه مسامحة ظاهرة يوجد بعضها فى
الظهور المرام فالاجابة عليها قيل صوابه ان يقال مشبهة حالكم حال ابتدآ خلقكم قوله وتركتم
بها فرادى العراة جمع حاف وهو الماشى بلا خف والعزل بالعين المهملة
المجردون جمع اعزل بمعنى الاقلف من العزلة وهو القلفة كذا فى القاموس وغيره من كتب اللغة
فمن قال بالغين والزاى معجمتين فقد سها والبهم قيل جمع ابهم وهو المصمت الذى لا خرق فيه
لونه لون اخر وقيل جمع بهيم كرغيف ورغف وهو الجرو المصمت الذى لا خرق فيه وبالكلية
لا شبهة فيه والمراد يخرجون ولا شئ معهم كيوم ولدتهم امهم وقيل اصحا من الامراض الدنيوية
وهذا ضعيف فتامل قوله اى مجيا كخلقنا كم وجه التفسير الاشارة الى كيفية ان
ان مصدرية كما اشار اليه من قبل بقوله ابتدأ خلقكم واما قول من قال وجه ان كم
عبارة عن خلق اسلافهم ثانيا وهو مثل خلقه ايا هم والا فليس بذاك اذ لا دلالة عليه فيه
لاحتمال كون المراد تشبيه مجيئهم ثانيا بخلق اسلافهم اولا فى الانفراد يعنى مجيئكم فرادى كما
كم فرادى فمن ابن يوخذ كون المجئ عبارة عن الخلق حين لا حاجة اليه حتى يرد

فم

ثم هذا توجيه اخر لتشبيه المجئ بالخلق اذ قد اشتبه هذا على البعض فقرر منه وقال مجيا مثل مجيئكم
يوم خلقناكم فرادى بحيث لو رآكم رآهم كما شفه على بعض الوجوه ومفيدة على بعضها ولم
يذكره الكشاف حين ذكره بذكر كونه حالا عنه وانما ذكرها دون الوصف ميلا منه الى ترجيح
جانب التقييد الزمانى لبقيده الحال بخلاف الوصف فانه قد يكون للتوضيح وغيره بناء على
ان التاسيس اولى قوله ما تفضلنا الان التخويل هو الاعطا متفضلا اذكره فى القاموس
قوله فشغلتم به عن الاخرة اى رغبتم اليه حتى رغبتم عنها كقوله تعالى الهاكم التكاثر ويعطى هذا المقام
التوبيخ على جهلهم الم ينتفعوا به كقوله تعالى افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم
قوله نقيرا وهو النقرة التى فى ظهر النواة تنقر منه تمثل فى غاية القلة منه قوله تعالى ولا يظلمون
نقيرا وقوله تعالى فاذا لا يؤتون الناس نقيرا قولى فى ربوبيتكم اعتبر حذف المضاف لانهم لم يزعموا
شركاء فى الفسهم بل فى استحقاق عبادتهم فقوله واستحقاق عبادتكم عطف عليها تفسيرى
ولم يزعموا ايضا انهم شركاء فى عبادتهم لانهم جعلوا كذلك على الحقيقة لازعا منهم فلا يصح الزعم
مع تقرير العبادة اللهم الا ان يقال ان جعلهم حذاوان كان حقيقة لكن ايا فانشا من زعمهم
انهم مستحقون لذلك فزعمتم بمعنى جعلتم جعلا باطلا فكانه قصد الى فساد بدنوبيخهم بذلك بجعل
اذ هو اشد شناعة من مجرد الزعم حيث انه جمع بين الباطلين الاعتقاد والعمل فقدر العبادة
وعبر بالزعم اويراد بالشريك الشريك الحق والزمخشرى قدر الاستبعاد واعترض عليه بانهم
عبدوها من غير استبعاد فكيف يصح ذلك وانت خبير ان كلامه مبنى على التجوز حيث قال
لانهم حين دعوهم الهة وعبدوها فقد جعلوها اسد شركاء فيهم وفى استبعادهم ومعناه انهم
لما عبدوا حقيقة فكانهم جعلوها شركاء فى الاستبعاد ولا يلزم منه وجود الاستبعاد حقيقة
حتى انه يصح هذا التجوز بغير تقدير ولهذا قال فقد جعلوها اسد شركاء فيهم وفى استبعادهم
دون فى استبعادهم فقط مع ان المقصود هذا رمز اليه لكنه لما راه بعيدا فى الفهم اثر
التقدير عليه فاما نحن فنسترفيه الى فهمك فاستمع ما نتلوه من قوله تعالى ام اتخذوا آلهة

الهة من الارض هم ينشرون لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب
العرش عما يصفون وانظر الى الدعوى والدليل على ردها كيف يطبق اصحابنا الآخر
بطريق الالتزام كما فصل في موضعه فهنا لم يجوز ان يقال ما قبدوها ما زعموا انهم
يستحقونها ولا يستحق العبادة الا الخالق الرازق ولذا ترى حضرة القرآن العظيم يرد على
المشركين بهم خلق شركائهم شيأ ليشركون ما لا يخلق شيأ وهم يخلقون ويعبدون من دون
الله ما لا يملك لهم رزقا وغير ذلك لزم عليهم ان يجعلوا شركا في ايجاد انفسهم فالحاصل ان
التقدير فافهم وههنا توجيه اخر للتقدير الا ستبعاد وهو ان قولهم لهو واللام ان نقل
الاعتراك بعض الهتنا بسوء يدل على زعمهم انهم قد استعبدوهم اذ الاصابة بسوء
لتوحيده تعطي الاستعباد وهو ظاهر قوله تقطع وصلكم اختار مجاهد والكسائي وابو عبيد
وهو الرفع وذهب الى انه اسم للظرف والى انه ههنا بمعنى الوصل وان كان في الاصل بمعنى
بان يبين بمعنى البينونة والفصل فيكون من الاضداد مشتركا لفظيا وبمعنى الوصل
والى عبيد ابن حنين المهدوي والزجاج وقال ابو عمرو معنى تقطع جماعتكم
وصلكم فصارت ههنا اسما من غير ان يكون معها ما وقال الزجاج والرفع اجود ومعناه
لقد تقطع وصلكم فقد اطلقوا بين بمعنى الوصل والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن طعن فيه بانه
انه لم يسمع من العرب البين بمعنى الوصل وانما انتزع ذلك من هذه الاية او انه اريد
بالبين الافتراق وذلك مجاز عن الامد البعيد والمعنى لقد تقطعت المسافة بجمعكم فعبر عنه
فعبر عنه بالبين ورد هذا بان قوله لم يسمع من العرب غير مرضي لان ابا عمرو وابا عبيد
وغيرهما ممن ذكره ائمة يقبل قولهم وقوله انما انتزع من هذه الاية ممنوع بل هو مفهوم
من لغة العرب ولو لم ينقلها الا ابو عمرو كفى به وعبارته توذن بانه مجاز وجهه
كما قاله الفارسي انه لما استعمل بين الشيئين المتلابسين في نحو بيني وبينك شركة وبيني وبينك
رحم وصداقة مجازا استعملها بمعنى الوصلة ولا يضره استعمالها بمعنى الفراق كما يضر بينك

فراق

قوافي وشقاق فهذا حجة لقطع وصلكم وذكره الامام الرازي وهذا للمعارض قال
بعض القول بكونه مجازا اولى اذ المجاز خير من الكذب عند الجمهور واذا تعارضا لكن المعارض
من قول الاية السابق ذكرهم ومن قول ابن عطية والفارسي والامام ممن اعلم النساء
بهم في علم اللغة واهل المصادر ذلك اختاروه من الاضداد وتلخص من هذا التفصيل ان
من جعل ما ذكره الفارسي والامام مختصا اختار ان الكلام على فحوى الكلام وان يطلق
تحقيق المرام قول هو الظرف توجيه بان لقراءة الرفع اي هو ليس اسما بل هو ظرف التبع
فيه فاسند الفعل اليه فصار كسائر الاسماء المتصرف فيها عن الزمخشري ان الظرف اسم
لمكان او زمان نصب بمعنى في ثم يتسع فيه فيستعمل استعمال المفعول به ولا يخفى ان
معناه لازم الظرفية ولكن يتسع فيه في الاستعمال مع بقاء معنى الظرفية كما قال تعالى
لقد تقطع بينكم وما صرح به في الفاتحة حيث قال في اضافة ملك اليوم هي اضافة اسم الفاعل
الى الظرف على طريق الاتساع بجري المفعول به كقوله يا سارق الليلة اهل الدار
والمعنى على الظرفية ومعناه ملك الامر في يوم الدين ومقصوده منه انه ليس اسم
بمعنى الوصل معنى كما هو اسم لغة ومن غفل عنه اعترض عليه حيث انه ما حكى في سورة
العنكبوت مودة بينكم بالاضافة قال هو يستلزم انه ليس بلازم الظرفية فبين
كلامه تناقض ولا يخفى عليك ان كونه مضافا اليه لا يخرجه عن الظرفية بمعنى كما لا
تخرجه الفاعلية فالمعنى هناك مودة في ما بينكم والاضافة للملابسة كما هي هناك الاضافة
بالاضافة ففتح بينكم ومن ثم جعل في بعض كتب النحو كالمغني من الاسماء الملازمة
هناك وبينك حجاب وهذا فراق بيني وبينك وشهادة بينكم من قبيل الظرف فصل التي
فيها قالوا الظرف اتسع فيه فصار اسما فيجوز ان يكون ظرفا اصلا اما هنا فلا
فلك لان معنى قوله قيل من بيننا وبينك حجابا نبات الكرم فيما بيننا وكذا
فهو مما لم يكتف في نحو بينهما معناه الظرفي ولا حاجة اليه ومن غفل عن هذا زعم ان

ان قوله تعالى من بيننا وبينك حجاب يؤيد قراءة الرفع على ان بين اسم يجيء على
التحقيقات التوقيفية بين تفسيرات الزمخشري واما الذين ليس لهم تعلق لذلك
لسان اهل السان فذهبوا حسين رأوا استعماله كما سلم الى انه اسم حقيقة الا ترى
الى ظاهر مذهب الالفاظيين كنتم حصيصون ايضا لانهم انما التزموا بيان احكام
ظواهر الالفاظ فصيروا فيه احكام الاسم اللفظية اسما اصطلاحا لا مناقشة
تعالى ابو حيان وامنده اليه الفعل فصار اسما وله كان اسما لفظا ومعنى لوقع فاعلا
حقيقة اعني بعد ذلك بالتاء بل مذكورا كما اختاره المصنف ولا يتبدل الناس قيد
اللباس فذلك في المعنى وقع التقطع بينكم تصوير لبقاء معنى الظرفية حين كان الفعل
مسندا اليه يعني ان الفعل وان اسند الى الظرف لفظا لكن المعنى على الظرفية الى
حكم لفظي لا اثر له في المعنى علم يرد ان الفعل مسند الى المصدر كما فعل الزمخشري
النصب لقوله واقيم مقام موصوفه ولا موصوف هنا بل هو مسند الى المصدر
ما قبله وهو ضمير الامر والمعنى تقطع الامر بينكم كما ذكره التفتازاني وجعل
وقال وقريب من هذا ما يقال ان بينكم صفة اقيمت مقام الموصوف الذي
اليه اي امر بينكم كما يحمل عليه قراءة من قرأ تقطع ما بينكم فتول المصنف على اضمار الفاعل
شامل لهذا ما ذكره الزمخشري وان قيل هو مسند الى المصدر في قوله
يلزم منه ان يسند في تقدير الكلام حتى يرد ما ذكر ثم قلت لا حاجة الى هذا
للتقدير والتصوير معا وانما ذكره المصنف قصدا الى افادة ما افاده من قبل من
معنى قوله تع ومن بيننا وبينك حجاب ليس الا اثبات الحجاب في بين فتأمل
قال معنى الظرف قائم لان المقصود من قوله تقطع بينكم ليس الا وقوع
بينهم ولو حذف وابقي ما بقي به كفاه قوله ويشهد له اي بشركة
النصب فان فيها الظرفية منعت وقيل اي يشهد كون المعنى

النصب

ان قوله تعالى من بيننا وبينك حجاب يؤيد قراءة الرفع على ان بين اسم يجيء على
التحقيقات التوقيفية بين تفسيرات الزمخشري واما الذين ليس لهم تعلق لذلك
لسان اهل السان فذهبوا حسين رأوا استعماله كما سلم الى انه اسم حقيقة الا ترى
الى ظاهر مذهب الالفاظيين كنتم حصيصون ايضا لانهم انما التزموا بيان احكام
ظواهر الالفاظ فصيروا فيه احكام الاسم اللفظية اسما اصطلاحا لا مناقشة
تعالى ابو حيان وامنده اليه الفعل فصار اسما وله كان اسما لفظا ومعنى لوقع فاعلا
حقيقة اعني بعد ذلك بالتاء بل مذكورا كما اختاره المصنف ولا يتبدل الناس قيد
اللباس فذلك في المعنى وقع التقطع بينكم تصوير لبقاء معنى الظرفية حين كان الفعل
مسندا اليه يعني ان الفعل وان اسند الى الظرف لفظا لكن المعنى على الظرفية الى
حكم لفظي لا اثر له في المعنى علم يرد ان الفعل مسند الى المصدر كما فعل الزمخشري
النصب لقوله واقيم مقام موصوفه ولا موصوف هنا بل هو مسند الى المصدر
ما قبله وهو ضمير الامر والمعنى تقطع الامر بينكم كما ذكره التفتازاني وجعل
وقال وقريب من هذا ما يقال ان بينكم صفة اقيمت مقام الموصوف الذي
اليه اي امر بينكم كما يحمل عليه قراءة من قرأ تقطع ما بينكم فتول المصنف على اضمار الفاعل
شامل لهذا ما ذكره الزمخشري وان قيل هو مسند الى المصدر في قوله
يلزم منه ان يسند في تقدير الكلام حتى يرد ما ذكر ثم قلت لا حاجة الى هذا
للتقدير والتصوير معا وانما ذكره المصنف قصدا الى افادة ما افاده من قبل من
معنى قوله تع ومن بيننا وبينك حجاب ليس الا اثبات الحجاب في بين فتأمل
قال معنى الظرف قائم لان المقصود من قوله تقطع بينكم ليس الا وقوع
بينهم ولو حذف وابقي ما بقي به كفاه قوله ويشهد له اي بشركة
النصب فان فيها الظرفية منعت وقيل اي يشهد كون المعنى

النصب على اضمار الفاعل وهو مصدر الفعل وانت خبير بان اضمار المصدر لم يرد
من القرآن وليس هذا بلازم لجواز اضمار امر اوصله كما مر وانما اضمر المصدر الزمخشري
ومن حذاحذوه فكيف يكون شاهدا له وقد اعترضوا عليه كما سبقه وقد توجه
قراءة النصب بان الفاعل هو بينكم وانما بقي على حاله منصوبا حملا له على اغلب احواله وهذا
مذهب الاخفش وجعلوا منه قوله يفصل بينكم فيمن بناه للمفعول وكذا قوله وما دون
ذلك كذا قالوا قال ابو حيان وخرجه الاخفش اي فوقع تقطع بينكم بارتفاع بينكم
على اكثر احوال هذا الظرف ورد عليه بان ذلك لا يصلح ان يكون علة البناء على
البناء مصورة ليس هذا منها ويمكن دفعه بان قوله لكنه مبني الى آخر معناه انه محمول على
اكثر احواله لان المحمول على الشيء حكمه مبني عليه او نقول معناه انه مبني على اكثر احواله اي
الفتح فهو على اكثر احواله بيان لوجه كونه مبنيا على الفتح لا لوجه بنائه قبل الاضافة
الى مبني وهو ضمير الخطاب كقوله وما دون ذلك وانه لحق مثلما انكم تنطقون بضم مثل
قوله على اضمار الفاعل وهو اما المصدر او امر اوصله 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 اي الحاصل به هو الفعل بالضم حقيقة لا الفعل بالفتح
وهو ظاهر وجوابه لا نسلم انه غير واقع اذ لا مانع لجوازه في الافعال اللازمة لان فواعلها
فواعل حقيقة بسبب اذا كان بناؤها للمطاوعة فالمكسر مكسور والمنقطع مقطوع على انه لا
يبعد تأويله بالمجهول كما يقال تقطع بينكم بمعنى اوقع التقطع بينكم فاده بلاه فولهم وقع التقطع
دون اوقع لتساوي معنييهما نحو لزلزال فاقبله فانه قال وانما قيل بينكم بالرفع دل
هذا على وقوع التقطع بينهم وبين شركائهم وكذا دل على تقطع الامر والصلة بينهم وانما قال على
الفاعل دون حذفه بناء على ان حذفه لا يجوز الا عند قيام شيء مقامه وليس على هذا النصب
شيء يقوم مقامه بخلاف قراءة الرفع ولذا قال واقيم مقام موصوفه عطفا على قوله اسند

اليه الفعل اى اصله تقطع ما بينكم وما موصولة بمعنى شئ او امر او صلة على ما مر فحذف واقيم
مقامه اقامة الوصف مقام الموصوف واجب بما وابه وجهان اقول الشاعر
وبرهرهة رودية بين العين والانف سالم ، كذا كسا اى وجلدة ابين ويجوز ان تكون موصولة
ان جوز حذف الموصول على ما ذهب اليه الكوفيون واختاره ههنا ابن الانبارى واوضح
المعنى قولك وقد قرئ به قرأ به عبد الله ومجاهد والاعمش ثم ان ههنا وههنا اخر بحيث لا يكون
فى الكلام حذف ولا اضمار ولا تاويل وهو ان ينوجه تقطع الى ما توجه ضل فى قوله وضل عنكم
كنتم تزعمون فيكون من تنازع العاملين فان اعملت الثانى اضمرت الفاعل اى ما كنتم تزعمونه
فى الاول وان فككته فعكسه وما فيه موصولة او موصوفة او مصدرية فعلى الاولين يكون
من قبيل حذف العائد اختصارا وعلى الثانى لا حاجة الى العائد لاقتصار بالحذف فى الثانى
باى كتاب او باية سنة ، ترى حبهم عارا على وتحسب اى وتحسب حبهم عارا على وقولها انها
شفعاؤكم مفعول ثان لتزعمون قيل يرشدك الى هذا قوله تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون ولبعد
شوى ايعاز سند الى صاحبه وهما متساويان فى المعرفة والجهالة والظاهر ان هناك
مفعول يفترون انها شركاؤكم لا شفعاؤهم لان افعل ذلك واما ههنا فقد اقتضى المقام
تقدير الشركاء وتقديم مقتضى المقام اظهر واما سبق عليه لفظا يقتضى كونه انهم شركاء
فتامل قوله بالنبات والشجر اى خلق الحب وشقه بالنبات وهو اليس له سوق اى ما يسمى
فلا حاجة الى تقدير الانبات كما فعله البعض وان جاز وبعضهم فسره ههنا بالخالق كما
فى الكواشى ورده بعضهم بانه لا تعرف هذه اللغة ودفعه بعضهم بان هذا لا يلتفت
اليه لان هذا منقول عن ابن عباس والضحاك ولا يخفى عليك ان مراد من رده هو الانكار
على الراوى والطعن فيه لا الانكار عليها بعد ثبوته عنها بل الدافع له نقل القرآن فى اللغة
ان فطر وخلق وفلق بمعنى واحد وقال فى القاموس وفالق الحب خالقه وشاقه والحب ههنا
ما يصلح ان يكون بزرا للنبات واحدته الحبة بالفتح وهى معروفة سواء كان مقصودا

بذاته

بذاته كالحنطة والشعير وامثالهما او لا كسائر البزور والنبات منتشر وما يقال الحب هو الذى يكون
مقصودا بذاته فيما لا يتصف به النوى جنس لنواة وهى معروفة ايضا اى فى جنف النمر
مما لا يصلح بزرا للشجر ولا له آلان عينها او والاكثر الشعير ولذا كتب على صورتها وانما
قيده بما يصلح لان احتراز عما لا يصلح له كالتطيير مثلا فانه فى حرف النمر وليس بنواة وكذا
الحب اعم مما يتعلق وما لا يتعلق مما النبات والشجر مختص بالقيد الاول فهم من ظاهر قول المص
بالنبات والشجر على ترتيب اللف والنشر ولا باس به اذ فائدته ان لا يذكر بعض من المتعلقات
فى الاية الكريمة والمذكور يكفى فى المقصود واما لو جعل الحب اعم مما للنبات والشجر من بعض
الالباب كالجوز واللوز مثلا لكان له وجه بل هو اولى اذ لا تخصص فى الاية اذكرها او تخصص
الاية اذا بلغ وجه فاهم هذا وما فى تفسير النواة كما فى حرف النمر كالمشمش والنمر من المقصود
قوله وقيل المراد به اى بالفلق وفى بعض النسخ به محذوف ضعفه المص لكونه خلاف الظاهر
لانه قبل اذ لا كمال قدرة فيه كما فى الشق بالنبات والشجر ولا كثرة ارتباط بقوله تخرج الحى
اذ فيه كمال القدرة بتمامه لان هذين الشقين نحيث لا يدرى احد ولا يكاد يدرى لاى
شئ هو وما الحكمة فيه الا هو فدل على كمال العلم ثم من حيث انه مع كونه فى الحبة الصغيرة على
وجه الطبيعة والكيفية والصلابة واللين ونشأة فى ارض واحدة وهو آء وماء واحد بين
وقد تختلف الارض والاهوية والمياه لا يشق فى جميع الافراد الا موضع واحد منها بوضع
واحد بالمخالف شكل وصورة الى ما لا يحصى مما لا يعد ولا يحصى بدل على كمال الاقتدار وتمام
الاختيار فتح بكمز ارتباط بالخروج الحى من الميت وعكسه وكيفا وهو قول مجاهد كما ذكره
الزمخشرى فما ينبغى تخطئته بالنظر الى ظاهر المعنى لكن بالنظر الى ظاهر اللفظ لا باس به قوله
الشقاق المذكور فى كتب اللغة بهذا المعنى انما هو الشق كما ذكره الزمخشرى قال الراغب الشق
الازين فى النواة والخط وانما الشقاق ان يصيب بارض الدواب ومن لم يتجاوز
عن استعمال اللغة اعترض عليه بان الصواب هو الشق بدل الشقاق ولم يدر انه قد يستعمل

في خبره تشبيها له به حتى ان الاطباء استعملوه في شقوق اليد والرجل والشفة واللسان
وسموا اكلها شقاقا مجازا فهنا كذلك فلا وجه لذلك واما ذكره في مختار الصحاح من قوله
ولا تقل شقاق معناه لا تقله باللغة سيما اخذ الكل من الشق قول ليطابق ما قبله يعني
ارادة اذكر من المعنى الاعم على سبيل المجاز لا بد له من قرينة وهي ههنا مطابقة السياق
قوله ومخرج ذلك اي مالا يتم قوله واقع موقع البيان لاي فلا يصح وعطف ومخرج
عليه لانه لا يدخل في البيان اذ لا يصلح له كما لا يخفى وانما حمله على ذلك ترك الواو في مخرج
الحي اعني ترك الواو يدل على اتحاد الجملتين فدل على كونهما بيانا لصاحبها دلالة المعلول
على العلة فمنع العطف عليها كما لا دخل له في البيان والا فعطف الاسم الفاعل على المضارع
جائز بلا تكلف لان السياق على ان تكون الصفات المجراة على اسم بلفظ اسم الفاعل
لكن قصد استحضار صورة اخراج الحي من الميت لكونه اعظم في القدرة اقتضى
ايراده بلفظ المضارع مع ما في هذا العطف من صنعة العكس والتبديل فهذه هذه
وقال بعضهم ترك الواو فيه واثباته في مخرج الميت مع احتياج خلق الحب والنوى
الى بيان حمله على جعل ومخرج الميت عطفا على مخرج فضولة مع احتياج خلق 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 قدر ارادة الحقيقة وليس كذلك ههنا واما بعد التجوز
وان كان محتاجا الى البيان لكن التجوز انما يظهر بعد ترك الواو وترك الواو وهو
الحامل على جعله بيانا لاجل التجوز ثم لزم منه عطف مخرج على فالق فكيف يكون الى احتياج
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
اردنا انه لو لم يترك الواو ولم نجعل بيانا وجعل مخرج عطفا على مخرج لا يلزم شيء
اصلا واما حين ترك الواو وان لم نجعل بيانا او جعل وعطف عليه مخرج يلزم المحذور

فلاك

فلاك الامر في هذا الامر هو ترك الواو نعم الترغيب عند المتكلم بالعكس والتبديل
فيه شيء فتامل قوله هو الذي يحق له العبادة حمله على ما هو المختار عنده وهو اعتبار
المعنى الاصلي بعد كونه علما فبذلك صح وقوعه خبرا للمبتدا بخلاف الزمخشري حيث
راعى مذهبه الذي يخالفه كما مر فقال هو الله الذي يحق له الربوبية فاوقع علم الذات
الواجب خبرا بتاويل المسمى كما هو المشهور في مثل اصدقاء زيد نم وصفه بما يلزمه وقابل
حمله على مفهومه الاصلي دون ذات الواجب تعريضا لوقوعه خبرا بشعر بانه لو لم يعتبر
ذلك لم يكن لوقوعه خبرا وجه صحة وليس كذلك لما عرفت وان امكن التفصي منه بان
خبريته تعريضية لا بناء في وجود وجه اخر بناء على ان ذكر الشيء لا بناء في غيره ما ذكر فيبقى انه يشعر
بان حمله عليه ليس مما اختاره ولا كفى به باعثا لهذا الحمل فلا فتقل ما قرعنابه سمعك
قوله بشاق عمود الصبح اراد به دفع ما يقال من انه لا معنى لشاق الصبح بل الظلمة
هي المنشقة عن الصبح بوجهين الاول ان المراد بشق عمود الصبح عن 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 بشق ظلمة الاصباح فالمضاف محذوف
وعلى هذا التقدير تصير الوجوه ثلاثة وذكر الزمخشري منها الوجهين حذف المضاف
والشق الثاني من الوجه الاول ويجوز على الشق الثاني ان يعتبر المفارق فلا حاجة
بخلاف الشق الاول حيث لا يجري فيه الوجهان لان ذلك العمود الابيض المستطيل
بعقبه ظلمة خالصة فلا يتصور فيه فلق عن بياض النهار ثم ان الهرم ما عده على
حذف المضاف لانه كثير الاستعمال بهذا المعنى منه قول الشاعر وازرق الصبح يبدو
قبل ابيضه وقول الشاعر زدت به ثم افترى من اديمها قرحى الليل وبياض
نهاره والزمخشري نظر الى سهولة المعنى على حذف المضاف عنده قوله بما فلق
الاصباح والفلق الفجر والغبش محركة البقية من الليل او ظلمة اخره وقال ابو عبيدة

وقول الشاعر وقد

خبس الليل غبسا اى اظلم مطلقا كذا فى كتب اللغة وعلى كل الاحوال فلا يصح ا
بليه ولزالم يفصل بينهما فى البيان وقيل الثانى هو المناسب وفيه بحث لان قول
الليل مشهور ايضا كما مر من قول الشاعر تقرى ليل عن بياض نهار ولان الظلم
داخلة فى مفهوم الليل فشقة شقة اللهم الا ان يراد المناسبة بلفظة الظلم
مطلقة قوله الاصباح فى الاصل مصدر اصبح وقال الليث والزجاج ان الصبح
والصباح والاصباح واحد وهو اول النهار وقال الفراء ايضا وقيل الاصباح
ضوء الشمس بالنهار وضوء القمر بالليل رواه ابن ابى طلحة عن ابن عباس رض وقيل ونقل
ذلك عن مجاهد هو اضاءة الفجر قالوا الظاهر ما ذكره المصنف وكذا الامساء او الغبش
الا ايها الليل الطويل الا انجل بصبح وما الاصباح فيك بامثل قوله بفتح الهمزة
على الجمع قراه الحسن وابو رجاء وعيسى بن عمر جمع صبح كقفل واقفال وبرد وابراد
قال الشاعر افنى رباحا وبنى رباح تناسخ الامساء والاصباح وروى بفتح
الهمزة جمع مسى وصبح وبكسرها مصدرين وقرى فالق الاصباح بنصب الاصباح
على حذف التنوين للالتقاء كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا وقرى والمقيمى الصلوة
بحذف النون على التنوين وعند سيبويه لا يجوز حذف التنوين للالتقاء الا فى
ضرورة الشعر وجوزه فى السعة المبرد وقراء يحيى والنخعى وابو حيوة فالق فعلا ماضيا دون
الالف واللام وعبد الله قرا الاول كذلك دون هذا وهذا دليل على ان القراءة فيهما سنة
متبعة والا فلا تخصص فى شئ منهما فافهم قوله اى يسكن فيه الخلق فيكون من السكون
بمعنى اللبث او ضد الحركة ولو بالنسبة الى النهار 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 هذا المعنى بل يجوز كونه بالمعنى الاجرائى لتسكنوا احال
كونكم فيه والى ما سكنتم اليه فلا يناسب حرف التعليل الذى يدل على ما ذكره

كونه

كونه بهذا المعنى المذكور دلالة مع الاحتمال قوله فانه بمعنى الاضى فاعمل عند
البصريين الامع الال خلافا لبعضهم فى منع اعمال المعرف بها والكسائى فى اعماله
مطلقا واذا تقرر ذلك فسكنا منصوب بمضمر عند البصريين خلافا للكسائى والفاعل
مذكورة فى قوله والاستدلال للكسائى بهذه الاية ليس بتام لان لها كما ترى
محامل اخرى وقد زعم ابو سعيد السيرافى ان اسم الفاعل المتعدى الى اثنين يجوز ان
يعمل فى الثانى وان كان اضيفا قال لانه لما اضيف الى الاول فصدرت اضافته الى
الثانى ففعلين نصبه له فلا يلزم منه اعماله مطلقا وهذا من وجوه اجوبة الكسائى فى
اعماله مطلقا مستدلا بهذه الاية حيث انها من مواد الضرورة الا انا استدللنا
بها على مذهبه على ظاهرها ولم نفرق بينها وبين غيرها بالضرورة وعدمها نظرا الى
التفاوت فى اصل المعنى والاستدلال لا يلزم كونه الزاميا بل قد يكون برهانيا
ورجحانيا وقال بعضهم لانه بالاضافة اشبه المعرف بال فعمل مطلقا واختار الله
مذاهب جمهور البصريين وبه قال ابو على الفارسى فحمل انتصاب المفعول الثانى فى
امثال هذه الاية اذا جعل بمعنى الماضى بفعل دل عليه اسم الفاعل فكانه اذا قيل زيد
معطى عمرو امس درهما قيل قائل فما اعطى فقيل درهما اى اعطاه درهما ونظيره فى الفاعل
قول الشاعر ليبك يزيد ضارع وقولنا قيل قائل ورد بانه يلزم منه الاضمار على
غير مفعول بات علمت فى مثل قولنا اما ظان زيدا مسكرما واحذر عنه بارفكاب
ذلك مع القرينة وضعف هذا ظاهر لان مع القرينة يجوز الحذف فى كل شئ وليس
ذلك خاصة لباب ظننت مع انهم يجعلونه كذلك لا بين فى موضعه وفهم من استدلالهم
فى فسنها فالق الاصباح ان الباب اذا وضع لجعل شئ وصفا لاخر وجعل عليه والحذف
ينافيه ولا نسلم ذلك فيه والتحقيق انه اذا كان المحذوف جزء المذكور كما فى المثال وكذا
فى الاية الكريمة لا يبعد ان يجوز الحذف من جهة ان الفعل المدلول عليه حينئذ يكون فى المعنى

كانه تاكيد لاسم الفاعل فمعنى انا ظان زيدا امس كونى ظننت زيدا امس فيكون كانه
لم يحذف ولا كذلك حكم مطلق القرينة فتامل واستدل بعضهم على ان انتصابه
بمقدر بالاسم المضطر الى اعماله بجواز قولهم هذا ضارب زيدا امس وعمرا فنصب المعطوف
فان حمل اواب النصب على اواب المنسوق الظاهر اولى وان روى عن سيبويه انه منصوب
بفعل مضمر واعترض على هذه الاقوال بان من لم يجوز اعمال اسم الفاعل اذا كان بمعنى
الماضى متمسكا بما ذكر فى كتب النحو كيف يسلم صحة الامثلة المذكورة حتى يستدل بها على
جواز اعماله ظاهرا حتى لان يقال اعماله ضرورى فى تلك الامثلة ولا لان يقال انتصابه فى
هذه الامثلة بفعل مدلول عليه حتى يرد عليه عدم استقامته فى بعض المواد المذكورة وان
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 اخبارا عنه صرفة
بل تجرى امثالها على السنة العرب ثم النحاة ينظرون فيها ويعللونها على وفاق القواعد
اللفظية التى وضعوها لضبط الاحوال العارضة على الالفاظ العربية فبعضهم يتمسك بالامر
ولا يلتفت الى التاويل فيجعله مذهبا لنفسه والاخر يدقق النظر فى توفيق قواعدهم فبعضهم
يستدل بها وبعضهم يجيب عنها ولا يقدح فى اتخاذ المذهب البعض بناء على اصل عنده
وان كان غير مقبول عند غيره ويجوز ان يكون الجواب تنزليا والاعمال فى الضرورة مذهب
السيرافى ولم يذكر المجرد كونه جوابا للخصم حتى يقال لا حاجة اليه وكذا اعمال الفعل الدال عليه
مذهب البصريين مطردا فى امثال ما فى الاية الكريمة فيرد عليه مادة التخلف كما مر وقوله كيف
يسلم كون انتصاب سكنا بجاعل الخ قد عرفت ما فيه فتدبر قوله حملا على معنى المعطوف عليه
يعنى للتناسب بينهما بالاسمية والفعلية قوله او بما يجاعل عطف على بفعل قوله
مستمر فى الازمنة المختلفة قيده بالمختلفة احترازا عن الاستمرار الدوامى فانه يمنع العمل
عن الاسم ولا يبقى محوضة الاضافة كما ذكر فى مالك يوم الدين مما مفهومه انه لا يتصور فيه

الزمان

الزمان وما قصده الا تحقق حل هو عبارة عن لزوم الثبوت والزمان خارج عنه لازم له
ولذلك قال الزمخشرى هنالك بعد قوله او زمان مستمر كقولك زيد مالك العبيد كما فى الاضافة
حقيقة كقولك هو مولى العبيد يعنى اذا قصد بمالك او بما سم الفاعل زمان مستمر كانت حقيقة
فيثبت مولى العبيد فيصح ما قلناه ويصح ايضا حمل ان قوله زمان مستمر قول ظاهرى والاولى
دل عليه قوله التقييل فحينئذ لا تبقى المضارعة بينه وبين الفعل وما يقال المضارع موضوع
بمعنى الاستمرار التجددى فالاسم الفاعل بالاستمرار لا بعد عن شبه الفعل فمن عدم الفرق بين
اعنى النبوة التجددى وهو الاستمرار التجددى وهو الذى يقصد به الازمنة المختلفة من
الماضى والمستقبل والحال فهو من خاصة الفعل المضارع فى الاصل اذ الزمان اما ان يعتبر قبل
الفعل وان كان الاستمرار من خواص الاسم فاذا قصد هذا بالاسم تحقق المضارعة بينهما فيعمل
ويمنع محوضة الاضافة ولا يقدح فيه دخول الماضى فى هذه الازمنة كما يقال الركب مسافر
والخارج خارج وبهذا بين فساد ما قيل من ان بين كلامى كل من المصنفين خلافا وما
ما قيل فى وجه ان الاستمرار يتناول الماضى والحال والاستقبال فالنظر الى الماضى تجعل
الاضافة حقيقة كما فى مالك يوم الدين والى الاخرين غير حقيقة كما هنا فهو مخالف لما ذكره
الزمخشرى وتابعه المص هناك كما عرفت ولما اشتهر 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 التجددى وليس كذلك كما بين فى محله قلت انا لا نسلم ان الموصول بهم لا بد ان
يكون مشتملا على نسبة تامة خبرية لاحتمال ان يقيد وهى انتصور فى كلمة مفردة كما
فى الفعل اذ فيه نسبة تامة خبرية بينه وبين فاعله بخلاف اسم الفاعل لان النسبة بينه وبين
الفاعل اعتبارية لانه هو الفاعل فى المعنى والنسبة حقيقية بين الشئ ونفسه ولهذا لا يكون
مع فاعله جملة فلا يلزم من كونه بمعنى الاستمرار التجددى جواز كونه صلة حتى يصح دخول الموصول
عليه بل هو التحقيق والقبول حقيق وقد يقال المعتبر فى كون صلة هو محض الحدوث الذى

هو اصل الفعل حتى يقولوا انه فضل في صورة الاسم كما ان اللام اسم في صورة الحرف حتى
على كون ادخلته اللام التي في صورها حرف التعريف اسما صورة والاستمرار يبعد وهو معنى
الحدوث الفعلي فيكون محض مفرد فلا يقع صلة بخلاف الماضي ثم انهم في نصب سكنا بما قبل
ذكروا وجها آخر هو كونه لحكاية الحال الماضية كما في قوله يقع وكلبهم باسط ذراعيه بالصعيد له
ويشهد له قراءتها بالجر وهي قراءة ابي حيوة وشهادتها من حيث انها تدل على ان الليل
معطوف على الليل الذي هو المضاف اليه الجاعل فهو العامل فيه وعامل المعطوف
هو العامل في المعطوف فاذا قرئ بالنصب فالاقرب كون التفاوت بين القراءتين
في السعة بسيرا ثم ينبغي ان لا يغير العطف ويجعل على حاله اذ لا ضرورة تدعو اليه فتدبر
يقال في وجه الشهادة من حيث انها تدل على تعلقها بالليل والنهار وفيه بحث
لم يقل بدل لانه لا دلالة قطعية فيه اذ لا لزوم بينهما وانما هو تائيد مفيد للظن فتأمل
ينبغي وهذا هو الفرق بين الدلالة التي اصلها افادة العلم وبين الشهادة والتائيد والمعاضدة التي اصلها افادة العلم وبين الشهادة والتائيد والمعاضدة التي
فيها الظن ومن غفل عن هذا قال ولا يخفى ان الاولى ان يقال ويعضده
قوله والاحسن نصبها بجعل مقدر كما ان الاحسن نصب سكنا به والظاهر ان المقدر
انما هو ناصب لسكنا ووجه الاحسنية هو الذي ذكرناك من ارادة الاستمرار التجددي
واحوالها لا تخلو عن تكلف عند البصرية ولان الفعل اصل في العمل فاذا اشتبه العامل
جانب الاصل واما ان التقدير خلاف الظاهر فلا يعارض الاصالة فهو اذا لم يكن التقدير
واضحة يسيرا اذا كانت من لفظ الملفوظ والا فالمقدر كالملفوظ والاحسنية هذا وجه
ذكروه في بعض الكتب وهو اكثر ما يقع العطف على المحل يكون في المبنيات دون المعربات
لكن لا نزاع في فصاحة وكثيرا ما عطفوا على محل اسم ان ونحوها كما هو المشهور قلت
مجعولان حسبانا مفعول به والنصب فيه يحتمل الارادة معنى الاستمرار اذ كره

تقرر

نقدير 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 يحسبان حسبانا
ذكره الزمخشري وزعم انه بنا على انهما لجعلهما الشمس والقمر بحسبان اي ما يحسب
غيره فهو على تاويل والاقرب تاويله بالجعل فيرجع اليه ويجوز نصبه على الحالية ان
جعل مجعولان بمعنى مخلوقان او قدر مخلوقان بدله وروي نصب عن الاخفش
انه نصب على اسقاط الخافض اي بحران بحسبان كقوله لمن خلفت طينا اي من
طين قوله ويكونان على الحسبان دفع ما قيل لا يجوز حمل الحسبان عليهما سواء كان جمعا
او مصدرا او سواء قرئ بالنصب او بالرفع وهو ظاهر فاجاب بان حمله عليهما بمعنى انهما
كالمان له منه 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 ذكره
الزمخشري من ان النور كله من النار فالمعنى حتى 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 وفيهما حسابا وقيل هو بالكسر اسم للجمع ولا
مصدر قال ابن السكيت والقول بانها مصدر ان قول احمد بن يحيى قوله اشارة
الى جعلها حسبانا او الى فلق الاصباح وما تبعه اي المذكور كله فتقدير العزيز العليم قوله
والانفع من التداوي بالممكنة يريد الانفع بحسب عادة الله تعالى في هذا العالم لما ذكرته
الفلاسفة من انه لا يمكن عقلا ان يكون انفع واحسن منه في هذا العالم بعد جعل بعض
الصالح والحكم معلقا على هذه الاوضاع بحيث يكون من خصائصها لا يمكن انفع واحسن

منه فتامل قوله خلقها لكم هذا اى جعل فعل منا بمعنى خلق هو الظاهر لكم متعلق بجعل
وكذلك لتهتدوا ان قيل كيف يتعلق بفعل واحد حرفا جر متحدان فى اللفظ والمعنى
اجاب بان الثانى بدل من الاول بدل الاشتمال باعادة العامل واللام فى لتهتدوا لام
كى والمعنى جعل لكم النجوم لاهتدائكم كقوله تع لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا بجوز كونه
بمعنى صيركم اما ظرف لغو متعلق بالمفعول الثانى والمعنى صيرنا فعالكم قدم على المفعول
الاول وهو النجوم للاتساع او للاهتمام او ظرف مستقر مفعول ثان والمعنى صيركائنا لكم
وقال ابن عطية وقد يكون بمعنى صير وتقدير المفعول الثانى من لتهتدوا اى جعل لكم النجوم
هداية ورده ابو حيان بانه ضعيف لندور حذف احد مفعولى ظن واخواتها بلا دليل
انه لم يقل ابن عطية بحذف المفعول ومعنى قوله وتقدير المفعول الثانى من لتهتدوا ان
متعلق الجار هو المفعول والتقدير جعل لكم النجوم كائنة لاهتدائكم فاما قوله جعل لكم النجوم
هداية فلا يتضح المعنى وبيانه قوله فى ظلمات البر ما كانت الظلمة بحسب معناها تختص
مخصوصة بالليل ومضى ذكر البر بين فلا حاجة الى درجها فى النجوم ههنا بتاويل مجازى
بل المقابلة ايضا تدل على تقييدها بالليل وحمل النجوم على ما عدا البر بين فى البحر
يخرج بالمقابلة ولا مانع لارخوله فيها غاية ما فيه ان يعد للقمر فائدتان كونه حجبا
ومهتدى به قوله للملابسة والمجاز عقلى بخلاف الوجه الثانى فالصحيح به من انه لغوى فى
الاستعارة بلفظ ظلمات قوله او فى مشتبهات الطرق وجه كان مبنى على التجوز فى
ظلمات لئلا يلزم تقييدها بالليل لان الضلال فى مشتبهات الطرق قد يقع فى النهار
فيهتدى بالشمس كما لا يخفى ولذا اخره كما عرفت فيجوز ان يدخل فيها النهار فائدة
كون هذا بيانا لفائدتى العامة بعد بيان فائدتها الخاصة حتى يدفع دفع المقابلة
ومن لم يتنبه لذلك زعم ان جواز دخول البر بين فيها وجه خارج عما ذكره المفسر
وجعل الحامل على اخراج البر بين مقصورا بالمقابلة فقال حمل النجوم على ما عدا البر بين

المقابلة

المقابلة هو لهذا قيد الظلمات بالليل ويحمل واعلم ان بدخالها خلافا لتقييده فيكون
هذا بيانا لفائدتها العامة بعد بيان فائدتها الخاصة قوله بقوله لكم لان اللام حرف
النفع كما اشرنا اليه والمعنى لاجلكم وانتفاعكم لكن لاعلى وجه الغرض عندنا كما فصل
فى تفسير قوله تع هو الذى خلق لكم ما فى الارض فيجوز ههنا تفسير الانتفاع لامر الدنيا والدين
كما ذكره ثمة بقوله وامر دينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما طلبها من
ذات الاخرة والآلهها فيكون المراد بالظلمات ظلمات البحار من استتباع معرفة الخالق
فى القلوب من الاشغال البرية والبحرية لقوله تع بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون قوله
بيانا فصلا تعديدا لا تاكيدا قوله فانهم المنتفعون به فكان تفصيلا لهم والا فهو
فى الحقيقة للكل ويجوز ان يكون المعنى لقوم يعلمون منهم العلم فى الجملة فيكون اعم لكل كما قالوا
فى تفسير قوله تع وبرزت الجحيم لمن يرى اى لمن من شانه ان يرى هذا اذا كان اللام صلة
للتفصيل ويجوز كونها متعلقة بمحذوف من معناها والتقدير فصلنا ها ناشئة لقوم يعلمون
صفة لقوم يجهلون فهولهم والا فهو طبعهم قوله فلكم استقرار فى الاصلاب واستيداع
فى الارحام هذا روى عن ابى بن كعب ووجه التخصيص ظاهر وهو تقدم المستقر على المستودع
كان حصول النطفة فى الاصلاب مقدم على حصولها فى الارحام وقال سعيد بن جبير عكسه
وهو اختاره الزمخشرى ورواه عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهم قيل ومعناه روى هذا
المعنى اى كون الاستقرار معتبرا بالارحام والاستيداع بالاصلاب لانهما مصدرين
او صفتين او مكانين فان الرواية على كونهما مكانين فمن قال لذلك الفاضل اخطا
فضول ذلك الفاضل اخطا وابده بقوله تع ونقر فى الارحام ما نشاء ويؤيده ايضا قراءة
فمستقر ومستودع على اسم الفاعل وقرئ على اسم المفعول فى الموضعين والمعنى
فمستقر فى قرار مكين الى قدر معلوم قال الله تعالى ذلك تقدير العزيز العليم وكذا فهم من الكشاف وان
كان فيه احتمال اخر هو خلاف الظاهر وقد يؤيد بان النطفة الواحدة لا تحتمل حصولها
فى الاصلاب والارحام بالفعل فيبقى الجمعين فى الرحم ذكره الامام وقد يؤيد الاول بان النطفة حصلت

الاب تحصل لامن قبل الغير 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 المودع
كرد الوديعة الى مودعها بقي ههنا بحث وهو ان نطفة الام ليس في الصلب بل في
الترائب كما ذكره الله في موضعه فكيف يصح قول فلكم استقرار في الاصلاب وقولهم واستيداع
في الاصلاب والجواب حصول عدة الجزئين يكفي في الاستقرار ونحوه ويجوز ان يعتبر
كل من الاستقرار والاستيداع كثيرا اذ في الاصلاب استقرار واستيداع لانه اودعكم المنى
في الاصلاب كما ان لكم فيها قرارا الى ما شاء وكذا في الارحام وكذا فوق الارض وتحتها
الى ما شاء وكذا في الحشر وفي الجنة وفي النار الى ما شاء وليس التعطين في الحفيفة الا الى
الوصول الى ما فيه صلاح للتكثير وقيل هذان المعنيان اي الاستقرار والاستيداع
لا يتناولان عيسى وحوا واجيب بحمل الكلام على التغليب او اقامة الاكثر مقام الكل والاولى ان يجاب
عليك ان هذا الجواب مما لا حاجة اليه اذ الكلية ليست بمقصودة لزوما على ان عيسى عليه السلام
لا يرد عليه اصلا لانه لا يلزم ان يجتمع المعنيان في كل فرد فلا شك انه على اللام مستودع في
رحم امه وان جعل الاستقرار اعم تدخل فيه حوا ايضا لانها كانت مستقرة في ادم على اللام
ويمكن ان يقال ان حوا من ضلع آدم والضلع منبتة الصلب فهو مستقره بهذا المعنى فيجوز
ان يقال ان لها استقرارا ساريا في صلب ادم او اسندا اليه والتوزيع المذكور في
تفسير الاية اكثري ليس بناء الجمع كما لا يخفى ولذا جاء النظم البليغ بالواو فقال او فوق الارض
وقد يعكس وجهه ان الاولاد ودائع عند الاباء والامهات وهم يرجعون بعد الموت الى حيث
جاؤا وهذا كما قالوا في توجيه قراءة مستودع بالكسر على ما روي الاعور عن ابي عمرو بن العلاء
وان الانسان كانه مستودع رزقه واهله واولاده واجله حتى اذا انقضوا انقضى
نحبه صار كانه رد تلك الودائع وهو مجاز حسن قال الشاعر وما المال والاهلون الا ودائع
ولا بد يوما ان ترد الودائع قوله او تحت الارض ويجوز ان يكون مستودع من الودع

وهو

وهو القبر قوله او موضع استقرار واستيداع اي كان اي فلكم ذلك على الوجهين المذكورين
ويمكن ان يكونا اي الزمان اي فلكم زمان الاستقرار والاستيداع يعني تستقرون زمانا
وتستودعون حينا وذكر فيه وجه اخر وهو كون المعنى فلكم ذكر ومنكم انثى لان الصلب مستقر
للنطفة والرحم مستودعها فالذكر مستقر والانثى مستودعة وتذكير مستودع في الاخير تاويل
البعض او نحوه قوله وقرا ابن كثير والبصريان هما ابو عمرو من السبعة ويعقوب من العشرة
وذكر في الدرة للقراء الثلاثة الزائدة على السبعة ان هذه القراءة لابن كثير وابي عمرو على
رواية روح عن يعقوب دون رويس والله اطلق الرواية عن يعقوب وعلى هذا فما
ذكر في الدر المصون من ان قرا ابن كثير وابو عمرو بكسر القاف والباقون بفتحها ليس صحيحا
اللهم الا ان يكون المراد السبعة قوله على انه اسم فاعل وجوز ابو البقاء كونه مكانا اي معنى لكم
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
الانسان مثلا نزول نطفته وتحل فيه اخرى وهو قار لا يزول ولا يتغير مع ان الظرف فيه
قابلة لان تتغير الى اشكال مختلفة فهو من عجائب الصنع منه ما كقوله تسقى بماء واحد
ونفضل بعضها على بعض في الاكل او يقال اسم الفاعل قد يجيء بمعنى النسبة اي مكان ذو
استقرار تستقرون فيه قوله والمستودع مفعول اي محل يرد اليه المناسب لمعنى القرار
لا انه لا يجاز لغيره كما قيل لما عرفت من رواية الاعور عن ابي عمرو بن العلاء كسر القافين
في مستقر ذكره في الدر المصون قوله لان الاستقرار من فعل المفعولة المستودع
مع فاعليه المستقر وهذا منه ايضا اختيار المعنى المناسب الظاهر والاخذ وقف صحيح على
المستودع بالكسر لا يقال فوت حينئذ المقابلة التي تقتضيها المقاسمة لانا نقول بل الغائبة
بالقرينة كان المعنى فمنكم قارون تحت الارض ومنكم مستودعون بالكسر فوقها لا يقال فحينئذ
كان المناسب تقديم المستودع على المستقر لانه يجوز ان يكون المراد من القارين تحت الارض

ما سلف من الامم الماضية ومن المستودع الحاضرين والمعنى فمنكم من رد الوديعة
ومنكم من لم يردها فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر قوله محتاج الى استعمال فطنة
وتدقيق نظر فيناسب ذكر الفقه الذى هو جودة الفهم والحذاقة وتدقيق النظر يقال
فقه اى جاء من باب ظرف وجه تقديم الاية السابقة لان المطلق وهو ههنا العلم مقدم على
المقيد ولان علم الاجلى معد لعلم الاخفى ولانه كالمستدل بالافاق وفى نظم الخطاب
فاستحق بان يخاطب بقوم يفقهون ولان المخاطبين لما نظروا فى الاية السابقة صاروا
فى الحقيقة فهما فخوطبوا به قوله من السحاب او من جانب السماء جمع فيه وجهان
يحتمل ان يكون استعارة للسماء فى السحاب او حذف المضاف ان اريد به حقيقة السماء
وعلى تقدير المضاف يحتمل تحول الجانب لنفس السماء وان يراد به جانبه بدون الحذف
مجازا لتسمل نفسها وسمتها وان يراد به كل ما علاك على ما ذكروا فى كتب اللغة وعلى
هذا التقدير يجوز كون المراد ههنا السحاب ذكرا للعام وارادة للخاص يجوز ما ذكرناه
الله فى تفسير سورة البقرة واذا تاملت فى ما تلونا عليك عرفت ان الله زاد وجه
فيه ما ذكره فى 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 احسن المخالفة بين التفسيرين وساق كلامه ههنا على وجه بشره وقال
بعضهم الاولى ان يراد به المكان العالى وانما قدم السحاب لظهوره ولا نفاق على نزوله
منه ولا ينافى ذلك نزوله من الفلك ايضا لوقوع نزوله الى السحاب ومنه الى
الارض فى متن السنة ومن لم يلتفت الى ما ذكر قدم جانب السماء لعمومه مفهوما قوله على
تلوين الخطاب اى تنويع الكلام المسمى التفاتا وهو ههنا نقله من الغيبة الى التكلم وله
نكتة عامة مذكورة فى الكتب وهى تجديد نشاط السامع بتجديد لون الكلام بقال لكل
جديد لذة وههنا نكتة خاصة بالمقام لا نذهب على الخاصة من عامة العلماء

وهى

وهى انتهاء الافضل اوصافه العالية عن التفصيل من كونه طافحا وراء كل عجائب صنع
الغريب وغرائب البدع العجيب وصار ظهوره كمالا تاما باهرة كان جنابه المقدس لم
يبق مستورا وبقى ممكنوفا حاضرا فلم يبق لاحد التكلم من الكلام مجال كما قال عز من
قائل قد فصلنا الايات لقوم يفقهون كان ينبغى ان تعالى من مقام الغيبة الى
مرتبة الحضور بارزا فى غاية العظمة والكبرياء مستغنيا للتعبير عنه بما يفيد غاية الاعظام
ونهاية الاستعلاء ولذا جاء بنون العظمة وبهذا تبين ان فى قوله فى فصلنا تلوين
الخطاب ايضا فلم يتعرضوا لذلك اللهم الا اتما بعد تمام التفصيل والفصول
من الكلام للتنبيه على تمام التزاما فقط حصار كانه ليس بجزء منه ولا التفات الا من
اجزاء الكلام قوله نبات كل صنف من النبات الاظهر ان المراد بالنبات اصل النبات
وهو ما يخرج من الحب وبكل شئ كل نبات والنبت والنبات ههنا بمعنى المنبت
لا بمعنى المصدر مثل قوله تعالى انبتكم من الارض نباتا ويجوز ان يراد بالشئ المجعول فيخرج
النبات فقال صاحب الدرة ويجوز فى العربية ان تضيف النبات الى كل شئ
وانت تريد بكل شئ النبات ايضا فيكون مثل قوله تعالى ان المتقين فى ظلال وعيون
الخ ويجوز جعل كلام الله عليه وبواقعها فى كشف الاسرار من ان المعنى فاخرجنا بكل شئ
هو نبات فقال الفراء رزق كل شئ اى ما يصلح ان يكون منه كل شئ فاختص بالمعنى
به وقال الطبرى هو جميع ما نمو من الحيوان والنبات والمعادن لان كل ذلك مما
يتغذى بما قول المفسرين من الغصن وهو الغصن قول من النبات او الماء
والاول هو الاظهر ولذا قدمه فالنبات اصل الخضر وقوله فنخرج منه خضرا
خضرا او استيناف ذكره ابو حيان وصيغة المضارع فيه لاستحضار الصورة
البديعة الحاصلة من القدرة القديمة المطلقة فانه فى غاية الكمال بالنسبة الى ما سبق
والمقصود منه لا يقال الخضر لا تخرج من نبات كل شئ بل من بعض نباتات جنسه

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 وقوله وهو السنبل اى مثلا فالظاهر ان
يقول كالسنبل لان الرمان والصنوبر وغيرهما مما تركب حبه كذلك قوله واخرجنا
من النخل نخلا من طلعها قنوان الاقرب جعل قوله ومن النخل نسقا على قوله منه في واخرجنا
منه ففيه حذف للفعول فقط وهو نخلا واقامة صفته مقامه وهي من طلعها قنوان
ان وصفها والاحذف المفعول عند القرينة شائع بغير شيء مقامه واما جعله معطوفا
على قوله فاخرجنا به نبات كل شيء ففيه زيادة حذف المعطوف وحذف معموله
والنخل الاولى 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 ان لم يوصف به والطلع اول ما يبدو من
النخلة في اكمامه اطلعت النخلة اخرجت طلعها او صارت ذا طلع قوله او من شيء
شيء من طلعها قنوان نسق على واخرجنا من النخل الخ في الكلام جملتان اسميتان غيبت
ثانيتهما على الاولى والمبتدا فيهما مخصص بتقديم الخبر او ظرفيتان او احديهما على راي الاخفش
وفي هذا الوجه قلة الحذف وفي الاولين رعاية التناسب بين المعطوفين ولما كان النظر
الى جانب المعنى مفتوحا عند البعض قدما عليه قوله ويجوز ان يكون من النخل خبر قنوان
فح ليس في الكلام حذف بخلاف الوجوه السابقة ولذا حسنه اكثر المفسرين واختاره
الزمخشري وابو حيان والكواشي الا ان في الاولين اسناد حصول القنوان الى المتدلي
فناسب مقام تعداد ايات الله دون الاخيرين قيل وقد يجاب عنه بان ذلك فيهما ايضا
الى شهادة العقل ودلالة المقام ولا يذهب على احد ان شهادة العقل ودلالة المقام
لا يعارضان مناسبة الاسناد حسي في ذلك المقام قوله ومن طلعها بدل منه بدل
البعض وقوله والمعنى حاصله الاشارة الى ان الظرف مستقر ومتعلقه من الافعال

العامة

العامة يكون الخبر هو الظرف وجوز الزمخشري كون الخبر محذوفا بان يكون الظرف
لغوا والتقدير ومخرج من طلع النخل قنوان بدليل اخرجنا عليه فالخبر حينئذ محذوف
المتعلق بسبب المقام وبين المعطوفين مع انه لا حاجة اليه لان الجملة مستقلة في الاخبار
بها كما ذكره ابو حيان ولهذا تركه العطف ثم ان السر في انه اذا كان الظرف مستقرا
يكون خبرا او نحوه نخلا واذا كان لغوا يكون متعلقا من
الافعال العامة والفعل العام مثل الكون والحصول لازم لمعنى الظرف وهو معنى
هو مدلوله فكانه غير مقدر في الكلام بل مفهوم من منه فالجواب يجري على ما اذا لم يكن شيء
الكلام مقدر حتى يجري عليه الجواب وبقي الظرف لغوا بخلاف اللغو فانه لا دلالة له
متعلقا وبقي قيد لغوا فالمستقر مستقر لضمير متعلقا والجواب والمراد من الضمير
الجواب وفيه وجه اخر وهو كون قنوان فاعل الظرف اي من النخل البعض
بدل هذا انما يتصور على راي الاخفش واما على ان يكون المبتدا 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 مبتدا
ومن طلعها الخبر وفي من النخل ضمير تقديره وبعض من النخل قنوان شيء ذكره ابو البقاء
وقال فيكون من طلعها بدلا منه ورد عليه بانه لا يصح بعد ان جعل من طلعها الخبر
كونه بدلا وهو ظاهر والجواب انه لم يرد به البدل الصناعي بل انه يكفي في المعنى الاخبار
به فيكون الاول في حكم الساقط ومثل هذا وقع في كلامهم كما ذكره بعض المفسرين في
قوله تع فاخرجنا منه من انه بدل من اخرجنا الاول بهذا المعنى فقي ضمنا شيء
ان ابن عطية ذهب الى ان من النخل متعلق بفعل مقدر تقديره ويخرج من النخل
ومن طلعها قنوان جملة اسمية في موضع المفعول به وخطأه ابو حيان بان

بعضها الى واحد لانقع الجملة موقع مفعول الا اذا كان الفعل مما يعلق بمكان فى الجملة المنفية
من العمل فى شئ من مفرداتها مما خرج فى النحو ويخرج ليس مما يعلق وليس فيها ما ذكر
الذكور اذ يصح ان يقال ويخرج من النخل من طلعها قنوانا بالنصب مفعولا به ويمكن
ان يجاب بان مراده ليس انه وضع موضع المفعول بمعنى انها فى قوة معنى المفعول
حتى يلزم منه اعتبار النسبة المعتبرة فى الجملة فى ذلك المفعول المفرد فيلزم المحال بل ان
المفعول صح هو قنوانا والمعنى ويخرج من النخل قنوانا ظاهرا كان اخراج القنوان من طلعها
حذف سواقيم مقامه من طلعها قنوان فيكون القائم مقام المفعول بالحقيقة قنوانا مفيدة
بكونها من الطلع وليس فيه النسبة المعتبرة فى مفهوم الجملة حتى لا يجوز هذا الاعتبار او يقال
قوله فى موضع المفعول معناه انها صفة لذلك المفعول وذلك المفعول هو قنوانا
موصوفا فهو من قبيل حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه وانما قال فى موضع المفعول
دون الموصوف لانه فى صدد بيان المفعول ليخرج وشرط حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه
ههنا وهو ان يكون بعضا من سابقه قال ابو حيان ومن قرا يخرج منه جنات فالامر ظاهر
عطف قوله قنوان على جنات ومنبت من النخل على منه فلمنبت جمع قنو جمع تكسير قال الواحدى
الكسرة التى فى قنوان ليست التى فى قنو لانها حذفت فى التكسير وما قبلها كسرة اخرى
قال الواحدى هذا مما يوضح الضمة فى آخر مقصور على قول من قال ياجار بالضم ليست
التى كانت فيه فى قول من قال ياجار بالكسر واذكره اهل لغة الحجاز وهى قراءة الجمهور وردت
عن الاعرج ضم القاف على انه جمع قنو بضم القاف قال الفراء هى لغة قيس واهل الحجاز وكسر
اشهر فى العرب فلسطين اسم جمع وهى قراءة ابى عمرو فى رواية هارون عنه وقرئ بها
ابن جنى على انها اسم جمع وعلله بما ذكره اهل قوله قريبة من المتناول اى من المدنو على
الحقيقة ولم يجعل بمعنى سهولة الماخذ كما زعمه صاحب الكشاف ترجيحا للحقيقة على المجاز والامر
من المتناول عام لجميع انجار الثمر وان كان على بعض الاحوال فان طوال النخيل ربما

قصارا

فصارا وهى ما فى بارها لا ينتظر الطول بحيث ينال ثمرتها القاعد والاقتطاف منها
يكون لبعضها كذا قيل فيجوز اعتبار الدنو بين اعتبار جهات الصفوف فيسهل الكل فيه
وانما اقتصر على ذكرها يعنى مع ان بعضها بعيدة وان كان فى بعض الاحيان اكتفاء بها
عن ذكر مقابلها كما فى سرابيل تقيكم الحر فالمتروك مراد كالمذكور فلا وجه لما قيل انه لم يرجح القريبة
على البعيدة اجاب بقوله ولزيادة النفع فيها ويستنبط من قوله ولزيادة النفع الوجه
الذى ذكره الزمخشرى وهو ذكر القريبة وترك ذكر البعيدة لان النفع فيها اظهر لزمه
ان يا فى بكلها او فى قوله او دل بذكر القريبة على البعيدة وهو جواب الاكتفاء ولو قال
ذكر القريبة وترك البعيدة لان النفع فيها اظهر ودل بذكر القريبة على البعيدة لتوهم
انه جواب واحد وهو جواب الاكتفاء واظهرية النفع لترجيح تخصيص الاكتفاء بذكر القريبة
ومن ثم قال هذا قال وفى الكشاف او زيادة النفع وكل منهما مقصد فقد خلط الطريقين
ومنهم من قال حمل الكلام الوجهين اللذين ذكرهما الزمخشرى وجها واحدا وقد عرفت انه
قد جمعهما باو جزء وجه قوله عطف على نبات كل شئ والجمهور على هذا وان ضعفه الزمخشرى
وبذا من عادة النصب فى المذهب اى فاخرجنا بالماء النبات وجنات وهو من عطف
الخاص على العام تشريفا له كقوله تعالى وجبريل وميكال بعد قوله ملائكته فمن النخل من طلعها
قنوان دانية معترضة بينهما تعظيما للمنة به لانه من اعظم قوت العرب جامع بين الفاكهة
والقوت ويجوز النصب نسقا على خضرا المعنى اخرجنا من النبات الخضر واخرجنا
ولا تكلف فيه كما زعمه البعض ولا يرد عليه اذكره التفتازانى لما معناه ان الاشجار
ليست كالخضراوات فى الخروج من النبات فان الخارج اولا هو الذى يكبر ويصير شجرا
لانه يخرج نباتا ثم يخرج منه شئ يصير شجرا لانه لا يلزم من العطف ان يكون كذلك بل
يكفى الخروج كما لا يخفى على انه لو لزم انما يلزم ان لو كان ضمير منه فى قوله فاخرجنا منه عائدا
الى النبات وقد جوز ان يعود الى الماء ولا ما قاله من ان هذا لا يدل على كثرة المياه

مع وجود السبب فيفوت المقصود وهو الدلالة على كمال القدرة والحكمة لان معنى الآية
في قوله فاخرجنا منه خضرا التفريع على هذا الاخراج على اخراج النبات بالماء فان قيل كيف يكون
بالسبب اثنين 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 ارآءة وجود السبب في
اولى المراتب اه وخلاف في نفس الامر مع انه ايضا على تقدير وجود الضمير الى النبات
والحكم انما لم يذهب اليه اختيارا لما هو سهل الماخذ والاظهر دلالة على المقصود من حيث المعنى
وان كان لا يخلو عن بعد لفظي وبهذا اندفع قول من قرأ بالرفع قراه الاعمش وحميد بن قيس
الهلالي وابو بكر في رواية عنه عن عاصم قولا اي وكم اولم اعلم انه قد اختلف عبارة المؤولين
في تقدير الخبر فمنهم من قدره ومنهم من قدره متاخرا فقدره الزمخشري اي ولهم جنات
وفسره بقوله اي مع النخل وهو مراده بقوله ثم اعتبارا منه كون نبات الاعناب
معه او ملتفا به واختار الحكم ولكم لعمومه وبراءته عن التكلف ومقدره ابن عطية
وقدره ابو البقاء ومن الكرم جنات وفيه حسن المقابلة بين من الكرم ومن النخل
كانه قيل ومن النخل كذا ومن الكرم كذا ولذا ذكره الحكم وارتضاه وقدره الخفاجي
ولهم جنات اعادة لهم الى الذين تركوا شكر نعم الله فكانهم انكروا قدرته الكاملة
توبيخا عليهم وقدره ابن الانباري متاخرا اي وجنات من اعناب اخرجنا يدل
عليه قوله فيما قبل فاخرجنا وروي هذا عن الزمخشري ايضا كما تقول العرب اكرمت
عبد الله واخوه اي واخوه اكرمته قوله لا يجوز عطفه على قنوان اذ العنب لا
يخرج من النخل رد على الزمخشري والوجه للطبري والرد لابن عطية وابي البقاء وابي
عبيد وابي حاتم وهذا على تقدير كون من اعناب صفة جنات واما على كونه خبرا
منها فلا فانه حينئذ كان من اعناب عطفا على من النخل وعطف مفرد على مبتدا واخر

على خبره ولا مانع من كون المعطوف على المبتدا نكرة غير مخصصة كقول الخبيصي
عذري اصطباري وشكوى عند قاتلتي فعل باعجب منها او دمعاه وصح للمالكي
بجوازه وقد يقال على الخصوص مخصص وقيل على تقدير كونها صفة انها لما كانت
موصوفة تحت اشجار النخل جاز وصفها بانها مخرجة من النخل مجازا لكونها مدركة
من خلالها كما يدرك القنوان فاية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند البعض
وعند الحكم لجواز ان ما قيل المراد من كونها عطفا على قنوان عطف البكاء والمعنى
ومخرجة او حاصلا من الخضر او الكرم جنات من اعناب ففي قوله عطف على قنوان
تجوز فلا حاجة اليه لجواز ان يعتبر جنات من اعناب عطف على قنوان وذلك لان
اعنى من الخضر او الكرم عطفا على من النخل ولا يجوز كذا ذكره التفتازاني في
شرح الكشاف وفيه وجه اخر ذكره ابو حيان قال وهذا العطف اعني عطفها
قنوان هو على ان لا يلحظ فيه قيد من النخل فكانه قال قنوان دانية وجنات من
اعناب حاصلة كما تقول من بني تميم رجل عاقل ورجل من قريش منطلق ثم اورد
على هذه القراءة بانه لا دلالة فيها على ان الجنات والاعناب من اثار القدرة
ويندفع بان ذلك مفوض الى شهادة ودلالة المقام كذا ذكره التفتازاني لكن اذا
اورد السوال من جهة الترجيح لا يندفع بهذا كما مر فمن هذه التوجيهات ظهر لك
ان قراءة النصب اظهر واوضح سيما اذا عطف على نبات فكذا اختارها المصنف ههنا
ثم وهو ان قوله من اعناب اولى الزمخشري بقوله من نبات اعناب على
التفتازاني بان البستان لا يكون من العنب نفسه بل من النبات والاشجار
فلم لم تعرض الآية لذلك فلعذا لم يتعرض له لانه يجوز بلا تاويل لان الجنات كما تكون
الاعناب تكون من جنات الاعناب فجاز جنات من اعناب بلا تاويل فجعلها
التاويل والتصريح في المعنى فالامر سهل ولا حاجة الى التعرض اليه بل الصحيح ما ذهب عليه

قوله عطف على ثبات هذا قول الزمخشري والاخفش ونص ابو البقاء عليه وقال ابن مالك
عطفا على جنات وهذا مبني على انهم اختلفوا في ان المعطوف الثالث فصاعدا هل هو
معطوف على الثاني او على الاول فحو مررت بزيد وعمرو وخالد فان لم يحتمل الا امرين وقرينة
الخلاف تظهر في نحو مررت بك وبزيد وعمرو فان عطف على الاول لزمت الباء والا
جازت قوله او نصب على الاختصاص لم يقرأ بهما احد الا منصوبتين مع اقتضاء
ظاهر الكلام خفضهما عطفا على اعناب فناسبان يعدل العدول الى النصب قصد
الاختصاص فاما الكف فتقدم الاظهر قوله لغرابة هذين الصنفين اشارة الى وجود
شرط الاختصاص فيهما قوله حال من الرمان لغرابة ذهب اليه سيبويه في نظائره مستدلا
بقولهم لنا جناتا وانت بها عندك راض والرأي مختلف فحذفت الحال من الاول
والتقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه وقيل حال من الاول المقدرة فيجوز
حال الثاني وإليه ذهب الزمخشري مستدلا بقول الشاعر كنت مه والدي بريا
واعترض عليه ابو حيان بانه لا يتعين فيما ذكر لان بريا على وزن فعيل كصديق
ورفيق فيصح ان يخبر به عن المفرد والمثنى والجمع فيحتمل ان يكون بريا خبر كان على
اشتراك الضمير والظاهر المعطوف عليه فيه اذ يجوز ان يكون خبرا عنها لا يقال هذا الكلام
على المثال لانا نقول الغرض منه اثبات المدعى بالاستعمال فلا يلزم الا اذا العين كذا
وايضا الاستدلال بقوله وانه ورسوله الخ ان برضوه غير صحيح طائفة من غير
احتمال اللهم الا ان يجوز ذلك لاحتمال ايهة العربية ولم يعرف هذا بعد قوله اي بعض
ذلك متشابه قصد بهذا التفسير تطبيق ضمير ذي الحال الذي في الحال بذي الحال حيث
انه مفرد مرجعه مثنى او جمع فان كان كل واحد منها فهو اما مشتبه او غير مشتبه وذا
يتصوران معا في واحد وان كان الجميع فالجميع ليس بمشتبه انه ليس بمشتبه والا غير مشتبه
فاشار الى دفع ذلك بقوله اي بعض ذلك يعني المراد بكل واحد هو الجنس لا الفرد

كما اي بعضه واحدا فبعضه كذا وبعضه كذا واذا اريد الافراد والمراد بالجميع جميع
الجنسين او جميع الافراد فذانك الحالان موجودان في بعض ذلك الجميع كذا وبعضه
كذا والجنس والجميع يقبلان التبعيض فرجع الضمير الى البعض المضاف الى اسم الاشارة لكونه
بشارته الى واحد ومتعدد على السواء ولذا صح دخول بين عليه كما في قوله في حوائط بين
ذلك كما ذكر في موضعه اي مشتبها بعض ذلك وغير مشتبه بعضه والضمير الى
الجنس او الى كل واحد من الجنسين على سبيل البدل او باعتبار كل واحد لا باعتبار
الكل والجميع او باعتبار كليهما كقوله تعالى كلتا الجنتين اتت اكلها كما ذكرنا وفي هذا الكتاب
كل ذلك مفهوم الكلام بجوز عود الضمير اليه ويجوز توجيه الكلام بحيث لا يحتاج الى تقدير
المضاف بان يقال ضمير مشتبها وغير مشتبه يعود الى ذلك او الى الجنس او الى المثلث
او نحو ما صح عود الضمير اليه باعتبار ما على قاعدة العربية وقول بعض ذلك مشتبه
وبعضه غير متشابه يكون حينئذ قصورا للمعنى لا قصدا للمضاف لان من الظاهر ان المشتبه
اذا اسند الى جنس واحد لا بد من التبعيض بل يوزع على افراده وبهذا اتبين
انه لا حاجة في تطبيق ضمير الحال الذي فيها الى ان يقال باسم الاشارة دال على المضاف المقدر
والمفهوم من كلام المصنف في ذلك كما توهمه البعض مع انه لو اراده لكان قائلا
ضمير باسم الاشارة لقال اي ذلك متشابه وغير متشابه فحال اي بعض ذلك على
حذف المضاف كما قاله لعلم ان الضمير عائد الى بعض غايته اني بذلك لان البعض يضاف
الى متبعض فيناسب ذلك العبارة لان مرجع الضمير ذلك لكن يأول فتطبيق الضمير
باسم الاشارة فلا يرد على قول الزمخشري والمعنى بعضه متشابها وبعضه غير متشابه
واما ذكر متشابها في الموضعين اشارة الى قسميها كما ذكر المصنف الخ قال
بمعنى كما لا خفاء في الخ والاستواء والتساوي بل لعل ذكر ما في احدهما
وغير متشابه فكانه فسره واما فهمه بهذه الحال لبعد الى ان

لا بسبيل اتفاق الحال قوله في الهيئة والكون قيل هذا يدل على ان المراد الزيتون
والزمان الزمتان فيصار الى الاستخدام في ضميرها في ثمره واذا تأملت في ما اسلفناه
في بيان تطبيق الحال بصاحبها عرفت انه يجوز هذا ايضا بلا استخدام فافهم جيدا قوله
اي ثمر كل واحد من ذلك احاد الضمير على سبيل البدلية ويجوز غيره على التوزيع قوله
كحفص وحمزة والكسائي اي من السبعة وخلف ايضا من العشرة فهذه قراءة
الاخوة قوله كيف يثمر ضئيلا اي صغيرا جدا دقيقا حقيرا استفيد من قوله اذا اثمر
بان يراد به حين الادراك على ما هو المتبادر وبه ظهر المقابلة بين الى ثمره وينعه حتى يصح عطف
عليه والمقصود الاستدلال بكمال التفاوت مع انهما نابتة من ارض واحدة وماء
واحد وهو آية على كمال القدرة قال التفتازاني في بعد ما شرح كلام الزمخشري وههنا ما ظهر لي به
كلام الله وعلى هذا لا يتم ما نقل عن الله يعني الزمخشري من ان عطف ينعه على ثمره من حيث
الاختصاص على طريقة وجبريل وميكال للدلالة على ان الينع اولى من الفض فلا يتم الى
الى فض ثمره وينعه هذا ويمكن ان يقال وهو توجيه حسن على تقدير صحة النقل وانه
حمل قوله اذا اثمر على الوقت الممتد من حين بدوه الى تمام ينعه والامر على الامر والارادة
النظر الى ثمره كما في قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والمراد النظر الى الثمر من اول حاله الى
فيكون ذكر الينع على سنن الاختصاص ولا يفوت المقصود حينئذ ايضا لان ذلك المقصود
يشتمل على كمال التفاوت بين اول الاثمار واخره وعلى دقائق لا انتقالات الكثيرة الدالة
على كمال دقائق القدرة الكاملة وقوله ثم ضئيلا ارشاد الى كيفية النظر كيف يبدئه
ثم يعيده ثم قوله الى حال نضجه اشارة الى تقدير الوقت لبناسب اذا اثمر وقوله او
الى نضجه اجمالي ان تقدير الوقت ليس امرا ضروريا بل يمكن الاكتفاء بالمذكور ثم انه
يمكن عطف ينعه على الثمر من جهة المعنى كانه قيل وقت اثماره وينعه قيل وهذا اولى
ونقول انه خلاف الظاهر قوله الى نضجه فالينع اما مصدر او صفة قوله ضئيلا حال

ولزة

ولزة اشارة الى ضمامة التفاوت بين الحالين كما وكيفا قوله ضعف الثمرة كمنع وضرب
ينعا وينعا وينوعا بضمها كذا في القاموس وقيل عن اللبث كسر عينه كعلم قوله وينعه
عطف على بالضم بالجر على الحكاية وهذا اولى من قول بعض المحشين وينعه بالجر عطف
على بالضم وفي قراءة ابن محيصن قوله على وجود القادر الحكيم اذ الدلالة على وجود
القادر ظاهرة واما على وجود الحكيم فلانكار من جعل بعض الاشياء مترتبا على بعض مما جرت
عادته وسر حكمته في العوالم بارادة المرجحة بعضها وقولنا ورجح اقتضته حكمته
فالاقتضاء ايضا بارادته وعادته فانه قد يقدر على خلافه فافهم فاعقل ان هذا البعض بأن
المرجح بالحقيقة الحكيم والمصلح وهو غير ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان المرجح الارادة
وفعلها لذاتها المخصص من خارج فانه لا ينافي وجود مخصص عادي وبالحقيقة المخصص
الا الارادة وذلك تفصيل في موضعه ثم انه افرد المؤمنين بالذكر مع ان تلك الايات
تعم ايضا لانهم المنتدون بها المنتفعون بنصبها وان كانت دلالتها عامة لكل ناظر
من مسلم وكافر وبهذا الاعتبار قال وبين انه للناس كما قال هدى للمتقين في فاتحة
الكتاب في آخر الاية لا ينتفع بالتأمل فيه الا من صقل العقل واستعمله في تدبر الايات فانها
كالمرآة الصالح لحفظ الصور لا يجلب فضلا ما لم تكن الصور حاصلة اما يرجع الى قوله وننزل
من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا وقوله فان قلت الزمن
المتأخر عن الزمن الذي هو شفاء ورحمة للمؤمنين ليس بشفاء ورحمة للذين لا يؤمنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمى هذا ما ذكره القطب في سورة
البقرة واليه يرجع ما ذكره الزمخشري من انه كقولك لعمرو كلامي لك حجة عليك اي سبب لزيادة
عماك هو ثابت كقوله في اهدنا الصراط المستقيم وجه اخر ذكره الزمخشري ايضا وهو ان
المراد بهم من هو مشارف للايمان كقول النبي عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فخر
وهذا اصل قول الامام ان قوة الاحتمال لا تفيد الا باذن امر في الحمل وما كان ليفس ان
قوم من الاباذن امر بل لجعل الرجس على الذين لا يعقلون فلا يرد بان المؤمنين المقصورين

بعني ظرفا قال للناس لدخل فيه من يجعل عليهم الرجس من الذين لا يعقلون فالظاهر أنها
نزلت في الكافرين وفي الكواشي قالوا انها نزلت في الزنادقة قولهم بان عبدوهم
قالوا كان بعض العرب يعبد الجن اراد ان عبادهم نفسها تشريك منهم سواء اعتقدوا
قصدوا الوجاهة قالوا بامكانهم لكن الله تعالى فوض اليهم تدبير هذا العالم او فيرذلك دل
عليه قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون وقولهم قالوا
الملائكة بنات الله عطف على عبدوا دل عليه قوله تعالى ويجعلون لله البنات سبحانه وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وهذا اشراك قولي كما ان الاول فعلي من حيث ان
البنات من جنس الاناث فلذا قال تعالى وجعلوا له من عباده جزأ فالجزء انثى كما ان
قوله قولهم وسماهم جنا لاجتنانهم اي لصدق المعنى اللغوي الجن عليهم وهو بيان لصحة
قوله تحضرا من حيث له وقيل المراد به التشبيه بالجن ولاجتنانهم بيان لوجه الشبه فان قيل التعبير
على هذا القول ظاهر للتشبيه بالجن فما وجه حمل ما ذكرته قلت التشريك في الاسم كثيرا ما يؤول
الى التشبيه وقيل بحواله كون شركة شركائهم مجنونة مستورة معدومة حيث لا دليل
عليها بل كل ما هو كذلك فهو معدوم في الديانات كما صرحوا به وبهذا الاعتبار صح نسبتهم
الى الجنون فبالحقيقة هم المجنونون قولهم تخيرات انهم لسانهم التشبيه وصنعا منهم ان بلغوا
بهذه المرتبة تعليل للعلل بغايته فهذه علة الغائية التي هي فائدة الجعل قولهم الله قولهم
قولهم بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مومنون وقوله كما يدل الله لقوله قل فاذ لكم
برب العالمين فهذا تشريك في الاطاعة جعله المشارع امارة للتشريك الذاتي فلا فرق
بينهما كما فهو حقيقة شرعية ولو كان مجازا لغة في حق التشريك الذاتي قولهم تسويلهم
مع الاسناد اليهم بانهم شركاء مجاز عقلي والتسويل من الشيطان وهو استرقا تحت السرة من
البطن فمعنى سولت لكم انفسكم امرا زينته وهونته في اعينكم وقال الازهري هو من السول
فاصله السوءة قولهم الشيطان خالق الشر قبل اراد به ابليس فوجب حمل الشركاء على

الملائكة

الملائكة عسكر الله والشياطين عسكر ابليس والله مع عسكره محارب ابليس مع عسكره
فكانهم جعلوا الشياطين برمتهم شركاء كذا قاله الامام والظاهر انه اراد به الجنس ولذا عدل
الى قول الزمخشري وابليس خالق الشر الماوردي عن ابن عباس والكلبي ان الاية نزلت في
الزنادقة الذين قالوا الله خالق النور والناس والدواب والانعام والخمر والخنزير وابليس
خالق الظلمة والسباع والحيات والعقارب والشر ورفضولهم يخلق الدواب يعتزلون عن
المعتزلة وابليس في ريات واتباع يفوض هو اليهم كثيرا من الامور فقد جعلوا اسرة شركاء
فعلم منه ان الشياطين يخلقون الشر وعلى زعمهم فلا وجه لتخصيص الخلق المذكور بابليس وحده
وتاويل جمع الشركاء بالمجاز بعد العدول عنه الى ذكر الشيطان الذي هو الوهم من ابليس ولا
تخصيص الزمخشري به فلانه رئيسهم قال الامام الرازي هذا مذهب المجوس وانما نسبه
ابن عباس الى الزنادقة لان المجوس كانوا المقصودين بالزنادقة لان الكتاب الذي
ادعى زرادشت اللعين انه نزل عليه من الله تعالى سمي بالزند وللنسوب اليه
سمي بالزندي فتصرف فيه فقيل زنديق ثم جمع على زنادقة فقولهم كما هو راي السوءة
للانوثة والمصابة من السوءة قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة
والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويسمون بسر
الشيطان وهو اذكره الله ثم ان المفهوم من كلام ان الاية نزلت في من وافق
مذهبهم مذهب المجوس من السنوية وكلام الزمخشري وهو وقيل هم الذين زعموا ان
الله خالق الخير وكل نافع وابليس خالق الشر وكل ضار مطلق سواء كان من السنوية او لا
لم يتعرض بالسنوية ولا ضير اذ لا تنافي بين ذكرها بجزء ذكره وبين تركه فكلام
الكشاف يحمل ما ذكره الله فانهما جنبت من سبب النزول يحمل عليه فعلى هذه تعارضه
جميعا فجعل كلامه بين بين فوله مفعولا اجعلوا الله شركاء هذا الكلام ظرف وهو المفعول
جيء به على اسلوب النظم الشريف اشارة الى ظهور هذا المرام بما تصرف في الكلام كما ترى

يعني ان شركا مفعوله الاول ومفعوله الثاني متعلقا بمحذوف لان الاصل
لان يكون مسندا لا يصح كونه مفعولا اول في هذا الباب كما تقرر في موضعه وقدم
الثاني على الاول لكونه محز الانكار فيكون اهم دونه وكون اسم الله نصب صريح
لاستعظامه ذلك ولان الاول منكر يستحق التاخير نظرا الى اصل الكلام ليصح الابتداء
فظهر ان تقديم المفعول الثاني على الاول خلاف الاصل في باب المفاعيل بطلب الكثرة
فلا يتوجه عليه ما ذكره التفتازاني من انه على تقدير كون لله شركا مفعولي 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 غاية ان بعض النكتة لا ينفك عنه الا يرى ان تقديم المسند اليه مذكرا
دواعي مع انه الاصل ولذلك اختاره السكاكي الا انه جعل الجن منصوبا بفعل مضمر
دل عليه السوال المقدر كانه قيل من جعلوه شركا فقيل الجن ولا يرد عليه ما اعترض به
صاحب الايضاح من ان سوق الاية للانكار التوبيخي فيمتنع انكار متعلق جعلوا بكل من لله
وشركا الا باعتبار تعلقه بالاخر وهو ظاهر فلا يكون فرق بين جعلوا لله شركا وكذا لك 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 شركا اجازه الزمخشري وابن عطية
والحوفي وابو البقاء ومكي الا ان مكيا حكى عنه انه قال وان شئت جعلت شركا مفعولا
اول والجن بدلا منه ولله في موضع المفعول الثاني واللام متعلقة بجعل فرد عليه
بانه لما جعل مفعولا تعين تعلقه بمحذوف حتى لا يكون ظرفا لغوا لمحل له من الاعراب
والجواب ان مراده بالتعلق التعلق اللغوي الذي يكون بين الفعل ومتعلقاته اذ
المفعول من متعلقات الفعل لا الصناعي الفارق بين اللغو والمستقر والغرض منه

دفع احتمال تعلقه بشركا كما في الوجه الاخر الذي ذكره قبيل هذا الوجه فقال في اللام
متعلقة بشركا اذ لا يستقيم ذلك حينئذ اصلا ومعناه انه اذا كان مفعولا له يكون
متعلقا به لا بغيره لا يقال اسناده التعلق الى اللام يدل على انه صناعي لانا نقول
ذلك لكون التعلق بسببها وردده السكاكي كما عرفت وابو حيان ايضا بانه لو كان كذلك
لكان التقدير وجعلوا لله الجن وليس لكثير معنى واجيب عنه بان المبدل منه ليس في حكم
التنحية بالكلية كما صرحوا في مواضعه قال الفراء وابو اسحق يجوز ان يكون الجن بدلا من الشركاء
وفسر الشركاء بذا نقص عبارتهم والعجب من الزمخشري ان كلامه عند قوله تعالى 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 الانرى الى تجويز النحويين
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 يؤول بانه جعلي فتامل في ههنا عجبا اخر هو ما
فهم 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 يجعل لله شريك من كان ملكا او جنيا او انسيا اه فهرذلك ولذلك
قدم اسم الله على الشركاء والمفهوم منه ان السوال على هذا الوجه المذكور هو الوجه
الثاني في الكشاف ايضا والجواب ايضا على هذا الا انه لا يرتضي منه جواب الوجه
لتقديم الظرف اللغو مع ان حقه ان خبر عن المفعول به وكذلك جواب تقديم المستقر
على المفعول الاول في الوجه الاول مع ان حقه ان خبر بعد صيرورته مفعولا ثانيا كما
ترى قال ولذلك قدم اسم الله على الشركاء يعني سواء جعل مستقرا او لغوا فان تقديم
الاستعظام المذكور هو ظاهر مع انه جعله التفتازاني على تقدير كونه ظرفا لغوا وجنبا

ذكرناه فيما سبق بقولنا فلا يتوجه عليه ما ذكره الفناري في الحواشي 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 بحسب المقام يدل على ان المقدم داخل
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 مما واتخاذ
الجن شريكا لغير الله واتخاذ الشريك لشيء غير الله لا استعظام في شيء 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 عما 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 الكوفي يجوز كون شركاء
هو المفعول الاول والجن الثاني ورد بانه لا يصح لان الاول في هذا الباب مبتدأ
في الاصل والثاني خبر وقرر انه اذا اجتمع معرفة ونكرة جعلت المعرفة مبتدأ والنكرة خبرا
من غير عكس الا في ضرورة ولا ضرورة ههنا انتهى ويمكن توجيهه بان يكون المراد
بشركاء المعهود اي التي في زعمهم كما قال تزعمون انهم فيكم شركاء والمعنى جعلوا شركاءهم
المعلومة عندهم المعهودة بينهم وبينه والمراد زيادة تشنيعهم بانهم جعلوا اتخاذهم
اربابا من دون الله وعدلهم بالله في تسويتهم اياها به في نزولهم الى تلك الدركة
بخلاف ما اذا كان مفعولا ثانيا لانه يصير المعنى حينئذ صيروا الجن شركاء لله والمفهوم
منه تدريج الجن الى درجة الشركاء لا تدريك الشركاء الى دركة الجن او ما يشبه الجن وهم
بعض الملائكة على بعض الاقوال يشهد بما ذكرناه الذوق السليم والطبع المستقيم
ولله متعلق بشركاء وقيل بجعلوا او حال منه يعني ليس بمتعلق بالملفوظ بل هو

مستقر قال ابو البقاء وردبانه لا يصح اذ لو صير المعنى جعلوهم شركاء في حال عبادي
مملوكين له وهذه صفة لازمة غير مستقلة وليس المقام مقام تاكيد حتى تكون مؤكدة
والاضافة تهيئة للعامل في معموله وقطعه عنه فان شركاء يطلب هذا بالعمل فيه
والمعنى منصب على ذلك وجوابه نعم انها صفة لازمة لكن اذا راعى المتكلم على السامع ما
بين زوجها نزلها منزلة المفارقة فيجعلها حالا استبعادا منه ذلك كقولك
اهل ضربت زيدا وهو ابوك فهو في المعنى كما قال عز من قائل هل لكم مما ملكت ايمانكم من
شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم وكقوله تعالى وجعلوا له من عباده جزءا
فمعنى هذه الاية الكريمة وجعلوا شركاء من مماليكهم لا يرضون بمثل هذا الحال فيما بينهم
ونظيره قوله تعالى ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون واذا بشر احدهم بالانثى
ظل وجهه مسودا وهو كظيم وهذا غاية في الاستبعاد والتاكيد المقصودة والمراد قوله
وفي الجن بالرفع قراه ابو حيوة ويزيد بن قطيب قال ابو حيان هذه القراءة توجيه
نصب الجن بفعل مضمر كما ذكرناه عن السكاكي ويكون ذلك على سبيل الاستعظام للمفعول
والاقتناص ممن جعله شريكا لله تعالى وقال مكي واجاز الكسائي رفع الجن على معنى هم الجن فلما حذف
منه قراه فصل عليه كما لم يطع على قراءة غيره كذلك اراد بيان انه اجاز هذه
القراءة السادة اصرمن السبعة لكن لم يقرأ بها فلا يلزم من كونه لم يطع عليها قوله والجر
على الاضافة لتسعة قراه شعيب بن ابي حمزة ويزيد بن قطيب وابو حيوة في رواية
عنها قال ابو حيان ولا يتضح معنى هذه القراءة اذ التقدير وجعلوا شركاء الجن لله يعني ما معنى
ان يقال وجعلوا الشركاء الذين هم الجن لله لان الظاهر حينئذ يجعلوا ولا يظهر لي معنى
وهو ان مقصوده الاشكال بحسب الاداب الصناعي لا بحسب مقصود الكلام فانه فهم
جواب من قال معناه واضح مما ذكره الزمخشري في قوله والمعنى اشركوهم في عبادتهم لانهم
اطاعوهم كما اطاعوا الله لان معناه ليس معناه بحسب التركيب الصناعي بل هو

المعنى فسر بكنهم من هم الذين صالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله يعني المراد بتشريكهم
في العبادة بحيث تتوجه الى درجة الشريك الذاتي بل الجواب انه متعلق بمحذوف يدل عليه
لفظ الشركاء والاية الكريمة التي في سورة الزخرف وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا
قال الكلبي يعني الملائكة ذكرهم باسم جنسهم وضعا منهم ان بلغوا هذه المرتبة وقيل قالوا
ان الله صاهر الجن فولدت الملائكة وقيل قالوا الله والشيطان اخوان فهو خالق الشر وقيل
نسبا اي وصفا لو سلم تعلقه بمجعلوا فمعنى جعل له حصه به ونسبه اليه كقوله تعالى ويجعلون لله
البنات سبحانه الى ما هو المشهور وسيذكر بعيد هذا بقوله وجعلوا له اضدادا فهم لا فرق حيث
نسبوه اليه فاقتضى ايضا معنى القراءة المذكورة قوله والمعنى فرضوا فرض التقريب الماضي
الى الحال فصح به وقوله خلقهم حالا والمعنى جعلوا له شركاء وشانهم كونهم مخلوقين وظاهر ان
هذا الشان يقارن جعلهم له في الماضي مع انه اذا كان علة البقاء حالة الوجود يبعيتها كما حقق
في موضعه كان الامر اظهر والحال اسهل واليه اشارة في كلام المصنفين وهو قولهما وقد
علموا ان الله خالقهم دون خلقهم كمن اعتبر العلم لانه ان لم يعلموا ذلك لم يكن التشريك منهم مستبعدا
والحال انها لاستبعاد فمن قال انما اعتبر العلم لتصحيح هذه الحال فان خالقهم لا يقارن جعلهم
لم يكن خبيرا من الحال ولان المقام للاستبعاد واختار المصنف كون الضمير في خلقهم للمجاعلين ولم
يلتفت الى ما ذكره الزمخشري بصيغة التمريض فقال وقيل الضمير للجن لان جعل من لا يخلق كمن
يخلق ابعد وافحش من جعل المخلوق كالخالق لاحتمال كون المخلوق خالقا لغير خالقه احتمالا عقليا
فبهذا القدر من الخلق يشبهه ولهذا قال ع فمن يخلق كمن لا يخلق دون ان يقول افمن يخلق
كمن يخلق فان قيل قوله وخلقهم اثبت الخلق له فمن اين يستفاد نفيه عن الغير حتى يتم المقصود
وهو التوحيد قلنا بمعونة المقام وايضا يفسره قوله تعالى 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 فقبل
ان الشيء الواحد لا يكون مخلوقا لخالقين فقوله خلقهم في قوة ان يقال دون الجن فلما قوبل عليه

جواز الاجتماع في الخلق بطريق الاشتراك قال لا يضره ذلك قال المراد بالخلق في خلقهم
هو بالاستقلال واعترض بان قوله المراد بالخلق هو الاستقلال ذاته اصل ممنوع بل المقام
يعود هذا الى الجواب الاول مع ان ذلك القائل جعله منقابلين حتى قال ما ذكره
من الاية تكفي به وحده وبالجملة ما ذكره غير تام نفسه باستقلاله قوله وفي خلقهم قراءة
يحيى بن يعمر وقال ابو حيان وكذا في مصحف عبد الله وروايته عن حيث ان الشكل الاصطلاحي
في ما يدل على الركاف وما يدل على السكون كالجزمة كانت مصاحف السلف عرية عن
الضبط الموجود بين ايدينا مرحادث فقال الاول من اصدره يحيى بن يعمر فكيف نسب ذلك
لمصحف عبد الله بن مسعود ويمكن الجواب عنه بمنع كلية الجزء المذكور بل لا يجوز ان يقع فيه
بعض ما ذكرنا ورأوا المحدث فاما به كلية قوله اي وما تخلقونه من الاصنام فالخلق بمعنى
المخلوق قوله وجعلوا اضدادا فهم اشار به الى ان هذا العطف على تقدير ان يكون مفعولا
جعلوا الله شركا بخلاف العطف الاول ومن لم يتنبه للاشارة قال هذا المشار اليه على قوله
او على شركا بقوله هذا انما يصح على تقدير ان يكون مفعولا جعلوا الله شركا وقد رناه نبين
فساد قيل وعلى هذا يكون جعل متعديا الى مفعول واحد فلا يصح جعل في المعطوف اليه متعديا
الى مفعولين لم يكن ذلك يعني قد عديته الى مفعول واحد في الموضعين لكن الانسب معنى
التصيير فتامل قوله حيث نسبوه اليه كقوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا
والله امرنا بها وقوله في الذين قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان
تأكله النار قوله افتعلوا وافتروا له مثل لكن عن خرق فقال كذبه عربية كانت العرب
تقولها كان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم يقول لهم خرقها والله وبكون
ان يكون من خرق الثوب اذا شقه اي اشتقوا لبنين وبنات كذا في الكشاف
وكذا اذا كذب كذبة في نادي القوم كما شق العدم وكشف عنها واخرج منها بهو
المطلبي عليه في حرمها وشق ذلك النادي هان القاها بين اظهرهم واظهرها حين كما منها

قوله اى وزوروا الان المزور محرف مبدل مغير للحق الى الباطل قوله فمالك الخ
عزير ابن الله فالمراد بالبنين ما فوق الواحد او الجمع باعتبار ان يجوز الواحد منهما
فوق الواحد احادا باعتبار الخبرين وقد يقال انهم ابتوا البنين لقولهم وقالت
اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق فاياما
المصنفين هذين القولين ينبغي ان يكون لاجل ان قال الحصر ويدفعه تفسير تلك
الاية بان معناه نحن اشياع ابنيه عزير والمسيح او مقربون عنده كقرب الابناء
واما قوله بل انتم بشر ممن خلق فانه يشعر بان المراد ما يقال بدفعه بان معناه ان رتبة
كلكم على سائر الناس كرتبكم اشياعا لهما بعاملكم معاملة سائر الناس من خلقه فالكم بشر
منهم قوله من غير ان يعلموا حقيقة اقالوا اى بالبداهة بدليل مقابلة قوله ويرد
عليه دليلا لان البداهة او الاستدلال يكشف عن خلافه ولا يجوز مثل ذلك هنا
لان العلم بوجود الواجب استدلالي والثابت به انما هو المطلق والمطلق يتغاير
بوجود الواحد فالعدد يحتاج الى دليل اخر اذ ليس فمن اين يذهب الذهن قال
ومن ثم قال ابراهيم عليه السلام وكيف اخاف 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 الا
اصل له لا يكون معلوما ولا يقام عليه دليل ويجوز ان يكون المعنى ملتبسين بغير ما
علموا فان كل عاقل يعلم انه تعالى منزه عن خصائص الامكان وان الولد منها ويحتمل
ان يكون المراد بالعلم علم الله تعالى لان ذمهم علمهم مستفاد من قوله خرقوا فالمعنى ولسبوا
اليه بغير علمهم بنين وبنات بغير علم الله تعالى والمراد ايضا نفي البنين والبنات وهو
اى نفي وجود الشئ بنفي علم الله تعالى من عادة القرآن العظيم كناية بانتفاء اللازم عن
انتفاء الملزوم منه قوله تعالى وجعلوا الله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ام ينبئونه بما لا يعلم في الارض
ام بظاهر من القول فان قيل فاذا استفيد ذمهم علمهم من خرقوا فعلى فيما هذا الوجه اى

فائدة

فائدة في قوله بغير علم فلنا فائدة التنبيه على انه لا يجوز نسبة الشئ الى غيره من غير تعيين
ذكر المتكلم في سنانه في بالظن قوله وهو في موضع الحال من الواو اى خرقوا غير
قائلين فهو اما على التجريد في خرقوا او التاكيد في الحال وقد وقعت فائدة قوله او
المصدر حذف الزائد عن الصفة مقامه ثم نسبتها باسمه قوله وهو ان يريد بكل او
واذا افرده مع ان وصفهم بالجمع بناء على ان نفي الجنس يستلزم بالاولوية فما في قوله
لا يصفون موصولة والجار متعلق بتعالى ومفعول سبحانه محذوف لعموم ما الذي اى
انزهه عن جملة النقائص وتعالى عن ذلك اى عما يصفون او هو من نزع الخافضين
والاول على المذهبين مشهور ويجوز كونهما مصدريتين اى عن وصفهم وقوله ولذا
يشمل البنات ولهذا لم يقل ابنا اختصارا في اللفظ واو للتنويع او التقسيم في بعض
النسخ وفي الواو مكان او قوله من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها فان قيل فهم
هذا الوجه ههنا واخر الوجه الاخر بصيغة التمريض وعكس الامر فيما سبق القول فيه
في سورة البقرة اقيس هذا يستلزم التناقض بين القولين قلنا لا فان محل القولين
مختلفان حيث ان هناك جاء قبلها يدل على الخلقية لجميع الاشياء بقوله قبل لا في
السموات والارض كل له قانتون وبعده ايضا بقوله وان اذا قضى امرا فانما يقول له
كن فيكون فناسب معنى البديع فيها جنسها لتماسك اجزاء الكلام بعضها ببعض واما
ههنا فقد جاء قبلها يدل على تنزيهه تعالى عن جميع النقائص بقوله سبحانه وتعالى عما يصفون
وبعده ايضا بقوله تعالى اني يكون له ولد ولم تكن له صاحبة فناسب فيما جنسها ما يدل
على امتناع الشركة في صنعه تعالى وهو بديع سمواته وارضه واما الزمخشري فلم يفرق
بين الموضعين قوله او الى الظرف فيكون بمعنى في اضافة محضة بخلاف الوجه الاول
والثالث قوله ثبت الغدر كصعب بمعنى الثبت والغدر كالغدر حركة كل موضع
صعب كبز الجارة والخفيف ورجل ثبت الغدر ثبت في القتال وفي جميع ما يأخذ

فيه من القول والفعل ويوصف به القوس ايضا اى لا يفر عن المعركة والزحف معنى
انه عديم النظير فيها بناء على ان البديع الا يسبق له نظير كقوله ثم قل ان كنت بدعا من الرسل
فان مرفوع به ابو هم الاضافة الى الظرف من كونه في السماء ولا نظن ان هذا المعنى خاف
الظاهر لان المعتبر في ظروف الصفات كون الوصف مظروفا للموصوف فان
معنى قولك زيد ضارب في الدار الاخبار بوقوع الضرب فيها والسر فيه هو ان
الاصل كون الظرف لغوا متعلقا بالمذكور بخلاف المستقر ويفرق منه ما ذكره الفاضل
من ان حاصله توقيت معنى البداعة وهو لا يوجب كون نفسه في السموات ثم ان
بقوله وزعم النظير فيها يحصل الرد على المشركين كما لا يخفى وهو المقصود ومن الايه فلا
يرد عليه انه لا يلزم من نفي التركيب نفيه مطلقا على ان الظاهر ان المراد بما
هو جميع الكائنات كما في قوله تعالى ما دامت السموات والارض على ما ذكره غير واحد
وقد مر مثله في قوله تع خلق السموات والارض وقيل في الجواب ان زعمهم ان لا
موجود خارج عنها فلا قطع فيه وبمجرد الجواز انما يحصل المنع وبالمنع المستند على مجرد
الجواز لا يحصل الجواب عنه فتامل قوله وخبره اني يكون له اعلم ان فيه ثلاثة اوجه
الاظهر منها ما قدره المصنف اذ لا تكلف فيه وهذا الوجه فيه تكلف وهو ايقاع الانشاء
خبرا فانه لا يكون للخبر تاويل لان الخبر لا يكون الا حالا للمخبر عنه والانشاء من حيث هو
لا قبله وما جوزه البعض بلا تاويل فامر خال عن التحقيق والتحصيل كما حققه الشريف
في موضعه فاما تاويله على وجهين احدهما وجه عام مشترك بين جميع المواضع التي
يقع الانشاء فيه خبرا وهو تقدير القول والاخر تقدير ما يناسب ذلك الموضع كما
هنا من ان قوله تع اني يكون على تاويل لا يكون وهذا وجه مخصوص بهذا الا انه يجوز
تقدير القول فيه ايضا بلا تعسف اذ لا تعسف في قولنا بديع السموات والارض
يقال فيه اي في حقه وشانه اني يكون له ولد لانه لا فرق بينه وبين سائر المواضع

في

في هذا المعنى فلا وجه لقول الكشاف ذا في واو على تقدير القول فتعسف او توجيهه
بان ذلك مستغنى عنه هنا بما ذكر من ان الاستفهام ليس على حقيقته لا يصح كونه
تعسفا بل انما يبعد اظهريته ثم ان ههنا وجها اخر للرفع ذكره المفسرون والزمخشري
ايضا وهو كونه فاعل تعالى وتركه لكمال الفصل وقيل لانه يستدعي ارجاع
ضمير سبحانه الى بديع السموات فيلزم الاضمار قبل الذكر في المفعول والتسبيح والتعالي
جائزان فيه كما لا يخفى ولا يخفى انه لا يستدعي ذلك بجواز رجوعه الى الله تعالى
الضمير قوله وخرقوا له بنين ثم انه قال ورفعه على الخبر دون ان يقول وهو مرفوع
اشارة الى ان فيه قراءة غيره ذكرها الزمخشري وهي قراءة الجر قراءة المنصور منا
من الله او ضمير سبحانه او وصفا لله على تقدير كون الاضافة محضة ويجوز الرفع على
قوله بدلا منه واما الوصف للضمير فلا يجوز على راي المحدود مطلقا كما مر على راي
الكسائي فانه يجوز الوصف على ضمير الغائب والنصب على المدح وهي قراءة ابي صالح الكسائي
قول من اين او كيف اشارة الى معنيين اني وجهها من اي شيء وفي بعض النسخ من اين
فقط وهو يكفي ويمكن تعميم اين للكيف مجازا ولذا اقتصر في بعض النسخ بعبارة قوله يكون منها
الولد فيه اياء الى وجه تقديم اين على كيف في قوله من اين او كيف حيث ان الصاحبة
مكان صدور الولد فيكون التعبير بمن اين ابين مما بعده وبعضهم قال اني بمعنى كيف
او من اين قوله للفصل بين كان واسمه المؤنث الحقيقي فانه لا يجوز بلا فصل وبه
يجوز الوجهان كقول الشاعر ولقد ولد الاخيطل امه الخ على باب استها صلب
وشاه وهذه القراءة للنخعي قال ابن عطية مذكر كان واخواتها مع تانيث
اسمها اسهل من ذلك في سائر الافعال ولعل وجهه انها ليست افعالا تامة
كما فصل في محله ولا زالم لها الخبر وبسبها في موضع الفاعل اسماء وفي موضع المفعول
خبرا وكثيرا ما يعرف تذكير الاسم وتانيثه بمطابقة الخبر اللازم ذكره بخلاف سائر الافعال

فانها افعال لها فاعل حقيقة والاتصال المسند هي للمطابقة الذهنية بين الفعل
والفاعل ليس موجودا بين كان واخواتها وبين اسمائها بل ذلك الاتصال
هناك انما هو بين الاسم والخبر وهذا تحقيق معنوي حقيق بالقبول وان لم نعرف
التصريح به عن النحويين وقال ابو حيان لا اعرف هذا عن النحويين بل يدل عليه
الحال ان عدم العلم لا يستلزم علم العدم واما التأييد الذي حيان بان الفارسي
مع قوله بحرفية ليس لا يجزم ليس سندا قائما فليس بشئ لان قول ابن عطية انما هو
على مواضع الفصل ولا فصل فيما ذكر قوله ضمير الشان او ضمير القصة اي ان قيل عليه اذا كان
العمدة في التفسير مونثا فالضمير ضمير القصة لا ضمير الشان اقول بل ضمير الشان فانه ضمير
القصة خاص غالبا مضافا فيهما ثم اذا كان الاسم ضمير الشان فالخبر مقدم وصاحبه مبتدأ
والجملة خبر تكمن او له وحده وهو الخبر وصاحبه فاعل له لاعتماده واذا كان ضمير الشان
فالجملة مفسرة كما ذكر مفسرة له ولا يجوز فيه كون له وحده خبرا وصاحبه فاعلا له لان
ضمير الشان لا يفسر الا بجملة صريحة والظرف مع فاعله لا يكون جملة صريحة وقد تقدم
حكمها ويجوز كونها نائبة عن فاعل قوله واعلم ان قول بعضهم ان مقام الاضمار يقتضي
التخصيص الى الاول فان ذاته غير مخصوص حتى يلزم من عدم شمول الولد الزامه بالاستدلال
الاستدلال وهو خلاف الظاهر قوله في الآية 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 فان قلت في بعض مقدماتها انكار لما دل
الاستدلال خارجة عن قانون التوجيه فاحفظ هذا فانه يفتح قوله الاول دليل
فيه عن طريقة الكشاف وهي انه خالق الاجسام العظيمة وخالق الاجسام لا يكون جسما
والولادة من خواص الاجسام فكون تقريره بوجه برهاني فهو اقرب للاقناع وان
تقرير الزمخشري قاصر عن اقناع القاصرين ثم ان الكلام هنا في هذا الوجه في سورة البقرة

بوجه اخر هو ان الولد عنصر المولد المنفعل بانفعال وتغذية وتربية من الاصول
كما ان الفاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال فلا يكون والدا والفرق بين الوجهين ان
هناك جاء بعد قوله بديع السموات والارض بقوله واذا قضى امرا فانما يقول له كن
فيكون ومعناه انه لا يحتاج في شئ الى شرط وسبب من المباشرة والالة وانفعالها
من محل وغيره سوى ارادته فذلك التوجيه يناسبه واما ههنا فقد جاء بعده بقوله
انى يكون له ولد وهذا السياق يدل على ان قوله بديع السموات والارض يكون في شأن الولد
غير انضمام شئ اخر الى التوجيه مفهوم منه وبناسبه ضده وذلك في المثال اجسام لا
تتغذى وما لا تتغذى قد اشتركا في وجه مناسب مفهوم البديع وهو ان الصنع لا يكون غير
مادة وهذا انما يتمشى اذا كان المراد بالسموات والارض جميع المخلوقات على ما مر فلا
حاجة الى ذكره قوله ان كان المعقول من الولد ما تولد من ذكر وانثى او من
الوالد او الوالد الذي يغتذي به وذلك هو بالانفعال والجسمية وغلوم الله
وانبائهم الدالة له فلا متوجه عليه النفي يعني الاسم اذا قال بديع السموات
ذكر ذلك منع الكل فقط فتامل وانما اكرات هذا الكلام هذا الجواب على ذكر
ان التخالف في مادة يكفي للخصم في المجادلة لا قال قوله فان قلت ان اراد السماوات
اصطفى ما يخلق بنات اليس يدل على ان الملائكة ليست بمعصومين في الوالد فما
معنى اوراد ذلك لزم الاتيان وهي بخلاف اذ لا واجب سواء كنت قائلا بعصمتهم
فيمتنع الارادة وملخصه لو اراد ذلك لزم المحال فلا اراده لا يقال عليه جدل عليه قوله
بيمان هو الله الواحد القهار قوله منزه عن المباشرة لم يكن لها صاحبة هذا الوجه
معنى قوله لم يكن له صاحبة قوله الثالث ان الاولاد انما تجتمع عليها ما يكون ان يكون قوله
وخالق كل شئ وهما برأسه لانه لا يعقل ان يكون الولد مخلوقا الا ان يقال في
معنى المولد ان يحصل من مادة منفصلة عن الوالد وفي

في دفعه من ان معنى الخلق لكل شئ او العلم بكل شئ شئ واحد وهو عدم الكفاءة ليس بشئ
لعدم اعتبار عدم الكفاءة فيه على ما بيناه وهو ينافش في لزوم كون الولد كالوالد في العلم
بكل شئ ولا يخفى ان هذه المنافشة متوجه ايضا على لزوم كون الولد كالوالد في خلق كل
شئ فان قيل يلزم كونه كالوالد في الخلق في الجملة فرعا يمنع ذلك ايضا لانه لا يلزم
كون الولد كالوالد في جميع الاوصاف بل يجوز انتفاء بعض الصفات التي للوالد عن
الولد بالكلية ويلزم المحذور ان قول المصنف لذاته عالم حيث قيد العلم بكونه لذاته دافع
المنافشة المذكورة عن كلام المصنف ولا يذهب عليك بطلانه والحق ان هذه الدلائل انما
هي اقناعية لا يقدح فيها المنع فيجوز كون كل من قوله وخلق كل شئ وقوله وهو بكل
شئ عليم دليلا برأسه لكن المصنف انما قصد به الموافقة بين هذه الآية وبين سورة الاخلاص
حيث عقب سناك قوله لم يلد ولم يولد بقوله ولم يكن له كفوا احد فجعل احد الدلائل
ههنا ايضا عدم الكفاءة منه وبين احد نعم لو جعل خلق كل شئ دليلا برأسه جاء كل الدلائل
وجها لعدم الكفاءة يحصل ما قصده ايضا لكن اراد تاييد عدم الكفاءة بوجهين ولا
تفوت الدلالة ايضا على جواز كونها دليلين برأسهما كما ان الكمال في الاخلاص كذلك
فتامل نظر فان قلت هل في تلك السورة الشريفة ما يدل على قوله ههنا ولم يكن له
صاحبة قلت نعم قوله فيها لم يلد الصمد يدل عليه دلالة واضحة فهذه وتلك جمعتا فوائد
وقوله فلا يكافئه ومعناه لغنى الخالق عن المخلوق وحاجة المخلوق الى الخالق فيه اشارة اليه
لان معنى الصمد هذا قوله اشارة الى الموصوف فانه لكمال تميزه بتلك الاوصاف بمنزلة
المحسوس المشاهد المشار اليه فعبر عنه باسم الاشارة تنبيها على هذا وعلى وضع البعيد وهو
اغرب تعظيما له على ما هو المعروف من تنزيل البعد المعنوي منزلة البعد الحسي وامثاله
كثيرة سيما في الوحي المستطاب كذلك الكتاب قوله اخبار مترادفة قال التفتازاني
لان علم الله لا يجوز ان يقع صفة لاسم الاشارة كما نبه على ما ذكره في بعض رسائله

من

من ان الجزئي الحقيقي يخبر به ويقال هو الصمد على ما مثل هذا زيد فجوز ههنا كونه خبرا
لا صفة لان ضمير لم يلد لا يقبل الوصف به ورده الشريف بانه قول المبتدي جوز فاسد لان الخبر
ليس بجزئي حقيقي قح لا فرق بين الخبر والصفة في هذا المعنى بحسب المعنى الا ان معنى ان هذا
الوصف لم يسم مولودا لكن كيف يعرف احد ان العلم حيث وقع في هذه الاخبار مع صحة
معنى الوصف متعينا للخبر حتى يدعى ذلك مع ان تلك الاخبار واحدة والحق ان وصف اسم الاشارة
بالعلم مما لا محصور لان اسم الاشارة وضع لتعيين ما وصف به والعلم متعين لنفسه فلزم
منه تحصيل الحاصل بخلاف الخبر فانه جيز اقوله ويجوز ان يكون البعض بدلا او صفة
على النوزيع على الابعاض او الجمع على سبيل البدل على بعض معين عنده صفا بدل او صفة
جناد بل هذا ومن لم يجوز نعد والخبر جعل البعد كالة ابدا الا ذكره ابو البقاء 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 مبتدا مقدرا واخبر كلها
بمنزلة اسم واحد كانه قيل في حكم الموصوف هو الجامع بين هذه الصفات قوله كلها للمبتدا
هذه الفاء فاء الفائدة يعني لما اخبر بانه موكول اليه جميع الامور افاد باعتبار هذا المعنى
الامر بالتوكل فهذا فائدة الاخبار بانه وكيل فخصوص كلمة الوكيل لا مدخل في هذه الافادة
وهذا معنى ما قيل ان هذا يفهم من الوكيل قوله ورتب على الحكم اشارة الى المعنى الاخر
للوكيل وهو الحفيظ قوله واستدل به المعتزلة على امتناع الرؤية اراد به الامتناع
العقلي فانه في الجواب بما يدفعه فمنع او لا دلالته على نفي الرؤية فضلا عن امتناعها ثم تنزل
منه الى النافي ونفى عموم النفي في الاوقات وفي الاشخاص بناء على فهمين عدم دلالته
على الامتناع العقلي وصرح به ايضا بقوله مع ان النفي لا يوجب الامتناع العقلي وقدرنا
ذكره بحسب المدح الذي تمسك به المعتزلة من ان المدح بالنفي يدل على ان ما نفي عنه
يجب تنزيه الله عنه فان التمدح لا يلزم ان يكون بالامتناع الذي ذكره بل يجوز ان يكون

بالمعنى الذى سنذكره بقولنا والاقرب الخ او بامتناعها فى الدنيا اذ هو فيها سواء
فعالى غير مسلم ويجوز كون التمدح بمجموع القرينتين اعنى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار فحينئذ لا يبقى لهم فى الاية متمسك اصلا ثم ان هذه الاجوبة مدفوع فى مقابلة الاجابات
فلا يتوجه عليه انه خلاف المتبادر كما قيل فان قلت نحن نثبت المقدمة الممنوعة بالمنع
الاول وهو انا نسلم ان الادراك مطلق الرؤية لانه الوقوف على كنه الشئ بانه كذا
يدرك كنهه بالبصر لا يدرك بالعقل ايضا فالتخصيص يقتضى تفاوتا بين العقول
والابصار وايضا لا يدرك البصر كنهه غيره ايضا فكيف يحصل التمدح قلت رؤية البصر اذا
كان كاملا يحصل الى كنهه متعلق به بالنسبة الى تلك الرؤية وهو كونه على وجه الاحاطة
على ما ذكروه فى بعض الشروح ويدل عليه قول القائل يحيط بها وان لم يصل الى كنه حقيقته
وماهيته بالنسبة الى ادراك العقل فيحصل التمدح بامتناع ادراكه بكنهه دون غيره وهو ظهر
وجه التخصيص لان العقل لا يدرك ما لا يقدر على ان يدرك كنه كثير من الاشياء المعقولة
والاقرب فى رد المنكرين ان يقال التمدح بامتناع ادراك البصر بذاتها بقوة رؤيتها
الله تعالى بعادته لانه المتبادر من الابصار المتعارف بين الناس فلا يمكن لبصير ان يراه
باى حال حاسة البصر التى يرى الله تعالى بها رأته بعض قدرته او تخلقه فى تلك القوة شيئا
يصلح لذلك كما روى انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون فى
رؤيته وغير ذلك مما فى كتب الاحاديث والكتب الكلامية وكان الله على ذلك قدير
وقد يجعل مفهوم الاية ممسكا على امتناعها بان الاية دلت على نفى الوقوع وهو
وان لم يوجب نفى الامكان الا ان عدم رؤيته مع سلامة الحاسة وحصول الشرائط
المتعلقة بالرائى يجب ان يكون لامتناع رؤيته وهو ليس بشئ لما تلخص لك مما
ذكرنا انفا قوله ليس الادراك مطلق الرؤية ذكر فى شرح المقاصد لا نسلم ان الادراك
بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان تكون على وجه الاحاطة

قوله اذا كان كاملا يشير الى رد قول صاحب الكشف حيث رد على الله بان الرؤية ادراك خاص فكيف توجد الرؤية بدونه منه

بجوانب المرئى اذ حقيقة النيل والوصول اخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته فعلى هذا
يصح رأيت الغرة وادركه بصرى لاحاطة الغرة ولا يصح ادركه بصرى ورأيته فيكون
اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها والحاصل
بذكر قوله او لازم لها لا تخالف وهما فى الدليل قوله ولا النفى فى الاية عاما لا يقال ايجابها
وهو قولك ادركه الابصار يفيد العموم فلا بد كون السلب الآتى عليه كذلك لانا
نقول القضية اذا لم تكن موجهة بحكم المتكلم على ما يريد بها من نحو ما فى عامة يجعلها
اى السلب والايجاب متناقضين واجزى لا يجعلها كذلك فههنا كذلك قوله
فلعله مخصوص ببعض الحالات اورد عليه بان هذا جواب مستقل فان جواز التخصيص ببعض
الاوقات يكفى فى الجواب فلا وجه للتعرض المذكور والجواب ان منع عموم النفى جواب
واحد وجواز كل واحد من الخصوصين منع برأسه فلكل الجوابين بخرج منه فقوله فى
الاوقات اشارة الى احدهما وقوله فلعله مخصوص ببعض الحالات الى الاخر جمعها بهذا
الطريق نظرا الى جامعهما والمعنى لا نسلم ان النفى عام فى الاوقات فيفهم منه سند المنع
وهو جواز كونه مخصوصا ببعض الحالات لعدم عموم النفى فيصح تفريعه عليه فقال فلعله
يريد واذا خصص النفى ببعض الاوقات فجاز خصوصه ببعض الحالات اه يقال فى
الجواب 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 مورد القضية

باب

الكلية فهو يفيد نفي الكلية لا كلية النفي ولهذا تحقيق لطيف وتفصيل شريف في
المقاصد ولا يتجه حينئذ احتمال السلب الكلي لما ذكرنا من ان يزيده الاجوبة منوع لا
يضره الاحتمال وان كان هذا ظاهر الاحتمالين على ما تقرر في موضعه لان العمل بالظهور
انما يعتبر في الظنيات دون القطعيات كذا في شرح المقاصد قوله مع ان النفي لا يوجب
الامتناع اراد به الامتناع العقلي يعني سلمنا كلية السلب لكن لا نسلم السلب العقلي اذ
لا ملازمة بينهما وقيل حينئذ يدفعه حديث التوضيح وروده فظهر مما تلخص لك مما ذكرنا
فلا يفيده قوله يحيط علمه بها بالابصار وغيره او يخص الابصار بقرينة نفي الابصار
قوله فيدرك الادراك الابصار يشير الى انه في موضع التقابل للقرينة الثانية الظهور
لغيره ولان قوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير يدل على انحصار اللطيف والخبير
لاثبات الادراك والزمخشري سلك طريقة اللف بناء على ان اللطف يمنع الابصار
فيناسب نفي الادراك وان اوجب العلم ايضا فان قرانه بالخبير يخصصه بالاول وههنا
كمن ليس عذر في تركه ما ذكره المصنف قوله لانه الخبير وجه التعليل به انه للمبالغة فالخبير
المطلق لا يستدعي شيئا قال الزمخشري الخبير بكل لطيف يعني فضلا عن كثيف فقصده الى
التعميم وكذا قيل بكل شيء وجلي والقصد الى ما ذكرناه فارض فيما اورد عليها من انه لا يخفى
عدم كفاية هذا في المقصود لعدم ذكر كل الطرق والحق ان يقال ان الصيغة للمبالغة
وهي بان يكون ادراكه شاملا للكل والجميع الطرق والا فيجوز ان يكون خبيرا بالابصار
او للكل لكن بغير الابصار وادا جميع الطرق فترك ذكره لعدم المخصص للخبير المطلق في المقام
الذي قرينة العموم فيه كثيرة على كل حال سواء كان للمبالغة او لا فلهذا لم يسنده اليها وان
دلت عليه قوله فيكون مستعارا من مقابل الكثيف اي من السخيف واما على الوجه
الاول فهو ماخوذ من اللطف بمعنى دقة النظر في الاشياء على ما قيل من ان هذا اصل اللطف
فالمعنى لطيف ادراكه قوله لا يدرك بالحاسة لم يقل لئلا تطرق اليه المصادرة ومن

لم يتنبه لذلك قال في دفعها المعنى ما ليس من شانه ذلك لانه لو كان المراد ما ذكره
لم يحتج الى تبديل البصر بالحاسة فلم ليس شيا من شانه ذلك لكن لا حاجة اليه في دفع
المصادرة اذ لا مصادرة في قولنا لا تدركه الابصار لانه ليس من شانه وقوله والالطف
فيها يحتمل عطف تفسير بناء على القول بالانطباع وبنبي عن التعليل والمعنى لا يدرك بالحاسة
لانه بالانطباع وهو متعال عنه ويحتمل عطف معنى فيكون كلاما مستانفا على المذهبين
مذهب الشعاع ومذهب الانطباع والابعد صح لظهوره ويجوز كون الاخبار بالخبر
لتحقيق الاخبار بانه يدرك الابصار اذ خبر الخبير صادق ومصدق لا محالة قوله وهي للنفس
كالبصر للبدن صرح بما هو المشهور وهو انها للقلب كالبصر للعين ترجيحا لما اختاره على
اضافتها الى الآلة وذكره الزمخشري من انها نور القلب الذي يستبصر به كالبصر
نور العين به يبصر لا ينافيه لانه يعم كلا الاضافتين بناء على قول الفارقين بينهما وقال
الراغب ويقال لقوة القلب المدركة بصيرة وبصر قال تعالى ما زاغ البصر وما طغى اي استقيم
بهذا على بعض التفاسير الغير المرضية عند المصنف على ما كتبه في سورة النجم قوله سميت بها الدلالة
والدليل ايضا لانه يبصر الحق كما ذكره المصنف في قوله تعالى الانسان على نفسه بصيرة فسره بقوله
حجة بينة وهذا انسب ههنا ايضا وافق لعادة حيث العقل من قوله فقد جاءكم
بينة من ربكم وجاءهم البينات من بعد ما جاءتهم البينات واكثر من هذه الايات البينات
ولا يبعد ان يراد نفس البصيرة والمعنى قد احظاكم الله البصيرة فلا يكلفكم الا ما في وسعكم
فلا تهملوها واعملوها وقيل المراد موجبات البصائر وقيل المراد بالبصائر القرآن وصيغة
الجمع للاشارة الى ما فيه من وجوه الدلالة قوله فلنفسه ايضا قال التفتازاني في شرح
الكشاف قدر الفعل متاخرا لكون المعنى على الاختصاص واحفظ على الحق تقول من جاءك
فلاكرام جاء ولا تقول فجاء لاكرام الا بتاويل يعني ان هذا التركيب في الاصل انما يستعمل في
معنى الاختصاص وبتقدير الفعل لانسحاب المعنى عليه فلذلك قدر الفعل متاخرا فتنبه

موافقا للاصل لان الاختصاص من مجرد التاخير فظهر ضعف قيل من تقدير فابصاره
لنفسه وعيه عليها فالمحذوف فيها هو المبتدا فان هذا الوجه غير موافق للاصل المذكور
قوله فعليها وما لم يقل فعليها عمى كما قاله الزمخشري لانه لا يقال عمى عليه الا بناء على ما
يؤول اليه ههنا وهو الوبال وعلى هذا الوقال فلنفسه نفعه كما قاله الزجاج لزاد
التوافق بين تفسيريه ولعله قصد الاشارة اولا الى الاصل المذكور واشار الى التاويل
بقوله لان نفعه لها ثم انى ثانيا بما هو الاصل فصر المسافة المقال ثم ان لابي حيان 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 وفي 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 واليه اشار الكشاف في بقوله واللفظ على الفاء
حيث قال قدر الفعل متاخرا ليكون المعنى على الاختصاص واللفظ على الفاء وبقوله ليكون
المعنى على الاختصاص انتهى فافهم اول الوجهين فافهم على ان اذكره قد نازع فيه بعضهم بما
ذكروه في موضعه وايضا التقدير المذكور مما سبق المصنفين اليه الكلبي على ما نقل في
بعض التفاسير وكفى به سندا بقوله 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 بمؤمن لنا
وما انت علينا بعزيز فان قيل الحصر المستفاد من تقديم الضمير انما هو حصر النفي فمن اين استفاد
حصر الاثبات في الصفة حتى يقال فالله هو الحفيظ قلنا لما استفيد من حصر النفي في النبي عليه
الصلوة والسلام ثبوت الحفيظ لغيره مع انتفائه عنه وظاهر ان انتفاءه عنه يستتبع
انتفاءه عن غيره سوى الله تع فتبين حصر الاثبات فيه تع ثم ان المصنفين اشارا بتاخير
الجار والمجرور الى ان ذلك التقديم لمجرد الاهتمام ولرعاية الفاصلة

فمن

فيمن يجوز تقديم الظرف المعمول بما بعد حرف الجر المزيدة والا فيجوز في قوله وما
كلام ورد على لسان الرسول الظ انه اراد بهذا القول ما انا عليكم بحفيظ بل الى
الزمخشري حيث جعل اي الوارد قوله قد جاءكم بصائر من ربكم الى هنا بقرينة قوله وما
انا عليكم بحفيظ وانما رده اذ لا حاجة الى ما جعله لظهور صحة المعنى على ما قررناه ومن لم يتنبه
لهذا ظن ان كلامي الشيخين واحد فقال اي في قوله فقد جاءكم الى قوله وكذلك نصرف الايات
ومن قال في تفسيره كانه قيل قل ذلك فكانه قال على تقدير القول وهم من خلط وخلط
بين التفسيرين بفسر الورود على لسان الرسول بهذا وليس ذلك منه في شيء اذ الكلام
اذا ورد على لسان الغير لا يمكن ان يقدر فيه القول والا يلزم ورود على لسان المتكلم
الا على لسان الغير وهذا خلف فلا مجال حتى لان يقال هو تصوير المعنى في المقام لا تقدير
القول في الكلام اذ ظهر مما تقرر ان هذا المعنى لا يصلح ان يجوز ان يكون واردا على لسان
الرسول وبرد ما انا عليكم بحفيظ بمحافظ على الابصار ولا عنها لان معنى الحفظ في اللغة
الحراسة والمنع فمعنى حفظ على كذا منعه من غيره والجاءه اليه ومعنى حفظ عنه منعه عنه
فمعنى الاية انا بالحكم على ما كلفتم به بل جرت سنتي على اتيانكم البصائر واقامة الدلائل
وقطع الاعذار وابداع الاختيار بعد العبد لحكم المختار فيه لاولي الابصار فافهم جيدا
ومثل ذلك التصريف هذا مثل قوله تع وكذلك نفصل الايات وقد فصلنا هناك
جاز كونه مثل قولك ضربته كذلك كما فعله الزجاج وكونه تشبيه تصريف سائر الايات
بهذا التصريف كما فعله غيره قول وليقولوا درست صرفنا الى ما مضى هنا ايضا
بان التصريف مقدم على قولهم هذا وفي الاية الكريمة من صيغة المضارع الاشعار المقصود
ههنا فان التصريف قد وقع مرارا فاما الزمخشري فقد بقي كلامه خاليا عن هذا الايما قال
وليقولوا درست صرفها واخر لاختصاص قولهم اللام 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 يفي في تحقيق هذا المرام وقيل انها
لحقيقة العلة على ان يكون هذا القول منهم حقا به لهم ونظيره كثير في الكتاب الكريم
والمعاتب عليه في امثاله هو صرفهم اختيارهم الذي هو راس المهم الى ما عليهم من فسقهم وجاز
الله في لقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين وما يثاب به هو صرفهم
راس المهم الى ما لهم لقوله تعالى ومن يومن بالله يهد قلبه وان شئت قلت واجعلنا ورثتهم
الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا 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
لا الى ذلك ونقل عن ابي علي انه جعلها للصيرورة الا في قراءة ابن عامر ومن وافقه قال
انها فيها للتعليل بمعنى لئلا يقولوا هذه اساطير الاولين فدمت فدبليت وتكررت
على الاسماع وذكر من المص في خاتمة سورة النسا لتفسير قوله في يبين الله لكم ان
تضلوا مثل ذلك وذكر ان هذا مذهب الكوفيين ولا يجيز البصريون اضمار لا الا في
القسم على بين في موضعه ويجوز ان يكون تقدير الاية اكرنا على هذا المعنى وكذلك نصرف
الايات ليكون فتنة لهم وليقولوا وعن الانباري هو عطف على مضمر والتقدير ليلزمهم
الحجة وليقولوا وقال ابو حيان ولا جمعين ما ذكره المعربون والمفسرون من ان اللام
في وليقولوا لام كي ولام الصيرورة بل الظاهر انها لام الامر والفعل مجزوم بها لا منصوب
باضمار ان ويويده قراءة من سكن اللام والمعنى عليه ممكن كانه قيل ومثل ذلك نصرف
الايات وليقولوا هم ما يقولون من كونها درستها وتعلمتها او درست هي اي البيت
وقدمت فانه لا يخفى بهم ولا يلتفت الى قولهم وهو امر معناه الوعيد والتهديد وهو من
الاكثار بهم وما يقولون في الايات اي نصرفها ونبديها تارة وافلا اكثر ما

بدوام امضى قبل وفيه نظر من جهة المعنى على ما قال الناس وفيه وما يضاف ان يجوز
ولبيد وهو ض في لام كي وان لم يجعل منصوبا على ليقولوا ضرورة تشبيها لها بالتي
اللام في القراءة الشاذة فلا يدل لاحتمال ان تكون لام كي سكنت اجراء للمنفصل مجرى كتف
اقول ما ذكره ابو حيان معنى انيق وفحوى دقيق وما بعده ليس معطوفا عليه على هذا الحتم
ولا تشكيك في النظم الشريف والفهم اللطيف فانه اعتراض بين العلة والمعلول لاتمام
فانه لو قيل نصرف الايات لتبين لو شك ان يقع بال السامع انهم يقولون درست
تكيف يستقيم التبيين فهلا يشك فيهما من سمع قولهم فالبليغ يتدارك ما اعترض على
مقاله بعد كماله قبل كماله فيدفعه حتى يبادر السامعون الى قبول مضمونه ويتسارعوا
الى استظهار مكنونه فهو كقوله في حكايته 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 لاتمام
في وضوح امر ان يحطر ببال السامع حين قال اقتل موسى ان له ربا ان يدعو فمن ينصرنا
من باس الله ان جانا كما قاله رجل مومن من آل فرعون على ما ورد في سورة المومن
فلا 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 الوقف غاية السخافة اذا ادعى ان الدلالة حتى تنافي
الاحتمال والتبيد لا ينافيه الاحتمال الغير الظاهر كما لا يخفى ولهذا قال يويد دون يدل
مع ان الدلالة اقوى في اثبات المدعى فبقي بينهما فرق بين كلامي البيضاوي فان الزمخشري
ذكر ان جواب ليقولوا محذوف تقديره ليقولوا درست نصرفها فحذف اطلق الجواب
على المعلل فاعترض به ابو حيان بان هذا اصطلاح غريب لا يقال في جئت من اجلك
جئت ليقوم انه جواب واجيب عنه بانه ليس باصطلاح بل هو تشبيه له بجواب

الشرط الذي هو مسبب والشرط سبب والمعنى طوى كشحه عنه واشار بقوله واللام لام
العاقبة الى انه معلل تخليصا للكلام وتلخيصا للمرام قوله مبالغة في درست لانه نتج
يكون من باب الطبائع والغرائز قوله ودرست على البناء للمفعول قراه ابن عباس رض
بخلاف عنه وزيد بن علي والحسن البصري وقتادة وفرا ابن حيي والزمخشري بما فسره به
المصنف ان درس مثل حفا يلزم ويتعدى كما فصل في كتب اللغة ذكر في الصحاح درس
الرسم عفا بابه دخل وتح بابه نصر يتعدى ويلزم ودرس القران ونحوه فانه فسر به ما
اعترض عليه ابو حيان بان درس بمعنى بلى فانى لا احفظ متعديا ولا وجدناه في ما
وقفنا على شيء من العربية الا ان ما يريد ان درس يجي بمعنى انمحى وما وجدناه يجي بمعنى
محا فمعنى عبارته لا احفظه متعديا بان يصير بمعنى محا لانه لم يجده متعديا بحال كونه
بمعنى انمحى فافهم ومن لم يتنبه لذلك رد عليه بانه لا يحتاج بهذا الى استقراء ان معناه
لا يتعدى فاعله فهو كقام وقعد ونحوهما مما يعرف بالمعنى قوله او دارست اليهود
محمدا او دارسك جماعة يعنون بهما سلمان وعداسا وابا فكيهة كما في قراءة ابن كثير
وابي عمرو او دارسك الايات نفسها على سبيل المبالغة وان كان المراد اهلها
وقري ذو رست على الخطاب مجهولا من دارس قوله ودرسن عفون قراه الحسن
في رواية وكذا في بعض مصاحف ابن مسعود وكذا قيل ودرست بالتشديد اي
استمد درسها وبلاها فهو من معنى التكثير قوله ودرس قراه ابي اي درس محمد
صلى الله عليه وسلم فاعله ضمير النبي صلى الله عليه وسلم ودرس ح من الدرس وقيل يجوز
كونه من الدروس وفاعله ضمير الكتاب اي كرر عليه الكتاب يعني قراه النبي صلى الله عليه وسلم
وتلاه مرارا او بمعنى بلى الكتاب انمحى قيل وكذا في مصحف عبد الله درس وقري درست
بالتشديد مبنيا للفاعل المخاطب فهو للتكثير اي درست الكتب الكثيرة اي فعلتها
ودرست مجهولا منه فقيل فعلى هذا يكون التضعيف للتعدية لا غير والمعنى درسك

فبرك

فبرك الكتب ولا يخفى انه يجوز كونه للتكثير ايضا اي فعل بك التدريس الكثير فانت
ودارسات اي قديمات من الدروس فيكون وصفا وهو الظاهر فيجوز كونه بمعنى
ذات درس يمكن ان يحتاج اليه مع ظهور المعنى الاصلي ومن ترك المعنى الاول وفسر
المعنى على الثاني وقال دارسات جمع دارسة بمعنى قديمات بمعنى ذات دروس
نحو عيشة راضية وماء دافق فقد ذهل عما هو الاولى والله اعلم بالظاهر في الموضعين ح
او هو الظاهر قوله اللام على اصلها وهو التعليل اما على قول الزمخشري فظ لان افعال
الله تعالى عنده معللة بالاغراض واما عندنا فمجاز او التجوز في معنى لفظ التعليل في حق
افعال الباري تعالى في 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 احتاج المصنف بقوله لان
التبيين مقصود الصرف مع انه لا يلزم من مجرد كونه مقصودا منه كونه علة له
حقيقة او يراد بقوله على اصله بدون ان يقول على حقيقته كما فعل الزمخشري وقوله
على المقصود من الفعل لانه لازم لمعناه الحقيقي الذي هو التعليل فهو كملزومه اصله ضمير
ولا تلتفت الى قول من قال انه مجاز وليس على اصله فلا وجه لقول المصنف على اصله قوله
باعتبار المعنى اي القران او الكتاب او الكلام او الفرقان وقوله او للقران اكتفاء عن
الكتاب وغيره ويجوز ان يكون المراد ذلك الصرف ويجوز ان يقال التبيين التصريف
اي لتبين انه من عادتنا تحكم ومصالح لقوم يعلمون ويتأملون في الحكم والمصالح قوله
او للمصدر كقولك ضربته زيدا فيكون مفعولا مطلقا وقد اشرنا الى جواز عوده على
مصدر نصرف فتذكر قوله فانهم المنتفعون به وجه تخصيص التبيين لقوم يعلمون قوله
اعتراض بين الشيء واطف عليه وهما الجملتان الامريتان قوله اكرره ايجاب الاتباع
اي احكم به وابد ذلك لانه صريح في نفي الالهية والربوبية عن الغير بخلاف ما قبله
حتى يصح تعليله به قوله او حال مؤكدة ذهب كثيرون الى انها لا تصح بعد التعليلية

وفي المفصل هي التي تجيء جملة من اسمين لا عمل لها لتوكيد خبرها وتقريره وذهب بعضهم
الى انه ليس بحرف بل هو بيان لخاصتها المميزة لها عن المنفصلة حيث انها تقع على الابعد
الفعلية فتكون الاسمية شرطا لوجوب حذف فاعلها الصحيحها وهذا وفق لان الزمخشري
جعلها في الكشاف كثيرا بعد الفعلية كما مر في قوله فهو شهداء انه لا اله الا هو ان قاما يجوز
كونه موكدة بعد الفعلية وكما هنا وقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين ولم يلتئم
مدبرين وامثالها واما الكبيرون فيأولون فيما لا مهرب عنه بالمنفصلة بوجه ما قوله
حمل الاعراض على العموم الكف اي جعله منسوخا دليل على هذه القضية اللزوم بينها قوله
وهو دليل على انه نهي لا بد ايمان الكافر وان مراده واجب الوقوع رد على المعتزلة
وجه الدلالة ان لو لا لانتفاء الثاني لانتفاء الاول فدل على انتفاء مشيته وان
هذا القول انما يصح اذا كان وقوع ايراد كليا والمعنى ولو شئنا لاسمعناهم اشركوا فان كل
شيء يجب وقوعه واما التاويل المشهور بان قولنا ايمان الكافر مراد نرده بالبداهة
مشيئة الاختيار وهذا لا ينافي نفي مشيئة الاكراه فهو ناش من عدم الفرق بين المشيئة والامر
فان ايمان الكافر مامور به مطلوب طلب الاختيار لا مراد لان ارادة الله تتخالف
فعل البتة بخلاف امره فانه قال للكفار امنوا بالله ورسوله مع انهم لم يؤمنوا فالايمان
مرضي وكفرهم غير مرضي والرضى شيء والارادة شيء فافهم والزمخشري سكت عن هذه الآية
الملزمة مع فرط حصوبته لمذهبه فجرامنه في تاويله وقيل وجه الدلالة انه يفهم من وجوب
عدم الشرك بمشيته وجوب كل ما شاء اذ لا فرق بين شيء وشيء في هذا المعنى ولا يخفى ما فيه
قوله اي ولا تذكروا آلهتهم الخ يريد ان الموصول عبارة عن الآلهة ومفعول يدعون
ضميرها ويدعون بمعنى يعبدون وقيل المراد بالموصول هو الكفار والنهي عن سبهم قصد به
النهي عن سب آلهتهم لان سبها سبهم وظاهره خلاف الظاهر وح مفعول يدعون
الآلهة والاول اولى منه او من دون الله على معنى يدعون غير الله فلا يخلو من التعسف

واما قوله الذين مكان التي فلان منهم من هو منهم من ذوي العقول فغلب لفظ
يعبدون اكثر هم بهم موصوفون او هو من قبيل التنزيل لها منزلة ذوي العلم لشكتها
مناسبة المقام اما رمي صاحب الكشاف وصف الآلهة به وقال ولا تسبوا الآلهة التي
يدعون فهو كقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فتامل وقد قال ليس وصف الصنم بناصب
جهنم وبانها لا تضر ولا تنفع شيئا لها فكيف نهي عنه بقوله ولا تسبوا وذكر التعفار في
جوابا عنه بان ذلك ليس بسبب لان السب ذكر المساوي لمجرد التعيير والاهانة وذلك
انما ورد في معرض الاستدلال على عدم صلوحها للالوهية والمعبودية اقول الظاهر ان السؤال
انما هو بالاية الكريمة وملخصه نهي وسب فكيف سب والجواب تلخيصه انه لم
يرد في القرآن على سبيل السب بل للاستدلال وهو ظاهر الم تر الى قوله ابرهه لو كان هؤلاء
الهة ما وردوها وكل فيها خالدون وكذا انظارها واما النبي عليه الصلوة والسلام فلانه كان
يسبهم ان وقع قبل هذا النهي كما يشعر به قول القصاب ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يطعن في اصنام
واما تلاوته عليه الصلوة والسلام تلك الاية وقوله حصب جهنم فلا يلزم منها السب اصلا
لان مقصوده انما هو المناظرة معهم وقولهم لتنتهين عن سب آلهتنا او لنهجون الله فهو
على زعمهم بناء على ان هذا القول مما يصح به السب ولا بعد في عدم فهم الخصم وادلة
حين المناظرة سيما عند المكابرة كما ترى حالهم ومناظرته عليه الصلوة والسلام مع صناديد قريش
في المطيم ذكره الزمخشري في اواخر سورة الانبياء فليطالع ثم بعد ما ذكرت لك التحقيق تعلم
شيئا حتى يكون سببا وبهذا التفصيل اندفع قيل ان سبب النزول على ما روى عليه ان بين
لعنه عليه الصلوة والسلام لها بانها حصب جهنم كما صرح به صاحب الكشاف فجعلوا ذلك سببا
فقالوا ما قالوا انهم نهوا عن ذلك السب فكيف لا يكون ذلك سببا انظر كيف فهم السؤال
والجواب وما اضل من يهجو الصواب ثم اعلم ان النهي انما هو عن السب مجاهرا بغير حق وقوله فيسبوا
فيسبوا الله عدوا الخ فالسب غيظ ليس بنهي وهو ظاهر والعجب ان ذلك قائل بعدما

استظهر الجواب الحق قال الجواب ان يقال النهي عن السب في الحقيقة انما هو عن
اظهاره ويلزم منه ان لا يسبق الامر باظهار اية الحصب هذه الاية التي هي وهذا
خلاف ما زعم مما نقله كيف والاية انما هي للاستدلال على ما يدل عليه ما بعدها من قوله
لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها فوجب اظهاره وتلاوته عليهم باذن الله تعالى ولا وجه
لتاخيره عن حين المخاصمة ونزولها لاجلها فافهم قوله ما فيها من القبائح لا يقال
فعلى هذا لا يصح ولا يتصور سب الله تعالى فكيف قيل فيسبوا الله لانا نقول المراد به اعم
سواء كان القبيح فيه في الواقع او على زعم الساب او نطق به من سب او سوء فيدخل الكفر
لانه ههنا كذلك لا تعريف للسب قوله تجاوزا عن الحق الى الباطل يحتمل ان يجعل
عدوا مفعولا مطلقا لانه نوع من العامل فيه لان السب من جنس العدو ومفعولا
لاجله والمعنى فيسبوا الله للظلم ذكره الزجاج وقد يجعل حالا موكدة لان السب لا يكون
الا عدوا وقرا الحسن وابو رجاء ويعقوب وقتادة وسلام وعبد الله بن زيد
عدوا بضم العين والدال وتشديد الواو وهو مصدر ايضا لعدو وقرا ابن كثير
في رواية دي قراءة اهل مكة فيما نقله النحاس عدوا بفتح العين وضم الدال وتشديد
الواو وعدو وهو خبر عن الجمع قال الله تعالى هم العدو فاحذرهم كما قالوا
كلم عدوا مبينا وقوله بغير علم حال موكدة ايضا قوله على جهالة بالله وما يجب
ان يذكر به تفسير لقوله بغير علم تنزيه عن امكان سبه بما فيه في الواقع واورد عليه
انهم لم يعتقدوا في الله قبيحا حتى يسبوه بل يعتقدونه في نهاية الكبرياء ويعلمون
انهم شفعاؤهم عنده فكيف يتوهم لهم سبه تعالى بسبب انهم واجيب بسهم لعدم
علمهم بتعلق السب به تعالى بل اذا قالوا الهتنا رادوا به لينهون الهتنا بسبك
يدعوني انه خبر الله ولهذا لم يقولوا لينهون الله وذكر التفتازاني انهم لا يفعلون
ذلك صريحا ولكن ربما يفضي فعلهم الى ذلك كما قالوا اترك شتم الهتنا والا شتمناك

ومن

ومن يامرك بذلك ومن ههنا اعترض بعضهم على المصنف بان يقول وعلى هذا فالحق ان
يجعل قوله بغير علم على عمومه علما بان ما يسبونه هو الله تعالى لانهم لا يعلمون انه يجب ان لا
يذكر الله تعالى بالقبائح فتقول قوله على جهالة بالله حق في حقهم لقوله تعالى وما قدروا الله حق
قدره ويفترون على الله الكذب لا الى ذلك وما جاء عنهم الى ههنا من مثل قولهم لينهون
آلهتك او لشتمناك ومن يامرك به ايضا من جهالتهم بما يجب ان يذكر به لان ذلك
شتم بطريق التعريض سمعا بعد قولهم لا اله الا الله ولذلك نهي عن سب الدهر
لانسبوا الدهر فان الله هو الدهر قوله كان يطعن ترك قول الراوي عند نزول
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لان سبب النهي انما هو الطعن ولا دخل فيه
لوقته فافهم قوله راجحة اي على تركها الذي هو معصية اخرى قوله فان ما يودي الى
الشر شر تعليل لتجويز الشرع وجوب هذا الترك مع انه ترك الطاعة فانه مستفاد من
الشرع ظاهرا فدفعه بان الخير حينئذ كانه يغلب 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 الى شر بالراجح فالتقدير فان ما يودي الى شر راجح شر وزعم ان هذا
القيد لازم وهذا غلط فان ما يودي الى شر مطلق شر بلا شبهة ولا معنى لكون ما يودي
الى شر مساويا فيه شر لكن وجوب الترك مشروط بكون المودى اليه راجحا ويكفي في التعليل
الاطلاق ولا حاجة الى التقييد ولذا اطلقنا تعليل لتجويز الشرع وجوب هذا الترك
دون ان يقول تعليل لوجوب هذا الترك فتامل ثم ان قوله يودي احتراز عن طاعة
في موضع فيه معصية لا يمكن دفعها ولهذا خالف الحسن لمجوز بن سيرين حيث
رجع عن جنازة اجتمع عليها الرجال والنساء وحضرها وقال لو تركنا الطاعة لاجل
المعصية لاسرع ذلك في ديننا فان حضور النساء واقع سواء حضرها او لا فالطاعة ادية
فيه فلا يترك ولفظ ما في قوله ما يودي يحتمل كونها عبارة عن الطاعة لئلا يشكل بمثل قوله

اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم نهى عنه مع انه لا تاديبة هناك لانه ليس فيه طاعة يويده قول الحسن لم يرخص الله الطاعة لاجل المعصية فانه يدل على انه لو لم يكن ذلك الحضور طاعة لرخص الحسن فيه ويحتمل ان يكون القعود معهم لاجل تحريضهم على الاسلام وموعظتهم وهو طاعة مودية الى الاستهزاء وهو شر فيكون طاعة مودية الى الشر وهو حرام على العموم حيث لا حاجة الى الخصوص او يكون قعودهم ذلك من غير تعيين وضع بالقيام عن مجلسهم بشيء ويشعر بالرضى لذلك المنكر وهو شر فيه حرام تاديبة الى الشر فنهى عنه وما عليه اقتضائي ههنا شيء وهو انه يمكن توجيه ما فعله ابن سيرين بان حضور مثلهم من المجتهدين ومشائخ الفقهاء المقلدين في الدين على شيء مودي الى استدامة ذلك الشيء واعراضهم قد يودي الى ترك المنهي والاستدامة على المعصية معصية فربما كان فعل الحسن يودي الى معصية فلذلك رجع عنها خذ هذا ثم ان في الاية الكريمة اشكالا لبعض القاصرين يقول ابراهيم عليه السلام افكم وما تعبدون من دون الله ولا يدفعه ان يكون منسوخا بالقرآن لان سب الله تعالى 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 رؤوسهم فلم يكن لهم بعد ذلك ان يسبوا الله عدوا بغير علم فقول ابراهيم يجوز مثله لمن لم يطبع الله على قلبه بكفره واما من طبع على قلبه فلا لانه داخل في قوله تعالى كذلك زينا لكل امة عملهم لقوله تعالى ان الذين لا يومنون بالاخرة زينا لهم اعمالهم فان قيل هذا لا يعلمه الا الانبياء ومن في حكمهم قلنا فلذلك جاز لابراهيم عليه السلام ان يجزم لنا قوله تعالى ونحن بلا على ترتيب قوله من الخبر والشر واختار هذا على ما قاله الزمخشري وهو ما ذكره بقوله ويجوز لانه ظاهر النظم الشريف ولا حاجة فيه الى القرينة مع استمراله على ما يقتضيه المقام وموافقته لقول الملك العلام حسب الحكم الايمان وزينه في قلوبكم فقوله لان

الكلام فيهم والمشبه به تزيين سببه اعلم بان القرينة العقلية الوجه الذي يجوز لاجلي وجه العقود والاختيار لا بيان انه به ويويده كما قيل فالمشبه به اشارة الى ان كذلك مهنا ليس كذلك في ضربنه كذلك بنا على ان قوله تعالى انا ما ظاهرا وان امكن توجيهه بان ما سبق من قوله تعالى فيسبوا الله عدوا بغير علم معلوم انه عمل كل امة كافرة فلا مساغ لذلك لقول من قال لا مساغ لذلك فان مصدرا في موقع الحال والتقدير بين جاهلين اياهم جهدا وجوزوا كونه مصدرا موكدا ناصبه اقسموا فهو من معناه والمعنى اقسموا اقسام اجتهاد في اليمين واجاز ابو البقاء ومن وافقه نصبه على الحال بنفسه كقولهم افعل ذلك جهدك اي مجتهدا ولا يخفى بعده لفظا اذ هو اول بنكرة والمعنى بهنا واقسموا بالله مجتهدين في ايمانهم في العالم بجهد ايمانهم على نزع الخافض اي اوكدوا قدروا عليه من السند روي عن الكلبي ومقاتل اذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه اقول وما احسن هذا وينبغي ان يقال كذا لان عظم القسم انما هو بعظم المقسم به واي شيء اكبر واعلى من الله تعالى لا يقال فما تقول في قوله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم لانا نقول قال الله تعالى بناء لما في المقسم به من الدلالة على عظم القدرة وكمال الحكمة ووفور الرحمة ومن الدلالة على وجود هو نر لا يزول نائيره فجوابه ظاهر اذ ذاك على انه لا منافاة بين العظيم والاعظم فتامل قوله والتاكيد بجهد ايمانهم والمراد بالحكم ههنا الابرام والالحاح وقوله واستخفار عطف على قوله التحكم لا على طلب الاباء لفساد المعنى وذلك الاستخفار قالوا الذي جاءتهم به من غير تقييد الله بقوله من مقترحاتكم يكون بيانا لما هو مطلوبهم والا فلا حاجة اليه ولا مانع لجعله تقييدا في المعنى بل هو مناسب لما فاهم وابراهم لان الاداء المذكور يمنع قبول الحاحهم الذي هو مطلوبهم والاقرب في القبول اعترافهم بالحاجة وطلبهم هو اظهر منه دلالة اذ الكلام مع الاكابرة والنكتة المذكورة

الكلام

ح تكون نكتة الحذف المفيدة من قولنا اظهر منه دلالة بمشعب وجه اخر وهو الكارهم
بذا بنا على وجه انهم لم يروا اية وكل ما راوه فهو سحر ومفترى انهم قبل كتنزيل الملائكة
واحياء الموتى لقوله تع ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وقيل قلب الصفا ذهبا
كما ورد في الحديث وقيل ي الاشياء المذكورة في قوله تع وقالوا لن نؤمن لك حتى
تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله تع حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه فاجابهم الله قل
سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا فوله هو قادر عليها لم يفعل وهو قادر اشارة
الى انه جعل تفسير القوله تع انما الايات عند الله على وجه الحصر وانما المراد حصر
مقدورية الايات فيه تع وحصر ارادة التنزيل فيه تع الذي يلزم منه وقوله يظهر
منها يشارد للمعتزلة في قولهم لا ينزلها الا موجب 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 لمن وافق الحكمة وان شئت قلت قال لهم
نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن
احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده
بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم انظر كيف فوض الامر
الى محض المشية بعد بيان الحكمة فعلى ما ذكره المقصود بالعندية حصر القدرة
والارادة له تع وتفويضها عن نفسه وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم وقال الزمخشري اى الايات عند الله وهو قادر عليها ولكنها لا
ينزلها الا على موجب الحكمة اقول يعني هو قادر عليها وعلى تنزيلها لكنه لا يفعل
موجب الحكمة بل تتصرف فيه وان الايات منحصرة في المقدورية بحسب الحكمة لا
تتعداها الى النزول بغير حكمة وما افرحتموه على ليس فيه حكمة ومصلحة فكيف اجيبكم

البهاء وكيف اليكم بها ولا يخفى ح فائدة الحصر فظهر ان قول الكشاف في فائدة الحصر فيه
خفاء ظاهر فيرد ظاهر نعم يرد عليه انه يبقى في جوابهم قوله تع انما الايات عند الله يعني ينبغي
ما يشاء كما ذكره المصنف وهو ظاهر الاية المكية فتقصيره مشتمل على الحشو واذا اضطر الى
الضرورة تصحيح مذهبه الغير الصحيح والمصنف يلتفت الى ما آل الى آل واصل نظره الى ما هو المقصود
بل اني ما هو المطلوب فتامل قوله استفهام انكار والمكان اثبات الشئ حيثه وفيه
تعرض بان الله عالم بعدم ايمانهم على تقدير مجيء معجزاتهم وتنبيه على انه تع لا ينزلها لعلمه
السابق بذلك كقوله تع وما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون
ويجوز ان المسبب هو نفي انزال الاية بطريق ان نفي الشئ نفي للشئ وبطريق الكناية
ويلزمه بملاحظة التعويض المذكور ان الواقع منهم على تقدير مجيء الاية عدم الايمان فيكون
مضمون الاية المكية نفي الايمان على فرض المجيء وهو سبب انزالها ليستدل بها
على نفي انزال الاية الذي هو المسبب فالتنبيه المذكور صحيح في انكار السبب بخلاف الوجه
الاول هذا هو الفرق بينهما فافهم قوله وقيل الزيدة بزاي ثم الراء آخره تاء مثناة
من فوق الا تسمح فيكون المعنى وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون والضمائر كلها عليه ما
منعك الا تسمح فيكون المعنى وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون والضمائر كلها عليه ما
قد مناك من ان مقتضى الظاهر ان يقال كذا وقد وقف دونه مناك ونسبة الزجاج
الى الغلط مقال ما يكون لغوا لا يكون غير لغة ومن قرأ بالكسر فلا اجاج على ان لا غير لغة
وليس تجوز ان يكون معنى لفظ مرة النفي ومرة الاثبات في سياق واحد وانتصر
لها الفارسي حيث يجوز ان تكون لا في تاويل زائدة وغير زائدة في تاويل كقول
الشاعر اي جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتى لا يمنع الجود نائله غانه
يشدد بالوجهين نصب البخل فتكون لا زائدة اي الى جوده البخل ومخفضه فتكون
غير زائدة وتضاف الى البخل والغرض عليه بان في البيت ما يلزم زيادة لا على
النصب لجواز ان يكون لا مفعولا بها والبخل بدلا منها اي الى جوده لفظا لا

ولفظ لا هو تخلص وجوابه ان هذا كلام في المثال بعد ما اتضح الحال اذ الدليل المذكور الذي
اشار اليه بقوله في تاويل وتاويل جوزه وذكره وافي قوله ليس لنا بعلم اهل الكتاب
جاز كون لا غير زائدة كما علم في موضعه ذكره في كشف الاسرار وامثال هذا ليست في
حكم سياق واحد كما لا يخفى قوله وقيل ان بمعنى لعل حكى الخليل ائت السوق انك تشتري لنا
شيئا وقال حري بن زيد الله ما ذل لا يدريك ان منيتي الى ساعة في اليوم او في ضحى
الغد وابو جعفر النحاس ارني جوادا مات هزلا لعلني ارى ما زرني وبخيلا مالدا
وامثاله كثيرة في كلام العرب ولذا قيل حتى اظهر الوجوه اذ ذكروا فيه ستة اوجه ورجحوا
ذلك ايضا بان لعل قد كثر ورودها في مثل هذا التركيب كقوله تعالى وما يدريك لعل
الساعة قريب وما يدريك لعله يزكى وكذا قول الزجاج ويحيى بن زياد الفراء وسيبويه
قالوا هذا اقوى في العربية واجود ونسب القراءة لاهل المدينة وضعفه ابو علي الفارسي
بان التوقع الذي دل عليه لعل لا يناسب قراءة الكسر على ما لا يخفى ولا يخفى ان امره سهل
فتامل هذا ثم اعلم ان دلالة الامثلة المذكورة ههنا وفي كثير من الكتب انما هي على ان ان
مثل هل بمعنى لعل ولان مثل لعل وزنا ومعنى فقوله انها اذا مثل قولك عليها اذا
ذكره في الكشف فالمفعول الثاني ليشعركم والله اعلم بحقيقة الحال والتقدير وما يشعركم
بحقيقة الحال لعلهم لا يومنون على تقدير مجيء الآية وكذا اذا قرئ بالكسر اي وما يشعركم
بحقيقة حالهم فتوجه اليها اي فقال جوابا له واستانفها انها اذا جاءت لا يومنون والله
جمعها في قوله ما يكون منهم فقوله كانه قال ناظرا الى الوجهين معا ولهذا لم يتعرض في تقرير
كون القراءة الثانية جوابا بل اتى فيه بما يشمله وغيره كما لا يخفى قوله انها بالكسر استيناف
الناس كالخليل وغيره بناء على ما ذكرنا من انه اذا قرئ بالفتح يكون ضميرا لهم وهو خلاف المقصود
من الآية وقد وقعت دفعة قوله ثم اخبرهم عما علم منهم وعن ابن الحاجب انه تعليل للمقدر
كانه قيل لم ونحو افعل لانها اذا جاءت لا يومنون وكان تنبيه على قوله وما

يشعركم اي ما يكون منهم فانه يرد في عرض المحتمل كانه قيل سوال ذلك ثم علل بقوله انها
اذا جاءت جزما بالطرف المخالف وبانا كون الاستفهام غير جار على الحقيقة وفيه انكار
لتصديق المومنين فاي وجه يتضمن انكار صدق المشركين في القسم عليه كذا في الكشف قوله
والخطاب للمومنين الظاهر كونه خارجا عن جزئي كما عرفت ويجوز ان يكون خطابا لهم بمعنى قل للمشركين
انما الآيات عند الله وللمومنين وما يشعركم وههنا وجه اخر وهو ان في الآية على هذا التفات في التفسير ان
المشركين قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم انزل علينا الآية التي قال الله ان شانا نزل عليه من
السماء فظلت اعناقهم لها خاضعين وبخ الله تعالى من قائل فيحتمل ان يكون ذلك قبل نزول
ان المومنين كانوا يتمنون مجيء الآية طمعا في ايمانهم كما مر ذكره فيجوز ان يكون الخطاب بانما
الآيات عند الله وما يشعركم للمومنين والمعنى بها المومنون لا تطمعوا في ايمانهم وبمجيء الآيات
فان الآيات عند الله يعلمها على وفق حكمته وما تدرون انهم لا يومنون حين جاءت فبناء على هذا
التنزيل وانما قال يتمنون بمجيء الآية ولم يقل يتمنون ايمانهم مع ان ايمانهم اصل مقصودهم لكمال
قوله اذا جاءت اي لانهم لما فرغوا ايمانهم عليه بطريق القسم المؤكد كان المجيء اصل المتمنى بناء على ان
الاخبار بالشيء مستلزم للاخبار بلوازمه ولا حاجة لهم الى تمنية اصالة وابتداء قوله فعلل
ايمانهم على ذلك التقرير متحقق بلا شبهة ولا حاجة لهم الى تمنية اصالة وابتداء قوله فعلل
المشركين فيكون خطابا في جزئي وحينئذ فيه التفات الى الغيبة قوله وقرئ وما يشعركم انها
اذا جاءتهم كما الصيرين الكفار فيكون الكلام على حلفهم بمعنى لم لا اذ لا معنى لنفي علمهم صريحا
لوجوده منهم حقيقة الا بتاويل نفي جواز انكلف ضمنا اذا كان الخطاب للمومنين ويجوز
توجه الانكار الى ايمانهم بمعنى لا والمعنى نفي وقوع ايمانهم على تقدير المجيء قولي وما يشعركم
ان قلوبهم حينئذ لم تكن مطبوعة فلا يريد تصحيح وضع قوله انها اذا جاءت لا يومنون موضع
ليشعركم على تقدير توجه الانكار الى حلفهم على قراءة الفتح فانه بلا حاجة بهذا المعنى ووضع موضعه
به لان مفعول هذا المقدر كما قيل لانه انما يستقيم على قراءة الكسر واما على قراءة الفتح ففيه تعسف
لا يخفى لا يظهر له وجه الا ان يقال الاستفهام على انكار الشعور بمعنى لا على انكار التكلف بمعنى لم

معا فيكون قولا نهما تعليلا للانكار الاول على حذف اللام واما على قراءة الكسر فالمفعول
هو المقدر المذكور وانما اذا جاءت الاخبار بما لم ينهم او تعليل ما تضمنته الجملة المتقدمة
فاعل قوله فقلب الله ثم على الحق اى عقوبة لهم على ما قدمت ايديهم قال ابن عطية معنى
الكاف ههنا للمجازاة وابو حيان للتعليل والعامل واحد وقوله على الحق وهم الذين قالوا على
الحق فمعناه حجبها او بعدها عنه فلا تمكن من الوصول اليه او كون الحق ظاهرا بينا
لا ستره به عند نزول الايات جعل كان الله نهم توجهت الى قبوله فقلبت عنه وهذه
ايضا هي نكتة التعبير به على ارادة المعنى الاول قوله فلا يؤمنون بها اى بالايات
اشارة الى وجه الربط بينه وبين ما عطف عليه قوله اى ما انزل من الايات بيان
ان الكناية تعود اليه تعالى الايات ويجوز عودها اليها بتاويل ما انزل وقيل يعود
الى الله او الى الرسول او الى القران او الى التقليب الذي دل عليه الفعل وهذا بعد
الوجوه قوله لانهم بما ية المومنين لم يقتصر على لانهم بهم توبيخا وتعيير الكاذبين
باباز حسن حال المومنين في مقابلة قبح حال الكافرين قوله وقرئ ويقلب وبذرهم
بالغيبة بالفاعل يدل عليه تخصيصه البناء للمفعول بالسادة الثانية وهذه لابرهيم
النخعي والثانية للاعمش على رواية الزمخشري وقيل المشهور بهذه القراءة انما هو النخعي
ايضا وروي عنهم ويذرهم بياء الغيبة وسكون الراء وهذا التسكين خرجه ابو البقاء على
وجهين احدهما قوله الحركات الثلاث فانه مجزوم عطفا على يومنوا والمعنى جزاء على كفرهم
وانه لم يذرهم في طغيانهم بل بين لهم وهداهم ولكن سبق بهم العمى على الهدى كما سبق في ذكر
قوم نوح ودقيل هذا الثاني ليس مرادا وهو ظن قوله كما اقترحوا هم الوليد بن المغيرة والعاص
بن وائل والاسود بن مطلب والحارث بن حنظلة اقترح الرسول صلى الله عليه وسلم في نفر
من اهل مكة فقالوا ائتنا بالملائكة يشهدوا بانك رسول الله وابعث لنا بعض موتانا
فنسالهم احقا ما تقول ام باطل وقد جئنا بالله والملائكة قبيلا اى كفيلا على ما تدعيه على ما ورد

في

قد ثبت ان الله انزل هذه الاية الكريمة بشيرا الى قوله وان اكثرهم وقوله الخ
يا ايها الذين من قولهم اجاءت لا يحسن وقوله الله على سبيل التنكيت قبيلا
قوله او تاتينا بالله الخ كقبيلا بكسر القاف وفتح الباء الكفيل وقرئ قبلا بضم القاف
قوله الكفيل البصريون وابو عبيدة هذا سهو منهم والكفيل وقوله والعرض قبيلا
تحت بهرا صحيحة مكسورة وقوله بين صرف قبيلا بالفتح والكسر على ان
وهو على الوجه حال من كل على ان وجه قبله ان حال النكرة يجب تقديمها
قلم اخرت جاز ان الحال تجر له على ما جاء منه مقدرة وكل وهذا كل
اجابته معها بقوله لو شاء الله جاز ذلك لتعلقه وذلك ان كل شيء والله اعلم ان
فيه رد على من يقول بهذا المعنى يجعل عليه ما بعد الا مع ذلك لا يؤمنون
قوله خبر حال محذوف تقديره الا ان يقول الله موجودة لتقدم حال النكرة
بها ما بين الصفة كما ذكر موصوفه على هذا لم تقدم ان معنى
قوله الحال يجوز ان تجيء تاخير ما لم يلبس ح كان ما اصل في الصفة ان
قالت في الوصف فيما اذا اخر القبيل الحال ح انتفى اللبس فيجوز تاخيرها اذا
بالكفيل ح اللبس فيها اذا لم يضف كل شيء فتامل الوصف للتخصيص فيتبين
الا ان يخرج الوصف ح اللبس ويمكن ان يجاب عنه بان كل شيء لما كان
عنه من هذه الجهة وان الكفيل تخصيصه بجهة الوعد غايته ان يكون الكفيل
من حيث ان تعريف الاسلام من وجه لما من وجه ثم ان حشرهم كون الملائكة قبيلا قبل
في النظم الشريف اعني كل شيء جاز ان يراد به ذلك تنزيلا للاكثر منزلة الكل ان كان
جاء الله على معنى انه الوحي بالمقترح والزيادة قالوا نعم على هذا يكون
بمعنى جاءوا ثم على هذا المعنى يعتد عليهم كل شيء حال كونه
كقبيلا قدم هذا الوجه في سورة الكهف قال الله يا ايها الذين امنوا

الكفر يكون بضمتين فعل وجمعان قبلا بالكسر والفتح اشهر في معنى العيان الذي هو
المناسب هناك بخلافه ههنا يظهر ذلك عند التامل قوله لما سبق عليهم القضاء
بالكفر عقوبة لهم على ما مر ولا اشكال في انه علة لعدم ايمانهم ولا يلزم
منه الجبر في محل التكليف بل في الجزاء والقضاء الازلي الذي هو علم الله تعالى
المعلومات ووصف الاختيارات فهو ليس بعلة لوقوع الاختيارات بل كناية على
سبيل الوصف على سبيل الحكم والختم كما في الاضطراريات كما ذكر في موضعه وذكر ايضا
في الفقه الاكبر او يقال لما كانت الكناية في الازل وان كانت على سبيل الوصف
على وفق ما سيقع فيما لا يزال لا يتصور عنه التخلف البتة فصح ان يقال بهذا الاعتبار
سبق عليهم القضاء والا لزم التخلف المحال ومنهم من قال ان مراد المصنف التعليل الحقيقي
فاعترض عليه بانه يلزم منه تعليل الحوادث بالتقدير الازلي ولا يخفى فساده يعني الجبر
واما قيل في دفعه لا ضير 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 ويصرفه
الى الايمان بدل صرفه الى الكفر وكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء
بكفره في الازل لبعد القضاء به يكون الواقع منه الكفر حتما ففيه ما فيه فافهم وتحقيق
المقام يقضي الى تطويل في بيان الكلام قوله استثناء من اعم الاحوال او من اعم الاوقات
لم يذكر هذا الظهوره والمقصود جعل الاستثناء متصلا وقيل انه استثناء من مجاز اي
اي ما كانوا ليؤمنوا بشيء من الاشياء الا بمشيئة الله تعالى وقال الكوفي وابو البقاء انه منقطع
واستبعده ابو حيان وهو ليس بمستبعد لان المعنى حينئذ ولكن بمشيئة الله اذا تعلقت
امنوا فما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله وما كانوا ليؤمنوا باختيارهم لكن بالجاء
الله قوله صحة واضحة على المعتزلة اي في الشيئين اللذين مر ذكرهما في قوله تع ولو شاء

الله

اسندوا اشركوا اليه لذلك اي ولكون الجهل بما ذكر مفيدا بالافهام باسناد تلك
الاكثرية انه يعم جميع الكفار وكذا الحال في تقييد جهل المسلمين بمثلهم وقيل من ان
هذا يقتضي تاويل وافسموا بالله باقسام الاكثر وكذا جعل الضمير الى المسلمين بعيد عن النظم
لان الظاهر الخطاب مردود لان الظاهر ان المقسمين بعضهم لا كلهم ولا ضير في ان
يعين ان ذلك البعض هو الاكثر بقوله ولكن اكثرهم والقضية 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 يجهلون بوخامة الاقسام بالله حتى لو
علموها لم يقسموا وبعضهم يقسم عنادا مع علمه قوله وهو دليل على ان مراده الكفرة الخ
يريد بثبت به ان الكل حسنا كان او قبيحا مسندا الى الله تعالى كما زعمت المعتزلة من
ان القبيح لا يسند اليه وتاويل جعل الشياطين اعم الا نبيا بالتغليب بينهم وبين امر آثم
وحرم منهم من العداوة كما فسره به الزمخشري خروج عن الظاهر قوله مودة الفريقين بهذا
التفسير منقول عن ابن عباس رض في رواية عطاء ومجاهد وقتادة والحسن وهم قالوا
ان من الجن شياطين وان شيطان الجن اذا جاء المؤمن يذهب الى مثله من الانس
وهو شيطان الانس واغواؤه كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لابي ذر هل
تعوذ بالله من شياطين الجن والانس قال قلت ومن الانس شياطين قال نعم
منهم شر من شياطين الجن وقال عكرمة والضحاك والسدي والكلبي الجميع من ولد ابليس
الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والاخر الى وسوسة الجن
فاضيفا اليهما للملابسة ولعل ان الكل واقع لامنع للجمع بينها وما شاهده من احوال العالم
شاهد له قوله وهو بدل من عدوا سواء نعدى الجعل الى واحد ومفعوله عدوا والى
اثنين فعند بيان ان عدوا يصح مفعولا له استغنى عن بيان جواز الاقتضاء عليه
اذ لا مانع عنه ولم يذكر جواز انتصاب شياطين بفعل مضمر كما ذكره بعض المفسرين في

وجعلوا لله شركا الجن لكونه خلاف الظاهر كما لم يذكره هناك ايضا قوله ولكل متعلق به
اى على تقدير كون عدوا بكون احد مفعوليه لكل كما اشار اليه قوله اى كما جعلناك
عدوا جعلنا لكل نبى عدوا وقوله به اى بعد ولكونه صفة قدم للاهتمام ووجهه ظاهر
وتقديم الحال لنكارته وانما احتمال انه متعلق بجعلنا او حال منه اى معمولا له كما قيل
فبعيد جدا وما ذكره الله فى تفسير قوله وجعلوا لله شركا الجن يفسر ما اراده ههنا فذكر
قوله الاباطيل الموهنة قال ابو عبيد كل محسنة وزينته وهو باطل فهو زخرف
واصله الاذهب قوله ولبيوتهم ابوابا وسررا عليها بتكئون وزخرفا اى ذهبا
فمعنى الزخرف الذهب لان الذهب الموه وهو ما يكون ظاهره ذهبا خاوبا طنه
ليس بذهب فهو باطل بالنسبة اليه فاطلاقه على ما هو زينة حق وبيت مزخرف اى
مزين بنقش وما جاء فى الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدخل الكعبة حتى امر بالزخرف
فمحى فمن قبيل استعمال المقيد فى المطلق بتجريده من القيد فلا اشكال فيه كما استشكله
بعض المفسرين قوله مفعول له او مصدر اى لاجل الغرور او غارين ويجوز مغرورين
قوله ايمانهم قيل انما قدر مفعول المشيئة هذا مع ان المشهور فى امثاله ان يقدر مفعولها
ما دل عليه جواب لو بعده كما مر فى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وهو ههنا ان لا يفعلوا
لان جعل العدم متعلق المشيئة لا يخلو عن تكلف فجعل المفعول هو كالملازم ولا يخفى انه لا
تكلف فى تعلق المشيئة بالعدم المضاف كما لا تكلف فى تعلق الجعل به على ما مر فى اوائل
الكتاب بل الجواب ان يقال المشهور فى امثاله تقدير مفعولها بما دل عليه جواب لو
مطابقة او تضمنا او التزاما اذ المقصود منه ان يصح الاعتماد فى ظهور المفعول وههنا
انما اختاره تنصيصا بما هو المقصود وهو ايمانهم لانه بملاحظة الاية المتقدمة يغلب
عليه مفهوم النظم الشريف فافهم جيدا قوله اى افعلوا ذلك توجيه للضمير المفرد
المذكر الراجع الى امر بن باسم الاشارة الذى يشار به الى المتعدد بتاويل ما ذكروا

تقدم

نقدم كما فى قوله تع وان بين ذلك على ما مر تفصيل فى قوله تع من الخبر اصبا نيكم
به وانما لم يجعله راجعا الى كل واحد منهما على سبيل البدل لتذكير الضمير وتانيث المعاداة
كذا قيل وفيه نظر لان المعاداة مصدر وهو مما يجوز تذكير ضميره كما بين فى موضعه سيما
هو على سبيل البدل وكذا لبس فى الاية ذكر المعاداة فمن اين لزوم التعبير بالمونث مع
تذكير الضمير المذكور حتى يلزم الاقتصار على وجه واحد فالظاهر انه انما اقتصر عليه ليشير الى انه اخبار
هذا الوجه على الاخر قوله ويجوز ان يكون للضمير للايمان او الزخرف او الغرور وكذا وجدنا
اكثر النسخ على التذكير يعنى يجوز عوده الى الايمان وجهه انه وجه من الزخرف والغرور
امور مذمومة فلا حاجة مع ذكرها الى ذكرها وكذا الكلام فى اخويه واما النسخ الواوية
فبناء على سبيل البدل ولم يذكر المعاداة وان جرى ذلك لبعده لفظا وتانيثه ظاهرا واما تمثيل
بهذا من باب الله فى هذا الكتاب طلبا للايجاز وهربا عن الاطناب ومنه انه لم يذكر جواز
اعتبار نفس الزخرف والغرور فى التوجيه باسم الاشارة وترك التوجيه باحد الامرين
من غير حاجة الى اسم الاشارة وقال والزخارف مع انه فى الاية بلفظ المفرد اشارة
الى ان المراد الجنس قوله وهذا ايضا دليل على المغايرة اى فى المثلثين كقولهم كانوا
يومنوا الا ان يشاء الله ومن قدر مفعول المشيئة عدم فعل المعاداة الاتى قال فى
الاية دلالة على ان الشر وصدوره احسنه بمشيئة فقد سها من حيث ان عدم تعلق
المشيئة بعدم فعل لا يستلزم تعلقها بذلك الفعل لانه اذا تبين وقوع احد الشيئين المتنافيين
كالايمان وعدمه وكان المريد مختارا عالما بان احدهما اذا وقع يلزم وقوع الاخر لزم
من مشيئة عدم احدهما مشيئة وقوع الاخر ومعناه الامر كذلك وبعبارة اخرى ما ضبطت
ان فعلهم المشيئة فعلهم فكانه جعل مشيئة عدم فعلهم كناية عن عدم مشيئة فعلهم كانه قيل
ولو لم يشا ربك فعلهم افعلوه بل الان عدم تعلق المشيئة بعدم فعل لا يستلزم صدوره وبهذا
الفعل عن ذلك المريد فضلا عن مشيئة بل يستلزم وقوع الفعل فقط بهذا صدر عنه اولى

خيره كما قاله المعتزلة من ان العبد خالق لفعله قوله وكفرهم فامصدرية ويجوز غيرها فتامل
والمعنى ولا تبال بشانهم ولا تحزن عليهم لكفرهم لانه لا ندعوهم الى الهدى ودوامهم و لا
تجاهدهم حتى يكون منسوخا بآية السيف لا يقال يحتمل الآية المعنى الذى نفيته لانا نقول لا
يجدى ذلك فى دعوى النسخ اذ لا يصار اليه الا عند انسداد ابواب التوفيق قوله وليكون
ذلك جعلنا اى وليوجد الصغو فحذف المعلل مع ابقاء عاطفه داخلا على التعليل ووجه
تقدير المعلل موخرا الاهتمام والاختصاص كما مر فيما مر من قوله ولتذرام القرى فتذكر
قوله والمعتزلة لما اضطروا فيه الخ اى قالوا الشر والقبائح وان كانت صادرة عن
العبد لا يجوز ان تكون سببا لافعاله تع جعلوا اللام فى وليرضوه وليقترفوا للعاقبة وهى
التى سماها الزمخشرى لام الصيرورة ولقائل ان يقول بطلانه قول الزمخشرى فى تفسير
قوله تع بل طبع الله عليها بكفرهم خذلها الله ومنعها الالطاف بسبب كفرهم فانص
بان الكفر الذى هو الشر القبيح سبب للخذلان الذى هو من افعاله تع وهذا الجعل ايضا
من الخذلان فيجب ان يجوز واو الجواب ان السبب المنفى ههنا يراد به الغرض عندهم
لا مطلق السبب ولذا عبر عنه بلفظ المقاصد كما ترى وعندنا يجوز كون هذه مقاصد
لله فى اسنادها اليهم بحسب الترتب لا فاعيل الميل ثم الرضى ثم الاقتراف ومن هنا تبين ان
مدار الاختلاف فى اللام هو الاختلاف فى ان الشر هل يجوز كونها سببا لافعال الله تع
او لا الا انه 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 انها كسرت لانها لم
يؤكد الفعل بالنون لكن الحرف فى هذا القول ان هذه لام كى وهى جواب قسم محذوف
تقديره والله لتصغى موضع لتصغين كقولك والله ليقوم زيد اى احلف بالله لقيام
زيد وهذا مذهب الاخفش لا انه لام القسم واعترض بعضهم على قوله كسرت بان لام يؤكد بان
النون قد حذفت ولام الجواب باقية على فتحها قال الشاعر لئن يك قد ضاقت عليكم

بيونكم

بيونكم لبعلم رمز ان مبنى واسع وقوله لبعلم جواب القسم الموطاة باللام فى لئن ومع هذا فهى
مفتوحة مع حذف النون وجوابه انه يجوز ان يكون حذف النون سببا لجواز كسر اللام
لا الوجوب فلا اشكال وفى شرح الرضى لا يجوز الاكتفاء باللام عن النون الا فى الضرورة والكوفيون
اجازوه بلا ضرورة وبعض العرب كسر لام القسم الداخلة على الفعل المضارع نحو والله لتفعلن
فتلخص من هذا ان الكوفيين جعلوها لام كى ولذا كسرت وجاز بلا ضرورة واما على قول ابى البقاء
فانما كسرت لانه يحذف النون كان شبيها بسائر اللامات فغيرت لمشابهتها وبناسب
ان يكون هذا مذهب البصريين لكنه غير معروف ولم يجوزه بلا ضرورة فضول اى البقاء
يخالف المذهبين على ما نقل انفا فتدبر وبالجملة جعلها للقسم ضعيف ظاهر ضعفه ومن ثم قال
فى لام الامر وضعفه اظهر بصيغة التفضيل اشارة اليه وهذا لعدم علامة اللزوم فيه وشذوذه
كسر لام الامر بعد الواو ويجوز ان يقال وضعف ما قاله فجملتها اظهر من كل شئ قاله ابو البقاء
وقيل قد تمت حرف العلة جزما فى المتواتر من تبقى ويصبر حتى تمك ظاهرى لا تخف درکا ولا
تخشى فلتكن هذه القراءة الشاذة مثلها وقلت تلك المواضع متواترة فبعد حصول العلم
بالتواتر لا اشكال فى نبى واما ههنا فالقراءة شاذة فليس لنا سبب العلم بانها كيف ما فلا
يجدى للمعترض المنع المستند الى تلك المواضع متواترة ضعفها ولعلها لذلك لم تتواتر
وقرا الحسن ولتصغ بالجزم على الامر والمراد بهذا الامر التهديد مع الاشارة الى انهم يميلون اليه
لاطلب منهم فهو كقوله فاعبدوا ما شئتم من دونه قوله وغير مفعول ابتغى قدم للتخصيص
اى دون الله والفا فى افغير همزة الانكار بمعنى النفى والمعنى على سبيته انفقد النفى
لا على نفى السببية وان دخلت الهمزة على الفا والامر فيه مفوض الى القصد والانكال الى القرائن
ومنهم من اعتبر دخول الهمزة على فعل محذوف وغير معطوف عليه والتقدير أتقول غير الله ابتغى
وفيه تعسف قوله وحكما حال منه ويجوز تاخير حال النكرة اذا اختص صاحبها بوجه وان لم
تكن معرفة كما ههنا بالاضافة ويمكن ان يقال ان غير الله ههنا معروف من خصوصية

القصة التي هي سبب النزول فهو اذن يكون من قبيل الاشتهار المضاف لمغايرة
المضاف اليه فيتوضح ويجوز ان يكون تمييزا ذكره الكوفي وابو البقاء وابن عطية
كقولهم ان لنا جيرة الا بلاء ويجوز ان يكون مفعولا له اي للحكمية قوله ويحتمل ان يكون
فالتقديم للاهتمام لكونه محل الانكار وقيل لمكان الاستفهام وهو ضعيف اذ لا ضرورة
فيه لجواز ان يقال ابتغي حكما غير الله فلا يحمل عليه مع وجود الوجه الظاهر وقيل
لنكارة ذي الحال وفيه انه نكرة وقعت في سياق النفي المستفاد من الاستفهام
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 الوجوب 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 القراءة الخ وذلك لان المعنى ابتغي غير الله حكما والحال
انه انزل الكتاب الفارق الذي دل بالمعجزة انه من عند الله فهو الحكم بيننا فتفسير
الكتاب بالقرآن المعجز يشير الى ان اللام فيه للعهد والمعهود هو المعجز فمنه قال بعده
على ان القرآن اعجازه والمعجز لا بد ان يكون مغنيا عن اية اخرى سيما اذا كان
واضحا كالقرآن آتيا من الامي قال فيه 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 هذا المعنى قال وفيه تنبيه ويجوز كون المراد بالكتاب
التوراة وفيه بعد لا يخفى قوله لتصديقه اعدم تعليل لعلمهم فوجه التبيين تصديق
القرآن اعدمهم ولم يمارسوا كتبهم اعجازه كقوله تع وما كنت تتلو من قبله من كتاب
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون فمعنى التبيين وقوعه في صورة جوابية
فهو اية لصدقه اولم يكن لهم اية ان يعلمه علماء بني اسرائيل ويجوز ان يكون تلك مفسرة
لهذه فيكون المراد بهم الذين اتيناهم الكتاب علماء بني اسرائيل فما ذكره المحشي من

قوله وانما وصف جميعهم الخ توجيه اخر فانهم قالوا منزل بالتشديد فدفعوا
بين التنزيل والانزال فان الاول هو النزول التدريجي التعريفي والثاني هو الدفعي
الجملي وقد روي ان القرآن انزل من اللوح الى السماء الدنيا دفعة ثم منها الى النبي صلى
الله عليه وسلم منجما موزعا على حسب المصالح وكأن الحوادث جذبت القرآن اشير الى هذين
وقد يستعمل احدهما مكان الاخر كقوله تع وقال الذين كفروا لولا نزل القرآن جملة واحدة
قوله في امم يعلمون ذلك ما تبادر الى الفهم ان النفي عن الامر آتي في حقيقة القرآن هذا
لا منصور في حق النبي صلى الله عليه وسلم فاي فائدة في النفي عنه اجاب عنه بوجوه الاول
ان الامر آتي متعلق بعلمهم وهذا الامر آتي منصور قبل الاخبار وهذا يكفي في النفي فلا حاجة
اليه انه غير منصور ايضا بعد الاخبار والمعنى ادفع ذلك الامر آتي السابق عنهم نفي
عن السابق فيكون في قوة قوله فلما اخبرناك بهذا لزم ارتفاع ذلك الريب عنك
فهذا الاخبار تعلق النفي عنه فمن قال فهو في الحقيقة نفي عن الاسناد الى الامر آتي
فقد ابقى مجال السائل بان يقول الاسناد كيف تتصور بعد الاخبار والاعلام
فكيف ينفى عنه ولذلك قال بعض المحشين قوله فيكون من باب التهييج مشروع على
التقدير من النافي انه من باب التهييج والالهاب اي التحريض على الامر الذي هو
فيه والمقصود انصال الواقع من السابق اي عدم الامر آتي واستمراره الثالث انه من
باب التعريض وهو كما ذكره المحشي والرابع ما ذكره المحشي فيحتمل كون الكل من
نفيا لانهما اخبار بكونه معصوما عن الامر آتي بدا قوله بجحود انكارهم وكفرهم به ترتب
لف ونشر ما سبب كلا منهما اي بجحود انكارهم بانهم يعلمون وكفرانكارهم بالقرآن بانزاله
من ربك ومن لم يتنبه لذلك قال ولقد اصاب الزمخشري حيث جعل الجحود والامتراء
في حكم اهل الكتاب حقيقة القرآن ولم يدر من اصاب قوله ملخص الغاية يرد انهما
اوردت على الكمال بدأ لانهما كان بهما نقص فكملت ومن ضرورة استمرار عدم

ابدع في التقصير وابتدع بالتقصير فاعلم قوله لا احد بدل شيا منها بما هو
واحد اول هذه عبارة الزمخشري وقال التفتازاني والتا ليست في موقعها لان
معنى بدله بخوفه امنا ازال خوفه الى الامن واقول يشهد له قوله تع ولا ان تبدل
بهن من ازواج لكن اظن ان العبارة بدل من ابدل الشي بغيره وبدله بخوفه
امنا وبدله اسه من خوفه أمنا كذا في مختصر الصحاح والجامع اوان يبدل من
التبديل بمعنى التغيير فالبا في موقعها بل للواحدة هي التي 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 قيده 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 نحو الحديث القدسي وسائر الكتب المنزلة
والصحف المكرمة قوله ولا نبي ولا كتاب بعدها يمنعها عطف على لا احد يقدر
ان يجر ها مع اعتبار قيد معتبر في المعطوف عليه اي على ان يراد 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 منسخها وصفا لكتاب وحده
فلا يدل عليه ح ايضا ولا حاجة الى ان يقال بعد نبينا كما قاله بعضهم وقال لو
قال لكان اولى قوله اي ما يتكلم به على المعنى الاول او القران على الاجزاء من قبيل
الكلمات اذا كانت مضبوطة بضابط ربما يطلق عليها الكلمة قال زهير في كلمته
اي قصيدته 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 الضال لا يامر في غالب الامر الا بما فيه

ضلال

ضلال ومن هذا شانه لا ينفع اتباعهم في ما امروا من ما فيه هدى في بعض ما يامر
مع الاتباع في ما فيه ضلال وهذا هو المراد بقوله في غالب الامر قوله دل عليه ح
وهو يعلم قوله في مثل ذلك اي في مثل هذا التركيب احتراز عن مسئلة الكحل المشهورة
في كتب النحاة مثل رايت رجلا احسن في عينه الكحل منه في عين زيد فان فيه جائزا
في الظاهر لانه بمعنى حسن وقد حقق في موضعه واما قوله لا ينصب الظاهر مع انه في
مسئلة الكحل هو في الظاهر فكيف يكون احترازا عنه واي حاجة الى قوله لا ينصب بل الظاهر
ان يقول لا يعمل في الظاهر ليكون احترازا عنه فقيد الفاعل والمفعول في العمل لكن العمل
ههنا لما كان بالنصب اتى به اشارة الى خصوص العمل المراد ومسئلة شائع ذائع
والمراد بمعنى فيها الفعل المقدر اي ممنوع عن العمل فيها في اللفظ لكان الاستفهام الذي بمعنى
قوله التعليق ابطال العمل لفظا لا معنى فالمراد في التعليق في تاويل المصدر مفعولا به الفعل
المعلق بخلاف الا الذي فانه ابطال العمل لفظا ومعنى كما صرح في موضعه قوله وقرئ من
يضل اي بضم الياء فالمفعول محذوف والفاعل ضمير الرب المستتر والاشارة بلفظ البعيد
قوله فكون منصوبة بالفعل المقدر تفريع على هذه القراءة مشعر بعدم التقدير لا على
نفس التقدير حتى يرد عليه انه لا يتفرع على كون الشي من الشي من الشي بل على كونه اعم المضلين
فالصحيح ان يقال اذا اعم المضلين فكون من مجرورة باضافة اعم اليه فالفرع كما ترى
معنا والا فلا معنى لتفريع النصب وحده على هذا التقدير وحده انتهى في القراءة الاولى
منصوبة ايضا فرع قابل ولو اخر التقدير وقال فكون من منصوبة اي بدل من بضل الضمير
لكان احسن ولم يذكر ههنا كونها استفهامية اكتفاء بما ذكر قبلا ثم اقول وعلى هذه القراءة
ان سياق الكلام لبيان الضال لا المضل وبدل عليه قوله ربك هو اعلم بالمهتدين كذا قيل
ولا يخفى عليك ان السياق يدل على انه لبيان المضل وهو قوله ان ربك هو اعلم بمن يضل
ضلوكه عن سبيل الله ان هم الا الظن وانهم الا يخرصون فالضال اذا تعين

وان هم ويحرمون عوائد الى المضلين لا الى الضالين واما قوله تع وهو اعلم بالمهتدين
فلا اشارة الى ان الضل لا يكون مهتديا ولا المهتدي مضلا لكن القراءة المشهورة متواترة
وموافقة لسباق والسباق اما السباق فلقوله وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن
سبيل الله لان معناه لا تطع اكثرهم فتضل فيجازيك بهاربك فيناسب بعده انه يعلم
من يضل ومن لا يضل فالمجازاة عليه بين وذلك على الله يسير فهو كقوله 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 الراس اولى في الكلام فهذا وجه رجحان القراءة المتواترة بحسب المعنى
وقوله او مجرورة فنصب 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 ما قبله يكون من دواخل المبتدا الخبر في قوة قولنا وفريق من يضل ومن منصوبة
بالفعل المقدر فيعطف عليه او مجرورة مرفوعا قوله او من ضلالته فالهمزة للوجوه ان
والمعنى ظاهر قوله والتفضيل في العلم بكثرة المعلومات قوله واحاطته الوجوه
التي يتعلق العلم بها ولو كان المعلوم واحدا او لزومه اي لذاته قوله وكونه بالذات لا
بالغير لانه ليس حينه ولا غيره كما هو مذهب الاشاعرة والمصنف منهم وقوله لا بالغير يفسر
قوله بالذات يفصح عنه قوله ولزومه اذ لا يتوسط اللزوم بين الشئ ونفسه فمن قال قوله
بالذات لا بالغير اشار الى قولهم انه تع عالم بعلم هو ذاته بخلاف اسواه فقد سهوا في
التفضيل باعتبار القوة فقط مستغن عن البيان فلذلك لم يذكره كما هو دابه او لان كونه
بالذات يستلزمه ويدل عليه قوله مسبب عن انكار اتباع المضلين انما خص بذلك مع
انه يجوز كونه مسببا عن قوله ان ربك هو اعلم بل قيل هذا هو الظاهر وكذا عن قوله فان
يتبعون الا الظن وانهم الا يخرصون لان قوله وان تطع اكثر من في الارض يضلوك

نهى عن تلك الاطاعة ثم ما بعده مما ذكر بمنزلة علة النهي فالحاصل من الجملة انكار اتباع المضلين
فهو العمدة وهو الاقرب لان نتيجة الجملة المفصلة تكون متاخرة عنها وعن اجزائها قوله
الذين يحرمون الحلال الخ الكريم السمائر والسوائب لا في خصوص الذبائح اذ هنا تحليل حرام
فقط ولم يحرموا ذبيحة المسلم ولا ما ذكر اسم الله عليه كذا قيل وفيه رواية اخرى في تحريم بعضهم
ذبيحة المسلم وما ذكر اسم الله عليه فقط بدون ذكر اسمائهم ثم انه دل الكلام على تقدير الاخبار
هو قال الذين يحللون الحرام ويحرمون الحلال بتقديم التحليل على التحريم لان تحريم الحلال في
بعض الامور قد سبق منهم فعند توصيف المضلين الذي هو صيغة الدوام بها ناسب تقديم
ما هو عادتهم السابقة حتى صار مخالفة الحق شانهم اللازم لهم لا آحاد منهم فيكون هذا التحليل
كالسبب عنه تقبيحا لشانهم وتثبيتا للقلب فيهم كقوله ع وان يريدوا خيانتك فقد خانوا
الله من قبل الايرى انه في تفسير قوله ع وان كثيرا ليضلون حيث ورد بصيغة الفعل الدال على
الحدوث كيف قدم التحليل على التحريم وقال يضلون بتحليل الحرام وتحريم الحلال بناء على ان التحليل
هو الواقع ههنا وقد روي هذا الاخبار في القرآن البليغ حيث قدم التحريم في قوله ع فجعلتم
منه حراما وحلالا واخر في قوله ع ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا
حرام لتكذبوا نبقة يعرفها من تدرب في علم البلاغة فتدرب وتدبر قوله والمعنى كلوا
مما ذكر اسم على ذبحه لا مما ذكر عليه اسم غيره او مات حتف انفه ما في اتباع المضلين عن سبيل
وسبيل الله هو التوحيد والمعنى ان قطعهم في امر الذبح بضلوك عن سبيل التوحيد وتعظيم
حق اسمه كما اذا سمي عليه اسم غير الله وحده او معه او ترك التسمية مطلقا كما في الميتة لان
فيه فوات تعظيم حق اسمه بسبب ما ان لا يذكر على الذبح اسم غير الله ويذكر اسمه فقط فان
مقتضى التوحيد لا غير هذا وكذا قوله ان كنتم بآياته مومنين يدل على هذا النفي لان معناه
ان كنتم بآيات التوحيد والتحليل والتحريم مومنين 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 فاعل فاقتلتم فاقتلوا الله اولى بالحل لكن لو كان المراد هذا لقال لا مما لم يذكر
اسم الله عليه كما لا يخفى واذ قد عرفت هذا ظهر لك كيف يفهم هذا النفي الذي ذكره المصنفان
من صريح الكلام الحسن النظام وقيل النفي مستفاد من صريح الاية وهو قوله وقد فصل لكم
ما لم يذكر اسم الله عليه فانه وقوله وذروا ظاهر الاثم معطوفان على قوله فكلوا وقوله
وانكم لفاسقون من تتمة المعطوف عليه بشير الى ان النسب باعتبار المعطوف ولا دخل
فيه للمعطوف عليه وفائدة الرد على من خرج من المسلمين في اكل الذبيحة وان ذكر عليه اسم الله
كما صرح بقوله وانكم لفاسقون اما ذكر اسم الله عليه تقريعا لهم على ذلك ولا يذهب على
احد ان هذه الاية المذكورة لا تدل على تحريم ما ذكر عليه اسم الله مع اسم غيره فلا تفيد
ما افاده النفي الذي ذكره المصنف فانه ما خرج عنه الا الميتة التي لم يذكر عليه شيء اصلا ولذا
قال بعده او مات حتف انفه او ذكر عليه ما قتل بغير ذبح بطريق الدلالة اذ
هو مثله فتم النفي المتبادر من حسن نظام النظم الشريف والكلام المنيف ولا حاجة الى حمل كلام
على المفهوم كما هو مذهب الشافعي رضي بنا على انه منهم صيما وكلام الزمخشري منفق معه فيه
وهو حنفي المذهب قوله فان الايمان بها يعني ان المراد بالشرطية ليس ان يشك في
ايمانهم او في قوته وقوته يقينهم بل بيان انه بمقتضى ايمانهم وايقانهم يلزمهم ذلك والمعنى
لا شك انكم مومنون فالزموه وهذا من قبيل استعمال الشيء في لازمه فلا حاجة الى
حمل الكلام على زوال 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 المصنف قراءة الباقين وهو فصل للفاعل وحرم
للمفعول قوله الا ما اضطررتم اليه استثنى مما حرم عليكم قال التفتازاني في ظاهر تقريره ان
ما موصولة فلا يستقيم سوى ان يجعل الاستثناء منقطعا وكان يجعل الاستثناء من ضمير
حرم وما مصدرية في معنى المدة اي الا مدة التي حرمت عليكم الا وقت الاضطرار اليها

هذا ما ذكره وانت خبير بان الاستثناء من ضمير حرم مع كون ما موصولة يخل بالوجه
المرضي للكلام حتى على كون الاستثناء منقطعا ويجوز الاستثناء من فعل حرم
منفصلا بمعنى وفرض لكم اي على وجه التحريم ما حرم عليكم الا الذي اضطررتم اليه فانه لم
يفصل على وجه التحريم بل على خلافه وهذا المعنى هو الذي يدل عليه السياق ثم انه يجوز حمل الكلام
المنفي على هذه الوجوه فتامل وقوله ما حرم عليكم للبعض والضمير في 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 وجعل من حيث كونه مفاد الضمير مطلق البعض لتعسف ظاهر فلو
حذف حال الضرورة واعيد الضمير الى ما اضطررتم اليه او الى بعض ما كان اظهر لان الحل
غير مختص بالبعض لان ذلك البعض هو ما اضطررتم اليه مطلقا اي بعض كان هذا
بقي ههنا شيء وهو بيان فائدة هذا الاستثناء مع ان قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم
قد قضى منه الوطر فلعلها بيان فسحة دائرة الحل بالاكرام معدود ومفصل من ذلك
ان يجتنب ما ليس من شانه ان يكون مما يجتنب احتراما من شانه ان يجتنب ما لا
يجتنب والمراد به المبالغة في منعهم امتناعهم من اكل ما ذكر اسم الله عليه وهو حقيق بذلك
المبالغة لانه يوهم ان لا تحصل الطهارة بذكر اسم الله عليه استئناف لمن فعل ذلك
عمدا كبيرا وان تحريم الحلال البعض عقوبة وان قال ابو حنيفة لا تحرموا طيبات
ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين وبعد قوله وكلوا مما رزقكم الله
حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مومنون وعاتب فيه وعيد على الاعتداء بالحرام
فمال لم تحرم ما احل الله لك وقال قطعا لما في ذلك من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده والطيبات من الرزق الى غير ذلك وقال ايضا ههنا استشهاد المقلد مع
ذكر اسم الله عليه وانكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه فانه جواب وايضا قد صح

الواسع الذي فتح و بناه لرحمته قال هذا الذي اصيب به من اشكا ورحمني وسعت
كل شيء ثم ان اكثر المفسرين على ان المراد بهذا التفصيل ما في سورة المائدة حرمت
عليكم الميتة الآية وفيها اهل لغير الله به وفيه ان السورة مكية والمائدة مدنية
فكيف هذا حتى يودي الى استبعاد منافاتهم في هذا بقوله وما لكم الا تاكلوا مما ذكر
مع قوله قل في هذه السورة قل لا اجد في ما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا
عاد فان ربك غفور رحيم من اين ذهبوا اليه ولذا قال الامام المراد به هذه الآية
فانها وان كانت مذكورة بعدها نزلت معها فلا تمنع الارادة فان قلت اذا
صح ان السورة نزلت جملة واحدة فمن اين يصح ان اية كذا انها نزلت في كذا
واخرى في كذا والواقعات متباينة متباعدة بحسب الاوقات قلت قد مر انه
يجوز وقوعها واحدا بعد واحد حتى انه ظاهر منها يتعلق بآخر هذه السورة فباسرها
نزلت بجملتها والمسلم عندهم ان كل اية من الايات المتعلقة ببعض الواقعات
الواقعة سببا لنزولها اي لقوله ثم ان علينا بيانه فافهم قوله من غير تعلق
بدليل يفيد العلم المراد بالعلم ههنا ما يعم الظن الصحيح ليشمل الاعتقاديات التي يعتبر فيها اليقين
والعمليات التي يعتبر فيها الظن فيدنا بالصحيح لئلا ينتقض بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
حيث ان المراد به الظن الفاسد الغير المستند الى شبهة ما او ما يخص باليقين اذ الكلام
ههنا في الاعتقاديات كما لا يخفى وقوله تعالى بما هو آئم يشير الى كل ما ذكر فما وجه قول
البعض هذا اذا لم يكن مستفادا من الآية قوله ما يعلن وما يسر ويجوز كون المراد
به اليقينيين والمتشابهات لقوله عليه الصلوة والسلام الحلال بين والحرام بين وبينهما
متشابهات الا فاجتنبوها فان من رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه قوله وقيل الزنا
في الحانات قال الضحاك كان اهل الجاهلية يرون انه كان من الزنا سرا حلال

فحرم

فحرم بهذه الآية قوله ظاهر في تحريم متروك التسمية عمدا او نسيانا سواء من الحيوان فيتفق
الكلام وسبب النزول واجماع من ذكر احطا بن طاوس فظاهر الآية تحريم متروك التسمية
مطلقا حيوانا او غيره وإليه ذهب عطا قوله وقال مالك والشافعي هذا رواية عن
مالك وفي رواية هو مع ابي حنيفة كما ذكره صاحب الانصاف وهو الحق في
فقه الحنفية انه مع داود قوله وفرق ابو حنيفة بين العمد والنسيان لقوله عليه الصلوة
والسلام حين سئل عن متروك التسمية ناسيا كلوه فان تسمية اسمها قبل كل مسلم لم يكن
الناسي غير ذاكر فلم يكن متناولا للاية ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة لكن اعترض عليه
بانه يلحق العامد بالناسي بالعلة المنصوصة لجواز تخصيص العام الذي حكم به البعض
بالقياس المنصوص العلة وحاصله انا لا نسلم ذلك بل انما يترك لدفع ما في قلبه
وهم حاجة الى الذكر كذا ذكره النفناني ومن تبعه ويمكن ان يخاص وجه بانه لما تعارض
الدليلان وهو كونه حراما وكونه عامدا اجبت الاول بربه ذاكرا والثاني برسم
ناسيا فيرجح جانب النهي كما تقرر في علم الاصول فالفرق بين العمد والنسيان
قوله واوله بالميتة اي ابو حنيفة وقوله او ما ذكر غير اسم الله عليه للتنويع قال المحقق
يرد التاويل انهم على مذهب الشافعي والا فعند ابي حنيفة متروك التسمية عمدا حرام
ايضا بهذا فالمعنى على هذا يجب ان يقال ان متروك التسمية عمدا الخ انهم على مذهب
الشافعي ولا يتم على مذهب ابي حنيفة لكن يشترك ان في الميتة وما ذكر عليه غير اسم الله فيه
فلا شيء على الحكم سوى انه ترك متروك التسمية عمدا ويمكن توجيهه بانه صرح النص ان
الواو في الميتة الخ بمعنى او وهو تاويل فصيح لا ذكره ويجوز ايضا ان يدرج المتروك عمدا في الميتة الخ بانها ظاهرة بينة
ويجوز درجه في ما ذكر غير اسم الله عليه اعتبارا للازم منها ولا يضر عدم اللازم
فتامل لوقوعه ويجوز ان يكون مرفوع اوله الخ آئلا الى كل حرام منها على سبيل

او الى الكل المفهوم من الكلام اى اول الكل يؤيده ان فى بعض النسخ واولوه قال
بعض المحشين فى شرح اى مالك والشافعى وابو حنيفة لان الزمخشرى ذكر هذا
التاويل عن الشافعى ومن شاركه ولم يظهر سبب العدول عنه بتخصيصه لابى حنيفة
فالظاهر بالنظر الى هذا انه لم يعدل عنه بل زاد عليه بتشريك ابى حنيفة قلت فالمراد بالفسق
اهل لغير الله به اى فى بيان هذا الحكم اينما جاء فى القرآن العظيم وآية يفسر بعضه بعضا
قوله والضمير ما لفظ آه اراد به المذبوح الذى لم يذكر عليه اسم الله بل ذكر عليه غيره كما
ذبح على النصب بدل عليه قوله فان الفسق اهل لغير الله به وحاصل اذكر الفسق
محمول على الماكول والمراد على الاكل الذى تضمنه لا تاكلوا فيدل 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 ما لم يذكر فراجع الى ذم اكله لان القران وصف ما اهل لغير الله به بالفسق
بقوله او فسقا اهل لغير الله به بخلاف ترك التسمية واما قيل عليه ان حكم الميتة
بالاتفاق وليس ترك التسمية عليها بفسق فمدفوع بان الضمير يرجع باعتبار احد
متناوليه والمعنى لا تاكلوا الميتة واما اهل لغير الله به فان عدم التسمية عن اثناء
فسق وان الكفار يجادلونكم فى اكل الاول وقوله وان الشياطين من جملة الدليل
على التاويل دال على احد شطرى المدعى وقال بعض فى شرح قوله والضمير لما ينتظم
مضاف اى ان اكله لفسق او محل الفسق على ما لم يذكر فقوله ينتظم مضاف اى الاجزاء
به اقول بناء على ظاهر كلامه لا حاجة لكنه يجوز فى نفسه والله كما هرب عن تقدير
المضاف واخذ هذا المعنى مما دل عليه الا تاكلوا وهو الذى ذكره الزمخشرى قبل
قلت ان الفعل فى محل الاجتهاد وليس بفسق فكيف يصح ذلك والجواب انه بعد بيان
الحكم قد خرج عن محلية الاجتهاد فتامل قوله وانما حسن حذف الفاء فيه الخ قال
الحوفى وابو البقاء ورده ابو حيان بان هذا الحذف من الضرائر فلا يكون فى القران

وانى الجواب محذوف والتقدير والله ان اطعتموهم وكفرتم وان لم يشتبه
ليس الزين كفروا اكثر ما يستعمل هذا التركيب بتقديم اللام المؤذنة بالقسم المحذوف على
ان الشرطية كقوله لئن اخرجوا لا يخرجون معهم وحذف جواب الشرط وسد جواب القسم
لدلالة عليه انتهى ولعل المصانعة حمله عليه اى على هذا التركيب من عدم اجتماع اللام المؤذنة
بالقسم والجواب وايضا ان الشرط اذا كان ماضيا يغير بعض احكام حرف الشرط يجزم
الجزآ المضارع فلا يصح فى هذا التفسير اعنى حذف الفآ عن الجملة الاسمية الجزائية فيما
ليس فيه بحسب المعنى ومن اين عرفه جواب القسم وان جواب الشرط محذوف وقوله
مثل به من هو اى شبهه بمن كان ميتا قال التفتازانى فى القران من كان ميتا
ومن مثله فى الظلمات من قبيل الاستعارة التمثيلية اذ لا ذكر للمشبه صريحا ولا دلالة بحيث
يبنى الاستعارة يعنى شبهت صورة منتزعة من هذه الامور بصورة منتزعة من تلك
الامور فاستعمل لفظ المركب لا فى شئ من مفرداته بل هى باقية على حالها قبل التركيب
كقولك فى الاستعارة الافرادية ايكون الاسد كالثعلب اى الشجاع كالجبان
قوله على الاصل اى بالتشديد لان اصله ميت بياآين اولاهما ساكنة منقلبة عن واو
هو بيت حيث انه واوى اذ اصله فيعل بسكون العين فلزم الادغام عند اجتماع المثلين ثم
تنقل حركة ان فى الاول كما فعل فى فعيل بانه وقف عليه فلزم كون اصله بالتشديد كحيز
وبيّن قوله صفته اى صفة العجيبة المثل الا يعلق الا على ما فيه غرابة فقوله خبره فى الظلمات
اى هذا القول يعنى او صفته قال الله كما سياتى هو فى الظلمات ليس بخارج منها الا بمعنى
ان الخبر جملة اسمية بل بمعنى ان الخبر جملة ظرفية والظرف مقدم اى هو كائن فى الظلمات والضمير
قال معنى كلامه خبره هو فى الظلمات فيكون الخبر جملة اسمية محذوف المبتدا اذ الاصل محل
كلامه كما هو خلاف الظاهر فافهم كقوله قل هل انبئكم الخ وهو المتعين فيها انتهى قلت فى ابراز ما
جرى من نحتها للانهار قوله حال من الضمير المستكن وتجويز ان يكون خبرا بعد خبر كما قال

اولى على ما يخفى قوله لفصل واضعفها من المضاف اليه لانعدام مساعدة المعنى
كما قيل لانه في قوة قولنا هو في الظلمات ليس بخارج منها حالا من هو فوله كافرين
للمؤمنين جرى فيه على الاصل لامكانه وقيل المشار اليه احبار الشياطين الى اوليائهم
ويجوز ان يكون المشار اليه ما يستفاد من قوله في الظلمات بناء على ان المراد منها
نفور المجوس والاباة صنمهم وعدم التمييز بين الحق والباطل
والحق والبطل وما يقع عليها من الشرك والنفاق والاباء والمجادلة وغير ذلك لقرينة
قرينة فيكون من قبيل ضربته كذلك قوله نزلت في حمزة وابي جهل وقيل في عمار
عمار وابي جهل وقيل عام في حق المؤمنين والكافرين قال الامام الرازي هذا هو الحق
لان المعنى اذا كان عاما في حق الكل كان التخصيص محض تحكم ورده البعض بانه قد يكون
خصوص شئ سببا لنزول حكم عام فلا يكون التخصيص تحكما قول الناظر ان الامام وكل
اصوليون 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 تدخل فيه الخصوصيات
كلها وهذا المعنى حق وفاقا فلا وجه للقدح فيما ذكره ذلك الفاضل بامثال هذه من
المغالطات فافهم قوله على تقديم المفعول الثاني جعلنا ثانيا للنكارته ولان عادة الله
كون بعض الاية مجملا في عصر كل نبي فالمجموع وجودهم معلوم لا حاجة الى الاخبار
بل الحاجة الى الاخبار عنهم بتصييرهم اكابر والحاصل في كون المجرمين اكابرا في كون
الاكابر مجرمين قوله ويجوز ان يكون مضافا اليه ان كان عطفا على مجرميها بدل
او على بدله كما ذكره النفتازاني حيث قال مفعولا جعلنا في كل قرية اكابر وجرميها
بدل او مضاف اليه برد عليه ان هذا العطف لا يحتاج الى تفسيره بالتمكين اذ
جائز على معنى التصيير على كون الظرف مستقرا اي وكذلك صيرنا اكابر مجرميها موجودين
في كل قرية وعلى تفسيره بالتمكين يصير المعنى مكنا في كل قرية اكابر مجرميها والتمكين ح

من

من المكان وان جعل من المكنة لا يصح الا بجعل المجرد امفعولا ثانيا والمعنى مكنا في كل قرية
اكابر مجرميها ليمكروا فيها اي جعلناهم متمكنين للمكر فيها فمن قال لا يحتاج الى هذا التفسير
الا على تقدير كون ليمكروا مفعولا ثانيا فقد سها وان كان كلاما مستقلا فيرد عليه ان كونه
مضافا اليه ايضا لا يوقف على هذا التفسير وغاية ما يمكن في توجيه كلامه ههنا ان يقال
انه عطف على قوله مفعولا اكابر مجرميها ورد القول الامام لا يجوز الاضافة لان المعنى لا
يتم اذ يحتاج الى المفعول الثاني مجعل يعني على هذا التفسير فيفسد المعنى فيجوز الاضافة
وفي قوله اوفي كل قرية اكابر اشارة الى رد آخر كما لا يخفى على ذلك وجه من يكون الكلام على
حذف قوله مجرميها وكون اللام في ليمكروا لام كي للحكمة والمصلحة كما هو الظاهر والناظر من
كلام الزمخشري ان جعلنا بمعنى صيرنا والظرف لغو واكابر اول المفعولين مضاف الى
مجرميها وليمكروا هو المفعول الثاني وذكره التفتازاني في قوله وافعل التفضيل اذا اضيف
يعني اذا اضيف يكون حكمه كذلك لان مجرد الاضافة تكفي فيه من غير شرط آخر وهو
كونه عبارة عن المجاوزة ومما قصده بالتفضيل على ما اضيف اليه وذكره الزمخشري
ههنا فافهم قوله فضائل نفسانية هذه السببية ليست مجعولة بل الله تعالى
من ابتدأ فالرسالة كذلك غاية ما في الباب ان النبوة مع الفضائل النفسانية
واما السببية فلا علم لها بل النبوة وتلك الفضائل التي معها وهبة الله تعالى
عباده لقوله تعالى قال لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
وانظر الى قوله تعالى ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه
من يشاء والله واسع عليم كيف تدرج الى الجواب الحق الحكيم بعد ما سألوا اولا وما
ذكره الله كلام حكمي يحتمله العقل لكن جل نفسه يعزل عن مذهب الحكيم بقوله تعالى الله
بهما من يشاء من عباده اي تلك الفضائل بمحض وهبة الله تعالى لا بالكسب وان جاز
كسب بعضها خولا وهو العلم بالمكان الذي يضعها فيه الى العلم الكان الذي فيه

بضعها بر بر ان حيث ههنا ليس لظرفية بل هو مفعول لعلم المدلول عليه بالعلم قال
ابن هشام وقد اتى على الفارسي قديما حيث مفعولا به وحمل عليه قوله تعالى الله اعلم حيث
رسالته اذ المعنى انه سبحانه يعلم المكان الذي لوضع الرسالة فيه لائقا في المكان ناصبها
بعلم محذوف قاله دل عليه بالعلم لا هو نفسه لان افعل التفضيل لا ينصب المفعول قاله
الحوفي وابن عطية وابو البقاء وقال ابو حيان تابعه قواعد النحو واستدل عليه بقول
النابغة فيه ثم قال والذي يظهر لي اقرار حيث على الظرفية فيكون التقدير الله اعلم
حيث تجعل رسالته اي هو نافذ العلم في الموضع الذي تجعل فيه رسالته والظرفية ههنا
مجازية لان 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 الرمي وحيث ح ظرف للعقار الذي
جعل قوله وهو اعلم بالمكان منعرا بالحال اسم التفضيل في المفعول به قوله بعد كبرهم
قيد به لان الصلاة بعد الكبر اوضح واعظم هذا القيد ما سبق من قوله اكابر مجرمين فالبا
لتفسير قوله ههنا قوله وقيل تقديره من عذاب الله ولا ينافيه كون العذاب ايضا
من عذاب الله اذ لم يعلم قيد المعطوف عليه في المعطوف قوله او جزاء على مكرهم فالبا
كما بعد بهذا قوله وهو كناية وجه الكناية ان الشرح الكشف والبسط والسعة
والشيء اذا كان منكشفا وموسعا يكون قابلا لدخول شيء فيه فالقابلية من روادف
الشرح فكذلك الضيق وقيل استعارة تمثيلية اذ لا توسيع ولا تضييق قوله حتى تسئل
عنه اي شرح الصدر قوله وصفا بالمصدر للمبالغة وان كان المصدر بمعنى الصفة
لان الصيغة تأبى ادراك النكتة وقال الزجاج الحرج اضيق الضيق فظاهره
وجه تعقيب الضيق بقوله ومن يرد ان يشير الى معنى التكلف في صيغة التفعل قوله
كما يمتنع عادة قوله اصل يصعد يتصعد من التفعل جعل تاوه صادا لما عرف في موضعه

ثم ادغم الصاد في الصاد ثم ادخل الهمزة في ماضيه لاجتراء وافي بعض الحواشي من
انه من باب التفعل جعل فاوه تاء ثم ادغم في تاء الافتعال ثم ادخل الهمزة كما هو الشائع
في قبيل السفسطة قوله يصاعد بمعنى يتصاعد وهو اصلا يضا فتفعل به ما فعل به
قوله اي كما يضيق فهو من باب التشبيه ويجوز جعله من قبيل ضربته كذلك فيكون
الرجس عبارة عن خلاف الطيب وهو ههنا عبارة عن ضيق الصدر في قول الحق
قوله وضع الظاهر موضع المضمر تعويلا على قوله عليهم اذ فيه اشارة الى ان مقتضى الظاهر
ذلك فسئامة ان يقال فلم لم يجئ في الكتاب الكريم بهذا الضمير فاجاب عنه قوله
الطريق الذي ارتضاه بيان لمعنى الاضافة ناظرا الى المعنيين الاولين وقوله او
عادته الى الثالث قوله او عاد لا مطردا عطف على محل لا لوح فانه منصوب
على انه صفة مستفيضا قوله حال موكدة لان صراط الله لا يكون في الواقع غير مستقيم
وقوله او معتدة بناء على عموم صراط ربك بحسب المفهوم وهكذا الحال في كل موقع
يكون ذو الحال فيه اعم من الحال بحسب المفهوم ويصح ان يعتبر ذلك المفهوم في
الكلام بحيث يحصل به المعنى المقصود من ذلك الكلام في ذلك المقام ولا يلزم منه
كون الحال في كل حال موكدة كذلك كما خيل ذلك على انه لا ضير في ذلك اذ الاخبار
معتبرة في افادة العبارات قوله والعامل فيها اي على كل حال معنى الاشارة او لم
جعل او التنبيه مع انه هذا ايضا جائز لان ذا اقرب من ها والعبرة منها والمستقل
بالتعبير غير محتاج اليها في الاستعمال لا يقال هذا صراط ربك ويجوز ذا صراط ربك
قوله وخلقه رد على المعتزلة قوله دار السلام من اسماء الله تعالى والدار الجنة
اضافها الى نفسه تعظيما لها مع الاشارة الى انها دار لا نفص فيها ولا عيب او بمعنى
السلامة عن المكاره وان صفت بالمكاره قوله او دار تحيتهم فيها سلام بالتوصيف او
بالاضافة والمضاف اليه محكي بحاله والاول اولى بحسب المعنى تأمل قوله في ضمانه اي

خالد بن لا فی المضاف الیه ولا محذور فیه اصلا وهو ظاهر علی من فهم کلام الرضی وتعلیله
فتامل ثم ان قول الرضی لا یصح ردا علی ذلک البعض فان قوله فهذا المعنی المقتضی لاوقات
ممنوع بل المعنی المقتضی لاعراب ذلک کون الاسم مضافا الیه لا کونه مضافا فکونه
مضافا هو الذی یفهم بهذا المعنی وهو الظاهر للرضی وتوضیح علی الرضی قوله الا الاوقات
التی یقولون ان عم الخطاب لعصاة المومنین فامر لا استثنا آهین والمراد بما هو من
لهوه العقلا وان خص الکفار بدلالة السیاق والسباق فقد ذکر فی توجیهه وجهین حاصلا
ان ما مصدریة والمضاف محذوف والاستثنا من اعم الاوقات والوقت المستثنی
الا ان یعتبر بعد الدخول فی النار فیکون المعنی هم مخلدون فیها فی جمیع الاوقات الا
وقت فظهم من النار الی الزمهریر او قبل الدخول فیها فیکون المعنی النار مثواهم ابدا
ای فی الاوقات کلها الا وقت امهالهم فیا ول الخلود بالابد ویکون المراد بالنار
هو النار نفسها لا دار النار ولا باس به بل لا شی فیه اصلا وهو واقع کما قال فی
اخر قوا فادخلوا نارا النار یعرضون علیها غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب الی امثالها فمن قال غیر ذلک فقد غفل عن ذلک ومن
قال ایضا کم الخلود بعد الدخول ومن جهة المنتهی لا من جهة المبتدا فلم یعرف معنی
الابد لانه غفل عن تاویل الخلود بالابد کما اجاب به البعض وقد یوجه الاستثنا آ
بان الوقت المستثنی هو الذی یخرجون فیه من النار وهو ما ذکر فی تفسیر قوله تع
فالیوم الذین امنوا من الکفار یضحکون من انه یفتح لهم وهم فی النار باب الی
الجنة فیقال لهم اخرجوا الیه فیسرعون الیه فاذا وصلوا اغلق دونهم فیضحک
المومنون منهم هذا لم ان فیه وجها اخر وهو خالدین ما بلغ انتهایة مدخل فی افهامهم
من الخلود سوی الذی شا الله من دوام یعنی ما شا الله فی شانهم اطول مما قدرتم
وفرضتم وهو مثل قولک لاعطینک کذا دهرا الا ما اعطیتک من عندی ای سوی

اهو من عندی زیادة وفروقف ان لفظ ما شا الله فی التخاطب قد استعمل فی وضع
حتی لا انقضا له لان ما شا الله لا یحول الا ان حوله الله ولم یحده هذا کله اذا کان هذا
الکلام قول الله لهم یوم القیمة واما اذا کان المراد حکم الله وتقدیره فی حق الکفرة فیجوز
ان یکون المستثنی کما نقل عن ابن عباس رض ان قوما من الکفار سبق فیهم حکم الله انهم
یبقون فیخرجون من النار ان کانوا عصاة والا فلا یدخلون وفی الخلود متناول
القسمین قوله نکل بعضهم علی بعض تسلط وفی بعض النسخ الی بعض وهو اصلح من
وکل الامر سلم ونزکه وبهذا قال صاحب الکشاف بخلیهم حتی یتولی بعضهم بعضا ویجوز ان
یقال بعاقبهم بالتسلیط بحیث لا یمکن لهم بدمنه کما یوجد عادة الله تع فی سائر العقوبات
قال الامام ان هذا یدل علی ان الرعیة اذا کانوا ظالمین فانه یسلط علیهم ظالم مثلهم
هذا یوافق ما روی عن ابن عباس رض اذا اراد الله بقوم خیرا ولی علیهم خیارهم واذا اراد
بقوم شرا ولی علیهم شرارهم قوله او یجعل بعضهم یتولی بعضا فیقع بینهم الفرق من الوجهین
ظ لان الاول التوکیل والتفویض بخلاف الثانی کما یری قوله او ولیا آ بعض النصیب
مطفا علی یتولی فالمراد تولیته الموالاة والمقارنة ثم ان قوله وکذلک قول بعض الزیدیة
علی الوجهین الاولین من قبیل ضربته کذا وعلی الثانی من باب التشبیه ولذا
قال کما کانوا فی الدنیا لکن ما جمعوا مع الجن فی الحساب حتی یصح ذلک لان الجمع فی الحساب
یقتضی الاجتماع وقت المجی طبعه کقولک دخلت البلد وقد دخلت مرارا من دور
والبلد هو المجموع فقوله لم یخرج منها الا ولد الزجاج وذلک لان الجن والدیدان لما
التقیا وصارا جمیعا کما لو احضر جاز ذلک من ان خروجها لیس الا من الجمع المنتشر
الانفراد فالضابط فیه ان یوجد بین الشیئین جهة وحدة تا ومن قوله قد حصل التغ
فهمن نور لقوله وتعلق بظاهره وهم قبل منهم الضحاک قوله رسل الرسل الیهم ابکا
متعلق برسل لا بالرسل لقوله فی حق الجن ولم ار الی هو منهم مندفعین وله تفصیل مر منا

مرة فی اوائل الکتاب قوله وهو اعتراف ان علمت کیف یلزم مع قوله وانه ربنا
ما کنا مشرکین اجیب بانه یجوز الاعتراف بالکفر مع الانکار بالشرک لکن یشکل بقوله
فالقوا السلم ما کنا نعمل من سوء فالجواب انه یحتمل ان یکون هذا القول
فی زمان وذلک فی زمان قوله تحذیرا مفعول لاجله لذره قوله وهو خبر مبتدا
محذوف او مبتدا خبره ان لم یکن وان مصدریة او مخففة واللام محذوف لشیوع
تقدیره فی ان وان قوله مهلک القری اسناد الاهلاک الی القری مجاز عقلی لیس
الکلام علی حذف المضاف لامکان قوله واهلها غافلون ولذا لم یات فی تقریره
بالمضاف قوله بسبب ظلم فعلوه ای بسبب فعل یوصف بالظلم باعتبار الشرع وان لم
یکن ظلما قبل ارسال الرسل ولذا لم یهلک نوح ومن لم یتبعه لذلک قال فیه انما اذا
کان الاهلاک حال الغفلة ظلما من الله فعند عدم ارسال الرسل لم یکن افعالهم ذنوبا
فکیف یقال ظلم فعلوه قوله ملتبسین بظلم فیکون حالا من القری والظلم حینئذ یکون
منهم ویجوز ان یکون من الله فیؤول المعنی الی اوظاما قوله اوظاما فیکون حالا من
ربک والباء للملابسة ویجوز کونه للسببیة وقوله اوظاما حاصل المعنی قیل فقوله
وهم غافلون مسند رک لان الظلم انما یکون علی تقدیر غفلتهم ولا یذهب علیک ان
الظلم قد یتصور مع عدم الغفلة حال التیقظ ومقارنة الانقیاد وان کان ههنا
یراد حال الغفلة فقوله وهم غافلون من قبیل تعیین المراد فلا استدراک اصلا
وقیل وهم غافلون حال موکدة معطوفة علی ظلما متعلقة بمتعلق المفعول قال
بعض المحشین ان هذا الوجه لو هم ان الله تولی اهلاکهم قبل البعثة لکان ظلما وهو
یخالف المذهب علی ما هو المشهور ولذا فسره من فسره بالظلم المجازی وضعف هذا
ظاهر لانه ان اراد انه یوهم ذلک نظرا الی الاحکام التکوینیة فلا نسلم ذلک لما
یجوز کون المراد لزوم الظلم علی ذلک التقدیر نظرا الی الاحکام التشریعیة ولا محذور

فیه

فیه اصلا کما صرح به فی عدة مواضع من الکتاب الکریم کقوله تعالی من عمل صالحا فلنفسه
ومن اساء فعلیها وما ربک بظلام للعبید مع ان فیه ایهاما ما ذکره القرآن لیفسر
بعضه بعضا وسبب تاخیره انه فی الوجه الاول الباء للسببیة وعبارة ظلم علی حینئذ
وفی الثانی الباء للملابسة والمعنی الاول اصل واکثر فی الاستعمال واما فی الثالث فقضیه
تغییر العبارة وتغییر یلازم القول لا بصحبة مع توهم الاستدراک فافهم قوله او بدل
من ذلک کقوله تعالی وقضینا الیه ذلک الامر ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحین وهو خلاف
علی قوله تعلیل للحکم قوله مرتبا فرها به لعموم المکلفین الکفار وغیرهم الدرکات اما
بالتغلیب او بان اصل وضعها کذلک قوله من اجلهم او من جرائمهم او من اجلها
قیل فعلی المعنی الاول والثالث من ابتدائیة ولاجل علی الثانی للتبیین والمضاف
محذوف وانث ضمیرها علی الثانی ایضا بجوز کونها ابتدائیة ای من اجل تعویض
اهالهم قوله علی تغلیب الخطاب علی الغیبة فانه لا یجوز اعتبار خطاب للمخاطب وغیبة
حال کون ضمیرهم معتبرة بلا تغلیب لیکون المعنی ما فعل انت بالجمود واهل جمیع المکلفین
ویجوز ان یکون المعنی ولکل منکم درجات والمراد جمیع الناس مما کلوا علی خطاب مرفوع
الی کل فیستقیم قوله وما ربک بغافل عما تعملون بالخطاب بلا تغلیب واما علی قراءة
الغیبة فلا یحتاج الی تغلیب غیره علیه الصلوة والسلام اذ لا تغلیب للغائب ولو کان اکثر علی
المخاطب ولا احد ما علی المتکلم قوله بل لترجع علی العباد لقوله وما ارسلناک الا رحمة
للعالمین قوله ایها العصاة نص الخطاب بهم تطبیقا لما علی مقتضی ظاهر المقام وکذا
فعله الزمخشری لکن قوله فی موضع اخر ان بشأنه یهلکم ایها الناس وهات یا فرعون
کالدلیل علی ان الخطاب للناس وفی بعض التفاسیر کذلک یعنی ایها الناس الا ان
یقال المراد بالناس هو اهل مکة وهم العصاة فالتنبیه علیه ظاهر قوله
فربما یقرن رجل حافی الکشاف وهو من اولاد قوم اخرین لم یکونوا علی صفتکم

وم اهل سفينة نوح عليه السلام وكانه نظر الى قوله في ذريته من حملنا مع نوح اذ لا حاجة الى
هذا التخصيص ههنا لان المقصود بقوله كما انشاكم من اناس الى الاذهاب والاستخلاف
حيث ان الاستخلاف من جنس هذا الانشاء كقوله تع ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا
تذكرون قوله لكنه ابقاكم استدراك من ان يشاء يذهبكم اى لكنه لم يذهبكم قوله
من المصابرة والثبات على الاسلام لم نحمله على اني عامل على قدري واسعطاعتي 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 قول كان
المهدد بشر بقوله كان الى ان كون الامر للتهديد من قبيل الاستعارة تشبيها لتحقق
غاية الوعيد بشئ بحالة ارادة ذلك الشئ قول كما مر به اى كالذى امر بالشر
ففيه استعارة من جهة اخرى تشبيها لذلك المعنى الذى يحل به بالمعنى المامور
به الواجب الذى هو محالا بد ان يقع قوله التى خلق الله بها هذه الدار اشير الى وجه
كون العاقبة المضافة الى الدار هى العاقبة الحسنى مع ان العاقبة عام فى اللغة
قال الله فى سورة القصص فى توجيهه فان المراد بالدار الدنيا وعاقبتها الجنة
هى الجنة لانها خلقت مجازا الى الاخرة والمقصود منها بالذات هو الثواب
والعقاب انما قصد بالعرض يعنى فلا اعتداد به لانه من نتائج تخريف الفجار
عن الاصل المفضى الى دار القرار ومنزل الابرار قوله فمحلها الرفع لم يقل على الابتدآ
لعدم احتمال الغير وترك ذكر خبره لتعينه وهو تكون فعال وفعل العلم معلق عنه اى
عن هذا الكلام وهو المبتدا والخبر لعدم ذهاب الوهم الى غيرهما واشار الى ان العلم ههنا
متعد الى مفعولين بجعل قوله فسوف تعرفون مقابلا له فسد دالله ما اوجز
كلامه بوجه بنور مرامه ومن لم يتنور بذلك لم يتنبه لذلك فقال على قوله وفعل العلم
معلق عنه لو قال فمحلها الرفع على الابتدآ وخبره تكون وفعل العلم معلق عنها كان

اولى

اولى لان العلم حيث يتعدى الى مفعولين بخلاف ما اذا كان من موصوله خبر فانه
يتعدى الى واحد ثم ان الشرط على ذكر فى علم العربية هو ان الصلة يجب ان
تكون معلومة مفروغا عنها واما المجهول ذات الوصول او بعض صفة غير صلته
وليس فى الاية الغرض لغير الصلة من اوصافه فتعين ان المقصود معرفة ذاته
فيتعدى الى واحد وما الاستفهامية فهو مبتدا مع خبره ومصبا لافادة هو الخبر
فالمقصود علم المبتدا من جهة خبره فلزم التعدى الى اثنين فوسع الازار فان قوله
فسوف تعلمون جئ عن وعيد شديد ويدل على التذرع بان العاقبة له لا
لهم يعنى فى عالم ذلك اليوم وانتم فدا استعلوه كما تذكره الان قوله انصاف
فى المقال وحسن الادب حيث لم يصرح بان العاقبة له دونهم مع ان المراد ذلك ويسمى
مثله كلاما منصفا وصفاله باسم صاحبه ومثله اون للقبول وهو ماخوذ من النصف
فكانه انصف فى الامر بقوله احملوا اني عامل فجعل القول نصفين قوله لانه اعم
واكثر فائدة لعموم الظلم من الكفر مع عدم فوات موافقة السباق قوله وشبأ منهما
لانهم لم يصح بهذا فى المفسر تنبيها على انه امر محقق مفروغ عنه حتى كانهم جعلوه بمنزلة
الاصل فبعد حصول التنبيه به فسر مصراحة حيث قال فقالوا الاية قوله ثم ان راوا
ما عينوه لله انكى بدلكوه بالالهتهم الخ واذا اسقط مما جعلوه لله فى نصيب الاوثان شئ
تركوه وقالوا ان الله غنى وان العكس الامر اخذوه الى نصيب الصنم وقالوا انفقوا ان
هلك مما للاوثان شئ اخذوا بدله مما لله ولم يفعلوا كذلك فيما لله وان زكا نما
نصيب الاوثان فقط تركوه وفى العكس اخذوا من نصيب الله واعطوه السدنة فقالوا
لا بد لالهتنا من نفقة كذا ذكره التفتازانى فعلى هذا المراد من عدم الوصول الى الله انه
لا يصل الى من هو مصرف الله وقيل ولا يبعد ان يقال انما جعلوه لله لا يصل شئ منه
الى الله لانهم يصرفونه الى ضيفانهم الكفار ومساكين الكفار وهم ليسوا مصارف لما

مه فان قلت قد ظهر مما ذكره التفتازاني انهم انما فعلوا ما فعلوا لاعتقادهم انهم محتاجون
وان الله غني لا يحتاج الى شئ لاجبالهم وهذا يخالف ما ذكره المصنف من قوله جبالا لانهم
قلت لعل الداعي الى هذا القول والاعتقاد فرط جهلهم قوله بالضم في الموضعين اي بضم
الزاي في زعمهم هنا وفيما بعيده من قوله لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم قوله حكمهم هذا اشير
الى المخصوص بالذم فشامل بمن في المعنى الحكم وما موصوفة او موصولة والعائد محذوف
والمعنى بئس ما حكموا به حكمهم وابل منه بئس ما حكم به حكمهم وسما على هذا تكون ضد سر قوله
يريد في الدنيا والاخرة اما في الاخرة فظاهر واما في الدنيا فلكونهم مقهورين بمجيء الانبياء كقوله
انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة
الدنيا الى غير ذلك قال الله فاذا جاء وعد الاخرة ليسوؤا وجوهكم وليدخلوا المسجد
فليل ردا ما قيل ان حكمهم هذا اورث لهم المساءة في الدنيا الا ان يسوءهم في الاخرة
فالاول اولى بل وجه الاولوية ان حرف المفعول في محل اللبس بما عند ظهور المعنى
الغير المراد خلاف المتبادر وان كلام المصنف يحتمل المعنيين ويجوز كون سامهم دعاء عليهم
كقوله قبحت يدا الى لهب وخلف ايديهم كما بين في موضعه قوله ومثل ذلك
التزيين لم نجعله من قبيل ضربته كذا لكون التشبيه اصلا ولان النظر انه مشار به
الى ما قبله نقل الواحدي عن ابن الانباري انه قال ذلك اشارة الى ما فعله الله عليهم
من قهرهم واقسموا بالجهل فكانه قيل مثل ذلك الذي انوه في القسم جهلا وخطأ زين
لكثير من المشركين وهذا معنى قول الزجاج ايضا وان جعل من القبيل المذكور كان كلاما
مستانفا فقوله بالواد يريد وادي البنات اي انقالهن البزاب كقوله ولا يؤده حفظهما
اي لا يثقل كانت العرب في الجاهلية اذا ولدت لرجل منهم بنت فاراد ان يستحيها
البس لها جبة من صوف او شعر ترعى له الغنم والابل في البادية وان اراد قتلها تركها
حتى اذا كانت سداسية يحفر بئرا في الصحراء فيقول لها انظري فيها فيدفعها من خلفها

ويبل عليها الزاب حتى تسوى البئر الارض وانما فعلوه خوفا من لحوق العار بهم من
اجلهن بالسبي او بالفقر وخشية املاق ويجيء قوله وحرم لانهم كان الرجل يحلف
ان ولد له كذا وكذا ولدا لينحرن احدهم كما فعل عبد المطلب جد النبي صلى الله عليه وسلم روي
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 ليذبحن احدهم عند الكعبة فلما
تموا عشرة اخبرهم بنذره واطاعوه وكتب كل منهم اسمه في قدح فخرج على عبد الله فاخذه
الشفرة ليذبحه وقامت قريش من انديتها فقالوا لا تفعل حتى تنظر فيه فانطلق به
الى عرافة فقالوا قربوا عشرة من الابل ثم اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت
على صاحبكم فزيدوا من المال حتى يرضى ربكم فاذا خرجت على الابل فقد رضي وفداصاحبكم
فعزبوا عشرا فخرجت على عبد الله فلم يزالوا كذلك حتى جعلوها 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 حيث
قال وحرم لانهم والنذر المذكور في القصة انما هو سكاري وجوابه ان النحر
عند الكعبة وهي وقتئذ كانت بيت الاصنام فالمقصود التشريك في القربات
مع الله فكان تحريما لانهم جعلوا لله وحده قوله من الحرث او من السدنة ومعنى
كون الجن شركاء كونهم مطاعين لهم فيما امروهم به كما يطاع الله والمعنى كون السدنة شركاء لهم
في اموالهم قوله وهو فاعل زين لانهم كانوا يحسنون ذلك للمشركين ويحثون عليه
على صنيعهم قوله ونصب الاولاد عطف على قوله اضافة الفعل اليه وهي
اضافة المصدر الى فاعله اسناد الفعل الى السبب قوله مفصولا بينهما بمفعوله
يريد بما هو فضلة في الكلام فانه لا يلزم انفصال المضافين لكن في الظروف توسع
شائع يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها في الشعر كقوله ما زالت سانيذا استعبرت

سه در اليوم ممن لامهاه تذكرت ارضا بها اهلها، اخوالها فيها واعمامها قوله
وهواى الفصل المذكور ضعيف فى العربية لم يقل وهى اى القراءة المذكورة فرارا عن سوء
الادب الذى غلظ فيه الزمخشرى على عادته فى طعن القرآت المتواترة ولذا قال ايضا
فى العربية لان القراء السبعة لم يقرأوا حرفا الا باتباع الاثر لا برأى واجتهاد وعبد الله بن
عامر قبل هو اعلى القرآء سندا واقدمهم هجرة فانه قرأ على ابى الدرداء وواثلة بن الاسقع
وفضالة بن عبيد ومعوية بن ابى سفيان والمغيرة بن شهاب المخزومى وقال يحيى
الدينارى انه قرأ على عثمان بن عفان رض على رسول الله صلى الله عليه وسلم وولد فى حيوة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينبغى ان يلتفت الى طعن الطاعنين فى المتواتر وان كان
صادرا عن ائمة اكابر بعد ما قد شهد لها من يقابلهم واورد من لسان العرب نظمه ونثره
ما يشهد بصحة هذه القراءة لغة قال ابو بكر بن الانبارى هذه قراءة واضحة واذا كانت
العرب قد فصلت بين المتضايفين بالجملة فى قولهم هو غلام ان شاء الله اخيك فان
تفصل بالمفرد اسهل وسمع الكسائى قول بعضهم لنجر فتسمع صوت والله ربها اى
صوت ربها والله والقسم فى قوة الجملة وفى الحديث عنه عليه الصلوة واللام هل انتم
تاركوا لى امرائى ومنهم ابن جنى وابو الفتح وامثالها قلت قراءة هذا الامام بهذه
الكيفية بل بطريق الاحرى لو لم تكن متواترة فكيف وهى متواترة وقال ابن ذكوان
سالنى الكسائى عن هذا الحرف وابلغه عن قراءتنا فرايته كانه اعجبه ونزع بهذا البيت
تنفى يداها الحصى فى كل هاجرة ، نفى الدراهيم تنقاد الصيارف ، وقال الكرمانى
قراءة ابن عامر وان ضعفت فى العربية للاحالة بين المضاف والمضاف فقوية
عالية انتهى وقالوا قد سمع ممن يوثق بعربيته ترك يوما نفسك وهواها سعى فى رداها
اى ترك نفسك يوما مع هواها سعى فى اهلاكها الى غير ذلك والزمخشرى كانه غفل عن
هذه الروايات فنسب مثل ابن عامر ذلك العالم العامل الى الجهل او لم يعرف ان

فوائم

قوائم متواترة وانكارها انكار القرآن والقراءة مما يستشهد بها للعامة فوقوع
الفصل فيها بغير الظرف ينبغى ان يحكم بالجواز ويوجه لها محمل صحيح مثل ان تحمل على ان
المضاف اليه فى الاول واضمار المضاف فى الثانى كما ذكرت وان كان يضعف
بعده اضافة المضاف وتجوز اولادهم شركائهم ومخلف وعده رسله لاسناده
الى الثقات محمول عندى على حذف المضاف اليه فى الاول واضمار المضاف فى الثانى
ثم قال وما ذكرت وان كان فيه نوع بعد فتخطئة الثقات ابعد ولا يعتذر لمثله
بما ذكر صاحب الانتصاف من ان اضافة المصدر الى معموله قليلة غير محضة لانه فى
تقدير الفعل مع ان فاصله بالمضاف اليه ليس كانفصال غيره فجاز فيه ما لم يجز فى
غيره ذكره التفتازانى فى قوله فزجتها بمزجة الظاهر انه ليس فيه ضرورة لاستقامة
الوزن والقافية مع الاضافة الى المفعول ورفع اى مزادته ولعل قول الآمدى
من الضرورات دون من ضرورات الشعر لذلك والزج الطعن والزجة بكسر
الميم الرمح القصير وابو مزادة كنية رجل والمقلوص الشابة من النوق والضمير فى زججتها
للكتيبة وفضل صاحب الاقليد عن الصحاح ان زج المقلوص على الاضافة والتقدير مضاف
الى اى مزادة بدلا من المقلوص فقدره زج المقلوص فلوص ابى مزادة وهذا بيان
قوله معدود ودون ان يقول من ضرورات الشعر اذ ذكرناه انفا لان هذا للمقول
عنه اعتراف بعدم الضرورة فيه قوله ما اضاف فعل دل عليه زين كانه قيل من زين
لهم فاجيب زينه لهم شركاؤهم كما فيما اشتهر ليهنك يزيد ضارع او ما وجب عليهم
ان يذبحوا اخره لان الاول هو المتبادر من اضافة الدين لهم بخلاف هذا الوجه
والمراد لمقتضى هذه الاضافة لم يذكرها ذكره البعض من ان المعنى ليهو قومهم
فى دين ملتبس فتامل ثم ان الظاهر كون المراد بالتوحيد ما يتفرع عليه من ضرورة
مثل تحريم قتل النفس بغير حق وتحريم الزنا والسرقة التى بين اسبابها من زمن ادم

وفى بعض النسخ انه ورد فى الحديث
ان الله تعالى اضاف الى نفسه ما زين
به غيره فى قوله تعالى زين لكثير
من المشركين قتل اولادهم شركائهم

على وجوه الايام وان كان المراد بهذا الدين الشرك مع جميع وجوهه فوجه بان
الشياطين لانهم 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 الشرك ويحتمل
ان يكون المراد بالدين 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 كان
من السدنة لان الظاهر انهم لم يقصدوا ما ذكر قوله او الشركا التزيين لم يذكر الاداة
والتلبيس لان اصل فعلهم هو التزيين وهو نتيجته والزمخشري ذكرهما بناء على انهما
لما كانا عاقبة فعلهم صارا كانهم فعلوهما قوله او الفريقان جميع ذلك مضمير الجمع عبارة
عن آحاد الفريقين جميعا والبارز المفرد عن فعلوا فلا حاجة فيه الى اجراء الضمير مجرى
اسم الاشارة كما ذكره الزمخشري واوهم تعبير المصنف حيث قال او الفريقان جميع
ذلك لكن جاز ذلك في فصيح الكلام فلا يرد به رد اعليه الا على ظاهر كلامه حيث
قال وجميع ذلك ان جعلت الضمير جاريا مجرى اسم الاشارة فانه يشعر بالحصر قوله
اشارة الى ما جعل للمتهم اما الى ما ذكر في الاية السابقة بعد ما اعترض بما يضاهيه
في التزيين واما الى ما حكي من قولهم هذا فيكون اشارة الى ما اشاروا اليه من الاجابان
الحاضرة عند هم قوله يستوي فيه الواحد والكثير بيان لوجه توصيف الانعام
والحرث بجر 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 قالوا
تقول على الله قوله والجار متعلق بقالوا فالمصدر للتاكيد وفيه بعد والمحذوف اي
افتراء كائنا عليه فيكون المصدر للنوع ولا يجوز ان يتعلق بالافتراء كما جاز على تقدير

كونه

كونه حالا او مفعولا له لعدم عمل المفعول المطلق فاشتق له ناويه بالنص مع الفعل
قوله او على الحال اي مغترين قوله الجار متعلق به اي بالافتراء او بالمحذوف اي
مفترين كائنا ذلك الافتراء على الله قوله ابن عامر بالنصب مفعول وافق وقوله
في رواية ابي بكر احترازا عن رواية حفص وخالفه اي خالف عاصم ابن عامر
وابن كثير بالنصب وعطف على الضمير المنصوب في خالفه اي وخالف عاصم ابن كثير
ايضا فنصب اي عاصم كغيرهم اي كغير ابن كثير وابن عامر وعاصم في ثلاثة ارباع
قراآت نابغ نكن مع نصب ميتة وهو قراءة عاصم ومع رفع ميتة وهو قراءة
ابن عامر وتذكير يكن مع رفع ميتة وهو قراءة ابن كثير مع نصب ميتة وهي قراءة
غيرهم كل ذلك مفهوم من نفس الكتاب فانظر في درجات هذا الكلام المستطاب
قوله كما في رواية السعزي راوي الشعر الجوهري وجعل راوية الشعر الها للمبالغة
وهذا القول للفراء وابي اسحق الزجاج قوله وقع موقع الخالص اي هو معناه على ان
يكون المصدر بمعنى الفاعل وهذا قول الفراء قال الشاعر كنت لستي وكنت خالصتي ليس
كل امرئ يؤتمن قوله على انه مصدر مؤكد لفعل محذوف اي خلص اي في البطون خالصة
اي خلوصا قوله او حال من الضمير الاسمي في الظرف الواقع صلة قيل لا معنى له عند
النحاة لان الصاحب واذا اريد انها في حين الخلوص من البطون والخروج منها يكون
المذكور فيه معنى كونه حالا من ضمير الخبر لا الصلة فان قلت يجوز ان يكون معنى كون ما
في البطون خالصا كونه حيا كما في قراءة خالصة بالاضافة والمعنى استقر في البطون
حال كونه حيا المذكور نافلا فارا صلا قلت لا يجوز لان اضافة كونه حيا او مستقى حال
استقراره في البطون لا وجه له هكذا قيل وفيه انا في السؤال نقول هو معنى كونه حالا من
ضمير الخبر لا الصلة فسلم صحة ذلك المعنى في نفسه فحينئذ ان معقول المراد هذا المعنى ولا
ولا باس بما ذكره لقوله فهو معنى كونه حالا من ضمير الخبر انه لا يصح كونه حالا من ضمير

الخبر لما ذكره المصنف مجمل حالا من ضمير الصلة لاستفادة ذلك المعنى ولا غبار فيه
واما في دفع الجواب المذكور بقوله فان قلت فلا نسلم ان اعتبار كونه حيا اوميتا حال
استقراره في البطون محالا وجه له لم لا يجوز كونه حالا مقدرة والمعنى استقر في بطون
هذه الانعام مقدرا حيوته مخصوص لزكورنا ان كان المراد بالحيوة الحيوة بعد الخروج
وان كان اعم لما في البطون فمعناه استقر فيها حيا فلا زكورنا عند خروجه كذلك
لانهم كانوا يقولون نه حال كونه جنينا فهو مثل قوله خالصه بالاضافة الى الضمير قوله
لانها لا تتقدم على العامل المعنوي الا الظرف خلافا لابي الحسن وعلى صاحبه المجرور
ترتيب 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 ميتة لا حاجة الى التاويل لانه يجوز
ان يعود الى ما في البطون وان جاز عوده الى الميتة فيجوز تذكيره نظرا الى اللفظ
وتانيثه نظرا الى معناه قوله من قوله ونصف الستكم الكذب بالوصف حكاية صفة
الشئ فكانه جعل قولهم ضمن الكذب ومحضه فاذا نطقت به السنهم فقد حكت الكذب بكليته
وصورته ذكره في الكشاف قوله قتلوا اولادهم سفها هكذا وجدنا في اكثر النسخ مما
وصل الينا في بعضها متصلا الى قوله بغير علم والاول اقرب لان سفها سواء كان حالا
من فاعل قتلوا او مفعولا له او مصدرا منصل بهذه الجملة معنى فينبغي ان يتصل
بها لفظا واما قوله لخفة عقلهم فهو بيان لعلة عدم علمهم وجهلهم كما ذكره واشاره ايضا الى
معنى السفه الذي هو خفة العقل لا تفسير لسفها حتى يكون الثاني صوابا كما قيل نعم يجوز
ذلك ايضا ولذا اختلفت النسخ قوله مرفوعات على ما بجلها من الدحاة وقيل صوابه
مفروشات منبسطة على الارض كالبطيخ وغير مرفوعات قائمة على الساق كالنخيل
قوله والضمير للزرع اي ان جعل الاكل اسما لكل ما يوكل ذكره الجوهري والثاني اي

النحل وان قيل بعلم بالمقايسة او للنخل بناء على ان الاصل في الاكل المتجرد عن الاضافة
داخل في حكم بحكم العطف وفيه نظر لان العطف بالواو لا يجوز اخراج ضمير المتكلمين ذكره
ابو حيان لكن في ذكره نظر لان مرادهم بذلك انه اذا عطف بالواو يمكن ان يقال ان
يجعلها في حكم واحد لانتفاء اللازم حينئذ لانه يكون من الجائز فالجائز هو التعقل والعطف بالواو
يبنى عن انتفاء اللازم فافهم قوله والثاني مقيس عليه معتبر بهنا اي ما قبل النخل والتجميع اجراء
الضمير مجرى اسم الاشارة فلا حاجة الى المقايسة ح ومن فسر الثاني بالنخل افترضا قوله
في اللون والطعم هذا من قبيل الاكتفاء بالبعض في مذاكرة الاشياء الكثيرة المتماثلة وقد زاد
فيما سبق في الهيئة والقدر وقيل متشابهان في المنظر وغير متشابهين في الطعم واكثر الاثار كذلك
قوله من ثمر كل واحد من ذلك او ثمر الكل بالتاويلات المذكورة قوله وان لم يدرك
ولم يجمع اشارة الى فائدة اذا المروي اباحة الاكل قبل النضج قوله وقيل فائدة الخ
فح لا حاجة الى التقييد بعدم الادراك قوله والامر باتيانها يوم الحصاد يشير الى ان
الظرف للايتاء واستشكل بعض الناس ذلك بان الايتاء انما يكون بعد التصفية فكيف
يوجب الايتاء في يوم الحصاد فاجاب عنه بقوله لينبهكم به يريد ان هذا الامر ليس
لوجوب تحقق الادآء يوم الحصاد بل المقصود الاهتمام به والمعنى واهتموا بايتائه الخ فالواجب
فيه واقصده وفي ذلك اليوم وقوله حتى لا يفوت عن وقت الادآء يشير الى ان وقت
الحصاد سبب لوجوب الوضع والتصفية سبب للادآء من ثمة قيل ان ثم محذوفا
والتقدير واتوا حقه يوم الحصاد الى تصفيته قوله وليعلم الوجه انه لما كان للامر
موقتا والامر الموقت يوجب المامور في ذلك الوقت فهم من الامر بالايتاء يوم
الحصاد ان الواجب به لا بالتصفية فاذكره يشتمل على الفائدتين معرفة وقت الوجوب
والاهتمام في الادآء وهذا الاهتمام مهم جدا لان الناس يتساهلون في اخراج الصدقات
فان الانسان لحب الخير لشديد ولذلك اشاره الى كون الظرف متعلقا بالحقا

فيه وقت معرفة الوجوب فقط ورعاية جانب المعنى اولى والتاويل الذى تؤول
اليه كلام البليغ بادنى التفات السامع المشتمل على معان كثيرة خير من الظاهر الخالى
عن بعض ما اشتمل عليه ذلك التاويل ومن لم يتفكر فى ذلك قال والحق انه للحق
لعدم الحاجة الى التاويل ولان التوقيت فى الاوامر حسنة ان يحافظ على ظاهره كيلا
يشتبه الموقت بالمطلق وقد عرفت امتيازهما مفصلا فيما اختاره الله على ان ظاهر
النظم يوافق تعلق الظرف بأتوا لانه اذا ذكر الفعل مع متعلقاته من المفاعيل
والظروف كان المتبادر تعلق الجميع الى الفعل لقوته فى العمل ذكروه فى مواضع ويعرفه
من له التدرب فى اساليب الكلام قوله فى 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 والنهى عن الاسراف فى الاكل
وهو ظ يعنى ان الله تع بمقتضى كرمه يحفظ عباده عن كثرة الاخراج فان قلت الاكل
من الاخراجات قلت ولا كذلك فى الطباع الا ترى ان الناس ياكلون ولا
يصبرون عن الاسراف فيه ويخافون الفقر فى اخراج الزكوة المفروضة فضلا عن
الاسراف وقيل اذا اريد بالحق الزكوة المفروضة فهى مقدرة لا تحتمل الاسراف ولا يخفى ما
فيه قوله كلوا اى احل لكم منه يشير الى رد المعتزلة حيث احتجوا بهذه الاية على ان الحرام
ليس برزق بان الحرام ليس ماكول شرعا وهو ظ والرزق ماكول شرعا لهذه الاية فالحرام
ليس برزق وهذا الشكل الثانى وقد يستدل بصورة اخرى وهى الرزق ماكول شرعا ولا
شئ من الماكول شرعا بحرام فالرزق ليس بحرام وينعكس الى ان الحرام ليس برزق وهذا
الشكل الاول ونحن نقول الاية لا تدل على ان كل رزق ماكول لان من فيها ان
كان للتبعيض فالامر ظ وان كان للابتداء فالامر ظ ايضا لان المعنى فكلوا
كلا التقديرين على احل منه فقولهم الرزق ماكول شرعا ممنوع كيف لم يمكن

الاحتجاج

الاحتجاج لهم بهذه الاية الكريمة ولا حاجة لنا فيما فتنا الى المعتزلة الحرام
رزق كما فعله البعض بان قال لما كان الحرام رزقا وقد دلت الاية على اباحة اكل
الرزق حملا على اباحة ما حل منه وذلك لان من فى الاية ان كان للتبعيض فالمأمور به
ظاهر العداوة يعنى لنا المتبين عداوته وانما هو نفسه فعدو فى قوله او فعل الامر
عطف على كلوا اى او مفعول فعل دل عليه كلوا وهو ما يائل المقدر قوله مختلفة
او متعددة تاويل بما يصير به الحال مبينة لهيئة ما قبلها لان لثمانية لا
يتعلق الغرض بكونها ثمانية بخصوصها فلا يناسب كونه بخصوصه قيد العامل
فيها فلزم التاويل باحد هذين الاعتبارين بحكم المقدمتين المذكورتين ومن اقتصر
على المقدمة الاولى قال تصحيح لصلاحية اكل اباحة من فان اكل يجب ان يكون
مبينة لهيئة فيها 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 والزوج
الاول والافضل اربعة ازواج قوله وهو بدل من ثمانية اى بدل مع ما عطف
عليه بدل منه بدل الكل سواء كان بدلا او مفعولا لوحالا او على الاخير فالاقتران
واما على الاول فعند من جوز البدل من البدل فى الحقيقة هو اثنين ومن الضان حال
منه او من الضان بدل من الانعام واثنين من حمولة وفرشا جزل البعض بدل البعض
البدل وجوزوا كونه عطف بيان لثمانية ازواج قوله وقرئ اثنان على الابتداء
ومن الضان خبره ولا محل حينئذ للجملة من الاعراب بل مستانفة مع ما عطف عليه
لبيان الازواج الثمانية قوله وهو جمع ما على الغرابين ثم اورد لها نظيرا فى
ترتيب اللف والنشر قوله ام انثييها فالالف واللام عوض عن المضاف اليه
قوله ذكرا كان اى ذلك المحمول قوله او ما حملت الاناث الجنس يشير الى ان ما
مركب من ام العاطفة بمعنى او وما الموصولة فلسنة امتزاجها كتبا منتظما

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 والرد فيه فيكون
الانكار بطريق برهاني من جهة انه لا بد للفعل من متعلق فاذا نفي جميع متعلقاته
على التفصيل لزم نفيه ذكره التفتازاني في قوله بل اكثرهم لا يعقلون فكلمة ام ههنا للاضراب
بمعنى بل والهمزة والاستفهام للانكار قوله فلا طريق لكم الى معرفة امثال ذلك الا
بالمشاهدة ومستفيضة بيقين قوله والمراد كبراؤهم المقررون لذلك او عمرو بن لحي
بن قمعة او كلاهما اعلم ان المقررين ان كانوا تعمدوا الكذب مع علمهم بحاله
وهو يقع منه كثيرا فالامر ظاهر وان كانوا لم يتعمدوا الكذب بل اعتقدوا الكلام عمرو بنا
على حسن ظنهم به فلذلك قرروا كلامه فانهم وان لم يتعمدوا حقيقة فهم المتعمدون حكما
اذ لا شك انهم مقصرون في الجزم على هذا الافتراء لانهم لم يتأملوا ولم يتفكروا في ان التحريم
لا يكون بالهوى ولم يطلبوا الدليل عليه والناس كلهم مكلفون به بل قرروه بمجرد
التقليد فاذا جاءهم الرسول بالحق من عند الله يتغنون معهم ولا يقلدونهم
ولا يقررونه فاندفع ما قيل من انه لا يمكن ان يكون المراد باسلافهم لان الافتراء
تعمد الكذب على الغير وهم اعتقدوا الكلام عمرو بنا على حسن ظنهم به انتهى ومن ثم قال
بعض الافاضل في تفسير قوله ثم ممن افترى على الله كذبا لا مخطأ في ظنه فان فيه مندوحة
عن الكذب ثم ان منهم من خطأه بانه خطأ في الاعراب وغفل عن قيد التعمد في معنى
الافتراء ولا يخفى ولكن لم يدر هو ان ذلك الفاضل لم يتعد الى الكذب بقوله لا مخطأ
اي لم يعطف عليه ولم يغفل عن القيد المذكور بل اعتبر في الاعراب جانب المعنى فعطف
قوله لا مخطأ فتامل وكذبا مصدر موكد من غير لفظ الفعل ثم ان اللام في ليضل الناس
لام العاقبة لان الظاهر عدم قصد الاضلال وايد ذلك بقوله بغير علم ورد بانه لم يدر
انه حال من الناس لا من فاعل ليضل وانت خبير بانه لم يدر ان في التبيد

يكفي بعض الوجوه ولا شك في انه قد فسر بذلك فهو كقوله تعالى ومن الناس من
يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد ويجوز ان تكون لام الغرض لان
الظاهر انهم قصدوا استتباع الناس فيما يلقونه اليهم وما يلقونه محض الضلالة فالمآل
هو الاضلال في الواقع فكانهم قصدوه فبهذا الاعتبار عبر عنه بعبارة الاضلال او
لان الاضلال لما كان لازما للصنيع ذكره واراد ما صنعوه وهو ملزومه فالمعنى ليقولوا
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 الى 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 الى طريق الحق لم يهده الى دار الثواب
فيفهم منه ذلك ولا يفوت شيء من اللازم والملزوم اذ اذكر احدهما ودون الاخر وهو
ظاهر انما قال نظرا الى الاظلمية وتبعه انما نظر فيما في الاخرة قوله اي فيما اوحي الى
مطلقا الظاهر ان هذا اولى لان المحرم لا يجب ان يكون من الكتاب قوله طعاما محرما
وفي الكشاف طعاما محرما من المطاعم التي حرمتها الا ان يكون الشيء بينة انه يشير الى
ان الاستثناء منقطع انما اضطر اليه مع ان الاضال اصل للمباينة عليه انه يستلزم
قصر المحرمات على ما ذكرناه ما القصد لم يعتد به وجعل ما كان ضير مطلق الطعام وقد صرح
الاعتراض بما سيجيء من قوله والاية محكمة الخ وهذا السؤال والجواب مذكوران في الكشف
وذكرهما التفتازاني والظاهر ان يكون الاستثناء من اعم الاوقات او من اعم الاحوال
والاستثناء مفرغ بمعنى لا اجد شيئا من المطاعم المحرمات في وقت من الاوقات او
في حال من الاحوال الا في وقت او حال كون احد الاربعة فاني اجد حينئذ محرما ما
لزمان او البينة وقوله او دما مسفوحا عطف على ميتة على قراءة النصب وحال
ما بعده ظاهر الا ان يقال عطف القريب على القريب وقيل عطف على ميتة على قراءة

النصب وكذا قوله او لحم خنزير او فسقا وبهم منه انها ايضا معطوفة ان على جيفة ليس
بذاك قال الله او فسقا عطف على لحم خنزير ولم يذكر الله ذلك لظهوره جوابه خوف 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 دام مسفوح ليستقيم المعنى والمراد بالميتة ما
فقد حياته بلا ذبح شرعي او غيره فاحتيج الى ذكر المحرم الرابع قبل وفي قوله تعالى طاعم يطعمه
دلالة على ان جلد الميتة قبل الدباغ يحرم 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 هو
النظر قوله فذر لشعوذه الخ يعني ان للخنزير نجاسة من جهتين عرضية وذاتية والمراد
اما هذا او ذاك او كلاهما وخبيث مخبث اما مبالغة في الوصف بالخبث كليل اليل
وشعر شاعر او صفة مخصصة يعني انه خبيث في ذاته ومخبث لاكله لما قيل من ان
اكله يورث الاخلاق الذميمة والافعال الرذيلة في اكله فلبني بسته وجهان وحرمته
ثلاثة اوجه قوله صفة لموضحة فعلى هذا يجب ان يكون في هذه الجملة ضمير الى الموصوف
فهو اما البارز في به وهو ظاهر او المستكن في اهل والمعنى او فسقا اهل هو لغير الله متلبسا
ذلك الغير به ومعنى اهل هو اظهر ذبحه من قولهم اهل الهلال اذا استهل على البناء للمفعول
اي تبين ذكره في الصحاح ومحصله اظهر ذبحه ملابسة غير الله به واللام في لغير الله بمعنى
عند كما في اقم الصلوة لدلوك الشمس او للاختصاص ولم يذكر الله هذا التفصيل هنا لظهوره
الوجه الاول جدا وانفهام الوجه الثاني من الوجه الثاني فاندفع 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 ظاهر والزمخشري ايضا سكت عن توجيه كونه صفة
لظهوره وهو ارجاع ضمير به الى الموصوف ولا مستكن في الكلام ولم يعتبر ما ذكره الله في

الوجه

الوجه الثاني من اعتبار المستكن بل اعتبار هاء ضمير به الى معنى ما مستكن في ان يكون
والجار والمجرور نائب الفاعل لا بل هو فعل الله كذلك لما مر ان الضمير المستكن انما
اراد بالمستكن الضمير في به جبرا لمشاكلة بالمستكن الذي في ان كل ضمير مستكن لغة اجنبي
الى المظهر ولا يقال له المضمر والضمير قوله لا بواحدة ما اراد انه جريا على الذكر في قوله
له ولا ضافة بين هذا وبين ظاهره دون ضمير المؤاخذة فقط وهو قوله تعالى الا ما
اضطررتم اليه الا ان هناك رفع الاستبعاد بعد ذكر التحريم والمستثنى من التحريم
الاباحة وههنا المذكور غفور رحيم فالمناسب له ابو احنيفة قوله انها نزلت على
انه لم يجد في ما اوحي الى تلك الغاية محرما غير هذا واذا قيل اوحي بالمضي قوله وذلك
لا ينافي ورود التحريم في شيء اخر بعد تلك الغاية قوله فتابع الاستدلال بالمنهب
الشافعية الى عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وما ورد تعليم الآية مقتضى اجابة
الله عما اجاب عما ذكر من الثالث وقد يجاب بانه على تقدير التسليم من باب التخصيص
وتخصيص عموم الكتاب بالسنة جائز فافهم وذلك لان حاصل القول بانه لم
سوى هذه الاربعة هو ان ما عدا هذه ليس بمحرم وهذا عام فاثبات محرم اخر تخصيص له
لا نسخ ذكره التفتازاني وفيه بحث وهو ان قوله لا اجد محرما الا استثناء من النفي فيفيد
الحصر فحاصل الشيء ما عدا هذه الاربعة محرمة وهي سالبة كلية وهو الكلية فيما قبل
الحكم فلا يكون ما عدا ثبات محرم اخر بكون نسخا قوله والا على حل الاشياء فيما
الاستصحاب يعني لو لم تحمل الاية على التوقيت لدلت على اباحة غير هذه الاربعة
حملت عليه لا يصح الاستدلال بها عليها فيجوز ان يحرم بعض هذه المحرم من السنة او
الاجماع لكن لم يوجد له محرم يبقى على الاباحة الاصلية بحكم الاستصحاب فالاستثناء
منقطع او يقدر فلا يحل الا ما استصحاب قوله ولعل السبب عن تعلم الاول بها
بقوله ذلك جزء تمام جنبهم 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 ببعضها
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 حليه في شرعنا ايضا
فلا اختصاصه باليهود فدم الجار والمجرور وقيل وعلى الذين هادوا حرمنا فان قلت فلم قال
الله لعل وترك 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 السبب في هذا النظم الشريف العظيم لجواز
كون المعنى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر محرم بعد ظلمهم ويكون قوله ذلك
جزيناهم ببغيهم لبيان كون ذلك التحريم جزآ لذلك الظلم او كل ذي ظفر حلال لا يقال
هذا خلاف الظاهر لانا نقول فلهذا قال لعل دون يحتمل ترجيحا للمظنون على الموهوم قوله
الثروب 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 وبدخلان في حكم التحريم لولا قوله هذا فهذه الجملة معطوفة على جملة
وعلى الذين هادوا 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 تبيين
للمحرم منهما فلا بد من الاضافة للربط يعني انه جملة اخرى وردت تبيينا للمحرم منهما تفصيلا
لما اجمل فقد ذهل عما يليق بالمقام وغفل عما يوصل العاقل الى المرام فان دخولها في كل ذي
ظفر يمنع كونه كلاما مبتدا للبيان المذكور فلا بد من المصير الى الاستدراك قوله الا ما حملت
بظهورهما وزاد الزمخشري الجنوب والله قصر المعنى على اللفظ وهو جاوزه لا بد له من دليل
فانه ربما السخفة وهي في اللغة الشحمة التي على الظهر المترقة بالجلد فيما بين الكتفين الى الوركين

ولم يعتبر فيه الجنب حتى تكون الاية من باب الاكتفاء ويكون المعنى اذكره لعلما ان يقال
هو صاحب المذهب في علم اللغة قوله او ما اشتمل على الامعاء يعني من ان الحوايا
وهي الامعاء عطف على ظهورهما او ما حملت حوايا ما وهو ما اشتمل عليه البطن حوض
عن المضاف اليه وقوله او الحوايا في حكم المستثنى والمعنى حرمنا جميع شحومها الا هذه الثلاثة
فكان المقام مقام الواو دون او لان الخارج من حكم التحريم ثلاثتها لا احدها فاجيب
عنه بان الاستثناء من الاثبات نفي واذ في النفي تفيد العموم فكانه بمنزلة النكرة في سياق
النفي فيكون المعنى لم نحرم واحدا من الثلاثة الا على الشقين وذلك نفي الجنس 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 على هذا او ذاك بمنزلة قولك
انتفى هذا او ذاك وحاصله ان النكرة اذا تعلقت بالنفي عمت ضرورة ان نفي ايجاب الشيء
لا يتحقق الا بنفي الكل واما اذا تعلقت بالنفي كما في قولنا الامي هو من لا يحسن الكتابة جزما
فلا يفيد سوى تعلق النفي بفرد لهم وهذا ما يقال ان او في النفي قد تكون نفيا لاحد الامرين
وهو نفي الاحدين فيهم وقد تكون لاحد النفيين فلا يعم ذكره التفتازاني في قوله وقيل
عطف على نحومها فيكون نفس الامعاء حراما ولقائل ان يقول انما ان يحرم عليهم ما اشتمل
على الامعاء على تقدير عطف الحوايا على ظهورهما يلزم ان يكون حلالا او لا يحرم فعلى تقدير
عطفه على نحومها يلزم ان يكون حراما هذا خلف بكذا قيل وجوابه ان يقال نختار ان ما
اشتمل على الامعاء ليس بحرام عليهم فمن عطف على الظهور بما لا شيء عليه ومن عطف على ما
انما عطف نفس الحوايا لا ما اشتمل عليها فيلزمه تحريم الامعاء نفسها لا تحريم ما اشتمل
عليها حتى يلزم الخلف نعم هذا العطف ركيك لان قوله عقيبه او ما اختلط بعظم احلت
على المستثنى بلا شبهة فلم يحرم ذلك عليهم قطعا اذ بمعنى الواو والحال انه من كلام
الله لا يختص له بالقائل بل هو توجيه منه للعطف بالواو والحال انه لا يتوجه

وكيف لا والله بل ترك توجيه ما اختاره من القول وذكر غيره سيما المخصص فالمراد
ان او ههنا سواء كان العطف على المستثنى كما هو المختار او على المستثنى منه كما قيل بمعنى
الواو لافادة التساوي في الحكم مثل جالس الحسن او ابن سيرين كقوله تع ولا تطع منهم آثما
او كفورا فيخرج الكل عن تحت حكم التحريم ومن قال منها فحرم الكل فقد سها وقد يقال انها
للتفصيل وما ذكرناه ومنهم من حمله على معنى حرمنا عليهم نحو مما او حرمنا عليهم الحوايا او
حرمنا عليهم ما اختط لعظم فيجوز لهم ترك آيها شاءت كان وكل الاخرين وهذا على تقدير العطف
على المستثنى منه يعني انه لم يخرج او عن الظهور وبان مثل هذا وان كان جائزا فليس
من الشرع ان يحرم واحدا منها من امور معينة وانما ذلك في الواجب فقط كذا ذكره الفناري في
قوله ذلك التحريم او الجزآ بالنصب احد مفعولي جزيناه او مصدره وهو ظاهر كلام الزمخشري
قال ذلك الجزآ جزيناهم ولم يذكر التحريم في محل النصب وقيل لا يجوز الاشارة الى المصدر
الا ان يجمع 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 وعد
والوعيد المنفهمين من التحريم فانه يتضمن الوعد باثابة المجتنب واصابة المرتكب قوله
يمهلكم على التكذيب فلا تغتروا الخ اي هو حليم لا يعجل العقوبة لكن لا يهمله بل اوجب
على نفسه تعذيب الكفار على وفق جادته وحين نزل عليكم لا مرد له ولا مهرب عنه
ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وان ربك لشديد العقاب ولم يقل لهم
تنصيصا على ان سبب العقوبة هو الاجرام او كون المراد الاخبار عما يفعل بالمجرمين
عامة ليدخلوا فيهم فانه اقطع لهم قوله او ذو رحمة للمطيعين وذو باس شديد للمجرمين
والمعنى فان كذبوك راجين مغفرته بنآ على سعة رحمته فقل لكن رحمته للمطيعين
والمجرمين باس شديد لا مرد له من الله اكم من ملجإ من الله يومئذ واكم من نكير

وهذا

وهذا التخصيص يعطيه قوله ولا يرد باسه عن القوم المجرمين فانه 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 ووقوع مخبره يدل على اجازته كما يدل عليه سائر
وجوهه مما لا يحصى وما وقع قال وقال الذين اشركوا لو شآء الله ما عبدنا من دونه
الاية وليس في كلامه شيء من رآى الحصر فليت شعري لم قال من قال هذا اشارة
الى ما قيل في وجه اعجاز القرآن لاحصر الا مجاز فيه والمراد بالاخبار عن الغيب ههنا
الاخبار به بطريق الجزم واليقين من غير احتمال عدم الوقوع اصلا والا فقد وقع
الاخبار عن الغيب من بعض الاشخاص بالظن وبطابق الواقع قوله مشيئة ارتضآه
استدل المعتزلة بهذه الاية على ان كفر الكافر وعصيان العاصي كونهما من الاشياء
ليسا بمشيئة الله تع حيث ذم الكفار في قولهم لو شآء الله ما اشركنا الاية وبفهم منه ان
كفرهم واشراكهم بمشيئة الله تع وفق مذهب اهل السنة والزم بدليل على ان الواقع
خلافه واجيب عنه بانهم قصدوا به دفع دعوة النبي عليه الصلوة والسلام زعما منهم ان المشيئة
تساوق معنى الامر كقوله ان الله لا يامر بالفحشآء قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا
بها ولما كان كفرهم بمشيئة يكون مامورا به فلا يكون معصية فارتفع الدعوة فنصب
الرد وذلك لا كون كفرهم بمشيئة ولذلك ذمهم بالتكذيب دون الكذب لانه كلمة
حق اريد به باطل الا يرى الى قوله قل فلله الحجة البالغة فلو شآء لهداكم اجمعين كيف
صدق مقالتهم وكذب فعلهم وهذا في الحقيقة تفصيل اجمال المقصد اعني حاصله انهم زعموا
ان الارادة عين الرضى فانه مبدأ الاخلاف ومدار الخلاف بيننا وبين المعتزلة
ومدار هذا وذوي المساواة بينهما وبين الامر فاصل والحاصل البتي ان شآء الله
عدم اشراكنا وعدم تحريمنا مشيئة ارتضآ ما اشركنا ولا حرمنا ومقصودهم ان ما
هم عليه هو الحق المشروع المرضي ويلزم منه تكذيب النبي عليه الصلوة والسلام في دعوته

اياهم الى ما دعاهم اليه وكذا يلزم تكذيب الله تعالى في قوله ولا يرضى لعباده الكفر
وقوله بارادة الله متعلق بالاعتذار لا بالارتكاب فان فيه تكلفا ظاهرا قوله
ودليلا للمعتزلة في ان الله تعالى لم يرد الشرك ومنعه بناء على الجوابين اما عرفت من
ان مرجعهما واحد فان المامور به او المرضي يكون مرادا ولا يكون ممنوعا وقوله او
بلغ بهما صاحبهما وصفا للنفي بوصف صاحبه قوله وهي من الخ بمعنى القصد المشهور
انه بمعنى الغلبة سميت بها لغلبة صاحبها على خصمه كانه اسم لما يحج به او كانها تغلب
بنفسها لقوتها قوله كانها تقصد اثبات الحكم وتطلبه بنفسها مبالغة فهو من
قبيل اسناد الشيء الى سببه دون فاعله ادعاء لقوة ذلك السبب فمن قال الى قصد
صاحبها ذلك لم يذق فلم يعرف قوله ولكن يشاء هداية قوم وضلال آخرين رد
على المعتزلة كقوله ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من
يشاء قوله احضروهم وقد يكون بمعنى اقبل فيعدى بالى كقوله هلم الينا والهاء
عند الخليل للتنبيه ركب معها هلم على وزن قدام من فوك ألم 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 فيها اهل الحجاز مع ان اصله
التصرف وهؤلاء تميم يتصرفون فيه فيثنونه ويجمعونه نظرا الى اصله ولبست
بالفصيحة كذا ذكره الرضي لكن الاصح قال فعل يونث ويجمع عند بني تميم فلعله نظر الى
جانب المعنى لان العذر المعلوم المنقول من استعمال بني تميم فلعله نظر الى اصله
او لانهم ابقوه على اصله ولم يجعلوه اسما فليس هذا المنقول عن بني تميم نقلا صحيحا
معوزا فاصرا محال استعمالهم على ما قالوا قرب مما ذكره الرضي ولا باس في هذا الاختلاف
في اكانت المسئلة اجتهادية لا نقل فيها من الثقات مع ان في بعض التفاسير
كالدر المصون وغيره قال بعد ذكر بني تميم وهي على هذه اللغة فعل صريح يتصرف

هذا قول الجمهور وخالف بعضهم في فعليتها على هذه اللغة وليس بشيء اصله عند
البصريين هلم من لم امر منه حذفت الالف لتقدير السكون في اللام فانه الاصل
لان اصله المد كما مر لا لان السكون اصل والحركة طارئة كما قيل في مقابلته
بهذا الوجه الذي ذكرناه صحت مرة وجها براسه ولم يدر وجه حوته البيض قح
يرد عليه ان كل حركة كذلك فكل متحرك ساكن تقديرا ويلزم منه ان يكون
مع كل ساكن واحد التقى ساكنين وهو باطل وقيل سقطت الالف لكثرة
الاستعمال وعند الكوفيين اصله هل ام فحذفت الهمزة بعد القاء حركتها على
اللام نحو قد افلح والم الله ومنه كثير قال المصنف وهو بعيد لان هل لا تدخل الامر
لمنافاة الاستفهام وذكر الرضي نقلا عن الزمخشري في تصحيح مذهب الكوفيين ان هل
تجيء بمعنى اسرع فضمن ام معنى اقبل وعدي باللام في اللازم فقيل هلم البنا
في المتعدي نحو هلم زيدا فباق على اصله اي اسرع اقصد زيدا الينا وفيه ان
ولا يدفع البعد الذي ذكره المصنف لان وجه البعد هو اشتهار استعمال هل في
الاستفهام فالمراد ان الكلمة التي معناها المشهور التباعد عن الافهام عند الاطلاق
لا يناسب معنى الامر الا انه يصح بالاعتبار المعنى الاخر ولهذا قال بعيد ولم يرده محضا
والافصيح يمكن بوجه اخر وهو جواز كون اهل بمعنى قدوام فعل امر مجهول والمعنى
في هلم الينا قد قصد اليك اقبل الينا وجه واقصده في نحو هلم زيدا اقصد واره
وطلب احضر زيدا فركب فيه للمعنى المعروف قوله يعني قدومهم فيه اي في التحريم
استحضرهم خطاب النبي عليه الصلوة والسلام لقولهم لجهة اي القدوة وتظاهر لهم فالام مقدر
وفي بعضها لتظهر اي للشهود لهم باقتطاعهم ضلالهم اي ضلالة القدوة وانه لا تمسك
لهم اي للقدوة عطف على ضلالتهم كمن تقدمهم وهو الشهود لهم وهذا تفسير باعتبار بعض
المناسبة في معاد الضمير وكم تقيم بعضها وجه المناسبة الى رابك وفي بعض النسخ

لنلزمهم الحجة وتظهر بانقطاعهم ضلالتهم وانه لا متمسك لهم قوله ويظهر بالخطاب والغيبة
وكرر قوله ولذلك قيد الشهداء بالاضافة لتقليدهم اياهم قوله بما يقتضي العهد
بهم حيث لم يقل ليشهدوا والدلالة على انهم معروفون بالشهادة لهم فان الموصول يجب
ان يكون معروفا بالصفة بمضمون الصلة قبل ايراد الكلام وهذا وجه كونه معرفة قوله
فلا تقصدهم به فان التصديق ملزوم الشهادة من وجه ولذا قال في تعليل تفسيره
بذلك فان تسليمهم موافقة لهم في الشهادة الباطلة فيكون من قبيل الكناية وقد يحمل
مشاكلة وقال الزمخشري لانه اذا سلم لهم فكانه شهد معهم مثل شهادتهم وظاهر انه جعله
استعارة وقيل مجاز مرسل فان الشهادة ملزوم التصديق ايضا وقيل بالمجاز في الكلمة
الثالثة قولهم فوجهه ان يعتبر المعية واطلقه في المجاز والمشبه به والمشاكل ظاهرا
ح ثم ان زيادة قوله وبين لهم فساده اشارة الى ان السكوت رضى وان مجرد
عدم السكوت بدون بيان الفساد ليس له كبير فائدة فيلاحظه الحكم التشريعي وهو
قوله قد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها
فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم ثم ان المراد اذكره لان
المراد من الاية المذكورة ان لم تقدروا على دفع كفرهم واستهزائهم فلا تقعدوا
معهم اذ لا شك ان الدفع مقدم على الاعراض للدلالة على ان مكذب الايات متبع
الهوى لا غير وان متبع الحجة لا يكون الا مصدقا بها وجه الحصر من انحصار اتباع
الهوى 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 قاله الزمخشري من قوله لانه لو
اتبع الدليل لم يكن الا مصدقا اشارة الى ان دلالة الاية عليهما في درجة واحدة
بلا اعتبار تعليل احدهما بالاخر فان قوله اهوآء الذين كذبوا بدل باحد جزئيه اعني
اهواء على ان المكذب متبع الهوى وبالاخر اعني الذين كذبوا بدل على ان متبع الحجة لا

يكذب مع ان تعليله المذكور يقتضيه والا لزم المصادرة فان قلت ولم اورد بدل
كلمة الواو الفاء كما فعله الزمخشري او قال وان المصدق لا يكون الا متبع الحجة ان
اظهر قلت فسح فيه بالتعميم استعمال المقيد في المطلق قوله ما تحمل الخبرية الوصولة
والعائد محذوف او المصدرية والمصدر بمعنى المفعول قوله والجملة مفعول اتل لانه
بمعنى اقل يعني لتضمنه معنى القول فيكون المعنى اقل اي شيء حرم ربكم ولهذه النكتة قال
في الاول بانل من غير تاويل بفعل اخر فان الاستفهامية لا تصلح ان تكون متعلقة
بحرم المتاخر لتكون مصدرا في محلها لان المقول لا يكون الا جملة بخلاف مفعول
انل فاذا لم يؤول بالقول تكون الاستفهامية في موقع مفعوله فيبطل صدارتها
فان ما ليست اولا بالفرد لا تقع موقع المفعول ولهذا وقع ان المفتوحة مع صلتها
وخبرها موقع مفعول علمت دون ان المكسورة لعدم قبول التاويل قوله ليصح عطف
الامر عليه يعني لو لم يكن ان هي المفسرة كانت ناصبة خبرية فلا يصح عطف الانشاء
عليه لكونه عطف الطلبي على الخبري قوله ولا يمنعه اي ولا يمنع عطف الامر على
ان لا تشركوا على تقدير ان تكون ان هي المفسرة تعليق الفعل المفسر وهو اتل اي جعل
متعلقا بما حرم لان التحريم باعتبار الاوامر راجع الى اضدادها فدفع ما اورد عليه
بانه يمنعه فانها لا تصلح بها تلاوة المحرمات بل الواجبات وحاصل الدفع ان
المقصود بتلك الاوامر النواهي اللازمة لها من الاضداد بقرينة المقام فكانه قيل
انل ما حرم ان لا تنسبوا الوالدين ولا تبخسوا الكيل والميزان ولا تقتلوا من للعدل
ولا تنكثوا العهد واستبعده ابو حيان بان هذا الغاء في المعاني والضرورة تدعو
اليه وذكر لعطف الاوامر وجهين احدهما انها معطوفة على اتل ما حرم ربكم اولا
بامر يترتب عليه ذكرها ثم امرهم ثانيا واما قال وهذا معنى واضح الثاني انها معطوفة
على المنهي على تقدير محذوف هو تكون ان مفسرة له والمنطوق قبله فالمعنى اتل ما نهاكم

ربكم عنه وما امركم به اذ يجوز ان يقول امر فلان لاكرم جاهلا واكرم عالما وهذا لا
يعلم فيه خلاف فاذكروه فان فيه خلافا قوله على انه للافراد امي الزموا ترك
الشرك قال التفتازاني يا باه عطف الاوامر الا ان تجعل لا ناهية وان المصدرية
موصولة بالنواهي والاوامر فلت ولا باس به قوله او من عائده المحذوف قال
التفتازاني ان المحرم هو الاشراك لا نفيه والاوامر الواردة معطوفة على لا تشركوا
وفيه ارتكاب عطف الطلبي على الخبري وجعل المعاني الواجبة الامور بها محرمة
فاشار الى دفع الاول بقوله على ان الامر بدة واما الجواب عن الباقين فبجعل عطف الاوامر
على المحرمات باعتبار حرمة اضدادها وتضمين معنى الطلب وهذه الاجوبة التي ذكرها
التفتازاني وهذا كله على ان لا نافية واما كونها ناهية وان مصدرية فلا مساغ
له ههنا للزوم جمع الناصب والجازم لانه مما جوزه سيبويه والزمخشري حيث
ان الجازم في نفس الفعل والناصب في لام الفعل بل لان زيادة لا الناهية مما لم
يقل به احد ولم يرد به كلام كذا ذكره التفتازاني وفي بعض الحواشي وان مغفرة
بدل وان مصدرية وهو غلط قوله او الجر بتقدير اللام بتضمين الخبر معنى الطلب
ايضا قوله اي المحرم ان تشركوا على زيادة لا لانه بمعنى اتل اي شيء حرم ربكم وانما
اضيع الى تاويل اتل بمعنى فعل اخر على تقدير كون ما استفهامية لاغير قيل عليه كون
ما استفهامية ضعيف اذ لا يعلق الا افعال القلوب وما حمل عليها ولا يذهب
عليك ان هذا انما يحمل عليها لان المعنى تعالوا اعلمكم اي شيء حرم ربكم فليس فيه ضعف
من هذا الوجه قوله وضعه موضع النهي عن الاساءة ليلائم السابق واللاحق فامر
زائد وهو الاحسان المستلزم لعدم الاساءة مبالغة في الاصل وهو النهي المرموز
اليه والدلول عليه حيث تضمن الكلام ان مجرد ترك الاساءة في شانهما غير كاف
فقوله والدلالة على ان ترك الاساءة الخ من قبيل التفسير والبيان هذا على تقدير

كون

كون ان مفسرة واما على تقدير كونها ناصبة فينبغي ان يكون المراد بوضع
الامر موضع النهي الكناية به عنه مبالغة في النهي ليتضمن الكلام على النوع الكامل
وهو الانتهاء عن الاساءة المقارن بوجود الاحسان لان ارادة الحقيقة تجامع
الكناية كما بين في موضعه ثم يكون قوله والدلالة الخ من قبيل عطف السبب على
المسبب قوله من اجل فقر ومن خشية قال التفتازاني هذا بخلاف ما اشتهر
من ان الخطاب للفقراء الذين لهم اطلاق الفعل واذا قدم رزقهم فقبل نحن نرزقكم
وايام والخطاب في ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لا غير اذ لا فعل بالعكس انتهى
اقول لفظ ان الذين كانوا يقتلون اولادهم على تقدير وغني والخطاب في تقتلون
لا بد من ان تجعلها ولا وجه لتخصيص النهي ببعض دون بعض واما عبارة من املاق
يتبادر منها من اجل فقر فيقتضي ان يكون الخطاب للفقراء وعبارة خشية يتبادر
منها من خوف ان يفتقروا له فقرا بالفعل لان الخوف من شيء يكون قبل الوقوع
فالمنظر الى هذا الوجه التخصيص فاختار تعميم الخطاب واما حديث التقديم والتاخير
كما ذكره ابو حيان واستحسنه غير مسلم لان التفنن في الكلام فن من البلاغة عند
العلماء الاعلام فلفظ انا نفتن فيه لئلا يلزم تخصيص النهي واعتبر ههنا حال الفقراء منهم
وهناك بالعكس فيجوز ان تكون المناسبة لاهل زمان نزول كل منهما فيخاطب
بتغليب غالب الوقوع منهما في ذلك الزمان والمراد الكل فتبين بهذا التفصيل وجه
التعميم في الخطاب في الموضعين ووجه التخصيص للاباء والاولاد بالتقديم والتاخير ساقط
الاعتبار بل الامر بالعكس اذ كما ان رد خشية الاملاق بمناسبة كون الرزق فيهم وجد
نفس الاملاق بمناسبة كونه رازق اولادهم فغفل انه لا شك في صحة المناسبة التي
ذكروها ولا ينافي ذلك ان يكون للخلاف وجه اخر باعتبار غير ما ذكروه كما ذكره بعض
الفاضل والكلام في استفادة نكتة التقابل بعد وقوعه وكذا حال كل نكتة اراد

المتكلم فانها انما تستفاد بعد انضباب المقال في قالب الافادة على مقتضى الحال استدلالا
من الاثر على المؤثر فساقط الاعتبار فوله ساقط الاعتبار على انهم انفعوا على ان افادة
معنى جديد اولى من ادعاء كون الايمانين بمعنى واحد للتاكيد وذكره ابو حيان وغيره
قوله او الزنا لقوله ان يجتنبوا كبائر الاثم والفواحش الا انه لم يذكر ههنا الزنا مستقلا
ولا بد منه لكونه فاحشة وساء سبيلا وكذا سائر الكبائر فكان التعميم اولى ولذا فرضه قوله
كالقود وقتل المرتد ورجم المحصن وكالقتل دفاعا عن النفس وقتل الباغي 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 مما قبله وبعده بل اراد بيان وجه ذكره ههنا فقط مع انه ناظر الى
كلها فوجهه ان الايفاء الحق في الكيل والوزن حيث قال بالقسط عسير جراه هو ط فلما
ذكر اخطر ذلك ببال السامعين الحرج في خروج كل نفس عن عهدة هذا الامر فعقبه برفع
اخطر بالهم تلطفا لهم وتكرما بهم اشارة الى سبق رحمته لعباده وسعة عفوه عنهم ان الله
بالناس لرؤف رحيم فوله من ملازمة العدل وتادية احكام الشرع فافهم فانه ليس
شيء خارجا عنه من الامور الدينية الايمان وفروعه لا يقال قوله تع واوفوا بعهد الله
اذا عاهدتم يوذن بكون العهد من جانب العبد وههنا قال الله عهدا اليكم فكيف هذا
لانا نقول ذلك ايضا مما عهد اليهم فتامل او نقول ان الاضافة للجرد البيان مع قطع
النظر عن فاعل المصدر ومفعوله اضيف الى الله من حيث الامر بحفظه والمراد الامر
الواقع بين الاثنين فمعنى عهد اليكم افرض عليكم العهد بيني وبينكم ويجوز كون المراد
به المعهود به والمعنى اوفوا بما عاهدتم الله عليه من الايمان والنذور قوله تتعظون
وقيل تذكرون ما انتم عليه مفخر بين به وختمت هذه بالتذكر لان الاربعة قبلها خفية
تحوج الى اعمال فكر ونظر حتى يقف مناطها على العدل فناسبها التذكر والتدبر
وهذا بخلاف الخمسة الاشياء فانها ليست كذلك حتى يعقلها ويفهمها من يفهم فلذلك

الظاهر انه داخل في العهد على الايمان والنذور
لان كلا من ملازمة العدل
وتادية احكام الشرع ع

ختمت

ختمت بالعقل قوله على انه علة لقوله فاتبعوه فعلى هذا يكون اتبعوه عطفا على لا
تتركوا ويصير التقدير وفاتبعوا صراطي لانه مستقيم وفيه جمع بين حرفي العطف وليس
بمستقيم وان جعلنا الواو استينافية اعتراضية ولم يتعرض الصلوة هذا الوهم لان
امثاله واقعة في القرآن العظيم نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وان المساجد لله
فلا تدعوا مع الله احدا واما المهجور في الاستعمال اجتماع حرفي العطف صريحا واما فصل
بينهما فشائع شائع في الكلام فاذا وقع في فصيح الكلام فان اثبت الجمع البتة ومنعت
زيادة الفاء فاجعل المعمول متعلقا بمحذوف والمذكور بالفاء عطفا عليه مثل عظم فكبر
وادعوا الله ولا تدعوا مع الله وههنا اقروه فاتبعوه ذكره التفتازاني في قوله فعزكم
ويزيكم بالنصب يشير الى ان الباء للتعدية وتفرق مضارع من الفرق حذف احدى
تائيه وانه منصوب باضمار ان جوابا للنهي وفاعله ضمير السبل او اتباعها وختم هذه
بالتقوى دون اتقاء النار لمناسبة الامر باتباع الصراط فان من اتبعه وفي نفسه من
الله رؤف رحيم قوله عطف على وصاكم لظهور انه ليس عطفا على الفعلية الواقعة خبر ذكم ولم
يقل على جملة ذكم وصاكم اشارة الى ان المعطوف عليه في المعنى هو وصاكم لانه اذا قيل
وصاكم به ثم آتينا بدون ذكم يتم الكلام والمعنى الان على ذلك ولزاقالوا اذا كان الخبر
فعلا كانت الاسمية في قوة الفعلية ويجوز ان يكون ذكم معناه ذكم المذكور كذلك
ثم ابتدأ وصاكم به ثم آتينا فتامل قوله ثم للتراخي في الاخبار او للتفاوت في الرتبة
وفع ما يقال كيف صح العطف بثم والايتاء قبل التوصية لانها في القرآن لكن رد او لا
بمقدمة السائل القائلة والايتاء قبل التوصية بقوله قديما وحديثا لان هذه التوصية محكمة
لم تنسخ ولا تنسخ ابدا كما روي عن ابن عباس ع محكمات لم ينسخن شيء من الكتب فتكون
التوصية متقدمة على انزال التوراة ثم بين التفاوت الرتبي بقوله ثم اعظم من ذلك
كون ايتاء التوراة وانزال القرآن المشار اليه بقوله تع وهذا كتاب انزلناه مبارك

اعظم حالا من هذه التوصية من حيث اشتمالها عليها وعلى امثالها مع احكام اخر وبقيد
الحيثية في التعليل اندفع ما قيل القول بان انزال التوراة على حالا من التوصية الواقعة
ههنا لا يخلو عن مناقشة الا ان تحمل التوصية الحديثة والقرينة على التوصية القرآنية الواقعة
في مواضع وتجعل الخطاب لهذه الامة وبما قررنا به سمعك ظهر ان كل واحد من الجوابين
الذين ذكرهما المصنف حق فلا تلتفت الى قول من حصر الحقيقة في كون ثم للتراخي في الاخبار
قوله للكرامة والنعمة يشير الى ان تماما مفعول لاجله لا مبنيا ولا يلزم فيه ان يكون تماما بمعنى
اتماما كما ظن بعضهم بناء على ان شرط النصبه ان يكون جعلا من حيث ان تمامه مقصود لذلك
الفاعل فالمقصود الاتمام فعل لفاعل واحد ويجوز كونه حالا من الكتاب بمعنى اتيناه حال
كونه تماما او منصوبا على المصدرية او حالا من الفاعل اي متمين او مصدر لفعل مقدر
اي اتممناه تماما كما في انبته الله نباتا حسنا على من احسن القيام لانه لا يكون كرامة ونعمة
الا لمن امن به وعمل بما فيه والزمخشري جعله للصيرورة بناء على عدم ذكر المفعول اي
على من كان محسنا صالحا قوله ويؤيده اي كون الذي بمعنى من العام لما فوق الواحد
قوله او على الذي احسن تبليغه عطف على من احسن القيام به فالذي بمعنى من لكنه
مخصص والمفعول محذوف وعلى الذي على هذين الوجهين متعلق بتماما كقوله واتممت
عليكم نعمتي قوله اي زيادة على علمه اتماما له يشير الى ان على الذي حق متعلق بتماما على تضمين
معنى الزيادة وتماما بمعنى اتماما مفعول له قوله اي على الدين الذي هو احسن او على
الوجه الذي احسن بان يكون عليه الكتب فالذي وصف للدين او للوجه وبجاز ان
تعتبر الاحسنية بالنسبة الى غير دين الاسلام وما عليه القرآن فيكون افعل للزيادة
في الجملة وعلى هذا الوجه يكون تماما حالا من الكتب وعلى الذي ظرف مستقر قوله
كراهة ان يقولوا بتقدير المضاف على قول البصريين في امثاله ليصح التعليل بلا
تاويل قوله على لانزلناه اي المذكور لا المقدر لعدم الحاجة اليه قوله لا ندري ما

اي اذ هي لم تكن على الفتح قوله حجة واضحة تعرفونها كونها على الفتح قوله لو لم تكن من
معرفتها تفسير بالنظر الى حال المكلف قوله اوصى او صدوفي بعض النسخ وصدر بالواو
والصواب الاول بدل عليه قوله فيما بعد باعراضهم او صدهم بكلمة او بالنسخ الصحيحة
صدهم ههنا بمعنى اعرض دون منع لانه لا حاجة اليه بعد تفسير صدف باعرض فعلى هذا يختار
من اوصى مع انه يخالف النسخة المتفق عليها فليراد ان صد بمعنى صدف مع كثرة
وتصدون عن سبيل الله من امن به فاشار الى ان صدف لازم بمعنى اعرض او
متعد بمعنى منع لكن لم يقل وصد الناس ليظهر هذا المعنى لذكره في مقابلة اعرض
ولا تفهمه من قوله او اضل هذا او اقول افضل او اضل فجاز بالواو ومن الواو من اخذ
كان او وهو الاقرب يكون ناظرا الى تفسيري صدف المذكورين على ترتيب اللف
والنشر بالواو فاضلال بمعنى التكذيب والاضلال بمعنى الصدف المتعدي فتفطن
بقوله اضل وافضل على هذا التفسير قوله وهم اكافرون او منتظرين لذلك اي اتيانه
الملائكة وما عطف عليه ولكن لما كان اتي ذلك لمحض الغرض فتح ان شبهوا
بالمنتظرين فاستعير لهم او هم اكافرون او منتظرين الى ذلك وهم مما بين فعال فتتبع
ذلك الاتيان كافرون هم بطلبونه وينتظرونه قوله الا ان تاتيهم الملائكة
مفصل بقوله اي ينتظرون جعلهما كالامر واحد واشار اليه باسم الاشارة في قوله
ما كانوا منتظرين لذلك ومن لم يتنبه لذلك قال وحق الكلام ان يذكر بعد
قوله الا ان تاتيهم الملائكة قوله اي امره فهو كقوله في ثمارهم اي من حيث
لم يحتسبوا وذكر في قلوبهم الرعب قوله كالمحتضر اذا صار امره مجاز لم يرد
به التخصيص حتى يرد عليه انه يناقض التفسير الاول بل اراد تشريكه مع ما ذكره
او انتظير الا ان مراد الآية اما اراد النعيم المانع للمحتضر واما اورده على
سبيل التنزيل اتى التعميم لما قال اذ الجزء المعرف كالاضافي من الاول فكيف

بذا ههنا لانه ليس بكلي ولان التعميم لا ينافيه لانه عين الاول مضمونه شيء اشتراكه
في الحكم واقتضائه اياه ويجوز كون المعنى ينظرون الا ان ياتيهم بعض ايات ربك
يعني الاشراط يعني فسوف ياتيهم ذلك ويوم ياتيهم بعض ايات اقرب منها
اعني يعاين وقت الاحتضار لا ينفع نفسا ايمانها والمراد الوعيد
وتقريب ما ينظرونه بيان وقوعه على الذي لا فرق بينه وبينها في الحكم عن
قريب فكيف لا تتقون وتضحكون ولا تبكون فان من مات فقد قامت
قيامته ثم اعلم ان كون المراد بالايات هي الاشراط التي ذكرها القاضي نقلها لا
يستلزم كون بعض الايات جميع الاشراط فان قول القاضي يعني 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 رضي الله عنه قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا طلعت
ورآها الناس آمنوا وذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها ثم قرأ الآية وفي حديث
آخر ان التوبة لا تزال مقبولة حتى يغلق بابها فاذا طلعت الشمس من مغربها اغلق
وفي آخر ان الله جعل بالمغرب بابا عرضه مسيرة سبعين عاما للتوبة لا يغلق لم
تطلع الشمس من قبله وذلك قوله يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا
ايمانها لم تكن امنت من قبل وكسبت في ايمانها خيرا فالمتوجه 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 يأتي بعض ايات ربك طلوع الشمس من مغربها واحادة
المعرفة بعينها ليست بكلية كما مر في ما لم يوجد فيه قرينة على خلافه قوله

لاضافة

لاضافة الايمان الى ضمير المؤنث وقيل بتاويل المعرفة فانه معرفة بخصوصه
معهودة باذهان وقبول قوله انه لا ينفع الايمان ح نفسا غير مقدم ايمانها
او مقدمة ايمانها خيرا كسبه في ايمانها خيرا اشارة 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 فح اذا انتفى التقديم يكون محدثا واذا انتفى الكسب
فيه يكون مقدما فعدم نفع الايمان في ذلك اليوم لاحد امر من فكلمة العناد لمنع الجمع
فمن قال الايمان في لا ينفع نفسا ايمانها اعم من الحادث في ذلك اليوم ومن
الحاصل قبله لم يصب قوله وهو اي قوله او كسبت في ايمانها خيرا مفسرا باذكر
دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وهم المعتزلة قيل كيف يكون ذلك دليلا على
مذهبهم وهو دخول الاعمال المفروضة في الايمان مع ان خيرا في الاية نكرة تعم في
سياق النفي والنقيض يتحقق باقتران بعمل واحد وليس هذا مذهبهم قلنا نعم وهذا ينقض
على المعتبر وانت خبير بانه انما يتم بالفصل بين المذهبين فذلك معنى دليلهم ثم 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 يكون احدى القرينتين جزأ من الاخرى
بل نقول 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 وغاية الشرطية انما
الجزئية والمشهور ان مذهبهم دعوى الجزئية من حقيقة الايمان حتى قالوا مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن واثبتوا المنزلة بين المنزلتين ولم يقولوا ليس بمنتفع بايمانه فالايمان
الايمان في الاية لغوي ودعوى الجزئية في الشرعي انما يمتاز عن

المعنوى باعتبار متعلقه لا بنفسه لان معناه لغة وشرعا المعرفة بالقلب وبه يكون
كما سبجئ وسلب النفع فى الاية انما هو عن الايمان المعتبر فى الشرع فتامل فان قبل مراده
ليس باثبات مذهبه بل مجرد الرد على اهل السنة فى قولهم بنفع الايمان المجرد ولذا قال
المعتبر لمن لم يعتبروا من نفى الايمان قلنا هب ان ضمن كلامه رد مذهبه كما نرى ثم
اعلم ان المفهوم مما قيل هو ان الاية لو دلت على وجوب اقترانه بالاعمال المفروضة
لكان دليلا على مذهبهم وليس الامر كذلك لما عرفت قوله للمعتبر تخصيص هذا الحكم
بذلك اليوم الاتى وللمعتبر ان يقول تخصيص هذا الحكم او المعتبر دليل تخصيص الله هذا
الحكم بذلك اليوم اورده باجلى الاسمين الدالة على قوة المضمون لقوة هذا الجانب
بوجوه كثيرة كما ستقف عليها وذكر المصنف منها ثلاثة اوجه الاول ان الحكم بعدم النفع
مخصوص فى الاية بذلك اليوم بالتخصيص الذكرى وهو ظاهر لانه المنصوص عليه دون
غيره او بتقديم الظرف مع معونة المقام فان المقام وسوق الكلام يقتضى الوعيد والتخويف
بوقوع امر فظيع فى زمان لم يقع قط قبله ولا مثله فيتجرد افيه ولا يجدوا فيه مهربا فان
قيل اليس هذا مقتضى بلاغة النظم القرانى حيث ان كلا من قبل وتوصيف نفسا بوصفين
مقتضيان تقدم الظرف اذ لو اخر لكان الكلام سمجا فكيف يفهم التخصيص منه قلنا اليس
الله بقادر على ان يتكلم بمثل هذا من غير تقديم الظرف ولا تنقص مرتبة بلاغته ولا
قياس للغائب على الشاهد ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة
ابحر ما نفدت كلمات الله مع ان ما سواه تعالى لا يدرك جميع وجوه بلاغة كلام حتى يصح
منه التميز بينها وامرنا بقولنا مع معونة المقام الى وقتنا عسى يتوهم من ان الكلام مبنى
على فهم السامع منافاته يفهم التخصيص المذكور من التقديم بتلك المعونة كما كانوا يفهمونه
الى الان من سوابق الازمان اعنى فهمه اكثر المفسرين على ان مقتضى النظم القرانى بحسب
الظاهر ان لا يذكر الظرف لعدم الحاجة اليه لان الاية متصلة بما قبلها فيجوز ان يقال

هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتى ربك او ياتى بعض ايات ربك فلا
ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا ويقال ولا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل ان ياتى بعض ايات ربك او كسبت فى ايمانها
خيرا فلما لم يقل كذلك وانى بالظرف مقدما استفيد منه التخصيص ان قلت التقديم فى الوجه
الاول من اين يعرف على اذا قلت على قربه او بقرينة خفية لان عدم النفع للايمان
لكونه حين الياس فيكفى فيه اتيان بعض الايات وهو ظاهر وينبغى ان يكون المراد
بتخصيصه بذلك اليوم تخصيصه بالحدوث فى ذلك اليوم ولا يعرف اى عدم نفع
الايمان المجرد ونفع الايمان المقترن بالعمل مخصوص بحدوث الايمان او العمل فى ذلك
اليوم فاحدث من الايمان المجرد ليس له نفع اصلا اى قبله وبعده واحدث قربه
من العمل وهو الايمان المقدم المقترن بالعمل المحادث ليس له اى لذلك المحادث او
للايمان باعتباره حتى لا يلزم منه عدم نفع الايمان المقدم الذى هو عدم الخلود فى النار اصلا
لا انهائى وعدمى النفعين مخصوصان بذلك اليوم بمعنى لا ينفى نفعه قبل ذلك اليوم
او بعده حتى يكون هذا جوابا جدليا كما قيل وذلك لان الايمان برهانى لم يعتبر حصوله
الا حصول قرره من الاعمال فى وقت عيان الامر كوقت نزول سلطان الموت وظهور
بعض اشراط الساعة وذلك هو المراد ببعض الايات للاحاديث الصحيحة الواردة
فى باب قبول التوبة وعدمه كما مر فلا معنى لكون الايمان الموصوف باحد الوصفين
نافعا قبل ذلك اليوم او بعده اصلا كما ذكره البعض خذ هذا فانه مما يحتاج الى
ان نقول كما قيل ان التخصيص بذلك اليوم مخصوص بالايمان الموصوف بالصفة الثانية
لانه محل الاشكال وعدم نفعه فى ذلك اليوم عدم انجاء صاحبه عن دخول النار واما
بعد ذلك اليوم فينفعه بانجائه من الخلود فيها فالمراد بذلك اليوم او اوائل الاحوال
فانه نصف فى المقال وخروج عن مقتضى الحال فان مقتضاها الوعيد بل التشديد

فيه وتحسير المشركين وغيرهم العاطلين وتلهيف المخلفين وحرمهم بالرسوخ في الهداية عند
انزال الكتاب الى التكذيب به والصدف عنه فقبل يوم تاتي الايات لا ينفعهم
تلهفهم على ترك الايمان به ولا على ترك العمل بما فيه ليطابق حديث الهداية في قسميها
القسمين وحديث التكذيب والصدف الراجع احدهما الى الاخلال بالايمان والاخر
الى الاخلال بالعمل فلا يناسبه تخصيص عدم النفع وتعليل زمانه اذ حق عسى ان يقولوا
لن تمسنا 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 عن 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 رأسا وذلك لا ينافي الخروج ولو بعد ازمنة متطاولة فلا يثبت مدعى
الخصم لكان احسن لان بعدا ذكرناه من ان معنى ما ذكره الخ اذا بقي هذا وجها اخر
اوردناه في بعض كتبنا في حل هذا المقام وذكره في كشف الاسرار بان معنى 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 مترتبا عليه كدخول الجنة والانجاء عن العذاب الابدي
في الايمان المجرد وحصول الثواب ورفع الدرجات في العمل الصالح لكن اساء هذا القائل
في اسناد النفع الثاني الى العمل دون الايمان فانه حق يوول الجواب الى اللف التقديري
وليس في كلام الخ اشارة اليه كما اساء حاذف التخصيص في قوله عدم الدخول راسا
لانه لا ينحصر فيه بل بعض العامل لا يدخل وبعضه يدخل ويخرج عن قريب وبعضه
كذا وكذا بحسب اعمالهم وانما قلنا اساء دون اخطأ لان كلا منهما يحتمل التاويل
فتامل فاعرف هذا ولا تلتفت الى قال هذا ما تيسر لي في هذا المقام بقي ههنا

شيء وهو ان بعض الناس اضاف سوأفهمه الى الخصم 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 المقارنة بعد تسليم مقدمات دليل الخصم فرضا والمذكور مستند
له من وجه معارضة باقوى الدليل بظاهر الاية الكريمة في مقابلة دليل الخصم من وجه بل ابطال
دليله اجتناء على خلاف اللائق الموافق لما اقتضاه المقام وسوق الكلام من ابلاغ الكلام
وفيما بعد هذا الوجه فالسابق اسبق من المسبوق على انهما ايضا ليسا بمنعيين على الاطلاق
بل من وجه كما سيظهر لك فوجه تقدم الاول ظهوره وسهولته فتامل قوله جل الزوم
الى هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وقد تقرر في علم الاصول ان اداة الاستغراق
في النفي في سياق احد الامرين تفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة على
انه لا يقع احد النفيين حتى تفيد عدم الشمول فعلى هذا ان ظاهر النظم كان يقتضي
ان يحصل النفع عند وجود احد الامرين من الايمان المجرد والايمان المقترن اولا ان الثاني
تقييد بقوله في ايمانها كما اذا قلت لا ينفع احدا المال البس من حلال اولم يصرف في واجب
او نفل اقتضى بظاهره النفع اذا وجد احد الامرين واما اذا قلت اولم يصرف مع ذلك
اي مع كونه حلالا وجب العدول عن الظاهر لئلا يبقى ذكر القسم الثاني لغوا الى التاويل بان
المراد انها 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 انهى اليه راي
الزمخشري ونحن معه الا انا نقول انما يعدل الى التاويل المخلص اذا لم يوجد محمل اخر وقد
وجد ههنا باشتراط النفع باحد الامرين سبق الايمان او الكسب على معنى لا ينفع نفسا خلت
عنها ايمانها بعدا كان النفي مشروطا باحد الامرين وان كان تحقق احدهما مستلزما للاخر
وكذا انتفاؤه يظهر وجه عدم نفع الايمان لنفس خلت عنها ولا يضر بالمقصود كون الكسب
عن سبق الايمان مستلزما للتجاوز عن الكسب لان غرضنا بيان عدم نفع ايمان نفس خلت

عنها وهذا لا يتوقف الا على اشتراط النفع باحدهما لا غير والبيضاوي يقوله على معنى انه
وبهذا سقط حديث اللغو 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 حسن الترتيب
حق 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 وتهويلا
وترهيبا وترغيبا كما مر وكون هذه القرينة بسيطة ومراعاة السوق للكلام
والمجاراة لمقتضى المقام اولى واحسن في تادية المرام حين كان فيه للقرآن مقام
وحيث يظهر ايرام والترجيح بهذا المحمل لوجهين احدهما من خارج وهو الاحاديث
الصحيحة الواردة في انجاة مجرد الايمان عن الخلود فيها ثبت من ان من قال
لا اله الا الله خالصا مخلصا دخل الجنة على ما كان من العمل في ضمن اثبات احاديث
يفوت الحصر دونها والثاني مما مر مرارا من ان ورود الاية لتحسير المخلفين وجرمهم
الى اخر ما فصلناه وهناك مع ان كلا اوحى بافتقاه على حقيقتها على انه لو ساواه
احتمالا لكفاه ردا ثم قيل في اشتراط النفع باحد الامرين يجب لان الايمان المجرد
ما كان مساويا في النفع للايمان المقيد بكسب الخير فيه لزم ان يكون الشيء مع
غيره كالشيء لا مع غيره وذلك لا يجوز ولا يخفى ان هذا لا يتوجه اصلا لان المجيب
لم يجعل المنفيين شيئين الا في الوجود لا في الكيف والكم فهذا لا يستحق الجواب قطعا
الا السكوت مصراع ۞ انست جوابش كه جوابش ندهى ۞ ومن العجائب

من

من جعل هذا الوجه مع الوجه الاول وجها واحدا ولا وجه له اصلا لظهور
استغناء الاول عنه واستغنائه عن الاول وبالجملة لا ينبغي ان يخفوه باحد
فلا نطول بوجوه بطلانه ولا نسود ولا نضيع القراطيس ببيانه وقد يجاب
عن تمسك الخصم بان الاية من باب اللف والنشر اي لا ينفع نفسا ايمانها
ولا كسبها في الايمان لم تكن امنت من قبل او كسبت فيه كذا ذكره ابن الحاجب وغيره
فهو كقوله تع ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا فاما الذين امنوا
وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله واما الذين استنكفوا واستكبروا
فيعذبهم عذابا اليما قالوا هذا من البلاغة في باب الايجاز غاية فنعم قالوا وجعل صاحب
الكشف هو المحل الاقوى قوله والعطف على لم تكن الخ وجه ثالث تقريره ان او
كسبت عطف لم تكن امنت على امنت والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته
يوم ما في وكسبها فيه اي في الايمان الحادث خيرا وعلم يكن ح لكلمة العناد موقع
لجواز الجمع والخلق لا جرم كانت بمعنى الواو وقد اثبته الكوفيون والاخفش ذكره
ابن هشام هذا على تقدير ان مصدرية على ما صح في بعض النسخ وفي بعضها صح بكسر
الوصل اي لا ينفع الايمان الحادث لنفس كسبت فيه خيرا والوصل حاصل المعنى لانه
لما صارت الكاسبة وغير الكاسبة متساويتين في عدم الانتفاع كما فهم من التفسير
المذكور صار المعنى لا ينفع الايمان الحادث لنفس كسبت فيه خيرا ان لم تكسب وان
كسبت وهذا معنى ان الوصلية والكسر اظهر اذ لو كان المقصود المصدرية لقال
وكسبها لانه المناسب لايجاز النص الا ان يقصد الى جعل كلامه ذا الوجهين وآخر
فرعرفنا فصلناه في هذا الفصل من الكلام في شرح هذا المقام لنجلها كم تذكرة
وتبصرة اذن واعية انضح الحق وزهق الباطل فلعل قلوب اهل الحق تطمئن به على ما
هو الحق المطلق وهو ما عليه اهل السنة والجماعة وانكشف عندكم قدر الانصاف من

صاحب الكشاف حيث حمل كلمة او على المجاز بالقرينة مع وجود الوجوه المذكورة الواضحة
المشار اليها ودلالة الاية الكريمة على بطلان مذهبه والجائه الى مضائق مهربه
فلئن ابعدت اهوآهم بعدا جاءك من العلم انك من الله من ولى ولا واق هيهات
سهل بسير هين تقريرناه كشف وضوح بين تعبيرناه والصعوبة بهذا المقام
ذهب بعضهم من العلمآء الاعلام الى مذهبه وهرب وفر الى مفر ومهرب لم يذهب
ولن يذهب على انره احد وسماه بعضهم اسلم الطرق وهو اقال اريد بالايمان المعرفة
ويرشدك الى هذا قراءة لا تنفع بالتآء وكسب الخير الاذعان ونحن معاشر اهل السنة والجماعة
نقول كما هو موجب النص من ان الايمان النافع مجموع الامرين فلا حجة فيه للمخالف
لان مبنآه على حمل الايمان على المعنى الاصطلاحى المخترع بعد نزول القران وتخصيص
الخير بما يكون بالجوارح وكل منهما خلاف الاصل والظاهر ولو سلم فمقبول الايمان النافع
لا بد فيه من امرين الاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان وقد عبر عن الاول بقوله امنت
وعن الثانى بقوله او كسبت فان الكسب يكون بالآلات البدنية ومنها اللسان فمنطوق
الاية على وفق مذهبنا فمقبول بعد كونه خلاف الظاهر والمتبادر المعرفة ليست بايمان
كما بين فى موضعه يدل عليه قوله تع الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابنآءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يومنون وقراءة لا تنفع بالتآء لاضافة الايمان الى
المونث كما ذكره الشيخان لا يقال هذا انما يحسن اذا كان المضاف بعض المضاف اليه
كقولهم ذهبت بعض اصابعه لانا نقول المراد بالبعض اعم سوآء كان جزءا منه او
وصفا له وههنا الايمان وصف للنفس وقد اطلق عليه الزمخشرى لفظ البعض وقال
كون الايمان مضافا الى ضمير المونث الذى هو بعضه اولانه معرفة مخصوصة المعبر
عنها فى الفارسية بكرويدن وهو الاذعان والقبول كما ذكر فى المقاصد فلا يلزم منه
ان يكون مطلق المعرفة ايمانا فلا يصح ان يراد بالكسب الاذعان ايضا وموجب النص

كون

كون النفع باحد الامرين لما عرفت من ان معنى او فى مثله عموم النفى لا بعدل
عنه الا بقرينة معينة وقد عرفت حاله فما سماه موجب النص هو المعنى المجازى فلا مزية له
والمعنى الاصطلاحى هو الظاهر المتبادر وقوله المخترع بعد نزول القران ان اراد به بعد نزول
جميع القران ممنوع وان اراد بعد نزول بعضه فمسلم لكن قبل نزول هذه الاية لانها ليست
باول ما نزل من الايات حتى يقدح بالتبادر عند الاطلاق فى هذه السورة وقوله وتخصيص
الخير بما يكون بالجوارح غير مسلم ايضا لان كسب الخير يشمل الاخلاص القلبى والاقرار
باللسان لا يتوقف عليه نفع الايمان الذى هو التصديق بالجنان فى الاخرة الذى
كلا منافيه بل يتوقف عليه اجرآء الاحكام الدينية والدنيوية الواقعة فى الدنيا كما
ذكروه فى موضعه وقوله فان الكسب يقول فان الكسب يكون بالآلات البدنية
يخالف رده ذلك فيما فوقه من قوله وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح مع ان الكسب
ليس مختصا بالآلات البدنية كما مر ولان اهل الحق يجعلون كسب العبد مناطا للثواب
والعقاب ويريدون به صرف الاختيار وهو امر نفسى لا بدنى فكل ما ذكره ليس
بمنطوق الاية على وفق مذهبنا بل كله خلاف الظاهر وغير الواقع قوله فامنوا بعض
وكفروا بعض قيل لا يلايم قوله وكانوا شيعا الا ان يكون ذلك صفة اخرى لهم
لا بيانا لقوله فرقوا بينهم ولا يذهب عليك ان الايمان ببعض والكفر ببعض
تفريق وتقسيم واخذ كل فريق قسما منه كما ان الاختلاف فى الدين كذلك ذكره
التفتازانى فظهر ان الايمان ببعض مع الكفر ببعض واختلافهم فى الدين وكونهم شيعا
كلها واحد فى المآل وبينها تلازم فى الحال ولا يلايم بعضها ببعض فلا يلزم كونه صفة
اخرى فتلك شبهة نشأت من جعل الزمخشرى الايمان ببعض مع الكفر ببعض مقابلا
للاختلاف فى الدين لكنه وجد فيه روايتين بعبارتين مختلفتين ففرق بينهما فلم يعتبر
الكفر مع الايمان فى الاختلاف بل جعله الاختلاف فى الاجتهاد والترجيح من غير كفر

بالبعض والمراد الجمع بين التفسيرين ففسره بهذه وهاى فرقوه قولهما
فى الهاوية وهواسم من اسماء النار من هوى يهوى بالفتح والكسر لسقوط اهلها فيها
قولا واحدة هذا قبل نكذبهم نبى بعث بعد نبيهم والا فكلهم فى الهاوية ومن
قال قبل بعثة نبى بعد نبيهم فكلهم فى الهاوية لم يصب اذ يلزم منه ان لا يكون منهم
فرقة ناجية بعد بعثة بعض الانبياء الذى لم يكذبوه كيوشع وعزير مثلا قولهم تشييع
كل فرقة اياها التشييع مع المسافر للوداع وتبليغه الى منزله ذكره فى القاموس والمراد
هنا الاتباع الذى يلزمه وكان الذين فرقوا دينهم الائمة والذين كانوا شيعا
اشياعهم قوله اى من السؤال عنهم وعن تفرقهم بيان لشئ ولنكارته زاد عليه قوله
وعن تفرقهم لاتقدير مضاف ولزالم يقل اى من سؤالهم كما قال او من عقابهم فشئ
خبر لست ومنهم حال من شئ ومن للابتداء والمعنى لست فى شئ مما يتعلق بهم حال كون
ذلك الشئ من السؤال عنهم وعن تفرقهم وقولنا يتعلق بهم مستفاد من القرينة فافهم وقوله
او من عقابهم عطف على من السؤال عنهم على انه تفسير منهم بالكل على حذف المضاف والمعنى
لست من عقابهم فى شئ ومن قال عطف على من السؤال عنهم لا على انه بيان لشئ فقد
سها لانه لا احتمال لكونه بيانا لشئ على تقدير هذا العطف هذا وفى بعض النسخ او
عن عقابهم فالظاهر كونه بيانا لشئ عطفا على عن تفرقهم وجئ بالواو لانه نوع اخر وقوله
او انت برئ عطف عليه ايضا على انه تفسير منهم فمنهم خبر لست اى لست كائنا منهم
فى امر من الامور قوله وقبل هو نهى الخ امر تفسير على ان الكلام اخبار على ما وضع له وقيل
انشائى نهى عن التعرض لهم وهو منسوخ بآية السيف هذا من المقول المنقول لا من مقول
المصداق والاناسب ان يقال فهو منسوخ بالقتال وجوز ان يكون المراد انك لا
تفعل من عندك شيأ انما امرهم الى الله كل فعل فهو بامر الله ان يقاتل قاتل بامره
وان يترك ترك به كقوله ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم

ظالمون

ظالمون فح لا نسخ بل نقول لا يلزم النسخ على كونه نهيا بضلال القضايا الوقتية لا
تعارض بينها الا اذا اتحد الوقت وههنا ليس كذلك لان هذه الاية تجوز كونها
موقتة بوقت الى وقت السيف فيكون كقوله تع ويقولون متى هذا الفتح لا ينفع
الذين كفروا ايمانهم ولا هم ينظرون فاعرض عنهم وانتظرانهم منتظرون وجهة الوقت
محذوفة للعلم به لان اسناد تع وجه نبيه الظفر يحتمل ان يكون وحى الرسول بالعصمة عنهم
كقوله تع والله يعصمك من الناس ويضرونك من شئ قوله محل الاخبار كناية عن
العقاب لانه امر مقرر بخلاف الانباء حيث فيه خلاف لقوله تع ولا يكلمهم الله ولا
ينظر اليهم يوم القيمة والا فيجوز كون الانباء على حقيقته للوعيد لان اخبار المنعم بانواع
النعم القادر الذى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد المسئ باساءة وضربه بوجه وهو مثل
بين يدى الجبار والملك القهار اشد شئ شدة هكذا قيل وبعضهم اورد هذا
اعتراضا على المصداق بان مع وجود هذا الوجه لا دليل على الاخبار بان بعاقبهم وانت
خبير بان العقاب اشد من الانباء وكان هذا المعترض ظن معنى كلام المصداق انه يخبرهم
بانه سيعاقبهم وليس كذلك كما عرفت قوله عشر حسنات اشار الى وجه تانيث
عشر مع ان مميزها وهو المثل مذكر اذ المعتبر فى المميز فى باب العدد اذا كان جمعا هو الواحد
وذلك ان مثل الحسنة حسنة وظاهر كلامه تقدير موصوف كما صرح به بعض المفسرين
منهم الزمخشرى ولا تعسف فيه والمذكور فى غير هذا الموضع فى مثل المقابلة بالمثل فى اللفظ
كقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة وللذين احسنوا فى هذه الدنيا حسنة وجيه حسن
من هذا الوجه فمن رد هذا التوجيه بانه لا حاجة اليه فليس برده اوجيه ويجوز ان
يكون مراد المصداق تصوير معنى الحسنة فى المثل لا تقدير الموصوف كقول الشاعر وان كلابا
هذه عشر ابطن وانت برئ من بينها العشر فانث عشرا وقيل ابطن بالقبائل
ويجوز كونه لتانيثها فى امثالها كما مر فان قيل انما يحسن ذلك اذا كان المضاف

بعضا من المضاف اليه وههنا ليس كذلك قلنا الامثال ههنا بعض الحسنة
لان مثل الحسنة حسنة قال ابو علي اجمع ههنا موجبان التانيث احدهما ان الامثال
ههنا حسنات والاخر اضافتها الى المونث فلما اجتمعا قوى التانيث قوله فضلا
من الله اي الاثابة وفضلها بمحض فضل الله عندنا ويجوز ان يكون فيه الزيادة ههنا
لان الكلام فيه ولا ينافي هذا كون اصل الثواب فضلا من الله تع كما هو مذهبنا لان
اصحابنا قالوا الثواب فضل من الله تع وعد 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 راي المعتزلة فمن قال فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله
عنه لم يصب حيث نفى الوجوب مطلقا وعلل بما يوجب الوجوب قوله قضية
العدل في الجزآء 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 الله يريد ظلما للعالمين يفيد انه ان لم يثب مطيعا وان
يعذب بغير معصية كان ظالما يعني بالظلم المنتفي انه لا ظلم في الحقيقة منه تع
من ذلك اصلا ولا فائدة في نفيه قطعا ومعنى قوله وما انا بظلام للعبيد وما انا
بفاعل ذلك الفعل الذي تعدونه ظلما وان لم اكن ظالما في الحقيقة ان فعله خلافا
للمعتزلة وقس منه حال العدل وقيل كمال العدالة وظهورها يكون بالمثل والا
فزيادة العقاب منه تع تنافي كمال العدالة فيكون عدل الله تع حينئذ ناقصا وليس
كذلك عندنا لان العقاب بغير معصية والزيادة عليه لا تنقص شيئا من كمال
عدالته لان النقص من العدالة يوجب ظلما في الجملة لان الظلم والعدل في الجزآء متعادلان
في الميزان وانما الكمال والنقص فيهما باعتبار جانبنا دون جنابه تع فقول المصنف
قضية العدل على ظاهره باعتبار جانبنا وذلك انه كتب على نفسه الرحمة ورحمته

وسعت

وسعت كل شئ ولو صين غضبه فان جميع صفاته كاملة من حيث هي كمال
الغضب ان يعذب العاصي كيف شآء الى ما شآء ولو اضعافا مضاعفة فانه
العزيز لا مانع له شئ ولكن سبقت رحمته فتنزل من تلك المرتبة الى ما بعده
الناس عدلا بينهم فلما اوجبه على نفسه كان جزآء 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
نقصه او عدم زاسا ظلما وايضا زيادة العذاب كيف تكون ظلما مع ان للاحد
ان تعذيب المطيع ليس بظلم وقد عرفت جوابه مما قدمناه لك فتذكر ومنهم من اجاب
بان الواو في وهم لا يظلمون حالية والمعنى من جآء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جآء
بالسيئة فلا يجزى الا مثلها فضلا وعدلا والحال انه لو نقص الثواب عن الاصل وزاد
العقاب على المثل لا يكونون مظلومين وهذا يدل على كمال لطفه وسبقة رحمته لعباده
الضعفآء وهو معنى جهد كم 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
مفعوله الذي بواسطة الى منصوب المحل لان له مفعولا منصوبا اذا كان متعديا
وتقدير الفعل ايضا بعيد ولا يذهب على احد انه لا شك ان الجار والمجرور ههنا مفعول
غير صريح لهدى ولا ينافي ذلك ان يكون له مفعول صريح وهو ههنا ضمير المتكلم وكذا
حال كل فعل متعد لما عرف من قواعد النحو فهو منصوب المحل لا محالة لان معنى نصب
المحل انه محل المنصوب وهو المفعول ههنا ولعل ذلك المعترض اغتر بمغايرة معنى هداه
اليه وهداه اياه حيث ان في الاول معنى الارشاد والثاني على وضعه ولا باس به
نعم تشكل البدلية حينئذ بحسب المعنى لان معنى هدى بالنسبة الى قوله الى صراط ارشد في
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 دخول الى فى مفعوله
وباعتبار لا دخل فيهما هدى على وضعه ومفعوله الثانى حقيقة هو دينا لان المبدل
منه مسكوت عنه حكما فدخول الى فى هذا المسكوت عنه للاشعار الى معنى الارشاد والا
فكانه الى ههنا زائدة معنى مثل ادخلت عليه الا برى ان المصنفين جعلا هذه الجملة
مفسرا على قوله تعالى وبهديكم صراطا مستقيما ويجوز كونها زائدة بغير توجيه كما هو يظهر
من كلامى الشيخين وقوله وتقدير الفعل ايضا بعيدا بعد عن الحق لان المضمرات من
المذكور اولازمه مثل هداني او عرفني فان الهداية تنبئ عن التعريف فاذا أنبأ اللفظ
عن المضمر فهو اذن كالمظهر فابن البعد دل عليه قوله دل عليه الملفوظ فانما قاله لدفع
البعد ثم ان البدلية قول مكى وقيل مصدر على معنى هداني هداية دين قيم ويجوز
نصبه باعنى واستحسنه التفتازاني فان قيل هذا خلاف اشتهر من ان العامل فى المضاف
اليه هو المضاف قلنا معناه ما قلناه فان الاضافة داخلة فى المضاف على ما ذكروه
فى موضعه والفعل مدلولها والا فالمضاف ليس من العوامل وهذا كله اعتبار من جهة
المعنى والا فالعامل فيه فى اللفظ حرف الجر المنوى فيه ولذا كان مجرورا والفعل فى التقدير
يعمل فى المجرور كما هو المشهور فى علم الاعراب وقال ابو البقاء هو مفعول ثان
لهدى وقيل هو غلط لان المفعول الثانى هو الى صراط ولا توجيه له الا ان يراد المفعولية
فى المعنى لان المبدل منه وهو الى صراط فى حكم الساقط كما مر قوله وهو ابلغ من القائم
ذكره الزمخشرى هكذا باعتبار الزنة الدالة على الثبوت دون الحدوث الذى هو مدلول
وزن القائم على ما بين فى فنه قوله والمستقيم رفع عطفا على الضمير اى والمستقيم ابلغ
من القائم باعتبار الصيغة لان زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى والمقصود بيان
وجه ايثار المستقيم والقيم على القائم وفى بعض النسخ وهو ابلغ من المستقيم باعتبار الزنة
والمستقيم باعتبار الصيغة اى والمستقيم ابلغ منه اى من القيم باعتبار الصيغة فالمقصود

على هذا بيان وجه توصيف الصراط والدين بهما يعنى انهما سيان كما ان الصراط
والدين كذلك فلذلك وصفها بهما وفى بعضها وهو ابلغ من القائم ومن المستقيم
الى اخر النقل فيكون المعنى والمستقيم ابلغ منها باعتبار الصيغة اى من القيم والقائم فخرج منه
انها ابلغ من القائم وبان وجه ايثارها على القائم وفيه اشارة الى ان القيم والمستقيم سيان
جهتها مباينة من وجه قوله فى حال اعتدال فعله تعالى اياه وان اختلفا فى الكيفية قوله
عطف بيان لدينا لا بدل منه لما فى الاضافة من زيادة التوضيح فرجح البيان والنصبه
بتقدير اعنى وجه حسن كامر والطريقة المخصوصة الثابتة من النبى من حيث الانقياد لدين
ومن حيث تلقى وتبين للناس تلقيه ومن حيث جبلها الله او من حيث يردها الواردون
المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرع وشريعة والدين يضاف الى الله والى النبى والى
آحاد الامة وكذا الشريعة والملة فلا تضاف الى الله وذكره التفتازاني فى قول حال
من ابرهيم ومثل هذه الحال من المضاف اليه جائز بناء على انهم قالوا اذا كان المضاف
اليه بحيث يصح وضعه موضع المضاف كقوله تعالى واتبع ملة ابرهيم حنيفا حيث يجوز فيه
واتبع ابرهيم او كان المضاف جزأ منه نحو وابرهوا مقطوع مصبين واراد وابا جزاء
هو اعم من الجزء الحقيقى والوصف جاز وقوع الحال من المضاف اليه لسدة انصاله بالمضاف
المعمول الفعل فصار كانه هو معمول له فزال المانع الحالية منه وهو انتفاء عمل الفعل او شبهه
فيها افاده التفتازاني وقيل العامل فيها معنى الاضافة فتوهم البعض انه عامل معنوى
فاعترض عليه بان العامل المعنوى معدوم وليس هذا منه ولم يعلم ان المراد بمعنى
الاضافة فعل دلت عليه مثل ملة اضيفت الى ابرهيم كقولهم فى هذا بعلى شيخا العامل معنى
هذا مثل انبه واشير فى هذا التحقيق الحقيق بالقبول هو ان العامل فيه من حيث الاعراب
ما دل عليه الاضافة والفعل المقدم المذكور عامل فى المضاف لكن الشرط المذكور لان
يكون كانه معمول المذكور لضعف المعنى وقوة الملفوظ فانه رفع به ما اشكل على بعض

قوله خالصة له مستفاد من لام الاختصاص في سد قوله لا اشرك فيها غيرا من ثم معنى الخلوص بيانا له لا تفسيرا للا شريك له والمعنى هذه الامور مني 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 لله 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 الامور وكون المشار اليه الاخلاص اظهر في افادة المقصود وهو تخريض القوم على اخلاص العمل واما انه لا يحصل هذا المقصود الا به فلبس بذاك لانه يحصل على الوجه الاول بملاحظة المقول ثم الظاهر ان هذا القول اي 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 هذا في العالم الجسماني العناصري واما بالنظر الى عموم لفظ المسلمين لجميع الممكنات لقوله تعالى 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 او اول ما خلق الله روحي فالكل بهذا المعنى مسلمون وهو اول المسلمين في العوالم اجمعين قوله اغير الله ابغي ربا نفي الطلب لنفس العبادة رمزا الى ان ايدوهم اليه من الاصنام لاصلاحية لها للعبادة فوجب طلب اسواها ان لم يكن منه بد ولا سبيل اليضا لانه تقرب كل شئ فكل طلبه سواه مرغوب غير صالح للربوبية بخلاف قوله تعالى اغير الله تامروني اعبد ايها الجاهلون فان فيه المنفي هو امرهم لا العبادة حتى يتوجه النقض به ولو سلم لانقض في النكارة قوله فاشركه في عبادتي يشير الى ان تقديم غير الله ليس للاختصاص لانه 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 ردودهم الى الاشراك رد الاختصاص تنبيها على ان اشراك الغير ينافي بغية الله اذ لا بغية له الا بالتوحيد له واعلم انه لما ذكر سابقا ان الصراط الذي هو عليه صراط ابرهيم حقيق بان يدعى كونه مظنة ان اخذه دينا كما اخذ المشركون عبادة الاصنام تقليدا لآبائهم اذ فيه اقامة البرهان على ان الرب لا غيره وبغية غيره منكر عند العقل كما افاده الكم قوله فلا يشفعني في اتخاذ رب غيره اتم عليه من ذلك على النقاش انه روي ان الكفار قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ارجع يا محمد الى ديننا واعبد الهتنا واترك انت عليه ونحن نتكفل لك بكل ما تحتاج اليه في دنياك واخرتك فنزلت اغير الله ابغي الاية قاله ابو جهان وهذا هو قوله 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 فما يشفعني في ابتغاء رب غيره اذ ثبت انه منكر او ان كان اثما انتم مصرون ثابتون عليه من اتخاذ رب غيره ولا اكون معذورا اذا سبقتموني فيه ودعوتموني اليه وتكفلتم لي ولا تزر وازرة وزر اخرى كقوله تع وان تدع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شئ ولو كان ذا قربى فكيف تقولون ولنحمل خطاياكم انظر الى جزالة هذا التفسير كيف وسع دائرة المعنى مع وجازة النظم فهو كقول صاحب الكشاف لقوله فمن تصرف من اسداد حصيته فانه يدوني غير تخسير ويجوز ان يكون من ذلك متعلقا بما يشفعني بطريق التضمين اي لا يخلصني من ذلك الضر المذكور انتم عليه مما هو منوي اليه او انتم عليه اي على عبادته من الاصنام كقول ابرهيم عليه السلام اتعبدون من دون الله الا ينفعكم ويجوز ان يكون قوله جوابا عن قولهم اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم خبرا عن مجموع القضيتين كما فعله الزمخشري وغيره من المفسرين فانا اخره ليفصله بذلك التفصيل المذكور وانما الى انه مستقل بالجوابية ويفهم منه استقلال الاول ايضا وقيل الضمير في حمل الكسبي المنفي

وان كان مقارنا بعلى لسقابل قوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى اذ هو فى المضرة
شائع فالمعنى ولا تكسب كل نفس منفعة الا تكون تلك المنفعة محمولة عليها لا على غيرها
فالمنفعة التى تزعمون فى انحاذ غير الله آلهة لا تنفعنى وهو المراد بقوله انتم عليه من
ذلك ولا يخفى ما فيه والعجب مع ظهور الوجه المذكور من قبلنا قول هذا القائل هذا
غاية توجيهه كلامه ولا يخفى ما فيه ولا ينبغى لاحد ان يذهب اليه ولو صدق فى
قوله لا ينبغى فى حق توجيهه كما لا ينبغى فان قيل قوله تع ليحملوا اوزارهم كاملة يوم
القيمة ومن اوزار الذين يضلونهم كيف يوفق بينه وبين هذه الاية الكريمة
قلنا ذلك انما هو تجهيل الله تع لانهم يحملونه بارادته وبقدرتهم مع ان المراد
ههنا حمل نفس حمل نفس بحيث لا يبقى على النفس الثانية حملها او بعضه وفى الاولى
ليس كذلك بل بعذب المضل والمضل معا ثم ان الفريقين متلازمان فى المعنى
بحيث ليس احدهما من الاخرى باجلى فكيف تكون الاولى كالدليل للاخرى كما قيل
والاستدلال عليه بانه اذا كان كل اكتسبته مقصورا عليها كما يدل عليه الاستثناء
بعد النفى يلزم ان لا تزر وازرة وزر اخرى ليس بتمام لان لقائل ان يقول الثانية
كالدليل للاولى لانه اذا كان لا يزر احد وزر احد كما يدل عليه النكرة بعد النفى
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 الزمخشرى
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 بقى كلام وهو ان هذه المقدمات المأخوذة فى الجواب بل هى
مسلمة عند الخصوم حتى تكون الزاما عليهم ام لا فنقول هذه المقدمات مسلمة
عند العقل وخلافها منكر ومنكر مكابر عقله ولو سلم انها غير مسلمة فلا على المجيب

ان

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 وفيانوس الجبار اذ قالوا هؤلاء
قومنا اتخذوا من دونه الهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين فمن اظلم ممن افترى
وفيه دليل على ان الادلة عليه من الديانات مردودة وان التقليد فيه غير جائز لان
ذلك والمذكور فى صورة الدليل فى الحقيقة سند للمنع لكن بحيث يصح ان يكون
دليلا براسه سيما قوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى جعله الله تع دليلا منقلبا
بقوله تع ام لم ينبأ بما فى صحف موسى وابرهيم الذى وفى الا تزر وازرة وزر اخرى
وان ليس للانسان الا ما سعى فدل على ان الخطاب للمومنين قبل اهانة الدعوة
كلهم وح يدخل فى رفع بعضكم فوق بعض درجات ايمان بعض وتمرد بعض ولا
يذهب على احد ان هذا داخل على كل التقادير وانما اهانة الدعوة فلم يلتفت الى
تخصيصها المتصلة لعدم فائدة يعتد بها فيه لانه لا وجه لتخصيص الكفرة من العموم
فتامل وانما المومنون فلتخصيصهم وجه وجيه وهو تشريفهم واشارة الى جعلهم امة
وسطا شهدا على السلف كما ان النبى صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء وسيدهم وحرفعته
واحسانه بهم بل اشارة الى انه سيجعلهم الخلفاء الراشدين كما فى قوله تع ليستخلفنهم
فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم على ما ذكر فى موضعه والتعبير بالماضى ههنا ايذانا
الى تحققه وذلك لان كان حقيقة به لان المومنين وقتئذ كانوا بمكة المشرفة
والمشركون يوذونهم ويبسطون اليهم وكثيرا ينكون الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فلهذا خاطبهم بذلك وانما قوله تع ليستخلفنهم فهو مدنى نزل حين استبطأوا
النصر وقد كان النصر قريبا فناسب التصدير باللام الدالة على الكمال والتاكيد وبالنون

المشددة فاللام موكدة والنون مشددة بدلان على زيادة القرب لقوله تع فصر ابه
وفتح قريب وبشر المومنين قوله في الشرف بدخل فيه اذكرناه من ايمان بعض وكفر
بعض وجميع انواع الشرف قوله من الجاه والمال الجاه القدر والمنزلة واريد بهما الشرف
ليطابق تفسير الدرجات كذا قيل ولكن لا يجب ذلك لان القدر والمنزلة في معنى الجاه
يستلزمان الشرف فالمأتي الجاه والرفع بالشرف اللازم له والملحوظ فيه وانما ذكر
الجاه والمال مع ان اتاه اعم منهما فان ما اودع فينا من قوة التامل والتفكر في ملكوت
السموات والارض والاستعداد لمعرفة طريق الحق وسلوكه مما انا قال قد انا جعلنا
ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا لانها من اسباب الغفلة اقواها
فالاختبار والامتحان فيها اتم واكمل وليس مراده الحصر ثم ان الامتحان ههنا مجاز
لان حقيقته لا تتصور من علام الغيوب كذا قالوا لكن هذا اذا كان المراد بالامتحان
علم الممتحن كيفية الحال واما اذا كان المراد اظهارها للغير فيجوز منه قلان القصد الى
علم الممتحن ليس بداخل في مفهوم الابتلاء قلت لان ما هو آت قريب بل هو آت آت
قبل انما احتاج الى ذلك لتخصيص العقاب بالاخرة والوارد ما يعقب التقصير في
من البعد عن الفطرة وقسوة القلب وعداوة الابصار وصم الاذان فالامر ظاهر
ولا يخفى ان قوله ما هو آت قريب يعم كل آت 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 ما هو آت قريب ولو كان بعيدا والمراد تحقيق
معنى السرعة في كل عقابه تع فان التخصيص قوله وصف العقاب ولم يضفه الى
نفسه اي ولم يقل ان ربك سريع في عقابه بل جعل السرع وصفا للعقاب وفصل
العقاب عن الاضافة الى ضميره اذ اصل الكلام ان ربك سريع عقابه فاشار بقطع العقاب
عن ضمير نفسه الى انه ليس بمعاقب بالذات بل بالعرض وهو اساءة المسيئين وانما

باضافة

باضافة السرعة الى العقاب للمبالغة في هذا المعنى يعني من كان مجتنبا معرضا عن نفس
العقاب فكيف يتصور منه السرعة فيه ومن لم يتنبه لهذه اللطائف قال مغرضا
عليه لا يخفى ان كونه وصفا لحال المتعلق بصيغة الى نفسه يريد انه بمزيد الكلام صح الى معنى
ان ربك سريع عقابه واعتذر من جانب الله قال الا ان يقنع بترك صريح الاضافة
قوله معاقب بالعرض فان الله تع خلق العالم برحمته ولرحمته خلق الجنة ليرغب اليها وخلق
النار ليحذر وها فيدخلوا في رحمته لا ليكفروا فيدخلوا في نقمته وكذا الايمان والكفر وكل ما
خلق لرغبة الى السعادة وحث الشقاوة ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه
لكم كثير الرحمة مبالغ فيها مستفاد من الصيغة وفي تعقيب العقاب بالمغفرة
وحي الى ان المغفرة تجوز بلا توبة ايضا ثم عقبه بالرحيم بصيغة الكثرة ايضا ان
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 والحال ان الله غفور رحيم وحي فوجب
انابتهم اليه وذلك لان كثرة 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 يياس من روح الله الا القوم الكافرون
قوله قبل العقوبة لان كثرة العفو توجب وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيئات قوله مسامح فيها اي في وقوعها لقوله تع ويعفو عن كثير قيل لفظ السرع
لا يخلو عن الاتيان بهذا المعنى بناء على ان القليل زمانه سريعا فان السريع في فعله قد يسامح
فيه وفيه ان السرعة في الاية انما هي في مجيء العقاب على فرض وقوعه لا في نفاذه ولو سلم
لا يناسب المقام لان المراد منه الترهيب كما ان المراد من قرينة الترغيب لا تقال فعلى
ذكره كيف يصح الاشارة الى قلته والمسامحة في وقوعه لانا نقول الترهيب بسرعة

مجيء 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 واسقاط النزغ
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 ولكن خوفهم بعده
لازاحة الامر المتوهم مما ذكروا نذر لوصف العذاب بالاليم وشدته بدون حلول
المسامحة كما اقتضاه المقام فما قال ان اخذه اليم شديد فابن محل الاشارة الى المسامحة
في نفس العقاب او تمامه سريعا فيما نحن فيه وهو محل تخويف المشركين وان شئت
قلت قوله تع ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات وغرهم في دينهم
كانوا يفترون كيف كان اعتقادهم هذا سببا لعدم خوفهم من النار بسرعة نفاذه
على زعمهم وبالجملة هذه الاشارة لا يناسب المقام كونها مقصودة من الكلام
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 معرض تهديدهم
فاكد باللام على ما اقتضاه المقام ولا يلزم منه التسوية بين القرينتين لان الاعتبارات
التي سمعتها مما اشرنا اليه ايضا في الفائدة اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله
غفور رحيم فانه ورد على المؤمنين المكلفين بتحريم الصيد للحرم 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 لا في حق العقاب ولا في حق المغفرة والرحمة بل يكفي هذا
القدر في تكليف المؤمنين الغير المكترثين وما كان المقام مقام التكليف فافي تركه عقاب
قدم بيان شدة العقاب وعقبه بما عقبه به للترغيب الى ما كلف به ولانه لشدة
خوفهم كادوا ان يأسوا من روح الله فازاحه به وايضا من عادة القرآن

العظيم والكتاب الكريم ان يعقب اية العذاب باية الرحمة والثواب كما هو من
عادات الكرام وكرامات خالق الانام هذا اختتام الكلام والحق لدى الحكيم
العلام ٣ افتتح السورة بالحمد والشكر ثم سبق فيها كلها للتوحيد وفي الشرك الحوف
عنه فيها انما هو هنا فبعد التفصيل في الحج والبينات واثبات الحق بالايات الى غاية
الغايات فذلك لما تذكير جزائها من العدل والفضل ترهيبا من اضدادها وترغيبا
الى اضدادها كانه قيل وبعد الثبات والتبين ان لكم عقابا اليما وفضلا عظيما فتفكروا
في انفسكم ودعوا المباحثة والمكابرة لتعرفوا ما انتم عليه ترجعون اذ لا
يرضى العاقل لمن له فهم في الجملة من ان يذهب الى الاحوط والاسلم عند اجتماع الخوف
والرجاء فهو كقوله تع واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم
لا يظلمون قالوا اذا اخر انزل في ذلك للقرآن العظيم فاجرم كانت تاليها
حرزا من عذاب النيران وحرزا مفضيا له الى مغفرة الغفران موصلا الى
رحمة الرحمن فختمت بما كانه قيل اجرموا اسوا ما عملوا ولا تتركوا به بل توبوا
وفوزوا الى ثوابه قال الله تع فضلا منه لعلكم تشكرون
والمنعم كان الله شاكرا لها فاشكر للغفور الرحيم على
تمام نعمته وعمم رحمته والصلوة والسلام
في كل آن وعام بصلة الى
انقضاء الليالي من مكة
الهداية وختمت به
الرسالة

باخاتم الرسالة يا فاتح الورى فاقبل تحيتي لك بدأ وآخرا
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

رقم المرحي عفو ذي الجلال — محمد بن الصالحي البلالي
يرجو من الله بجاه المصطفى — سحاب غفران وعفو وكفى
رفعته باسم الرفيع الجانب — العقبلي قدرا على الكواكب
الأوحدي الأخوذي مصطفى — حدن المعالي والصفا والوفا
نجل الأباء مصطفى المصنف — العالم الحبر المحشي المنصف
أعني ابن سنان أجل من سقى — غضنا بمزار العلوم الغدق
أكرم بفرع ماله من مثل — سنام نما من طيب غرس الأصل
غذي بدر الفضل طفلا واكتهل — وتم جلما ثم حكما واكتمل
قاضي قضاة الشام حبر العالم — وبحر علم بالقضايا عالم
من زينت بحكمه المناصب — وماله عن العطايا حاجب
لقضايا في القياس منتجه — أبو أبيها في الشرع غير مرتجه
ذو فكرة الى الصواب ترشده — وملك من ربه يسدده
وفطنة مثل لظى وقادة — وهمة من دونها كيوان
يزينهن هذا كله حلم غدا — وذا نه حسن الحيا والكرم
سعى اليه المجد طوعا عن أمم — كم صادر عنها وكم من وارد
أبوابه مفتوحة للقاصد — سبارة وما استوت بالجودي
فلك له مشحونة بالجود — ينال منها فاجر مع بر
وكم له فواضل كالبحر — إذا بدت كالشمس ليست تنكر
وكم له فضائل لا تحصر — أغنا نها كالزهر اضحت زاهره
آدابه مثل الرياض ناضره

علا على الأمثال قدرا وأغتدى — له على أفق السماك مقعدا
أين الثريا من يمين لامس — وراجل يوم الوغا من فارس
خلوا الجواد أمنا عثاره — فانكم لن تدركوا غباره
لا يطمعن غيره من بعده — في أن ينال رتبة من مجده
أتى رداه رداء المجد — ففاز بالشكر مقاد الحمد
وأتى أسماه على نجم السها — فمن يرم مقامه لقد سها
لا زال يسمو فوق فرق الفرقد — معول المجد نصير المعود

أسبحت في دوراها الأفلاك
وسبحت لربها الأملاك

في جلق الفيحاء والوادي النضر — ومنتقى عين الحيوة والخضر
في رمضان ثم تسخا إذ مضى — من هجرة الهادي الرسول المرتضى
ألف سوى الاثنين ولت عجلا — وكم أزالت من قرون دولا

فيا لها موعظة للمعتبر
ويا لها تذكرة لمدكر

وقد كنت لما كتبت هذا الكتاب سنة ٩٨٢ قرظته بما صورته
لما رأيت حال مصنف هذه الحاشية الرافلة غيد معانيها في برود
الفاظها الرقيقة الحاشية قرايد في ما جنس ونوع واعجز
في ما صرح والغزه وبهزه بديع بيانه وسحره ونظم في أسلاك الزهر
مكان الدرره وهصر أغصان المعاني فاقتطف الزهره ووشح
وشي وأتى بالعجب فيما حشى وشاهدت منها روضة كلها ازاهر
وبحرا يقذف باللآلي والجواهر واستجليت من تحت براقع مبانيها

أقار وجوه معانيها ، وأبصرتها غيداً أه بحيا سنيها غانيه ، جيداً آه
مشنفة بالثريا لا بقرطي أريه ، طردت في ميدان الطرس جواد القلم ،
فأجرى على الرأس يقفو سواد القلم ، ونظمت بسيط هذه القصيده ، في
وافر محاسن هذه الخريده ، ولم أرصد نجوم المعاني في وصفها ولم أرقب ،

لأن محياها تلى علي فاكتسبت ، فكان ما نظمت
درر وزبرجد قيمة

الى المليكة ذات القرط والتاج ، ومن يدير الحميا طرفها الساجي
فوجوه المطايا وخطوا وسط ساحتها ، ولا تقولوا لها من بعد ذا فلاج
إلى هنا السير فلتنضوا الركاب له ، بين إرقال ناوٍ وثب واذلاج
ما بعد ذات اللمى مرمى وليس وراء ، صنها لكل فقير الحسن محتاج
كرته تبحث بالفكر فر لبحث ، ما شانها في شمال فوق اخراج
رود حصان رزان لم تزن بما ، يريب رفت إلى الكفاة أزواج
تحجبت برهة عزا ولا عجب ، صون الملبحة في معنى واحراج
والآن مع صونها ابدت محاسنها ، كالشمس تبدو لرائيها بأبراج
تجلو ليالي ليل الشك طلعتها ، كذلك البدر يجلو ليلة الداجي
كانها الروض بالاسحار حللته ، يبزم مزن لريق القطر مجاج
ترى به الزهر الوانا مفلوتة ، كانها قطع من نسج ديباج
وتنظر الغصن فنانا يخجر حيا ، فيه وتمشق منه طيب أرداج
فارتع على نبت فكر كاعب فتق ، فيد آجيد آ وسنى الطرف مغناج
لم تقض كل الحوائج جاهها وعزت ، من كل ما ترتجي مقضية الحاج
من أمها برتجي تحقيق مشكلة ، أعيت فقد نال منها قصده الراجي

الهزيم السحاب الصوت الرعد

كلمة تزجرها الابل لارادة
سرعة السير
الثاوب سير النهار والادلاج سير الليل

اخذت الناقة اذا اتت
بولدها ناقص الخلق

ام قارية بنت ظالم بن وهب بن الحارث
بن معاوية الكندي وكان في اذنيها
درتان لعظمها ضرب المثل بهما واياها
عنى حسان بن ثابت بقوله
اولاد جفنة حول قبر أبيهم
قبر ابن مارية الكريم المفضل

أستفتح الفكر منها بنهاد فرا ، مستنقذ حا بعد اظلام وارتاج
الا رمت بمقاليد البيان له ، واشرقت كراج لاح وهاج
بعيد درا ام منه ابرزها ، بين نشر بلاغات واهزاج
تنبيك تلك المعاني انها برزت ، من مصقع غير متئام ولجلاج
هبر بحجج تفوق العلوم به ، بحر تمد بلا جسر بأمواج
لاح الحجاج تفسيرا وان تبكت ، على الخصوم وبالتحقيق فراج
واتاه من همام في مباحثه ، مع كل خصم من الاقوام محجاج
ترفض عنه خصوم البحث نافرة ، كضيغم ثار وسط الشاء منتاج
بذ الاوائل حتى قبله وذرا ، مبرز السبق في مضمار ارتاج
كم موقف بين فرسان الجدال حمى ، اقضابه قبل الجام واسراج
رمى الى الغرض الاقصى فقرطسه ، وبذ كل جماليات واقواج
وان اصابوا فاراهم الى غرض ، فحاكراهم بسند بدا انباج
وليس منعسف ضل السبيل كمن ، اضحى بنور الهدى يقفو لمنهاج
كم وكم بلا فضح وميسمه ، قد صادف الاقمر وناباضاج
ابقى مفاخر في جيد الزمان فرت ، والرأس منه مكان العقد والتاج
سقى ضريحا له فد اجتمعت ، مقدسات تراكيب وامشاج
غر السحائب تحدوها الجنوب له ، يسوط برق لدى الظلماء مبلاج
تنمى عليه بوسمي يعاقبه ، وابل قطر بذاك الترب مجاج
وانبعثت روضة في الخلد ساحتها ، في كل بحر من الرضوان عجاج
ما حركت ساكن الارواح من طرب ، ورقاء تشدو بأزنار وأهزاج

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

من قولهم حرحب
سبق اضاءه
الغرض زنجة والانباج جمع
نبج وهو وسط السنن

ام ماریة بنت ظالم بن
بن معاویة الکندی
[illegible]