

وقيل: الضمير في ﴿ عنه ﴾ عائد على الرسول إذ تقدم ذكره في قوله ﴿ ومنهم من يستمع إليك وحتى إذا جاؤوك يجادلونك ﴾ فيكون ذلك انفاً وهو خروج من خطاب إلى غيبة، والضمير في ﴿ وهم ﴾ عائد على الكفار المتقدم ذكرهم، والمعنى أنهم جمعوا بين تباعدهم عن الرسول بأنفسهم ونهى غيرهم عن اتباعه فضلوا وأضلوا، وتقدم أن هذا القول هو أحد ما ذكر في سبب النزول

وقيل: الضمير في ﴿ وهم ﴾ عائد على أبي طالب ومن وافقه على حماية الرسول والضمير في ﴿ عنه ﴾ عائد على الرسول، والمعنى ﴿ وهم يبهون عنه ﴾ من يريد إذائته ويبعدون عنه بترك إيمانهم به واتباعهم له يفعلون الشيء وخلافه، وهو قول ابن عباس وأيضاً والقاسم بن محمد وحبيب بن أبي ثابت وعطاء بن دينار ومقاتل وه ذا القول أحد ما ذكر في سبب النزول ونسبة هذا إلى أبي طالب واتباعه بلفظ ﴿ وهم ﴾ الظاهر عوده على جماعة الكفار وجماعتهم لم يبهوا عن إذاية الرسول هي نسبة لكل الكفار بما صدر عن بعضهم، فخرجت العبارة عن فريق منهم بما يعم جميعهم لأن التوبيخ على هذه الصورة أشنع وأفظ حيث يبهون عن إذائته ويتباعدون عن اتباعه وهذا كما تقول في التشنيع على جماعة منهم سراق ومنهم زناة ومنهم شرية خمر، هؤلاء سراق وزناة وشرية خمر وحقيقته أن بعضهم يفعل ذا وبعضهم ذا وكان المعنى ومنهم من يستمع ومنهم من يبهى عن إذائته ويبعد عن هدايته وفي قوله ﴿ يبهون وينأون ﴾ تجنيس التصريف وهو أن تنفرد كل كلمة عن الأخرى بحرف فيبهون انفردت بالها ﴿ وينأون ﴾ انفردت بالهمزة ومنه ﴿ وهم يحسبون أنهم يحسنون ﴾ ويفرحون ويمرحون والخيل معقود في نواصيها الخير، وفي كتاب التحبير سماه تجنيس التصريف وهو أن يكون الحرف فرقاً بين الكلمتين.

وأنشد عليه:

إن لم أشن على ابن هند غارة . . .

لنهاب مال أو ذهاب نفوس

وذكر غيره أن تجنيس التصريف، هو أن يكون الشكل فرقاً بين الكلمتين كقول بعض العرب نو قد مات له ولد

اللهم أني مسلم ومسلم.

وقال بعض العرب: اللهم تفتح اللهم.

وقرأ الحسن وينون بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على النون وهو تسهيل قياسي

﴿ وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون ﴾ قبل هذا محذوف تقديره ﴿ وهم ينهون عنه وينأون عنه ﴾ أي عن الرسول أو القرآن قاصدين تخلي الناس عن الرسول فيهلكونه وهم في الحقيقة يهلكون أنفسهم ، وليس المراد بالهلاك الموت بل الخلود في النار ﴿ وإن ﴾ نافية بمعنى ما ونفي الشعور عنهم بإهلاكهم أنفسهم مذمة عظيمة لأنه أبلغ في نفي العلم إذ البهائم تشعر وتحس فوبال ما راموا حل بأنفسهم ولم يتعد إلى غيرهم

(121/5)

﴿ ولوترى إذ وقفوا على النار ﴾ لما ذكر تعالى حديث البعث في قوله ﴿ ويوم نحشهم ﴾ واستطرد من ذلك إلى شيء من أوصافهم الذميمة في الدنيا ، عاد إلى الأول وجواب ﴿ لو ﴾ محذوف لدلالة المعنى عليه وتقديره لرأيت أمراً شنيعاً وهولاً عظيماً وحذف جواب ﴿ لو ﴾ لدلالة الكلام عليه جائز فصيح ومنه ﴿ ولو أن قرآناً سيرت به الجبال ﴾ الآية.

وقول الشاعر:

وجدك لو شيء أانا رسوله . . .

سواك ولكن لم نجد لك مدفعا

أي لو شيء أانا رسوله سواك لدفعناه و﴿ ترى ﴾ مضارع معناه الماضي أي: ولورأيت فإذا باقية على كونها ظرفاً ماضياً معمولاً لترى وأبرز هذا في صورة الماضي وإن كان لم يقع بعد إجراء للمحقق المنتظر مجرى الواقع الماضي ، والظاهر أن الرؤية هنا بصرية وجوزوا أن تكون من رؤية القلب والمعنى ولو صرفت فكرك الصحيح إلى تدبر حالهم لازددت يقيناً أنهم يكونون يوم القيامة على أسوأ حال ، فيجتمع للمخاطب في هذه الحالة الخبر الصدق والصرح والنظر الصحيح وهما مدركان من مدارك العالقين والمخاطب ب﴿ ترى ﴾

الرسول أو السامع ، ومعمول ﴿ ترى ﴾ محذوف تقديره ﴿ ولو ترى ﴾ حاله ﴿ إذ ﴾ وقفوا .

وقيل : ﴿ ترى ﴾ باقية على الاستقبال و ﴿ إذ ﴾ معناه إذا فهو ظرف مستقبل فتكون ﴿ لو ﴾ هنا

استعملت استعمال أن الشرطية ، وألجأ من ذهب إلى هذا أن هذا الأمل يقع بعد .

وقرأ الجمهور وقفوا مبنياً للمفعول ومعناه عند الجمهور حبسوا على النار

وقال ابن السائب : معناه أجلسوا عليها و ﴿ على ﴾ بمعنى في أو تكون على بابها ومعنى جلوسهم ، أن

جهنم طبقات فإذا كانوا في طبقة كانت النار تحتمهم في الطبقة الأخرى

وقال مقاتل : عرضوا عليها ومن عرض على شيء فقد وقف عليه

وقيل : عاينوها ومن عاين شيئاً وقف عليه

وقيل : عرفوا مقدار عذابها كقولهم : وقفت على ما عند فلان أي فهمته وتبينته واختاره الزجاج

وقيل : جعلوا وقفاً عليها كالوقوف المؤيدة على سبيلها ذكره الماوردي

وقيل : وقفوا بقربها وفي الحديث : « أن الناس يوقفون على متن جهنم » .

وقال الطبري : أدخلوها ووقف في هذه القراءة متعدية

وقرأ ابن السميعة وزيد بن علي ﴿ وقفوا ﴾ مبنياً للفاعل من وقف اللازمة ومصدر هذه الوقوف ومصدر

تلك الوقف ، وقد سمع في المتعدية أوقف وهي لغة قليلة ولم يحفظها أبو عمر بن العلاء قال : لم سمع في شيء من

كلام العرب أوقفت فلاناً إلا أنني لو لقيت رجلاً واقفاً قللت له ما أوقفك ها هنا لكان عندي حسناً ؛ انتهى

وإنما ذهب أبو عمرو إلى حسن هذا لأنه مقيس في كل فعل لازم أن يعدى بالهمزة ، نحو ضحك زيد

وأضحكته .

﴿ فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ﴾ قرأ ابن عامر وحمزة وحفص ﴿ ولا نكذب

﴿ ونكون ﴾ بالنصب فيهما وهذا النصب عند جمهور البصريين هو يا ضمارة أن بعد الواو فهو ينسبك

من أن المضمره ، والفعل بعدها مصدر مرفوع معطوف على مصدر متوهم مقدر من الجملة السابقة والتقدير

﴿ يا ليتنا ﴾ يكون لنا رد وانتفاء تكذيب وكون ﴿ من المؤمنين ﴾ وكثيراً ما يوجد في كتب النحو أن هذه

الواو المنصوب بعدها هو على جواب التمني كما قال الزمخشري ﴿ ولا نكذب ونكون ﴾ بالنصب يا ضمارة

أن على جواب التمني ومعناه إن رددنا لم نكذب ونكن ﴿ من المؤمنين ﴾ انتهى ، وليس كما ذكر فإن نصب الفعل بعد الواو ليس على جهة الجواب ، لأن الواو لا تقع في جواب الشرط فلا ينعقد مما قبلها ولا بما بعدها شرط وجواب وإنما هي واو الجمع يعطف ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها وهي واو العطف يتعين مع النصب أحد محاملها الثلاثة وهي المعية ، ويميزها من الفاء ، تقدير شرط قبلها أو حال مكانها وشبهة من قال : إنها جواب أنها تنصب في المواضع التي تنصب فيها الفاء فتوهم أنها جواب

(122/5)

وقال سيبويه : الواو تنصب ما بعدها في غير الواجب من حيث انتصب ما بعد الفاء والواو ومعناها ومعنى

الفاء مختلفان ألا ترى .

لأنه عن خلق وتأتي مثله .

لو أدخلت الفاء هنا لأفسدت المعنى ، وإنما أراد لا يجتمع النهي والإتيان وتقول لا تأكل السمك وتشرب اللبن لو أدخلت الفاء فسد المعنى انتهى كلام سيبويه ملخصاً

وبلفظه ويوضح لك أنها ليست بجواب أفراد الفاء دونها بأنها إذا حذفتم انجزم قللي بعدها بما قبلها لما فيه من معنى الشرط ، إلا إذا نصبت بعد النهي وسقطت الفاء فلا ينجزم وإذا تقرر هذا فالأفعال الثلاثة من حيث المعنى متممة على سبيل الجمع بينها لأن كل واحد متمني وحده إذ التقدير كما قلنا يا ليتنا يكون لنا رد مع انتفاء التكذيب وكون من المؤمنين .

قال ابن عطية : وقرأ ابن عامر في رواية هشام بن عمار عن أصحابه عن ابن عامر ﴿ ولا نكذب ﴾ بالرفع

﴿ ونكون ﴾ بالنصب ويتوجه ذلك على ما تقدم ؛ انتهى

وكان قد قدم أن رفع ﴿ ولا نكذب ونكون ﴾ في قراءة باقي السبعة على وجهين أحدهما : العطف على ﴿ نرد ﴾ فيكونان داخلين في التمني .

والثاني الاستئناف والقطع ، فهذا ان الوجهان يسوغان في رفع ﴿ ولا نكذب ﴾ على هذه القراءة وفي مصحف عبد الله فلا نكذب بالفاء وفي قراءة أبي فلا ﴿ نكذب بآيات ربنا أبداً ونكون ﴾ .  
وحكى أبو عمرو أن في قراءة أبي ونحن ﴿ نكون من المؤمنين ﴾ وجوزوا في رفع ﴿ ولا نكذب ونكون ﴾ أن يكون في موضع نصب على الحال فتلخص في الرفع ثلاثة أوجه  
أحدها : أن يكون معطوفاً على ﴿ نرد ﴾ فيكون انتفاء التكذيب والكون من المؤمنين داخلين في التمني أي وليتنا لا نكذب ، وليتنا نكون من المؤمنين ، ويكون هذا الرفع مساوياً في هذا الوجه للنصب لأن في كليهما العطف وإن اختلفت جهته ، ففي النصب على مصدر من الرد متوهم وفي الرفع على نفس الفعل

(123/5)

(فإن قلت) : التمني إنشاء والإنشاء لا يدخله الصدق والكذب فكيف جاء قوله ﴿ وإنهم لكاذبون ﴾ وظاهره أن الله أكذبهم في تمنيهم فالجواب من وجهين أحدهما أن يكون قوله ﴿ وإنهم لكاذبون ﴾ إخباراً من الله أن سجية هؤلاء الكفار هي الكذب ، فيكون ذلك حكاية وإخباراً عن حالهم في الدنيا لا تعلق به بمتعلق التمني .

والوجه الثاني : أن هذا التمني قد تضمن معنى الخبر والعدة فإذا كانت سجية الإنسان شيئاً ثم تمنى ما يخالف السجية وما هو بعيد أن يقع منها ، صح أن يكذب على تجوز نحوليت الله يرزقني مالاً فأحسن إليك وأكافئك على صنيعك ، فهذا متمن في معنى الواعد والمخبر فإذا رزقه الله مالاً ولم يحسن إلى صاحبه ولم يكافئه كذب وكان تمنيه في حكم من قال : إن رزقني الله مالاً أكافئك على إحسانك ، ونحو قول رجل شرير بعيد من أفعال الطاعات : ليتني أحج وأجاهد وأقوم الليل ، فيجوز أن يقال لهذا على تجوز كذبت أي أنت لا تصلح لفعل الخير ولا يصلح لك .

والثاني من وجوه الرفع أن يكون رفع ﴿ ولا نكذب ونكون ﴾ على الاستئناف فأخبروا عن أنفسهم بهذا

فيكون مندرجات القول أي قالوا: يا ليتنا نرد وقالوا: نحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فأخبروا أنهم يصدر عنهم ذلك على كل حال

فيصح على هذا تكذيبهم في هذا الإخبار ورجح سببويه هذا الوجه وشبهه بقوله دعني ولا أعود ، بمعنى وأنا لا أعود تركني أو لم تركني.

والثالث من وجوه الرفع: أن يكون ﴿ ولا نكذب ونكون ﴾ في موضع نصب على الحال ، التقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين وكائنين من المؤمنين ، فيكون داخلاً قيداً في الرد المسمي وصاحب الحال هو الضمير المستكن في نرد ويجاب عن قوله ﴿ وإنهم لكاذبون ﴾ بالوجهين اللذين ذكرا في إعراب ﴿ ولا نكذب ونكون ﴾ إذا كانا معطوفين على نرد.

وحكي أن بعض القراء قرأ ﴿ ولا نكذب ﴾ بالنصب ﴿ ونكون ﴾ بالرفع فالنصب عطف على مصدر

متوهم والرفع في ﴿ ونكون ﴾ عطف على ﴿ نرد ﴾ أو على الاستئناف أي ونحن نكون وتضعف فيه الحال لأنه مضارع مثبت فلا يكون حالاً بالواو الإعللى تأويل مبتدأ محذوف نحو نجوت ، وأرهنهم مالكا وأنا أرهنهم مالكا والظاهر أنهم تمنوا الرد من الآخرة إلى الدنيا

وحكى الطبري تأويلاً في الرد وهو أنهم تمنوا أن يردوا من عذاب النار إلى الوقوف على النار التي وقفوا عليها فالمعنى: يا ليتنا نوقف هذا الوقوف غير مكذبين بآيات ربنا كائنين من المؤمنين ، قال ويضعف هذا التأويل من غير وجه ويطلبه ، ولوردوا العادوا لما نهوا عنه ولا يصح أيضاً التكذيب في هذا التمني لأنه تمني ما قد مضى ، وإنما يصح التكذيب الذي ذكرناه قبل هذا على تجوز في تمني المستقبلات؛ انتهى

(124/5)

---

وأورد بعضهم هنا سؤالاً فقال: فإن قيل كيف يتمنون الرد مع علمهم بتعذر حصوله ، وأجاب بقوله قلنا لعلمهم لم يعلموا أن الرد لا يحصل ، والثاني: أن العلم بعدم الرد لا يمنع من الإرادة كقوله ﴿ يريدون أن يخرجوا من النار

﴿ وأن أفيضوا علينا من الماء ﴾ انتهى .

ولا يرد هذا السؤال لأن التمني يكون في الممكن والمتنع بخلاف التريخي فإنه لا يكون إلا في الممكن ، فورد التمني هنا على المتنع وهو أحد قسمي ما يكون التمني له في لسان العرب ، والأصح أن ﴿ يا ﴾ في قوله ﴿ يا ليت ﴾ حرف تنبيه لا حرف نداء والمنادى محذوف لأن في هذا حذف جملة النداء وحذف متعلقة رأساً وذلك إجحاف كثير .

﴿ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ﴾ ﴿ بل ﴾ هنا للإضراب والانتقال من شيء إلى شيء من غير إبطال لما سبق ، وهكذا يجيء في كتاب الله تعالى إذا كان ما بعدها من إخبار الله تعالى لا على سبيل الحكاية عن قوم ، تكون ﴿ بل ﴾ فيه للإضراب كقوله ﴿ بل افتراه بل هو شاعر ﴾ ومعنى ﴿ بدا ﴾ ظهر . وقال الزجاج: ﴿ بل ﴾ هنا استدراك وإيجاب نفي كقولهم ما قام زيد بل قام عمرو؛ انتهى .  
ولأدري ما النفي الذي سبق حتى توجيه ﴿ بل ﴾ .

وقال غيره: ﴿ بل ﴾ رد لما تمنوه أي ليس الأمر على ما قالوه لأنهم لم يقولوا ذلك رغبة في الإيمان بل قالوه إشفاقاً من العذاب وطمعاً في الرحمة؛ انتهى

ولأدري ما هذا الكلام ، والظاهر أن الضمير في ﴿ لهم ﴾ عائد على من عاد عليه في وقفوا .

قال أبو روق: وهم جميع الكافرين يجمعهم الله ويقول ﴿ أين شركاؤكم ﴾ الآية فيقولون ﴿ والله ربنا ﴾ الآية ، فتنتطق جوارحهم وتشهد بأنهم كانوا يشركون في الدنيا وبما كتموا ، فذلك قوله ﴿ بل بدا لهم ﴾ فعلى هذا يكون من قبل راجعاً إلى الآخرة أي من قبل بدوه في الآخرة  
وقال قتادة: يظهر ﴿ ما كانوا يخفون ﴾ من شركهم .

وقال ابن عباس: هم اليهود والنصارى ، وذلك أنهم لو سئلوا في الدنيا هل تعاقبون على ما أتمت عليه ؟ قالوا لا ثم ظهر لهم عقوبة شركهم في الآخرة فذلك قوله ﴿ بل بدا لهم ﴾ .

وقيل: كفار مكة ظهر لهم ما أخفوه من أمر البعث بقولهم ﴿ ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن

بمبعوثين بعد الموت ﴾ وقيل: المنافقون كانوا يخفون الكفر فظهر لهم وباله يوم القيامة

وقيل: الكفار الذين كانوا إذا وعظهم الرسول خافوا وأخفوا ذلك الخوف لئلا يشعر بهم أتباعهم فيظهر ذلك لهم

يوم القيامة.

وقيل: اليهود والنصارى وسائر الكفار ويكون الذي يخفونه نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أحواله والمعنى  
بدا لهم صدقك في النبوة وتحذيرك من عقاب الله، وهذه الأقوال على أن الضمير في ﴿ لهم ﴾ و ﴿ يخفون ﴾  
﴿ عائد على جنس واحد.

(125/5)

وقيل: الضمير مختلف أي بدا للاتباع ما كان الرؤساء يخفونه عنهم من الفساد، وروي عن الحسن نحو هذا  
وقيل: بدا لمشركي العرب ما كان أهل الكتاب يخفونه عنهم من البعث، وأمر النار لأنه سبق ذكر أهل الكتاب  
في قوله ﴿ الذين آتيناهم الكتاب ﴾ يعرفونه.

وقيل: ﴿ بل بدا لهم ﴾ أي لبعضهم ما كان يخفيه عنه بعضهم، فأطلق كلاً على بعض مجازاً  
وقال الزهراوي: ويصح أن يكون مقصود الآية الإخجار عن هول يوم القيامة فعبّر عن ذلك بأنهم ظهرت لهم  
مستوراتهم في الدنيا من معاص وغيرها، فكيف الظن على هذا بما كانوا يعلنون به من كفر ونحوه، وينظر إلى  
هذا التأويل قوله تعالى في تعظيم شأن يوم القيامة ﴿ يوم تبلى السرائر ﴾ وقال الزمخشري: ﴿ ما كانوا يخفون ﴾  
﴿ من الناس من قبائحهم وفضائحهم في صحفهم وشهادة جوارحهم عليهم، فلذلك تمنوا ما تمنوا ضجراً لا  
أنهم عازمون على أنهم لوردوا لآمنوا؛ انتهى

﴿ ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ أي ﴿ ولوردوا ﴾ إلى الدنيا بعد وقوفهم على النار وتمنيهم الرد، لعادوا  
لما نهوا عنه من الكفر.

قال الزمخشري: والمعاصي؛ انتهى.

فأدرج الفساق الذين لم يتوبوا في الموقوفين على النار المتمنين الرد على مذهبه الاعتزالي وهذه الجملة إخبار عن  
أمر لا يكون كيف كان يؤخذ وهذا النوع مما استأثر الله بعلمه، فإن أعلم بشيء منه علم والإلم يتكلم فيه



قال ابن القشيري: ﴿ لعادوا لما نهوا عنه ﴾ من الشرك لعلم الله فيهم وأرادته أن لا يؤمنوا في الدنيا ، وقد عاين  
إيليس ما عاين من آيات الله ثم عاند.

وقال الواحدي: هذه الآية من الأدلة الظاهرة على المعتزلة على فساد قولهم ، وذلك أنه تعالى أخبر عن قوم  
جرى عليهم قضاءه في الأزل بالشرك ثم بين أنهم لو شاهدوا النار والعذاب ثم سألوا الرجعة وردوا إلى الدنيا  
لعادوا إلى الشرك وذلك للقضاء السابق فيهم ، وإلا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ؛ انتهى  
وأورد هنا سؤال وأظنه للمعتزلة وهو كيف يمكن أن يقال ولوردوا إلى الدنيا لعادوا إلى الكفر بالله وإلى معصيته  
وقد عرفوا الله بالضرورة وشاهدوا أنواع العقاب ؟ وأجاب القاضي بأن التقدير ولوردوا إلى حالة التكليف  
وإنما يحصل الرد إلى هذه الحالة لو لم يحصل في القيامة معرفة الله بالضرورة ومشاهدة الأهوال وعذاب جهنم  
فهذا الشرط يكون مضراً في الآية لا محال ، وضعف جواب القاضي بأن المقصود من الآية غلوهم في الإصرار  
على الكفر وعدم الرغبة في الإيمان ، ولو قدرنا عدم معرفة الله في القيامة وعدم مشاهدة الأهوال يوم القيامة لم  
يكن في إصرار القوم على كفرهم مزيد تعجب ، لأن إصرارهم على الكفر يجري مجرى إصرار سائر الكفار  
على الكفر في الدنيا ، فعلمنا أن الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة؛ انتهى

(126/5)

---

وإنما المعنى ﴿ ولوردوا ﴾ وقد عرفوا الله بالضرورة وعابنوا العذاب وهم مستحضرون ، ذلك ذاكرون له  
﴿ لعادوا لما نهوا عنه ﴾ من الكفر .

وقرأ إبراهيم ويحيى بن وثاب والأعشى ﴿ ولوردوا ﴾ بكسر الراء على نقل حركة الدال من ردد إلى الراء  
﴿ وإنهم لكاذبون ﴾ تقدم الكلام على هذه الجملة وهل التكذيب راجع إلى ما تضمنته جملة التمني من الوعد  
بالإيمان أو ذلك إخبار من الله تعالى عن عادتهم وديدنهم وما هم عليه من الكذب في مخاطبة رسول الله صلى  
الله عليه وسلم فيكون ذلك منقطعاً عما قبله من الكلام

﴿ وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا ﴾ قال الزمخشري: ﴿ وقالوا ﴾ عطف على ﴿ لعادوا ﴾ أي لوردوا لكفروا ولقالوا ﴿ إن هي إلا حياتنا الدنيا ﴾ كما كانوا يقولون قبل معاينة القيامة ، ويجوز أن يعطف على قوله ﴿ وإنهم لكاذبون ﴾ على معنى وإنهم لقوم كاذبون في كل شيء ، وهم الذين ﴿ قالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا ﴾ وكفى به دليلاً على كذبهم؛ انتهى.

والقول الأول الذي قدمه من كونه داخلًا في جواب لو هو قول ابن زيد

وقال ابن عطية: وتوقف الله لهم في الآية بعدها على البعث والإشارة إليه في قوله ﴿ أليس هذا بالحق ﴾ رد على هذا التأويل؛ انتهى.

ولا يريده ما ذكره ابن عطية لاختلاف المواطنين لأن إقرارهم بحقيقة البعث هو في الآخرة ، وإنكارهم ذلك هو في الدنيا على تقدير عودهم وهو إنكار عناد وإقرارهم به في الآخرة لا ينافي إنكارهم له في الدنيا على تقدير العود ، ألا ترى إلى قوله ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ﴾ وقول أبي جهل .

وقد علم أن ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم حق ما معناه أنه لا يؤمن به أبداً هذا وذلك في موطن واحد وهي الدنيا ، والقول الثاني الذي ذكره الزمخشري هو قول الجمهور وهو أن قوله ﴿ وإنهم لكاذبون ﴾ كلاماً منقطعاً عما قبله ، وقالوا: لإخبار عن ما صدر منهم في حالة الدنيا.

قال مقاتل: لما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم كفار مكة بالبعث قالوا: هذا ومعنى الآية إنكار الحشر والمعاد وبين في هذه الآية أن الذي كانوا يخفونه هو الحشر ، والمعاد على بعض أقوال المفسرين المقدمة وإن هنا نافية ولم يكتبوا بالإخبار عن المحصور فيقولوا هي حياتنا الدنيا حتى أتوا بالنفي والحصر ، أي لا حياة إلا هذه الحياة الدنيا فقط وهي ضمير الحياة وفسره الخبر بعده والتقدير وما الحياة إلا حياتنا الدنيا ، هكذا قال بعض أصحابنا إنه يتقدم الضمير ولا ينوي به التأخير إذا جعل الظاهر خبراً للمبتدأ المضمرة وعده مع الضمير المحرور برب نحو ربه رجلاً أكرم والمرفوع بنعم على مذهب البصريين نحو نعم رجلاً زيد أو بأول المتنازعين على مذهب سيبويه نحو ضرباني وضربت الزيدين ، أو أبدل منه أفسر على مذهب الأخفش نحو مررت به زيد قال: أو جعل خبره ومثله بقوله: ﴿ إن هي إلا حياتنا الدنيا ﴾ التقدير إن الحياة إلا حياتنا الدنيا ، فإظهار الخبر يدل عليها ويبينها ولم يذكر غيره من أصحابنا هذا القسم أو كان ضمير الشأن عند البصريين وضمير

المجهول عند الكوفيين نحو هذا زيد قائم خلافا لابن الطراوة في إنكار هذا القسم وتوضيح هذه المضمرات  
مذكور في كتب النحو والدنيا صفة لقوله ﴿ حياتنا ﴾ ولم يوثق بها على أنها صفة تزيل اشتراكاً عارضاً في  
معرفة لأنهم لا يقرون بأن ثم حياة غير دنيا ، بل ذلك وصف على سبيل التوكيد إذ لا لحتي عندهم إلا هذه  
الحياة.

(127/5)

﴿ وما نحن بمبعوثين ﴾ لما دل الكلام على نفي البعث بما تضمنه من الحصر صرحوا بالنفي الحض الدال على  
عدم البعث بالمنطوق ، وأكدوا ذلك بالباء الداخلة في الخبر على سبيل المبالغة في الإنكار وهذا يدل على أن  
هذه الآية في مشركي العرب ومن وافقهم في إنكار البعث

﴿ ولوترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا ﴾ جواب ﴿ لو ﴾ محذوف كما حذف  
في قوله ﴿ ولوترى ﴾ أولاً وذلك مجاز عن الحبس والتوبيخ والسؤال كما توقف العبد الجاني بين يدي سيده  
ليعاقبه وقد تعلق بعض المشبهة بهذه الآية وقال : ظاهرها يدل على أن الله في حيز ومكان لأن أهل القيامة  
يقفون عنده وبالقرب منه ، وذلك يدل على كونه بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه أخرى

قال أبو عبد الله الرازي : وهذا خطأ لأن ظاهر الآية يدل على كونهم واقفين على الله كما يقف أحدنا على  
الأرض ، وذلك يجل على كونه مستعلياً على ذات الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً وأنه باطل بالاتفاق فوجب  
المصير إلى التأويل ، فيكون المراد وقفوا على ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين وعلى ما  
أخبر به من أمر الآخرة ، أو يكون المراد وقوف المعرفة؛ انتهى

وهذان التأويلان ذكرهما الزمخشري.

وقال ابن عطية : على حكمه وأمره؛ انتهى.

وقيل : على مسألة ربهم إياهم عن أعمالهم

وقيل: المسألة ملائكة ربهم.

وقيل: على حساب ربهم قال: ﴿ أليس هذا بالحق ﴾ الظاهر أن الفاعل يقال هو الله فيكون السؤال منه تعالى لهم.

وقيل: السؤال من الملائكة، فكأنه عائد على من وقفهم على الله من الملائكة أي قال ومن وقفهم من الملائكة.

وقال الزمخشري قال: مردود على من قول قائل قال ماذا قال لهم ربهم إذ وقفوا عليه؟ فقيل ﴿ أليس هذا بالحق ﴾ وهذا تعبير من الله لهم على التكذيب وقولهم لما كانوا يسمعون من حديث البعث أجزاء ما هو بحق وما هو إلا باطل؛ انتهى.

(128/5)

ويحتمل عندي أن تكون الجملة حالية التقدير ﴿ إذ وقفوا على ربهم ﴾ قائلهم ﴿ أليس هذا بالحق ﴾ والإشارة بهذا إلى البعث ومتعلقاته

وقال أبو الفرج بن الجوزي: أليس هذا العذاب بالحق وكأنه لاحظ قوله قال ﴿ فذوقوا العذاب ﴾ ﴿ قالوا بلى وربنا ﴾ تقدم الكلام على ﴿ بلى ﴾ وأكدوا جوابهم باليمين في قولهم ﴿ وربنا ﴾ وهو إقرار بالإيمان حيث لا ينفع وناسب التوكيد بقولهم ﴿ وربنا ﴾ صدر الآية في ﴿ وقفوا على ربهم ﴾ وفي ذكر الرب تذكارة لهم في أنه كان يريهم ويصلح حالهم، إذا كان سيدهم وهم عبده، لكنهم عصوه وخالفوا أمره ﴿ قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴾ أي بكفركم بالعذاب والباء سببية فقيل متعلق الكفر بالبعث أي بكفركم بالبعث.

وقيل: متعلقه العذاب أي بكفركم بالعذاب والذوق في العذاب استعارة بليغة والمعنى باشره مباشرة الذائق إذ هي أشد المباشرات.

﴿ قد خسر الذين كذبوا بقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها ﴾ هذا استئناف إخبار من الله تعالى عن أحوال منكري لبعث وخسرانهم أنهم استعاضوا الكفر عن الإيمان فصار ذلك شبيهاً بمجالة البائع الذي أخذ وأعطى وكان مأخذ من الكفر سبباً لهلاكه وما أعطاه من الإيمان سبباً لنجاته ، فأشبهه الخاسر في صفقته العادم الربح ورأس ماله ، ومعنى ﴿ بقاء الله ﴾ بلوغ الآخرة وما يكون فيها من الجزاء ورجوعهم إلى أحكام الله فيها و﴿ حتى ﴾ غاية لتكذيبهم بالخسرانهم ، لأن الخسران لا غاية له والتكذيب مغنياً بالحسرة لأنه لا يزال بهم التكذيب إلى قولهم ﴿ يا حسرتنا ﴾ وقت مجيء الساعة ، وتقدم الكلام على ﴿ حتى إذا ﴾ في قوله : ﴿ حتى إذا جاؤوك بمجادلونك ﴾ ومعنى ﴿ بقاء الله ﴾ بقاء جزائه والإضافة تفخيم وتعظيم لشأن الجزاء وهو نظير ﴿ لقي الله وهو عليه غضبان ﴾ ، أي لقي جزاءه ومن أثبت أن الله تعالى في جهة استدل بهذا ، وقال اللقاء حقيقة و﴿ الساعة ﴾ يوم القيامة ستمى ساعة لسرعة انقضاء الحساب فيها للجزاء لقوله ﴿ أسرع الحاسين ﴾ قال ابن عطية : وأدخل عليها تعريف العهد دون تقدم ذكر كلسهرتها واستقرارها في النفوس فباع ذكرها ، وأيضاً فقد تضمنها قوله ﴿ بقاء الله ﴾ انتهى .

ثم غلب استعمال ﴿ الساعة ﴾ على يوم القيامة فصارت الألف واللام فيها للغلبة كهي في البيت للكعبة والنجم للثريا .

وقال الزمخشري (فإن قلت) : إنما يتحسرون عند موتهم (قلت) : لما كان الموت وقوعاً في أحوال الآخرة ومقدماتها ، جعل من جنس الساعة وسمي باسمها ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من مات فقد قامت قيامته » .

وجعل في مجيء الساعة بعد الموت لسرعته فالواقع بغير فتره ؛ انتهى

وإطلاق ﴿ الساعة ﴾ على وقت الموت مجاز ، ويمكن حمل الساعة على الحقيقة وهو يوم القيامة ولا يلزم من تحسرنهم وقت الموت أنهم لا يتحسرون يوم القيامة ، بل الظاهر ذلك لقوله ﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ إذ هذا حال من قولهم : ﴿ قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها ﴾ وهي حال مقارنة ، وإذا حملنا الساعة على وقت الموت كانت حالاً مقدرة ومجيء القدرة بالنسبة إلى المقارنة قليل ، فيكون التكذيب

متصلاً بهم مغياً بالحسرة إلى يوم القيامة إذ مكثهم في البرزخ على اعتقاد أمثلهم طريقة يوم واحد ، كما قال تعالى

:

(129/5)

﴿ إن لبثتم إلا يوماً ﴾ فلما جاءتهم الساعة زال التكذيب وشاهدوا ما أخبرتهم به الرسل غلبوا فقالوا ﴿ يا حسرتنا ﴾

وجوزوا في انتصاب ﴿ بغتة ﴾ أن يكون مصدراً في موضع الحال من ﴿ الساعة ﴾ أي باغثة أو من مفعول جاءتهم أي مبغوتين أو مصدراً لـجاء من غير لفظه كأنه قيل حتى إذا بغتهم الساعة بغتة ، أو مصدر الفعل محذوف أي تبغتهم بغتة ونادوا بالحسرة وإن كانت لا تجيب على طريق التعظيم

قال سيبويه: وكان الذي ينادي الحسرة أو العجب أو السرور أو الويل يقول اقربي أو احضري فهذا أو أنك وزمنك وفي ذلك تعظيم للأمر على نفس المتكلم وعلى سامعه إن كان ثم سامع وهذا التعظيم على النفس والسامع هو المقصود أيضاً في نداء الجمادات كقولك يا داريا ربيع وفي نداء ما لا يعقل كقولهم يا جمل ، و ﴿ فرطنا ﴾ قصرنا والتفريط التقصير مع القدرة على تركه ، والضمير في ﴿ فيها ﴾ عائد على ﴿ الساعة ﴾ أي في المقدمة لها قاله الحسن ، أو الصفقة التي تضمنها ذكر الخسارة قاله الطبري

وقال الزمخشري: الضمير للحياة الدنيا جيء بضميرها وإن لم يجر لها ذكر لكونها معلومة ، أو الساعة على معنى قصرنا في شأنها وفي الإيمان بها كما تقول فرطت في فلان ومنه ﴿ فرطت في جنب الله ﴾ انتهى .  
وكونه عائداً على الدنيا وهو قول ابن عباس ، ودل العقل على أن موضع التقصير ليس إلا الدقيق الحسن عوده عليها لهذا المعنى وأورد ابن عطية هذا القول احتمالاً فإقان يحتمل أن يعود الضمير على الدنيا ، إذ المعنى يقتضيها وتجيء الظرفية أمكن بمنزلة زيد في الدار؛ انتهى ، وعوده على ﴿ الساعة ﴾ قول الحسن والمعنى في إعداد الزاد والأهبة لها.

وقيل: يعود الضمير على ﴿ ما ﴾ وهي موصول وعاد على معنى أي ﴿ يا حسرتنا ﴾ على الأعمال والطاعات التي فرطنا فيها ، وما في الأوجه التي سبقت مصدرية التقدير على تفرطنا في الدنيا أو في الساعة أو في الصفة على التقدير الذي تقدم ، والظاهر عوده على الساعة وأبعد من ذهب إلى أنه عائد إلهم في الجنة إذا رأوا منازلهم فيها لو كانوا آمنوا.

﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ الأوزار الخطايا والآثام قاله ابن عباس ، والظاهر أن هذا الحمل حقيقة وهو قول عمير بن هاني وعمرو بن قيس الملائي والسدي واختاره الطبري ، وما ذكره محصولة أن عمله يمثل في صورة رجل قبيح الوجه والصورة خبيث الريح فيسأله فيقول أنا عمك طالما ركبتني في الدنيا فأنا اليوم أركبك فيركبه ويتخطى به رقاب الناس ويسوقه حتى يدخله النار ، ورواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى واللفظ مختلف

(130/5)

وقيل : هو مجاز عبر مجل الوزر عن ما يجده من المشقة والآلام بسبب ذنوبه ، والمعنى أنهم يقاسون عقاب ذنوبهم مقاساة تنقل عليهم وهذا القول بدأ به ابن عطية ولم يذكر الزمخشري غيره قال كقولهم ﴿ فيما كسبت أيديكم ﴾ لأنه اعتيد حمل الأثقال على الظهر كما ألف الكسب بالأيدي والواو في ﴿ وهم ﴾ واو الحال وأنت الجملة مصدرية بالضمير لأنه أبلغ في النسبة إذ صار ذو الحال مذكوراً مرتين من حيث المعنى وخص الظهر لأنه غالباً موضع اعتياد الحمل ولأنه يشعر بالمبالغة في ثقل المحمول إذ يطبق من الحمل الثقيل ما لا تطيقه الرأس ولا الكاهل ، كما قال ﴿ فلمسوه بأيديهم ﴾ لأن اللمس أغلب ما يكون باليد ولأنها أقوى في الإدراك ﴿ الأساء ما يزررون ﴾ ﴿ ساء ﴾ هنا تحتمل وجوهاً ثلاثة.

أحدها : أن تكون المتعدية المنصرفة ووزنها فعل بفتح العين والمعنى الأساءهم ما يزررون ، وتحتمل ﴿ ما ﴾ على هذا الوجه أن تكون موصولة بمعنى الذي ، فتكون افعلة ويحتمل أن تكون ﴿ ما ﴾ مصدرية فينسبك

منها ما بعدها مصدر هو الفاعل أي أساءهم وزرهم

والوجه الثاني: أنها حوّلت إلى فعل بضم العين وأشربت معنى التعجب والمعنى ألا ما أسوأ الذي يزرونه أو ما أسوأ وزرهم على الاحتمالين في ما.

والثالث: أنها أيضاً حوّلت إلى فعل بضم العين، وأريد بها المبالغة في الذم فتكون مساوية لبس في المعنى والأحكام، ويكون إطلاق الذي سبق في ﴿ ما ﴾ في قوله: ﴿ بسما اشتروا به أنفسهم ﴾ جارياً فيها هنا، والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي قبله أن الذي قبله لا يشترط فيه ما يشترط في فاعل بس ملئ الأحكام ولا هو جملة منعقدة من مبتدأ وخبر، إنما هو منعقد من فعل وفاعل والفرق بين هذين الوجهين والأول أن في الأول الفعل متعد وفي هذين قاصر، وإن الكلام فيه خبر وهو في هذين إنشاء وجعل الزمخشري من باب بس فقط فقال: ﴿ ساء ما يزرون ﴾ بس شيئاً يزرون وزرهم كقوله: ﴿ ساء مثلاً القوم ﴾ وذكر ابن عطية هذا الوجه احتمالاً أخيراً وبدأ بأن ﴿ ساء ﴾ متعدية و﴿ ما ﴾ فاعل كما تقول ساء في هذا الأمر وإن الكلام خبر مجرد.

قال كقول الشاعر:

رضيت خطة خسف غير طائلة . . .

فساء هذا رضا يا قيس عيلانا

ولا يتعين ما قال في البيت من أن الكلام فيه خبر مجرد؛ بل يحتمل قوله فساء هذا رضا الأوجه الثلاثة وافتتحت هذه الجملة ب﴿ إلا ﴾ تنبيهاً وإشارة لسوء مرتكبهم فالأ تدل على الإشارة بما يأتي بعدها كقوله: ألافيلغ الشاهد الغائب



﴿ إلا إنهم يشنون صدورهم ليستخفوا منه ﴾ ألا لا يجهن أحد علينا .

﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ﴾ لما ذكر قوهم وقالوا: ﴿ إن هي إلا حياتنا الدنيا ﴾ ذكر مصيرها وإن منتهى أمرها أنها فانية منقضية عن قريب ، فصارت شبيهة باللهو واللعب إذ هما لا يدومان ولا طائل لهما كما أنها لا طائل لها ، فاللهو واللعب اشتغال بما لا غنى به ولا منفعة كذلك هي الدنيا بخلاف الاشتغال بأعمال الآخرة فإنها التي تعقب المنافع والخيرات وقال الحسن: في الكلام حذف التقدير وما أهل الحياة إلا أهل لعب ولهو وقيل: التقدير وما أعمال الحياة.

وقال ابن عباس: هذه حياة الكافر لأنه يزجها في غرور وباطل ، وأما حياة المؤمن فتطوى على أعمال صالحة فلا تكون لعباً ولهواً وفي الحديث: « ما أنا من الدد ولا الدد مني » والدد اللعب واللعب واللهو قيل: هما بمعنى واحد وكرر تأكيداً لذم الدنيا.

وقال الرماني: اللعب عمل يشغل عم ينتفع به إلى ما لا ينتفع به ، واللهو صرف النفس عن الجد إلى الهزل يقال لهيت عنه أي صرفت نفسي عنه ورد عليه المهدي ، فقال هذا فيه ضعف وبعد لأن الذي معناه الصرف لامياء بدليل قوهم: لهيان ولام الأول واو؛ انتهى.

وهذا التضعيف ليس بشيء لأن فعل من ذوات الواو تنقلب فيه الواو ياء كما تقول شقي فلان وهو من الشقوة فكذلك لهي ، أصله هو من ذوات الواو فانقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها فقالوا لهي كما قالوا: حلى بعيني وهو من الحلو وأما استدلاله بقوهم في التثنية لهيان ففاسد لأن التثنية هي كالفعل تنقلب فيه الواو لأن مبنها على المفرد وهي تنقلب في المفرد في قوهم له اسم فاعل من لهي كما قالوا: شج وهو من الشجو ، وقالوا في تثنيته: شجيان بالياء وقد تقدم ذكر شيء من هذا في المفردات وقرأ ابن عامر وحده ولدان الآخرة على الإضافة ، وقالوا هو كقوهم: مسجد الجامع قيل هو من إضافة الموصوف إلى صفته.

وقال الفراء: هي إضافة الشيء إلى نفسه كقولك: بارحة الأولى ويوم الخميس وحق اليقين ، وإنما يجوز عند اختلاف اللفظين؛ انتهى.

وقيل : من حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه أي ولدار الحياة الآخرة ، ويدل عليه وما الحياة الدنيا وهذا قول البصريين ، وحسن ذلك أن هذه الصفة قد استعملت الأسماء فوليت العوامل كقولهم ﴿ وإن لنا للآخرة والأولى ﴾ وقوله ﴿ وللآخرة خير لك من الأولى ﴾ وقرأ باقي السبعة ﴿ ولدار الآخرة ﴾ بتعريف الدار بأل ورفع ﴿ الآخرة ﴾ نعماً لها و ﴿ خير ﴾ هنا أفعل التفضيل وحسن حذف المفضل عليه لوقوعه خبراً والتقدير من الحياة الدنيا ، وقيل: ﴿ خير ﴾ هنا ليست للتفضيل وإنما هي كقوله

(132/5)

﴿ أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً ﴾ إذ لا اشتراك بين المؤمن والكافر في أصل الخير ، فيزيد المؤمن عليه بل هذا مختص بالمؤمن.

والدار الآخرة قال ابن عباس : هي الجنة.

وقيل ذلك مجاز عبر به عن الإقامة في النعيم كما قال الشاعر

لله أيام نجد والنعيم بها . . .

قد كان داراً لنا أكرم به داراً

ومعنى الذين يتقون يتقون الشرك لأن المؤمن الفاسق ولو قدرنا دخوله النار فإنه بعد يدخل الجنة فتصير الدار الآخرة خيراً له من دار الدنيا ، وذكر عن ابن عباس خير لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال في المنتخب نحوه قال بين الله تعالى أن هذه الخيرية إنما تحصل لمن كان من المتقين المعاصي والكبائر ، فأما الكافرون والفاسقون فلا لأن الدنيا بالنسبة إليهم خير من الآخرة؛ انتهى ، وهو أشبه بكلام المعتزلة.

وقال الزمخشري: وقوله: ﴿ للذين يتقون ﴾ دليل على أن ما سوى أعمال المتقين هو ولعب ، انتهى

وقد أبدى الفخر الرازي الخيرية هنا فقال: خيرات الدنيا خسيصة وخيرات الآخرة شريفة ، وبيانه أن خيرات

لدنيا ليست لإقضاء الشهوتين وهو في نهاية الخساسة ، بديل مشاركة الحيوانات الخسيصة في ذلك وزيادة

بعضها على الإنسان في ذلك كالجمل في كثرة الأكل والديك في كثرة الوقاع والذئب في القوة على الفساد ،  
والتزيق والعقرب في قوة الإيلام وبدليل أن الإكثار من ذلك لا يوجب شرفاً بل المكثّر من ذلك ممقوت مستقذر  
مستحقق يوصف بأفهيمة ، وبدليل عدم الافتخار بهذه الأحوال بل العقلاء يخفونها ويحتفون عند فعالها  
ويكون عنها ولا يصرّحون بها إلا عند الشتم بها ، وأن حقيقة اللذات دفع آلام وسرعة انقضائها فثبت بهذه  
الوجوه خساسة هذه اللذات ، وأما السعادات الروحانية فسعادات عالية شريفة باقية قدسة وذلك أن  
جميع الخلق إذا تخيلوا في إنسان كثرة العلم وشدة الاقتباس عن اللذات الجسمانية ، فإنهم بالطبع يعظمونه  
ويحذرونه ويعدون أنفسهم عبيداً له وأشقياء بالنسبة إليه ، ولو فرضنا تشارك خيرات الدنيا وخيرات الآخرة  
في التفضيل لكانت خيرات الآخرة أفضل ، لأن الوصول إليها معلوم قطعاً وخيرات الدنيا ليست معلومة بل ولا  
مظنونة ، فكم من سلطان قاهر بكرة يوم أمسى تحت التراب آخره؛ وكم مصبح أميراً عظيماً أمسى أسيراً  
حقيراً؟ ولو فرضنا أنه وجد سرور يوم يوماً آخر ، فإنه لا يدري هل ينتفع في ذلك اليوم بما جمع من الأموال  
والطيبات واللذات؟ بخلاف موجب السعادات الأخروية فإنه يقطع أنه ينتفع بها في الآخرة وهب أنه انتفع بها ،  
فليس ذلك الانتفاع خالياً من شوائب المكروهات والحزنات وهب أنه انتفع في الغد فإنها تنقضي ويجزم عند  
انقضائها ، كما قال الشاعر:

أشدّ الغم عندي في سرور . . .

تيقن عنه صاحبه انتقالاً

فثبت بما ذكر أن خيرات الدنيا موصوفة بهذه العيوب ، وخيرات الآخرة مبرأة عنها فوجب القطع بأن الآخرة  
أفضل وأكمل وأبقى انتهى ما لخص من كلامه مع اختلاف بعض ألفاظ وهي شبيهة بكلام أهل الفلسفة ، لأن  
السعادات الأخروية عندهم هي روحانية فقط ولمتقاد المسلمين أنها لذات جسمانية وروحانية ، وأيضاً  
ففي كلامه انتقاد من حيث إن بعض الأوصاف التي حقرها هو جعلها الله في بعض من اصطفاه من خلقه فلا  
تكون تلك الصفة إلا شريفة لا كما قاله هو من أنها صفة خسيصة

وقرأ نافع وابن عامر وحفص ﴿ أفلا تعقلون ﴾ بالتاء خطاب مواجهة لمن كان بحضرة الرسول من منكري البعث .

وقرأ الباقون بالياء عوداً على ما قبل لأنها أسماء غائبة والمعنى أفلا تعقلون أن الآخرة خير من الدنيا وقيل : أفلا يعقلون أن الأمر هكذا فيزهدوا في الدنيا.

(134/5)

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لِيَحْزُنُكَ أَيْ يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (33) وَقَدْ كَذَبَتْ  
رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبِرُوا عَلَى مَا كَذَبُوا وَأُذُوا حَتَّى آتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ قَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ  
الْمُرْسَلِينَ (34) وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ  
فَتَأْتِيَهُمْ بآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونُ مِنَ الْجَاهِلِينَ (35)

﴿ قد نعلم أنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ﴾ وقال النقاش :  
نزلت في الحارث بن عمرو بن نوفل بن عبد مناف فإنه كان يكذب في العلانية ويصدق في السر ويقول نخاف أن  
تتخطفنا العرب ونخن أكلة رأس ، وقال غيره : روي أن الأحنس بن شريف قال لأبي جهل  
يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب ؟ فإنه ليس عندنا أحد غيرنا فقال له والله أن محمداً  
لصادق وما كذب قط ، ولكن إذا ذهب بنوقصي باللواء والسقاية والحجابه والنبوة فماذا يكون لسائر قريش  
فنزلت .

﴿ قد ﴾ حرف توقع إذا دخلت على مستقبل الزمان كان التوقع من المتكلم كقولك قد ينزل المطر في شهر  
كذا وإذا كان ماضياً أو فعل حال بمعنى الماضي فالتوقع كان عند السامع ، وأما المتكلم فهو موجب ما أخبر به  
وعبرنا بالمضارع إذ المراد الاتصاف بالعلم واستمراره ولم يلاحظ فيلزم أن : كقولهم : هو يعطي ويمنع .

وقال الزمخشري والتبريزي: قد نعلم بمعنى ربما الذي تجيء لزيادة الفعل وكثرته نحو قوله ولكنه قد يهلك المال نائلة؛ انتهى.

وما ذكره من أن قد تأتي للتكثير في الفعل والزيادة قول غير مشهور للنحاة وإن كان قد قال بعضهم مستدلاً بقول الشاعر:

قد أترك القرن مصفراً أنامله . . .

كأن أثوابه مجت بفرصاد

وقوله:

أخي ثقة لا يتلف الخمر ماله . . .

ولكنه قد يهلك المال نائلة

والذي يقوله: إن التكثير لم يفهم من ﴿ قد ﴾ وإنما يفهم من سياق الكلام لأنه لا يحصل الفخر والمدح بقتل قرن

واحد ولا بالكرم مرة واحدة، وإنما يحصلان بكثرة وقوع ذلك وعلى تقدير أن قد تكون للتكثير في الفعل

وزيادته لا يتصور ذلك، في قوله: ﴿ قد نعلم ﴾ لأن علمه تعالى لا يمكن فيه الزيادة والتكثير، وقوله بمعنى

ربما التي تجيء لزيادة الفعل وكثرته، والمشهور أن رب للتقليل للتكثير وما الداخلة عليها هي مهيئة لأن يليها

الفعل وما المهيئة لا تنزل الكلمة عن مدلولها، ألا ترى أنها في كأنما يقوم زيد ولعلما يخرج بكرم تزل كأن عن

التشبيه ولا لعل عن الترجي.

قال بعض أصحابنا: فذكر بما في التقليل والصرف إلى معنى المضى يعني إذا دخلت على المضارع قال: هذا

ظاهر قول سيبويه، فإن خلت من معنى التقليل خلت غالباً من الصرف إلى معنى المضى وتكون حينئذ

للتحقيق والتوكيد نحو قوله ﴿ قد نعلم إنه ليحزنك ﴾ وقوله ﴿ لم تؤذوني وقد تعلمون أني رسول الله إليكم

﴿ وقول الشاعر:

وقد تدرك الإنسان رحمة ربه . . .

ولو كان تحت الأرض سبعين وادياً

وقد تخلو من التقليل وهي صارفة لمعنى المضى نحو قول

﴿ قد نرى قلب وجهك ﴾ انتهى.

وقال مكّي: ﴿ قد ﴾ هنا وشبهه تأتي لتأكيد الشيء وإيجابه وتصديقه و﴿ نعلم ﴾ بمعنى علمنا.  
وقال ابن أبي الفضل في ري الظمان: كلمة ﴿ قه ﴾ تأتي للتوقع وتأتي للتقريب من الحال وتأتي للتقليل؛ انتهى  
، نحو قولهم: إن الكذوب قد يصدق وإن الجبان قد يشجع والضمير في ﴿ إنه ﴾ ضمير الشأن، والجملة بعده  
مفسرة له في موضع خبر إن ولا يقع هنا اسم الفاعل على تقدير رفعه ما بعده على الفاعلية موقع المضارع يلزم  
من وقوع خبر ضمير الشأن مفرداً وذلك لا يجوز عند البصريين، وتقدم الكلام على قراءة من قرأ يجزئك رباعياً  
وثلاثياً في آخر سورة آل عمران وتوجيه ذلك فاغني عن إعادته هنا و﴿ الذي يقولون ﴾ معناه مما ينافي ما أنت  
عليه.

قال الحسن: كانوا يقولون إنه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون.

وقيل: كانوا يصرحون بأنهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه

وقيل: كانوا ينسبونه إلى الكذب والافتعال

وقيل: كان بعض كفار قريش يقول له: رئي من الجن يخبره بما يخبر به.

وقرأ علي ونافع والكسائي بتخفيف ﴿ يكذبونك ﴾ .

وقرأ باقي السبعة وابن عباس بالتشديد.

فقيل: هما بمعنى واحد نحو كثر وأكثر.

وقيل: بينهما فرق حكى الكسائي أن العرب تقول: كذبت الرجل إذ نسبت إليه الكذب وأكذبت إذ نسبت

الكذب إلى ما جاء به دون أن تنسبه إليه وتقول العرب أيضاً: أكذبت الرجل إذا وجدته كذاً كما تقول

أحمدت الرجل إذا وجدته محموداً فعلى القول بالفرق يكون معنى التخفيف لا يجدونك كاذباً أو لا ينسبون

الكذب إليك، وعلى معنى التشديد يكون إما خبراً محضاً عن عدم تكذيبهم إياه ويكون من نسبة ذلك إلى

كلهم على سبيل المجاز والمراد به بعضهم لأنه معلوم قطعاً أن بعضهم كان يكذبه ، ويكذب ما جاء ولما أن يكون نفي التكذيب لاتقاء ما يترتب عليه من المضار فكأنه قيل ﴿ لا يكذبونك ﴾ تكذيباً يضرك لأنك لست بكاذب فتكذبيهم كلاتكذيب.

وقال في المنتخب: لا يراد بقوله: ﴿ لا يكذبونك ﴾ خصوصية تكذبه هو ، بل المعنى أنهم ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقاً فالمعنى ﴿ لا يكذبونك ﴾ على التعيين بل يكذبون جميع الأنبياء والرسل وقال قتادة والسدي: ﴿ لا يكذبونك ﴾ بحجة وإنما هو تكذيب عناد وبهت

وقال ناجية بن كعب: لا يقولون إنك كاذب لعلمهم بصدقك ولكن يكذبون ما جئت به

وقال ابن السائب ومقاتل: ﴿ لا يكذبونك ﴾ في السر ، ولكن يكذبونك في العلانية عداوة.

وقال: لا يقدر على أن يقولوا لك فيما أنبأت به مما في كتبهم كذبت ذكره الزجاج ورجح قراءة على

بالتخفيف بعضهم ، ولا ترجيح بين المتواترين

قال الزمخشري: والمعنى أن تكذيبك أمر راجع إلى الله تعالى لأنك رسوله المصدق بالمعجزات فهم يكذبونك

في الحقيقة وإنما يكذبون الله ببحود آياته فاتته عن حزنك لنفسك وإنهم كذبوك وأنت صادق ، وليشغلك عن

ذلك ما هو أهم وهو استعظامك لبحود آيات الله والاستهانة بكتابه ونحوه قول السيد لغلامه إذا أهانه بعض

الناس إنهم لم يهينوك وإنما أهانوني وفي هذه الطريقة قوله تعالى:

(136/5)

---

﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ﴾ وعن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى الأمين

فعرفوا أنه لا يكذب في شيء ولكنهم كانوا يجحدون ، فكان أبو جهل يقول ما نكذبك وإنك عندنا لمصدق

وإنما نكذب ما جئتنا به؛ انتهى

وفي الكلام حذف تقديره : فلا تحزن فإنهم لا يكذبونك ، وأقيم الظاهر مقام المضمرة تنبيهاً على أن علة الجحود

هي الظلم وهي مجاوزة الحد في الاعتداء ، أي ولكمهم آيات الله يمحذون

وآياته قال السدي: محمد صلى الله عليه وسلم.

وقال ابن السائب: محمد والقرآن.

وقال مقاتل: القرآن.

وقال ابن عطية: آيات الله علاماته وشواهد نبيه صلى الله عليه وسلم والجحود إنكار الشيء بعد معرفته

وهو ضد الإقرار ، فإن كانت نزلت في الكافرين مطلقاً فيكون في الجحود تجوز إذ كلهم ليس كفره بعد معرفة

ولكمهم لما أنكروا نبوته وراموا تكذيبه بالدعوى الباطلة عبر عن إنكارهم بأقبح وجوه الإنكار وهو الجحد

تغليظاً عليهم وتقييحاً لفعالهم ، إذ معجزاته وآياته نيرة يلزم كل مفطور أن يقربها ويعلمها وإن كانت نزلت في

المعاندين ترتب الجحود حقيقة وكفر العناد يدل عليه ظواهر القرآن وهو واقع أيضاً كقصة أبي جهل مع

الأخنس بن شريق وقصة أمية بن أبي الصلت ، وقوله: ما كنت لأومن بنبي لم يكن من ثقيف ، ومنع بعض

المتكلمين جواز كفر العناد ، لأن المعرفة تقتضي الإيمان والجحد يقتضي الكفر ، فاستمع اجتماعهما ، وتأولوا

ظواهر القرآن فقالوا: في قوله: ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ﴾ أنها في أحكام التوراة التي بدلوها كآية

الرجم ونحوها.

قال ابن عطية: وكفر العناد من العارف بالله وبالنبوة بعيد؛ انتهى

والتأويلات في نفي التكذيب إنما هو عن اعتقادهم إما بالنسبة إلى أقوالهم فأقوالهم مكذبة إما له وإما لما جاء

به.

﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ﴾ قال الضحاك وابن جريج

: عزى الله تعالى نبيه بهذه الآية فعلى قولهما يكون هو صلى الله عليه وسلم قد كذب وهو مناف لقولنا فإنهم

لا يكذبونك وزوال المنافاة بما تقدم من التأويلات كقول الزمخشري وغيره أن قوله ﴿ لا يكذبونك ﴾ ليس هو

من نفي تكذيبه حقيقة.

قال: وإنما هو من باب قولك لغلامك: ما أهانوك ولكن أهانوني وجاء قوله ﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك

﴿ تسلياً له صلى الله عليه وسلم ولما سلاه تعالى بأنهم يتكذبونك إنما كذبوا الله تعالى سلاه ثانياً بأن عادة أتباع



الرسول قبلك تكذيب رسلكم ، وأن الرسول صبوا فتأس بهم في الصبر ، وما في قوله ﴿ ما كذبوا ﴾ مصدرية أي فصبوا على تكذيبهم والمعنى فتأس بهم في الصبر على التكذيب والأذى حتى يأتيك النصر والظفر كما أتاهم .

(137/5)

قال ابن عباس: ﴿ فصبوا على ما كذبوا ﴾ رجاء ثوابي وأوذوا حتى نشروا بالمناشير وحرقوا بالنار ، حتى أتاهم نصرنا بتعذيب من يكذبهم؛ انتهى  
ويحتمل ﴿ وأوذوا ﴾ أن يكون معطوفاً على قوله: ﴿ كذبت ﴾ ويحتمل أن يكون معطوفاً على قوله ﴿ فصبوا ﴾ ويبعد أن يكون معطوفاً على ﴿ كذبوا ﴾ ويكون التقدير فصبوا على تكذيبهم وإيذائهم ، وروي عن ابن عامر أنه قرأ وأذوا بغير واو بعد الهمزة جعله ثلاثياً لأربعياً من أذيت فلاناً لا من أذيت ، وفي قوله ﴿ نصرنا ﴾ التقات إذ قبله آيات الله وبلاغة هذا الالتفات أنه أضاف النصر إلى الضمير المشعر بالعظمة المنتزل فيه الواحد منزلة الجمع والنصر مصدر أضيف إلى الفاعل والمفعول محذوف أي نصرنا إياهم على مكذبهم ومؤذيمهم ، والظاهر أن الغاية هنا الصبر والإيذاء لظاهر عطف ﴿ وأوذوا ﴾ على ﴿ فصبوا ﴾ وإن كان معطوفاً على ﴿ كذبوا ﴾ فتكون الغاية للصبر أو معطوفاً على ﴿ كذبت ﴾ فغاية له وللتكذيب أو للإيذاء فقط .

﴿ ولا مبدل لكلمات الله ﴾ قال ابن عباس: أي لمواعيد الله ولم يذكر الزمخشري غيره قال لمواعيده من قوله ﴿ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون ﴾ وقال الزجاج لما أخبر به وما أمر به والإخبار والأوامر من كلمات الله ، واقتصر ابن عطية على بعض ما قال الزجاج فقال ولا راداً لأوامره .  
وقيل: المعنى لحكوماته وأفضيته ، كقوله ﴿ ولكن حققت كلمة العذاب على الكافرين ﴾ أي وجب ما قضاه عليهم .

وقيل: المعنى لا يقدر أحد على تبديل كلمات الله وإن زخرف واجتهد، لأنه تعالى صانه برصين اللفظ وقويم

المعنى أن يخلط بكلام أهل الزيغ.

وقيل: اللفظ خبر والمعنى على النهي أي لا يبدل أحد كلمات الله، فهو كقولهم ﴿لا ريب فيه﴾ أي لا يرتابون

فيه على أحد الأقوال.

﴿ولقد جاءك من نبي المرسلين﴾ هذا فيه تأكيد تشبث لما تقدم الإخبار به من تكذيب أتباع الرسل للرسل

وأيذاهم وصبرهم إلى أن جاء النصر لهم عليهم والفاعل بجاء

قال الفارسي: هو من نبأ ومن زائدة أي ولقد جاءك نبأ المرسلين، ويضعف هذا لزيادة من في الواجب

وقيل: معرفة وهذا لا يجوز إلا على مذهب الأخفش، ولأن المعنى ليس على العموم بل إنما جاء بعض نبأهم

لأنبأؤهم، لقوله ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾ وقال الرماني: فاعل جاءك

مضمر تقديره: ولقد جاءك نبأ.

وقال ابن عطية: الصواب عندي أن يقدر جلاء أو بيان، وتام هذا القول والذي قبله أن التقدير ولقد جاء

هو من نبأ المرسلين أي نبأ أو بيان، فيكون الفاعل مضمرًا يفسر بنبأ أو بيان لا محذورًا لأن الفاعل لا يحذف

والذي يظهر لي أن الفاعل مضمر تقديره هو، ويدل على ما دل عليه المعنى من الجملة السابقة أي ولقد جاءك

هذا الخبر من تكذيب أتباع الرسل للرسل والصبر والإيذاء إلى أن نصرنا، وأن هذا الإخبار هو بعض نبأ

المرسلين الذين يتأسى بهم و﴿من نبأ﴾ في موضع الحال، وذو الحال ذلك المضمر والعامل فيها وفيه ﴿

جاءك﴾ فلا يكون المعنى على هذا ولقد جاءك نبأ أو بيان إلا أن يراد بالنبأ والبيان هذا النبأ السابق أو

البيان السابق، وأما الزمخشري فلم يتعرض لفاعل جاء بل قال ﴿لقد جاءك من نبأ المرسلين﴾ بعض

أنبأهم وقصصهم، وهو تفسير معنى لا تفسير إعراب لأن من لا تكون فاعلة.

﴿ وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فتأتيهم بآية ﴾  
﴿ كبر ﴾ أي عظم وشق إعراضهم عن الإيمان والتصديق بما جئت به ، وهو صلى الله عليه وسلم قد كبر  
عليه إعراضهم لكن جاء الشرط اعتباراً فيه التبيين والظهور ، وهو مستقبل ، وعطف عليه الشرط الذي لم يقع  
، وهو قوله: ﴿ فإن استطعت ﴾ وليس مقصوداً وحده بالجواب فمجموع الشرطين بتأويل الأول لم يقع بل  
المجموع مستقبل ، وإن كان ظاهر أحدهما بانفراده واقع ونظيره ﴿ إن كان قميصه قد من قبل ﴾ ﴿ وإن كان  
قميصه قد من دبر ﴾ ومعلوم أنه قد وقع أحدهما ، لكن المعنى أن يتبين ويظهر كونه قد من كذا وكذا يتأول ما  
يجيء من دخول أن الشرطية على صيغة كان على مذهب جمهور النحاة خلافاً لأبي العباس المبرد فإنه زعم  
إن أن إذا دخلت على كان بقيت على مضيها بلا تأويل والنفق السرب في داخل الأرض الذي يتوارى فيه  
وقرأ نبيح الغنوي أن تبتغي ناقفاً في الأرض والناقفاء ممدود وهو أحد مخارج جحر اليربوع وذلك أن اليربوع يخرج  
من باطن الأرض إلى وجهها ويرق ما واجه الأرض ويجعل للحجر باين أحدهما الناقفاء والآخر القاصعاء ،  
فإذا رابه أمر من أحدهما دفع ذلك الوجه الذي أرقه من أحدهما وخرج منه  
وقيل : لجحره ثلاثة أبواب ، قال السدي : السلم المصعد .

وقال قتادة : الدرج .

وقال أبو عبيدة : السبب والمرقاة ، تقول العرب : اتخذني سلماً لحاجتك أي سبباً .

ومنه قول كعب بن زهير :

ولالكما منجى من الأرض فابغيا . . .

به نفقاً أو في السموات سلماً

وقال الزجاج : السلم من السلامة وهو الشيء الذي يسلمك إلى مصعدك ، والسلم الذي يصعد عليه ويرتقى

وهو مذكر .

وحكى الفراء فيه التأنيث ، قال بعضهم : تأنيثه على معنى المرقاة لا بالوضع كما أنث ، الصوت بمعنى الصيحة

والاستغاثة في قوله : سائل بني أسد ما هذه الصوت .

ومعنى الآية قال الزمخشري يعني أنك لا تستطيع ذلك ، والمراد بيان حرصه على إسلام قومه وتهالكه عليه ، وأنه لو استطاع أن يأتيهم بآية من تحت الأرض أو من فوق السماء لآتي بها رجاء إيمانهم

(139/5)

وقيل : كانوا يقترحون الآيات فكان يود أن يلبوا إليها لتمادي حرصه على إيمانهم ، فقيل لئلا إن استطعت كذا فافعل دلالة على أنه بلغ من حرصه أنه لو استطاع ذلك لفعله حتى يأتيهم بما اقترحوا لعلهم يؤمنون؛ انتهى والظاهر من قوله ﴿ فتأتيهم بآية ﴾ أن الآية هي غير ابتغاء النفق في الأرض أو السلم في السماء ، والمعنى : أن تبغى نفقاً في الأرض فتدخل فيه أو سلماً في السماء فتصعد عليه إليها ﴿ فتأتيهم بآية ﴾ غير الدخول في السرب والصعود إلى السماء مما يرجى إيمانهم بسببها أو مما اقترحوه رجاء إيمانهم ، وتلك الآية من إحدى الجهتين .

وقال ابن عطية: وقوله تعالى: ﴿ وإن لئن كبر عليك إعراضهم ﴾ إلزام الحجّة للنبي صلى الله عليه وسلم وتقسيم الأحوال عليهم حتى يتبين أن لا وجه إلا الصبر والمضي لأمر الله تعالى ، والمعنى إن كنت تعظم تكذيبهم وكفرهم على نفسك وتلتزم الحزن عليه فإن كنت تقدر على دخول سرب في أعماق الأرض أو على ارتقاء سلم في السماء ، فدونك وشأنك به أي إنك لا تقدر على شيء من هذا ، ولا بد من التزام الصبر واحتمال المشقة ومعارضتهم بالآيات التي نصبها الله للناظرين المتأملين إذ هو لا إله إلا هو لم يرد أن يجمعهم على الهدى ، وإنما أراد أن ينصب من الآيات ما يهتدى بالنظر فيه قوم قبح ملكه ﴿ فلا تكونن من الجاهلين ﴾ أي في أن تأسف وتحزن على أمر أراد الله وأمضاه وعلم المصلحة فيه؛ انتهى وأجاز الزمخشري وابن عطية أن تكون الآية التي يأتي بها هي نفس الفعل قال الزمخشري: ويجوز أن يكون ابتغاء النفق في الأرض أو السلم في السماء هو الإتيان بالإلا كأنه قيل: لو استطعت النفوذ إلى ما تحت الأرض أو الترقى في السماء لعل ذلك يكون آية لك يؤمنون بها

وقال ابن عطية: ﴿ فتأتيهم بآية ﴾ بعلامة ويريد: إما في فعلك ذلك أي تكون الآية نفس دخولك في الأرض وارتقائك في السماء وإما في أن تأتيهم بالآية من إحدى الجهتين انتهى.

وما جوزاه من ذلك لا يظهر من دلالة اللفظ إذ لو كان ذلك كما جوزاه لكان التركيب فتأتيهم بذلك آية وأيضاً فأي آية في دخول سرب في الأرض، وأما الرقي في السماء فيكون آية

وقيل قوله ﴿ أن تبغني نفقا في الأرض ﴾ إشارة إلى قولهم ﴿ وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض

ينبوعاً ﴾ وقوله: ﴿ أو سلماً في السماء ﴾ إشارة إلى قولهم: ﴿ أو ترقي في السماء ولن نؤمن لرقيك ﴾

وكان فيها ضمير الشأن، والجملة المصدرية بكبر عليك إعراضهم في موضع خبر كان وفي ذلك دليل على أن

خبر كان وأخواتها يكون ماضياً ولا يحتاج فيه إلى تقدير، لكثرة ما ورد من ذلك في القرآن وكلام العرب

خلافاً لمن زعم أنه لا بد فيه من قد ظاهرة أو مقدرة وخلافاً لمن حصر ذلك بكان دون أخواتها، وجوزوا أن

يكون اسمها إعراضهم فلا يكون مرفوعاً بكبر كما في القول الأول وكبر فيه ضمير يعود على الإعراض وهو في

موضع الخبر وهي مسألة خلاف، وجواب الشرط محذوف لدلالة المعنى عليه وتقديره فافعل كما تقولان

شئت تقوم بنا إلى فلان نزوره، أي فافعل ولذلك جاء فعل الشرط بصيغة الماضي أو المضارع المنفي بلم لأنه

ماض، ولا يكون بصيغة المضارع إلا في الشعر.

(140/5)

﴿ ولو شاء الله لجمع على الهدى ﴾ أي إما يخلق ذلك في قلوبهم أولاً فلا يضل أحد وإما يخلقهم فيهم بعد

ضلالهم، ودل هذا التعليق على أنه تعالى ما شاء منهم جميعهم الهدى، بل أراد إبقاء الكافر على كفه

قال أبو عبد الله الرازي: ويقرر هذا الظاهر أن قدرة الكافر على الكفر إن لم تكن صلحة للإيمان، فالقدرة

على الكفر مستلزمة له غير صلحة للإيمان فخالق تلك القدرة يكون قد أراد الكفر لا محالة، وإن كانت صلحة

له كما صلحت للكفر استوت نسبة القدرة إليهما فامتنع الترجيح إلا الداعية مرجحة، وليست من العبد وإلا

وقع التسلسل ، فثبت أن خالق تلك الدنمية هو الله وثبت أن مجموع الداعية الصالحة توجب الفعل وثبت أن خالق مجموع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مرید لذلك الكفر غير مرید لذلك الإيمان ، فهذا البرهان اليقيني قوي ظاهر هذه الآية ، ولا بيان أقوى من تطابق البرهان مع ظاهر القرآن وقال ابن عطية: وهذه الآية تردّ على القدرية المفوضة الذين يقولون إن القدرة لا تقتضي أن يؤمن الكافر وأن ما يأتيه الإنسان من جميع أفعاله لا خلق فيه تعالى الله عن قولهم وقال الزمخشري: ﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ﴾ بآية ملجئة ، ولكنه لا يفعل لخروجه عن الحكمة؛ انتهى ، وهذا قول المعتزلة.

وقال القاضي: والإجاء أن يعلمهم أنهم لو حاولوا غير الإيمان لمنعهم منه ، وحينئذ يمتنعون من فعل شيء غير الإيمان ، وهو تعالى إنما ترك فعل هذا الإجاء لأن ذلك يزيل تكليفهم ، فيكون ما وقع منهم كأن لم يقع ، وإنما أراد تعالى أن ينتفعا بما يختارون من قبل أنفسهم من جهة الوصلة به إلى الثواب ، وذلك لا يكون إلا اختياراً ، وأجاب أبو عبد الله الرازي بأنه تعالى أراد منهم الإقدام على الإيمان حال كون الداعي إلى الإيمان وإلى الكفر بالسوية ، أو حال حصول هذا الرجحان ، والأول تكليف ما لا يطاق لأن الأمر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء تكليف بالجمع بين التقيضين وهو محال ، وإن كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع ، والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع ، وكل هذه الأقسام تنافي ما ذكره من الممكنة والاختيارات ، فسقط قولهم بالكلية.

(141/5)

﴿ فلا تكونن من الجاهلين ﴾ تقدم قول ابن عطية في أن تأسف وتحزن على أمر أراد الله تعالى ، وأمضاه ، وعلم المصلحة فيه.

وقال أيضاً: و ﴿ من الجاهلين ﴾ يحتمل في أن لا تعلم أن الله ﴿ لو شاء لجمعهم على الهدى ﴾ ويحتمل في أن

تهم بوجود كفرهم الذي قدره الله وأراده ، وتذهب بك نفسك إلى ما لم يقرب الله ، انتهى .  
وضعف الاحتمال الأول بأنه صلى الله عليه وسلم مع كمال ذاته وتوفر معلوماته وعظيم اطلاعه على ما يليق  
بقدره الحق جل جلاله ، واستيلائه على جميع مقدراته ، لا ينبغي أن يوصف بأنه جاهل بأنه تعالى لو شاء  
لجمعهم على الهدى ، لأن هذا من قبيل الدين والعقائد ، فلا يجوز أن يكون جاهلاً بها ، وكأن الزمخشري قد  
فسر قوله: ﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ﴾ بأن تأتهم آية ملجئة ، ولكنه لا يفعل لخروجه عن الحكمة  
فقال في قوله: ﴿ فلا تكونن من الجاهلين ﴾ من الذين يجهلون ذلك ويرومون ما هو خلافه  
وأشار بذلك إلى الإيمان بالآية الملجئة إلى الإيمان وتقدم الكلام في الإجماع

وقيل: لا تجهل أنه يؤمن بك بعضهم ويكفر بعضهم ، وضعف بأن هذا ليس مما يجمله صلى الله عليه وسلم  
وقيل لا تكونن ممن لا صبر له لأن قلة الصبر من أخلاق الجاهلين ، وضعف بأنه تعالى قد أمره بالصبر في آيات  
كثيرة ومع أمر الله له بالصبر وبيان أنه خير بعد أن يوصف بعد صبره بقلة الصبر

وقيل: لا يشتد حزنك لأجل كفرهم فتقارب حال الجاهل بأحكام الله وقدره ، وقد صرح بهذا في قوله ﴿  
فلا تذهب نفسك عليهم حسرات ﴾ وقال قوم: جاز هذا الخطاب لأنه لقربه من الله ومكاته عنده لئلا ذلك  
حملاً عليه كما يحمل العاقل على قربه فوق ما يحمله على الأجانب ، خشية عليه من تخصيص الإذلال  
وقال مكِّي والمهدوي: الخطاب له والمراد به أمته ، وتمم هذا القول بأنه كان يحزنه إصرار بعضهم على الكفر  
وحرمانهم ثمرات الإيمان.

قال ابن عطية: وهذا ضعيف لا يقتضي اللفظ؛ انتهى .

وقيل: الرسول معصوم من الجهل والشك بلا خلاف ، ولكن العصمة لا تمنع الامتحان بالأمر والنهي ، أو لأن  
ضيق صدره وكثرة حزنه من الجبلات البشرية ، وهي لا ترفعها العصمة بدليل « اللهم إني بشر وإنني أغضب  
كما يغضب البشر » الحديث .

وقوله: « إنما أنا بشر فإذا نسيت فذكروني » انتهى .

والذي أختره أن هذا الخطاب ليس للرسول ، وذلك أنه تعالى قال ﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ﴾  
فهذا إخبار وعقد كلي أنه لا يقع في الوجود إلا ما شاء وقوعه ، ولا يختص هذا الإخبار بهذا الخطاب بالرسول

بل الرسول عالم بمضمون هذا الإخبار ، فإنما ذلك للسامع فالخطاب والنهي في ﴿ فلا تكونن ﴾ للسامع دون الرسول فكأنه قيل : ولو شاء الله أيها السامع الذي لا يعلم أن ما وقع في الوجود بمشيئة الله جمعهم على الهدى لجمعهم عليه ، فلا تكونن أيها السامع من الجاهلين بأن ما شاء الله إيقاعه وقع ، وأن الكلمات معذوقة يارادته.

(142/5)

إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (36) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (37) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمُّ أَمْثَلِكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (38) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَكُمٌّ فِي الظُّلُمَاتِ مِنْ يَسَاءِ اللَّهِ يُضِلُّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يُجْعَلُهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (39) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ آتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (40) بَلْ إِلَهُكُمْ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (41) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاَهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (42) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا ضَرَعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (43) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (44) فَطُغِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (45) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَحَمَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انْظُرْ كَيْفَ نَصَفَ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذَفُونَ (46) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ آتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (47) وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (48) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (49) قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي بَلِّغُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (50) وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا



شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (51) وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (52)

التضرع: تفعل من الضراعة وهي الذلة ، يقال: ضرع يضرع ضراعة ، قال الشاعر:

ليبك يزيد ضارع لخصومة . . .

ومختبطٌ مما تطيح الطوائح

أي ذليل ضعيف.

صدف عن الشيء أعرض عنه صدفاً وصدوفاً ، وصادفته لقبته عن إعراض عن جهته قال ابن الرقاب

إذا ذكرن حديثاً قلن أحسنه . . .

وهن عن كل سوء يتقى صدف

صدف جمع صدوف ، كصبور وصبر.

وقيل: صدف مال مأخوذ من الصدف في البعير ، وهو أن يميل خفه من اليد إلى الرجل من الجانب الوحشي ،

والصدفة واحدة الصدف وهي الحارة التي يكون فيها الدر

قال الشاعر:

وزادها عجباً أن رحت في سمك . . .

وما درت دوران الدر في الصدف

الخزانة ما يحفظ فيه الشيء مخافة أن ينال ، ومنه «فإنما يخزن لهم ضرورع مواشيهم أطعماتهم أيحب أحدكم أن

توتى مشربته فتكسر خزائته» وهي بفتح الخاء.

وقال الشاعر:

إذا المرء لم يخزن عليه لسانه . . .

فليس على شيء سواه بخزان

الطرد الإبعاد يهاثة والطريرد المطرود ، وبنو مطرود وبنو طراد فخذان من إباد

﴿ إنما يستجيب الذين يسمعون ﴾ إنما يستجيب للإيمان الذين يسمعون سماع قبول وإصغاء كما قال ﴿ إن

في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ ويستجيب بمعنى يجب.

وفرق الرماني بين أجاب واستجاب بأن استجاب فيه قبل ما دعى إليه.

قال: ﴿ فاستجاب لهم ربهم ﴾ ﴿ فاستجبنا له ونجيناها من الغم ﴾ وليس كذلك أجاب لأنه قد يجب

بالمخالفة.

قال الزمخشري يعني أن الذين تحرص على أن يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون ، وإنما يستجيب من يسمع

كقوله ﴿ إنك لا تسمع الموتى ﴾ وقال ابن عطية هذا من النمط المتقدم في التسلية ، أي لا تحفل بمن أعرض

فإنما يستجيب لداعي الإيمان الذين يفهمون الآيات ويتلقون البراهين بالقبول فعبّر عن ذلك كله بيسمعون

إذ هو طريق العلم بالنبوة والآيات المعجزة

وهذه لفظة تستعملها الصوفية إذا بلغت الموعدة من أحد مبلغاً شافياً لوالاستمع ﴿ والموتى يعيهم الله ﴾

الظاهر أن هذه جملة مستقلة من مبتدأ وخبر ، والظاهر أن الموت هنا والبعث حقيقة وذلك إخبار من الله

تعالى أن الموتى على العموم من مستجيب وغير مستجيب ، يعيهم الله فيجازيهم على أعمالهم وجاء لفظ

الموتى عاماً للإشعار ما قبله بالعموم في قوله ﴿ إنما يستجيب الذين يسمعون ﴾ إذ الحصر يشعر بالقسم الآخر

وهو أن من لا يسمع سماع قبول ، لا يستجيب للإيمان وهم الكفار

وصار في الإخبار عن الجميع بالبعث والرجوع إلى جزاء الله تعالى ، تهديد ووعيد شديد لمن لم يستجب

وتظافت أقوال المفسرين أن قوله والموتى يراد به الكفار.

سموا بالموتى كما سمو بالصم والبكم والعمي وتشبيه الكافر بالميت من حيث إن الميت جسده خالٍ عن الروح

، فيظهر منه التنن والصديد والقيح وأنواع العفونات

وأصلح أحواله دفنه تحت التراب.

والكافر روحه خالية عن العقل فيظهر منه جهلها بالله تعالى ومخالفاته لأمره وعدم قبوله لمعجزات الرسل ، وإذا

كانت روحه خالية من العقل كان مجنوناً فأحسن أحواله أن يقيد ويحبس

فالعقل بالنسبة إلى الروح كالروح بالنسبة إلى الجسد

وإذا كان المراد بالموتى هنا الكفار فقبل البعث يراد به حقيقة من الحشر يوم اللقمة والرجوع هورجوعهم إلى

سطوته وعقابه ، قاله مجاهد وقتادة

وعلى هذا تكون هذه الجملة متضمنة الوعيد للكفار

وقيل الموت والبعث حقيقة والجملة مثل لقدرته على إيجابهم إلى الاستجابة بأنه هو الذي يبعث الموتى من القبور

يوم القيامة ﴿ ثم إليه يرجعون ﴾ للجزاء ، فكان قادراً على هؤلاء الموتى بالكفر أن يحييهم بالإيمان وأنت لا

تقدر على ذلك قاله الزمخشري.

وقيل الموت والبعث مجازان استعير الموت للكفر والبعث للإيمان

فقبل الجملة من قوله ﴿ والموتى يعثهم الله ﴾ مبتدأ وخبر أي والموتى بالكفر يحييهم الله بالإيمان

وقيل ليس جملة بل ﴿ الموتى ﴾ معطوف على ﴿ الذين يسمعون ﴾ ، و ﴿ يعثهم ﴾ الله جملة حالية.

والمعنى إنما يستجيب الذين يسمعون سماع قبول ، فيؤمنون بأول وهلة والكفار حتى يرشدهم الله تعالى

ويوقفهم للإيمان ، فلا تأسف أنت ولا تستعجل ما لم يقدر

وقرىء ثم إليه يرجعون بفتح الياء من رجع اللازم.

﴿ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ﴾ قال ابن عباس نزلت في رؤساء قريش سألوا الرسول آية تعنتاً منهم ، وإلا

فقد جاءهم آيات كثيرة فيها مقنع انتهى

والضمير في ﴿ وقالوا ﴾ عائد على الكفار ، ولولا تحضيض بمعنى هلا

﴿ قل إن الله قادر على أن ينزل آية ﴾ أي مهما سألتموه من إنزال آية الله قادر على ذلك

كما أنزل الآيات السابقة فلا فرق في تعلق القدرة بالآيات المقترحة على سبيل التعنت والآيات التي لم تقترح وقد

اقترحتم آيات كأنشقاق القمر فلم تجد عليكم ولا أثرت فيكم ، وقتلتم هذا سحر مستمر ولم تعدوا بما أنزل مع

كثرت حتى كأنه لم ينزل شيء من الآيات ، لأن دأبكم العناد في آيات الله  
وقال الزمخشري على أن ينزل آية يضطرهم إلى الإيمان كقتل الجبل على بني إسرائيل أو آية أن يجحدوها جاءهم  
العذاب .

﴿ ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ أن الله قادر على أن ينزل تلك الآية وإن صار فأمن الحكمة تصرفه عن إنزالها .  
وقال ابن عطية ﴿ لا يعلمون ﴾ أنها لو أنزلت ولم يؤمنوا لعوجلوا بالعذاب ، ويحتمل لا يعلمون أن الله تعالى إنما  
جعل المصلحة في آيات معرضة للنظر والتأمل ليهتدي قوم ويضل آخرون اتهم  
والذي يظهر ﴿ لا يعلمون ﴾ نفى عنهم العلم حيث فرقوا بين تعلق القدرة بالآيات التي نزلت وبين تعلقها بالآيات  
المقترحة وتعلق القدرة بهما سواء لاجتماع المقترح وغير المقترح في الإمكان ، فمن فرق بين المتماثلات ولم يقع  
بما ورد منها فهو لا شك جاهل .

(144/5)

﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ قال ابن الأثيري وموضع الاحتجاج من  
هذه الآية أن الله ركب في المشركين عقولاً وجعل لهم أفهاماً ألزمهم بها أن يتدبروا أمر الرسول صلى الله عليه  
وسلم ، كما جعل للدواب والطيور أفهاماً يعرف بها بعضها إشارة بعض ، وهدى الذكر منها لإتيان الأنثى ، وفي  
ذلك دليل على نفاذ قدرة المركب ذلك فيها .

وقال ابن عطية: المعنى في هذه الآية التنبيه على آيات الله الموجودة في أنواع مخلوقاته  
وقال الزمخشري: فإن قلت: فما الغرض في ذكر ذلك؟ قلت: الدلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة  
سلطانه وتدييره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس المتكاثرة الأصناف ، وهو لما لها وما عليها مهيمٌ على  
أحوالها لا يشغله شأن عن شأن ، وأن المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان  
انتهى .

والذي يظهر أنه تعالى لما حكى عن هؤلاء قولهم ﴿لولا نزل عليه آية من ربه﴾ ولم يعتبروا ما نزل من الآيات وأجيبوا بأن القدرة سالحة لإنزال آية وهي التي اقترحتموها ونهبوا على جهلهم حيث فرقوا بين آية وآية أخبروا أنهم أنفسهم وجميع الحيوان غيرهم متماثلون في تعلق القدرة الإلهية بالجميع ، فلا فرق بين خلق من كلف وما لم يكلف في تعلق القدرة بهما وإبرازهما من صرف العدم إلى صرف الوجود ، فكانه قيل القدرة تعلق بالآيات كلها مقترحها وغير مقترحها كما تعلق بمخلقكم وخلق سائر الحيوان ، فالإمكان هو الجامع بين كل ذلك ؛ ولذلك قال تعالى: ﴿إلا أستمأ منكم﴾ يعني في تعلق القدرة بإيجادها كتعلقها بإيجادكم وكذلك الآيات.

وفي ذلك إشارة إلى أن الآيات الواردة على أيدي الأنبياء عليهم السلام قد تكون باختراع أعيان ، كالماء الذي نبع من بين الأصابع والطعام الذي تكثر من قليل ، كما أن المخلوقات هي أعيان مخترعة لله تعالى ، وكأن النسبة بمماثلة الحيوان للإنسان دون ذكر الجماد ودون ذكر ما يعمها من حيث قسوة المائل للشعور بالأشياء والاهتداء إلى كثير من المصالح بخلاف الجماد ، وإن كانت القدرة متعلقة بجميع المخلوقات ودابة تقدم شرحها ، وهي هنا في سياق النفي مصحوبة بمن التي تفيد استغراق الجنس ، فهي عامة تشمل كل ما يدب فيندرج فيها الطائر ، فذكر الطائر بعد ذكر الدابة تخصيص بعد تعميم وذكر بعض من كل وصار من باب التجريد كقوله : ﴿وجبريل وميكال﴾ بعد ذكر الملائكة.

وإنما جرد الطائر لأن تصرفه في الوجود دون غيره من الحيوان أبلغ في القدرة وأدل على عظمها من تصرف غيره من الحيوان في الأرض ، إذ الأرض جسم كثيف يمكن تصرف الأجرام عليها ، والهواء جسم لطيف لا يمكن عادة تصرف الأجرام الكثيفة فيها إلا بآهر القدرة الإلهية ، ولذلك قال تعالى

﴿ ألميروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكن إلا الله ﴾ وجاء قوله في الأرض إشارة إلى تعميم جميع الأماكن لما كان لفظ ﴿ من دابة ﴾ وهو المتصرف أتى بالمتصرف فيه عاماً وهو الأرض ، ويشمل الأرض البر والبحر ، ويطير بجناحيه تأكيد لقوله ﴿ ولا طائر ﴾ لأنه لا طائر إلا يطير بجناحيه ، ويرفع الجاز الذي كان يحتمله قوله ﴿ ولا طائر ﴾ لواقصر عليه ، ألا ترى إلى استعارة الطائر للعمل في قوله ﴿ وكل إنسان أزمانه طائره في عنقه ﴾ وقولهم : « طار لفلان كذا في القسمة » أي سهمه ، و« طائر السعد والنحس » وفيه تنبيه على تصور هيئته على حالة الطيران واستحضار لمشاهدة هذا الفعل الغريب وجاء الوصف بلفظ « يطير » لأنه مشعر بالديمومة والغلبة ، لأن أكثر أحوال الطائر كويطير ، وقل ما يسكن ، حتى إن المحبوس منها يكثر ولوعه بالطيران في المكان الذي حبس فيه من قفص وغيره وقرأ ابن أبي عبيدة ﴿ ولا طائر ﴾ بالرفع ، عطفاً على موضع ﴿ دابة ﴾ .

وجوزوا أن يكون ﴿ في الأرض ﴾ في موضع رفع صفة على موضع ﴿ دابة ﴾ ، وكذلك يقتضي أن يكون ﴿ يطير ﴾ ويتعين ذلك في قراءة ابن أبي عبيدة ، والباء في ﴿ بجناحيه ﴾ للاستعانة بقوله : ﴿ كتبت بالقلم ﴾ و ﴿ لإأمم ﴾ هو خبر المبتدأ الذي هو ﴿ من دابة ﴾ ﴿ ولا طائر ﴾ وجمع الخبر وإن كان المبتدأ مفرداً حمل على المعنى لأن المفرد هنا للاستغراق والمثلية هنا

قال الزمخشري أمثالكم مكتوبة أرزاقها وآجالها وأعمالها كما كتبت أرزاقكم وآجالكم وأعمالكم انتهى وقال ابن عطية مماثلة للناس في الخلق والرزق والحياة والموت والحشر

وقال الطبري وغيره وهو مروى عن أبي هريرة واختيار الزجاج المماثلة في أنها تجازى بأعمالها وتحاسب ويقص لبعضها من بعض ، على ما روي في الأحاديث

وقال مكِّي في أنها تعرف الله تعالى وتعبده

وهذا قول أبي عبيدة ، قال معناه إلا أجناس يعرفون الله ويعبدونه

وقله الواحدي عن ابن عباس أن المماثلة حصلت من حيث إنهم يعرفون الله ويوحدهونه ويحمدونه ويسبحونه .

وإليه ذهب طائفة من المفسرين محتجين بقوله : ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ﴾ ويقوله في صفة الحيوان

﴿ كل قد علم صلاته وتسيبته ﴾ وما به خاطب النمل وخاطب الهدد.

قال ابن عطية في قول مكّي وهذا قول خلف انتهى

وقال ابن عطية ويحتمل أن تكون المماثلة في كونها أمماً لا غير

كما تريد قبلك : مررت برجل مثلك أي أي انه رجل.

ويصح في غير ذلك من الأوصاف إلا أن الفائدة في هذه أن تكون المماثلة في أوصاف غير كونها أمماً

وقال مجاهد إلا أصناف مصنفة.

وقال أبو صالح عن ابن عباس: المماثلة وقعت بينها وبين بني آدم من قبل أن بعضهم يفقه عن بعض

وقال ابن عيسى أمثالكم في الحاجة إلى مدبر يدبرهم فيما يحتاجون إليه من قوت يقاتلهم وإلى لباس يسترهم ،

وإلى كني يواربهم.

(146/5)

وروي عن أبي الدرداء أنه قال: أبهمت عقول البهيم عن كل شيء إلا عن أربعة أشياء: الإله سبحانه وتعالى

وطلب الرزق ، ومعرفة الذكر والأنثى ، وتوكل واحد منهما لصاحبه .

وقيل المماثلة في كونها جماعات مخلوقة يشبه بعضها بعضاً ، ويأنس بعضها ببعض وتوالد كالإنس

وروي أبو سليمان الخطابي عن سفيان بن عيينة أنه قرأ هذه الآية وقال ما في الأرض آدمي إلا وفيه شبه من

بعض البهائم ، فمنهم من يقدم إقدام الأسد ومنهم من يعدو وعدو الذئب ، ومنهم من ينبح نباح الكلاب ، ومنهم

من يتطوس كفعل الطاووس ، ومنهم من يشبه شره الخنزير

وفي رواية منهم من يشبه الخنزير إذا ألقى إليه الطعام الطيب تركه وإذا قام الرجل من رجيعه ولغ فيه

وكذلك تجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ منها واحدة .

فإن أخطأت واحدة حفظها ولم يجلس مجلساً رواها عنك ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ أي ما تركنا

وما أغفلنا والكتاب اللوح المحفوظ

والمعنى وما أغفلنا فيه من شيء لم نكتبه ولم نثبت ما وجب أن يثبت، قاله الزمخشري ولم يذكر غيره، أو القرآن وهو الذي يقتضي سياق الآية والمعنى.

وبدأ به عن ابن عطية وذكر اللوح المحفوظ، فعلى هذا يكون قوله من شيء على عمومه، وعلى القول الأول يكون من العام الذي يراد به الخاص فالمعنى من شيء يدعو إلى معرفة الله وتكاليفه، وكثيراً ما يستدل بعض الظاهرية بقوله: ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ يشير إلى أن الكتاب تضمن الأحكام التكليفية كلها، والتفريط التقصير فحقه أن يتعدى بفي كقولهم ﴿ على ما فرطت في جنب الله ﴾ وإذا كان كذلك فيكون قد ضمن ما أغفلنا وما تركنا ويكون ﴿ من شيء ﴾ في موضع المفعول به و ﴿ من ﴾ زائدة، والمعنى: ما تركنا وما أغفلنا في الكتاب شيئاً يحتاج إليه من دلائل الإلهية والتكاليف، ويبعد جعل ﴿ من ﴾ هنا تبعيضية وأن

يكون التقدير ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج إليه المكلف، وإن قاله بعضهم وجعل أبو البقاء هنا ﴿ من شيء ﴾ واقعاً موقع المصدر، أي تفريطاً.

قال: وعلى هذا التأويل لا يبقى في الآية حجة لمن ظن أن الكتاب يحتوي على ذكر كل شيء تصريحاً ونظير ذلك لا يضرهم شيئاً أي ضرراً انتهى

وما ذكره من أنه لا يبقى على هذا التأويل حجة لمن ذكر ليس كما ذكر لأنه إذا تسلط النفي على المصدر منفياً على جهة العموم، ويلزم من نفي هذا العموم نفي أنواع المصدر ونوع مشخصاته، ونظير ذلك لا قيام فهذا نفي عام فينتفي منه جميع أنواع القيام وم مشخصاته كقيام زيد وقيام عمرو وما أشبه ذلك فإذا نفي التفريط على طريقة العموم كان ذلك نفياً لجميع أنواع التفريط وم مشخصاته وم تعلقاته، فيلزم من ذلك أن الكتاب يحتوي على ذكر كل شيء.



وقرأ الأعرج وعلقمة ﴿ ما فرطنا ﴾ بتحفيف الراء والمعنى واحد.

وقال النقاش: معنى ﴿ فرطنا ﴾ مخفة، أخرنا كما قالوا: فرط الله عنك المرض أي أزاله.

﴿ ثم إلى ربهم يحشرون ﴾ الظاهر في الضمير أنه عائد على ما تقدم وهو الأمم كلها من الطير والدواب.

وقال قوم: هو عائد على الكفار لا على أمم وما تخلل بينهما كلام معترض وإقامة وحجج ويرجح هذا القول كونه جاء بهم وبالواو التي هي للعقلاء، ولو كان عائداً على أمم الطير والدواب لكان التركيب ثم إلى ربها تحشر ويجاب عن هذا بأنها لما كانت ممثلة ما أراد الله فيها، أجريت مجرى العقلاء وأصل الحشر الجمع ومنه فحشر فنادى والظاهر أنه يراد به البعث يوم القيامة وهو قول الجمهور، فتحشر البهائم والدواب والطير وفي ذلك حديث يرويه يزيد بن الأصم عن أبي هريرة قال يحشر الله الخلق كلهم يوم القيامة البهائم والدواب والطير وكل شيء، فيبلغ من عدل الله عز وجل يومئذ أن يأخذ للجماء من القرناء ثم يقول كوني تراباً فذلك قوله تعالى:

﴿ ويقول الكافرياً ليتني كنت تراباً ﴾ وقال ابن عباس والحسن في آخرين: حشر الدواب موتها لأن الدواب

لا تكليف عليها ولا ترجو ثواباً ولا تخاف عقاباً ولا تفهم خطاباً؛ انتهى.

ومن ذهب هذا المذهب تأول حديث أبي هريرة على معنى التمثيل في الحساب والقصاص حتى يفهم كل

مكلف أنه لا بد له منه ولا محيص وأنه العدل المحض

قال ابن عطية: والقول في الأحاديث المتضمنة أن الله يقتص للجماء من القرناء، أنها كناية عن العدل وليست

بمحققة قول مردول ينحو إلى القول بالرموز ونحوها؛ انتهى

وقال ابن فورك: القول بحشرها مع بني آدم أظهر؛ انتهى

وعلى القول بحشر البهائم مع الناس اختلفوا في المعنى الذي تحشر لأجله، فذهب أهل السنة أنها لإظهار

القدرة على الإعادة وفي ذلك تحجيل لمن أنكر ذلك فقال ﴿ من يحيي العظام وهي رميم ﴾ وقالت المعتزلة:

يحشر الله البهائم والطير لإيصال الإعواض إليها وكذلك قال الزمخشري، فيعوضها وينصف بعضها من بعض

كما روي أنه يأخذ للجماء من القرناء؛ انتهى

وطول المعتزلة في إيصال التعويض عن آلام البهائم وضررها وأن ذلك واجب على الله تعالى.

وفرعوا فروعاً واختلفوا في العوض أهو منقطع أم دائم؟ فذهب القاضي وأكثر معتزلة البصرة إلى أنه منقطع

فبعد توفية العوض يجعلها تراباً ، وقال أبو القاسم البلخي يجب كون العوض دائماً .  
وقيل : تدخل البهائم الجنة وتعوض عن ما نالها من الآلام وكل ما قالته المعلقة مبناه على أن الله تعالى يجب عليه  
إيصال الاعواض إلى البهائم عن الآلام التي حصلت لها في الدنيا ، ومذهب أهل السنة أن الإيجاب على الله  
تعالى محال .

(148/5)

﴿ والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات ﴾ قال النقاش : نزلت في بني عبد الدار ثم انسحبت على  
سواهم؛ انتهى .

ومناسبة هذه لما قبلها أنه لما تقدم قوله ﴿ إنما يستجيب الذين يسمعون ﴾ أخبر أن المكذبين بالآيات صم لا  
يسمعون من ينبههم ، فلا يستجيب أحد منهم ولما كان قوله ﴿ وما من دابة ﴾ الآية منبهاً على عظيم قدرة  
الله تعالى ولطيف صنعه وديع خلقه ، ذكر أن المكذب بآياته هو أصم عن سماع الحق أبكم عن النطق به ،  
والآيات هنا القرآن أو ما ظهر على يدي الرسول من المعجزات أو الدلائل والحجج ثلاثة أقوال والإخبار عنهم  
بقوله : ﴿ صم وبكم في الظلمات ﴾ الظاهر أنه استعارة عن عدم الاتقاع الذهني بهذه الحواس لأنهم  
صم وبكم في الظلمات ﴿ حقيقة وجاء قوله : ﴿ في الظلمات ﴾ كناية عن عمي البصيرة ، فهو ينظر كقوله  
﴿ صم بكم عمي ﴾ لكن قوله : ﴿ في الظلمات ﴾ أبلغ من قوله : ﴿ عمي ﴾ إذ جعلت ظرفاً لهم  
وجمعت لاختلاف جهات الكفر ، كما قيل في قوله ﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾ على أحد الأقوال وفي قوله  
: ﴿ يخرجونهم من النور إلى الظلمات ﴾ وقال الجبائي : الإخبار عنهم بأنهم ﴿ صم وبكم في الظلمات ﴾  
حقيقة وذلك يوم القيامة يجعلهم صماً وبكماً في الظلمات يضلهم بذلك عن الجنة ويصيرهم إلى النار ، ويعضد  
هذا التأويل قوله تعالى : ﴿ ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميلاً وبكماً وصماً ما أوهم جهنم ﴾ الآية .  
وقال الكعبي : ﴿ صم وبكم ﴾ محمول على الشتم والإهانة على أنهم كانوا كذلك في الحقيقة؛ انتهى

﴿ والظلمات ﴾ ظلمات الكفر أو حجب تضرب على القلب فيظلم وتحول بينه وبين نور الإيمان ، أو ظلمات يوم القيامة ومنه قيل: ارجعوا وراءكم فلتمسوا نوراً أو الشدائد لأن العرب كانت تعبر عن الشدة بالظلمة يقولون يوم مظلمة إذا تقوا فيه شدة ومنه قوله

بني أسد هل تعلمون بلاءنا . . .

إذا كان يوم ذكواكب مظلم

أربعة أقوال: رابعها قاله الليث.

﴿ من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ مفعول ﴿ يشأ ﴾ محذوف تقديره من يشأ الله

إضلاله ﴿ يضلله ﴾ ومن يشأ هدايته ﴿ يجعله ﴾ ولا يجوز في ﴿ من ﴾ فيهما أن يكون مفعولاً بيشأ

للتعاقد الحاصل بين المشيئين (فإن قلت) : يكون مفعولاً بيشأ على حذف مضاف تقديره إضلال من يشاء

الله وهداية من يشاء الله ، فحذف وأقيم مقامه ودل فعل الجواب على هذا المفعول

فالجواب: أن ذلك لا يجوز لأن أبا الحسن الأخفش حكى عن العرب أن اسم الشرط غير الظرف والمضاف إلى

اسم الشرط لا بد أن يكون في الجواب ضمير يعود على اسم الشرط أو المضاف إليه ، والضمير في ﴿ يضلله

﴿ إما أن يكون عائداً على إضلال المحذوف أو على من لا جائز أن يعود على إضلال فيكون كقوله ﴿ يغشاه

موج من فوقه ﴾ إذ الهاء تعود على ذي المحذوفة من قوله أو كظلمات إذ التقدير أو كذي ظلمات لأنه يصير

التقدير إضلال ﴿ من يشأ الله يضلله ﴾ أي يضل الإضلال وهذا لا يصح ولا جائز أن يعود على من الشرطية

لأنه إذ ذاك تخلوا الجملة الجزائية من ضمير يعود على المضاف إلى اسم الشرط وذلك لا يجوز

(149/5)

(فإن قلت) : يكون التقدير من يشأ الله بالإضلال فيكون على هذا مفعولاً مقديماً لأن شاء بمعنى أراد ويقال

أراده الله بكذا.

قال الشاعر:

أرادت عرار بالهوان ومن يرد . . .

عرار العمرى بالهوان فقد ظلم

فالجواب: أنه لا يحفظ من كلام العرب تعدية شاء بالباء لا يحفظ شاء الله بكذا ولا يلزم من كون الشيء في معنى الشيء أن يعدى تعديته، بل قد يختلف تعدية اللفظ الواحد باختلاف متعلقه ألا ترى أنك تقول دخلت الدار ودخلت في غمار الناس، ولا يجوز دخلت غمار الناس فإذا كان هذا وارداً في الفعل الواحد فلأن يكون في الفعلين أحري، وإذا تقرر هذا فأعراب من يحتمل وجهين أحدهما وهو الأولى أن يكون مبتدأ جملة الشرط خبره والثاني أن يكون مفعولاً بفعل محذوف متأخر عنه يفسره فعل الشرط من حيث الخلق، وتكون المسألة من باب الاشتغال التقدير من يشق الله يشأ إضلاله ومن يسعد يشأ هدايته ﴿ يجعله على صراط مستقيم ﴾

وظاهر الآية يدل على مذهب أهل السنة في أن الله تعالى هو الهادي وهو المضل، وأن ذلك معذوق بمشيئته لا

يسأل عما يفعل وقد تأولت المعتزلة هذه الآية كما تأولوا غيرها فقالوا: معنى ﴿ يضلله ﴾ يخذه ويخبله

وضلاله لم يلفظ به لأنه ليس من أهل اللطف، ومعنى ﴿ يجعله على صراط مستقيم ﴾ يلفظ به لأن

اللطف يجري عليه وهذا على قول الزمخشري

وقال غيره: يضلله عن طريق الجنة و ﴿ يجعله على صراط مستقيم ﴾ هو الصراط الذي يهلكه المؤمنون إلى

الجنة، قالوا: وقد ثبت بالدليل أنه تعالى لا يشاء هذا الضلال إلا لمن يستحق العقوبة كما لا يشاء الهدى إلا

للمؤمنين.

﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين ﴾ هذا ابتداء

احتجاج على الكفار الذين يجعلون لله شركاء.

قال الكرماني: ﴿ أرأيتم ﴾ كلمة استفهام وتعجب وليس لها نظير.

وقال ابن عطية: والمعنى: أرأيتم إن خفتم عذاب الله أو خفتم هلاكاً أو خفتم الساعة أتدعون أصنامكم

وتلجؤون إليها في كشف ذلك إن كنتم صادقين في قولكم إنها آلهة بل تدعون الله الخالق الرازق فكشف ما

خفتموه إن شاء وتنسون أصنامكم أي تتركونها؟ فعبّر عن الترك بأعظم وجوهه الذي هو مع الترك ذهول

وإغفال ، فكيف يجعل إلهاً من هذه حالة في الشدائد ؟ ﴿ أتاكم عذاب الله ﴾ أتاكم خوفه وأماراته وأوائله مثل الجذب والبأساء والأمراض التي يخاف منها الهلاك كقولك يدي عو إلى هذا التأويل إنا لو قدرنا إتيان العذاب وحلوله لم يترتب أن يقول بعد ذلك فيكشف ما تدعون لأن ما قد صح حلوله ومضى لا يصبح كشفه ، ويحتمل أن يريد بالساعة في هذه الآية ساعة موت الإنسان؛ انتهى

(150/5)

ولا يضطر إلى هذا التأويل الذي ذكره بل إذا حل بالإنسان العذاب واستمر عليه لا يدعو إلا الله وقوله لأن ما صح حلوله ومضى لا يصبح كشفه ليس كما ذكر ، لأن العذاب الذي يحل بالإنسان هو جنس منه ما مر وانقضى فذلك لا يصبح كشفه ومنه ما هو ملتبس بالإنسان في الحال فيصح كشفه وإزالته بقطع الله ذلك عن الإنسان ، وهذه الآتي تنظر إلى قوله تعالى : ﴿ وإذا مسّ الإنسان الضرّ دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضرّ مسّه ﴾ لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضرّ مسّه فما انقضى من الضر الذي مسّه لا يصبح كشفه ، وما هو ملتبس به كشفه الله تعالى فالضر جنس كما أن العذاب هنا جنس .

وقال مقاتل : عذاب الله هو العذاب الذي كان يأتي الأمم الخالية

وقال ابن عباس : هو الموت ويعني والله أعلم مقدماته من الشدائد والجمهور على أن ﴿ الساعة ﴾ هي القيامة وأرأيت الهمزة فيها للاستفهام فإن كانت للبصرية أو التي لإصابة الرئة أو العلمية الباقية على بابها لم يجز فيها إلا تحقيق الهمزة أو تسهيلها بين بين ولا يجوز حذفها ، وتختلف التاء باختلاف المخاطب ولا يجوز إلحاق الكاف بها وإن كانت العلمية التي هي بمعنى أخبرني جاز أن تحقق الهمزة ، وبه قرأ الجمهور ﴿ أرأيتم ﴾ وأرأيتم وأرأيت وجاز أن تسهل بين بين وبه قرأ نافع وروي عنه إداها ألفاً محضة ويطول مدّها لسكونها وسكون ما بعدها ، وهذا البدل ضعيف عند النحويين إلا أنه قد سمع من كلام العرب حكاة قطرب وغيره

وجاز حذفها وبه قرأ الكسائي وقد جاء ذلك في كلام العرب

قال الراجز:

أريت إن جاءت به أملودا . . .

بل قد زعم الفراء أنها لغة أكثر العرب ، قال الفراء للعرب في رأيت لغتان ومعنيان أحدهما أن تسأل الرجل

أريت زيدا أي بعينك فهذه مهموزة ، وثانيهما أن تقول رأيت وأنت تقول أخبرني فيها هنا ترك الهمزة إن

شئت وهو أكثر كلام العرب تومي إلى ترك الهمزة للفرق بين المعنيين؛ انتهى

وإذا كانت بمعنى أخبرني جاز أن تختلف التاء باختلاف المخاطب وجاز أن تتصل بها الكاف مشعرة

باختلاف المخاطب ، وتبقى التاء مفتوحة كحالها للواحد المذكور ومذهب البصريين أن التاء هي الفاعل وما

لحقها حرف يدل على اختلاف المخاطب وأغنى اختلافه عن اختلاف التاء ومذهب الكسائي أن الفاعل

هو التاء وإن أداة الخطاب اللاحقة في موضع المفعول الأول ، ومذهب الفراء أن التاء هي حرف خطاب كهي في

أنت وإن أداة الخطاب بعده هي في موضع الفاعل ، استعيرت ضمائر النصب للرفع والكلام على هذا المذهب

إبدلاً وتصحيحاً مذكور في علم النحو ، وكون رأيت وأرايتك بمعنى أخبرني نص عليه سيبويه والأخفش

والفراء والفارسي وابن كيسان وغيرهم

(151/5)

وذلك تفسير معنى لا تفسير إعراب قالوا: فتقول العرب رأيت زيدا ما صنع فالمفعول الأول ملتزم فيه النصب ،

ولا يجوز فيه الرفع على اعتبار تعليق رأيت وهو جاز في علمت ورأيت الباقية على معنى علمت المجردة من

معنى أخبرني لأن أخبرني لا تعلق ، فكذلك ما كان بمعناها والجملة الاستفهامية في موضع المفعول الثاني

قال سيبويه: وتقول رأيتك زيدا أبو من هو وأرايتك عمراً عندك هلم عند فلان لا يحسن فيه إلا النصب في

زيد ألا ترى أنك لو قلت رأيت أبو من أنت وأرايت أزيد ثم أم فلان ، لم يحسن لأن فيه معنى أخبرني عن زيد

ثم قال سيبويه: وصار الاستفهام في موضع المفعول الثاني وقد اعترض كثير من النحاة على سيبويه وخالفوه ،  
وقالوا: كثيراً ما تعلق رأيت وفي القرآن من ذلك كثير منه ﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة  
أغير الله تدعون ﴾ ﴿ أرأيتم الذي ينهى عبداً إذا صلى ﴾ ﴿ أرأيتم إن كذب وتولى ألم يعلم ﴾ وقال  
الشاعر:

أرأيتم إن جاءت به أملودا . . .

مرجلاً ويلبس البرودا

أقاتلن أحضروا الشهودا . . .

وذهب ابن كيسان إلى أن الجملة الاستفهامية في رأيت زيدا ما صنع بدل من رأيت ، وزعم أبو الحسن أن  
أرأيتمك ﴿ إذا كانت بمعنى أخبرني فلا بد بعدها من الاسم المستخبر عنه وتلزم الجملة التي بعده الاستفهام ،  
لأن أخبرني موافق لمعنى الاستفهام وزعم أيضاً أنها تخرج عن بابها بالكلية وتضمن معنى أما أو تنبه وجعل من  
ذلك قوله تعالى: قال ﴿ أرأيتم إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت ﴾ وقد أمعنا الكلام على رأيت  
ومسائلها في كتابنا المسمى بالتذليل في شرح التسهيل وجمعنا فيه ما لا يوجد مجموعاً في كتاب فيوقف عليه فيه  
، ونحن نتكلم على كل مكان تقع فيه رأيت في القرآن بخصوصيته

فنقول الذي نختاره أنها باقية على حكمها من التعدي إلى اثنين فالأول منصوب والذي لم نجد بالاستقراء إلا  
جملة استفهامية أو قسمية ، فإذا تقرر هذا فنقول المفعول الأول في هذه الآية محذوف والمسألة من باب  
التنازع تنازع ﴿ أرأيتمك ﴾ والشرط على عذاب الله فأعمل الثاني وهو ﴿ أتاكم ﴾ فارتفع عذاب به ، ولو  
أعمل الأول لكان التركيب عذاب بالنصب ونظيره اضرب إن جاءك زيد على أعمال جاءك ، ولو نصب لجاز  
وكان من أعمال الأول وأما المفعول الثاني فهي الجملة الاستفهامية من ﴿ أغير الله تدعون ﴾ والرابط لهذه  
الجملة بالمفعول الأول محذوف تقديره ﴿ أغير الله تدعون ﴾ لكشفه والمعنى: قل أرأيتم عذاب الله إن  
أتاكم أو الساعة إن أتتكم أغير الله تدعون لكشفه أو كشف نوازها ، وزعم أبو الحسن أن ﴿ أرأيتمك ﴾ في  
هذه الآية بمعنى أما .

قال وتكون أبداً بعد الشرط وظروف الزمان والتقدير أما إن أتاكم عذابه والاستفهام جواب رأيت لا جواب الشرط وهذا إخراج لأرأيت عن مدلولها بالكلية ، وقد ذكرنا تخريجها على ما استقر فيها فلا نحتاج إلى هذا التأويل البعيد ، وعلى ما زعم أبو الحسن لا يكون لأرأيت مفعولان وللفعل واحد ، وذهب بعضهم إلى أن مفعول ﴿ أرأيتمكم ﴾ محذوف دل عليه الكلام تقديره أرأيتمكم عبادتكم الأصنام هل تنفعكم عند مجيء الساعة ؟ ودل عليه قوله: ﴿ أغير الله تدعون ﴾ .

وقال آخرون لا نحتاج هنا إلى جواب مفعول لأن الشرط وجوابه قد حصل معنى المفعول وهذا القولان ضعيفان ، وأما جواب الشرط فذهب الحوفي إلى أن جوابه ﴿ أرأيتمكم ﴾ قدم لدخول ألف الاستفهام عليه وهذا لا يجوز عندنا ، وإنما يجوز تقديم جواب الشرط عليه في مذهب الكوفيين وأبي زيد والمبرد وذهب غيره إلى أنه محذوف فقدرة الزمخشري فقال: إن أتاكم عذاب الله أو أتكم لساعة من تدعون ؟ وإصلاحه بدخول الفاء أي فمن تدعون ؟ لأن الجملة الاستفهامية إذا وقعت جواباً للشرط فلا بد فيها من الفاء ؟ وقدرة غيره إن أتاكم عذاب الله أو أتكم الساعة دعوتكم الله ودل عليه الاستفهام في قوله ﴿ أغير الله تدعون ﴾ .

وقال الزمخشري: ويجوز أن يتعلق الشرط بقوله: ﴿ أغير الله تدعون ﴾ كأنه قيل أغير الله تدعون إن أتاكم عذاب الله؛ انتهى.

فلا يجوز أن يتعلق الشرط بقوله: ﴿ أغير الله ﴾ لأنه لو تعلق به لكان جواباً للشرط ، فلا يجوز أن يكون جواباً للشرط لأن جواب الشرط إذا كان استفهاماً بالحرف لا يكون إلا بهل مقداً عليها الفاء نحو إن قام زيد فهل تكرمه ؟ ولا يجوز ذلك في الهمزة لا تتقدم الفاء على الهمزة ولا تتأخر عنها ، فلا يجوز إن قام زيد فاتكرمه ولا أتكرمه ولا أتكرمه ، بل إذا جاء الاستفهام جواباً للشرط لم يكن إلا بما يصح وقوعه بعد الفاء لا قبلها هكذا نقله الأخفش عن العرب ، ولا يجوز أيضاً من وجه آخر لأننا قد قررنا إن رأيتك متعد إلى اثنين أحدهما في هذه الآية محذوف وأنه من باب التنازع والآخر وقعت الجملة الاستفهامية موقعة فلو جعلتها جواباً للشرط



لبقيت ﴿ أرأيتم ﴾ متعدية إلى واحد ، وذلك لا يجوز وأيضا التزام العرب في الشرط الجائي بعد أرأيتم  
مضى الفعل دليل على أن جواب الشرط محذوف ، لأنه لا يحذف جواب الشرط إلا عند مضي فعله قال تعالى  
: ﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله ﴾ ﴿ قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم ﴾ ﴿ قل أرأيتم إن  
أتاكم عذابه بيانا ﴾

(153/5)

إلى غير ذلك من الآيات ، وقال الشاعر:

أرأيتم إن جاءت به أملودا . . .

وأيضاً فمجيء الجمل الاستفهامية مصدرية بهمزة الاستفهام دليل على أنها ليست جواب الشرط ، إذ لا يصح  
وقوعها جواباً للشرط

وقال الزمخشري: (فإن قلت): إن عقلت الشرطية يعني بقوله: ﴿ غير الله ﴾ فما تصنع بقوله: ﴿  
فيكشف ما تدعون إليه ﴾ مع قوله: ﴿ أو أتكم الساعة ﴾ وقوارع الساعة لا تكشف عن المشركين  
(قلت): قد اشترط في الكشف المشيئة وهو قوله: إن شاء إيدانا بأنه إن فعل كان له وجه من الحكمة إلا أنه  
لا يفعل لوجه آخر من الحكمة أرجح منه؛ انتهى

وهذا مبني على أنه يجوز أن يتعلق الشرط بقوله ﴿ غير الله ﴾ وقد استدلل للفاعل أن ذلك لا يجوز وتلخص  
في جواب الشرط أقوال:

أحدها: أنه مذكور وهو ﴿ أرأيتم ﴾ المتقدم والآخر أنه مذكور وهو ﴿ غير الله تدعون ﴾ .

والثالث: أنه محذوف تقديره من تدعون.

والرابع: أنه محذوف تقديره دعوتكم الله ، هذا ما وجدناه منقولاً والذي نذهب إليه غير هذه الأقوال وهو أن  
يكون محذوفاً لدلالة ﴿ أرأيتم ﴾ عليه وتقديره ﴿ إن أتاكم عذاب الله ﴾ فأخبروني عنه أتدعون غير الله

لكشفه ، كما تقول: أخبرني عن زيد إن جاءك ما تصنع به ؟ التقدير إن جاءك فأخبرني فحذف الجواب لدلالة  
أخبرني عليه ، ونظير ذلك أنت ظالم إن فعلت التقدير فأنت ظالم فحذف فأنت ظالم وهو جواب الشرط لدلالة  
ما قبله عليه ، وهذا التقدير الذي قدرناه هو الذي تقتضيه قواعد العربية ﴿ غير الله ﴾ عنى به الأصنام  
التي كانوا يعبدونها ، وتقديم المفعول هنا بعد الهمزة يدل على الإنكار عليهم دعاء الأصنام إذ لا ينكر الدعاء  
إنما ينكر أن الأصنام تدعى كما تقول: أزيداً تضرب لا تنكر الضرب ولكن تنكر أن يكون محله زيداً  
قال الزمخشري: بكنهم بقوله: ﴿ غير الله تدعون ﴾ بمعنى أتخصون أهلكم بالدعوة فيما هو عادتكم إذا  
أصابكم ضرراً تدعون الله دونها ؟ انتهى.

وقدره بمعنى أتخصون لأن عنده تقديم المفعول مؤذن بالتخصيص والحصر ، وقد تكلمنا فيما سبق في ذلك وأنه  
لا يدل على الحصر والتخصيص ، وهذه الآية عند علماء البيان من باب استدراج المخاطب وهو أن يلين  
الخطاب ويمزجه بنوع من التلطف والتعطف حتى يوقع المخاطب في أمر يعترف به فتقوم الحجة عليه ، والله  
تعالى خاطب هؤلاء الكفار بلين من القول وذكر لهم أمراً لا ينازعون فيه وهو أنهم كانوا إذا مسهم الضر دعوا  
الله لا غيره وجواب ﴿ إن كنتم صادقين ﴾ محذوف تقديره إن كنتم صادقين في دعواكم إن غير الله إله فهل  
تدعونه لكشف ما يحل بكم من العذاب ؟.

﴿ بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون ﴾ ﴿ إياه ﴾ ضمير نصب منفصل  
وتقدم الكلام عليه في قوله:

(154/5)

﴿ إياك نعبد ﴾ مستوفى .

وقال ابن عطية: هنا ﴿ إياه ﴾ اسم مضمراً مجرى المظهرات في أنه يضاف أبداً ، انتهى ، وإذا مخالف  
لمذهب سيبويه ، لأن مذهب سيبويه إن ما اتصل بآياً من دليل تكلم أو خطاب أو غيبة وهو حرف لا اسم

أضيف إليه أياً لأن المضر عنده لا يضاف لأنه أعرف المعارف ، فلوأضيف لزم من ذلك تنكره حتى يضاف  
ويصير إذ ذاك معرفة بالإضافة لا يكون مضمرأ وهذا فاسد ، ومجيئنا مقدماً على فعله دليل على الاعتناء  
بذكر المفعول وعند الزمخشري إن تقديمه دليل على الحصر والاختصاص ، ولذلك قال بل تخصونه بالدعاء  
دون الآلهة ، والاختصاص عندنا والحصر فهم من سياق الكلام لا من تقديم المفعول على العامل ﴿ بل ﴾  
هنا للإضراب والانتقال من شيء إلى شيء من غير إبطال لما تضمنه الكلام السابق من معنى النفي لأن معنى  
الجملة السابقة النفي وتقديرها ما تدعون أصنامكم لكشف العذاب وهذا كلام حق لا يمكن فيه الإضراب  
يعني الإبطال ، و ﴿ ما ﴾ من قوله ﴿ ما تدعون ﴾ الأظهر أنها موصولة أي فيكشف الذي تدعون  
قال ابن عطية : ويصح أن تكون ظرفية؛ انتهى.

ويكون مفعول يكشف محذوفاً أي فيكشف العذاب مدة دعائكم أي ما دتم داعيه وهذا فيه حذف المفعول  
وخرج عن الظاهر لغير حاجة ، ويضعفه وصل ﴿ ما ﴾ الظرفية بالمضارع وهو قليل جداً إنما بابها إن  
توصل بالماضي تقول ألا أكلمك ما طلعت الشمس ولذلك علة ، أما ذكرت في علم النحو ، قال ابن عطية  
ويصح أن تكون مصدرية على حذف في الكلام  
وقال الزجاج : وهو مثل ﴿ وأسأل القرية ﴾ انتهى .

ويكون تقدير المحذوف فيكشف موجب دعائكم وهو العذاب ، وهذه دعوى محذوف غير متعين وهو  
خلاف الظاهر والضمير في ﴿ إليه ﴾ عائد على ﴿ ما ﴾ الموصولة أي إلى كشفه ودعا بالنسبة إلى متعلق  
الدعاء يتعدى إلى قال الله تعالى : ﴿ وإذا دعوا إلى الله ﴾ الآية .

وقال الشاعر :

وإن دعوت إلى جلى ومكرمة . . .

يوماً سراة كرام الناس فادعينا

وتتعدى باللام أيضاً قال الشاعر :

وإن أدع للجلى أكن من حماتها . . .

وقال آخر :

دعوت لما نابني مسوراً . . .

وقال ابن عطية: والضمير في ﴿إليه﴾ يحتمل أن يعود إلى الله بتقدير فيكشف ما تدعون فيه إلى الله؛ انتهى  
وهذا ليس بجيد لأن دعا بالنسبة إلى مجيب الدعاء إنما يتعدى لمفعول به دون حرف جر قال تعالى ﴿  
ادعوني أستجب لكم﴾ ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ ومن كلام العرب دعوت الله سمياً ولا تقول  
بهذا المعنى دعوت إلى الله بمعنى دعوت الله إلا أنه يمكن أن يصحح كلامه بدعوى التضمن ضمن يدعون معنى  
يلجؤون، كأنه قيل فيكشف ما يلجؤون فيه بالدعاء إلى الله لكن التضمن ليس بقياس وإحصار إليه إلا عند  
الضرورة، ولا ضرورة عنا تدعوا إليه وعذق تعالى الكشف بمشيتته فإن شاء أن يفضل بالكشف فعل وإن لم  
يشأ لم يفعل لا يجب عليه شيء.

(155/5)

قال الزمخشري: إن شاء إن أراد أن يفضل عليكم ولم تكن مفسدة؛ انتهى  
وفي قوله: ولم تكن مفسدة دسياسة الاعتزل، وظاهر قوله: ﴿وتنسون ما تذكرون﴾ النسيان حقيقة  
والذهول والغفلة عن الأصنام لأن الشخص إذا دهمه ما لا طاقة له بدفعه تجرد خاطره من كل شيء إلا من الله  
الكاشف لذلك الداهم، فيكاد يصير كالملجأ إلى التعلق بالله والذهول عن من سواه فلا يذكر غير الله القادر  
على كشف ما دهم.

وقال الزمخشري: ﴿وتنسون ما تذكرون﴾ وتكروهون أهلكم وهذا فيه بعد.

وقال ابن عطية: تتركونهم وتقدم قوله هذا وسبقه إليه الزجاج فقالان تتركونهم لعلمكم أنهم في الحقيقة لا  
يضررون ولا ينفعون.

وقال النحاس: هو مثل قوله ﴿لقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي﴾ وقيل: يعرضون إعراض الناسي لليأس  
من النجاة من قبله، و﴿ما﴾ موصولة أي وتنسون الذي تذكرون.

وقيل: ﴿ ما ﴾ مصدرية أي وتنسون إشرأكم ومعنى هذه الجملة بل لا ملجأ لكم إلا الله تعالى وأصنامكم  
مطرحة منسية قاله ابن عطية.

﴿ وقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون ﴾ هذا تسلية للرسول صلى  
الله عليه وسلم وإن عادة الأمم مع رسلهم التكذيب والمبالغة في قسوة القلوب حتى هم إذا أخذوا بالبلايا لا  
يتذللون لله ولا يسألونه كشفها ، وهؤلاء الأمم الذين بعث الله تعالى إليهم الرسل أبلغ انحرافاً وأشد شكيمة  
وأجلد من الذين بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ خاطبهم تعالى بقوله ﴿ قل أرأيتم ﴾ الآية .  
وأخبر أنهم عند الأزمات لا يدعون لكشفها إلا الله تعالى ، وفي الكلام حذف التقدير وقد أرسلنا الرسل إلى  
أمم من قبلك فكذبوا فأخذناهم وتقدم تفسير البأساء والضراء وتلجج هنا بالنسبة إلى البشر أي لورأي  
أحد ما حل بهم لرجا تضرعهم وابتهاهم إلى الله في كشفه ، والأخذ الإمساك بقوة ويطش وقهر وهو هنا مجاز  
عن متابعة العقوبة والملازمة والمعنى لعاقبتناهم في الدنيا

﴿ فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ ﴿ لولا ﴾ هنا حرف تحضيض يليها النخل ظاهراً أو مضمرًا ويفصل  
بينهما بمعمول الفعل من مفعول به وظرف كهذه الآية ، فصل بين ﴿ لولا ﴾ و ﴿ تضرعوا ﴾ ياذ وهي معمولة  
لتضرعوا ، والتضيض يدل على أنه لم يقع تضرعهم حين جاء البأس فمعناه إظهار معاتبة مذنب غائب وإظهار  
سوء فعله ليتحسر عليه المخاطب وإسناد المعجء إلى البأس مجاز عن وصوله إليهم والمراد أوائل البأس  
وعلاماته .

﴿ ولكن قست قلوبهم ﴾ أي صلبت وصبرت على ملاقاتة العذاب لما أراد الله من كفرهم ، ووقوع ﴿ لكن  
﴿ هنا حسن لأن المعنى انتفاء التذلل عند مجيء البأس ووجود القسوة الدالة على العتو والتعزز فوقه  
لكن ﴿ بين ضدين وهما اللين والقسوة ، وكذا إن كانت القسوة عبارة عن الكفر فعبر بالسبب عن المسبب  
والضراعة عبارة عن الإيمان فعبر بالسبب عن المسبب كانت أيضاً واقعة بين ضدين تقول قسا قلبه فكفر  
وآمن فتضرع .

﴿ وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ﴾ يحتمل أن تكون الجملة داخلية تحت الاستدراك ويحتمل أن تكون استئناف إخبار ، والظاهر الأول فيكون الحامل على ترك التضرع قسوة قلوبهم وإعجابهم بأعمالهم التي كان الشيطان سبباً في تحسينها لهم

﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ أي فلما تركوا الاعتاض والازدجار بما ذكروا به من البأس استدرجناهم بتيسير مطالبهم الدنيوية وعبر عن ذلك بقوله ﴿ فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ إذ يقتضي شمول الخيرات وبلوغ الطلبات

﴿ حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة ﴾ معنى هذه الجملة معنى قوله ﴿ ولا يحسن الذين كفروا أننا نملي لهم خيراً لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ﴾ وفي الحديث الصحيح عن عقبة بن عامر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « إذا رأيتم الله تعالى يعطي العباد ما يشاؤون على معاصيهم فإنما ذلك استدراج منه لهم ثم تلا ﴿ فلما نسوا ما ذكروا به ﴾ الآية ، والأبواب استعارة عن الأسباب التي هبها الله لهم المقتضية لبسط الرزق عليهم والإيهام في هذا العموم تهويل ما فتح عليهم وتعظيمه وغيا الفتح بفرحهم بما أوتوا وترتب على فرحهم أخذهم بغتة أي إهلاكهم فجأة وهو أشد الإهلاك إذ لم يتقدم شعور به فتوطن النفس على لقائه ، ابتلاهم أولاً بالبأساء والضراء فلبتعضوا ثم نقلهم إلى ما أوجب سرورهم من إسباغ النعم عليهم فلم يجد ذلك عندهم ولا قصدوا الشكر ولا أصغوا إلى إنابة بل لم يحصلوا إلا على فرح بما أسبغ عليهم

قال محمد بن النضر الحارثي: أمهل هؤلاء القوم عشرين سنة

﴿ فإذا هم مبلسون ﴾ أي باهتون بائسون لا يخبرون جواباً .

وقرأ ابن عامر فتحنا بتشديد التاء والتشديد لتكثير الفعل وإذا هي الفجائية وهي حرف على مذهب

الكوفيين وظرف مكان ، ونسب إلى سيبويه وظرف زمان وهو مذهب الرياشي والعامل فيها إذا قلنا

بظرفيتها هو خبر المبتدأ أي ، ففي ذلك المكان ﴿ هم مبلسون ﴾ أي مكان إقامتهم وذلك الزمان ﴿ هم

مبلسون ﴾ وأصل الإبلال الإطراق لخلول نقمة أو زوال نعمة

قال الحسن: مكثبون.

وقال السدي: هالكون.

وقال ابن كيسان وقطرب: خاشعون.

وقال ابن عباس: متحIRON.

وقال الزجاج: متحسرون.

وقال ابن جرير: الساكت عند انقطاع الحجّة.

﴿ قطع دابر القوم الذين ظلموا ﴾ عبارة عن استئصالهم بالهلاك والمعنى: فقطع دابرهم ونبه على سبب

الاستئصال بذكر الوصف الذي هو الظلم، وهو هنا الكفر والدابر التابع للشيء من خلفه يقال دبر الوالد

الولد يدبره، وفلان دبر القوم دبوراً ودبراً إذا كان آخرهم

وقال أمية بن أبي الصلت:

فاسوّصلوا بعذاب خص دابرهم . . .

فما استطاعوا له صرفاً ولا اتصروا

صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
وَهُوَ

(157/5)

قال أبو عبيدة: ﴿ دابر القوم ﴾ آخرهم الذي يدبرهم.

وقال الأصمعي: الدابر الأصل يقال: قطع الله دابره أي أذهب أصله، وقرأ عكرمة ﴿ فقطع دابر ﴾ بفتح

القاف والطاء والراء أي فقطع الله وهوالتفات إذ فيه الخروج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغائب

﴿ والحمد لله رب العالمين ﴾ قال الزمخشري: إيدان بوجوب الحمد لله عند هلاك الظلمة وأنه من أجل النعم

وأجزل القسم؛ انتهى.

والذي يظهر أنه تعالى لما أرسل إلى هؤلاء الأمم كذبوهم وأذوهم فابتلاهم الله تارة بالبلاء، وتارة بالرخاء فلم

يؤمنوا فأهلكهم واستراح الرسل من شرهم وتكذيبهم وصار ذلك نعمة في حق الرسل إذ أنجز الله وعده على  
لسانهم بهلاك المكذبين فناسب هذا الفعل كله الختم بالحمدلة

﴿ قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم ﴾ لما ذكر أولاً  
تهديدهم بإتيان العذاب أو الساعة كان ذلك أعظم من هذا التهديد ، فأكد خطاب الضمير بحرف الخطاب  
فقليل أرأيتم ولما كان هذا التهديد أخف من ذلك لم يؤكد به ، بل اكتفى بخطاب الضمير فقيل ﴿ أرأيتم ﴾  
وفي تلك وهذه الاستدلال على توحيد الله تعالى وأنه المحضوف في العالم الكاشف للعذاب والراد لما شاء بعد  
الذهاب ، وأن ألتهم لا تغني عنهم شيئاً والظاهر من قوله ﴿ أخذ سمعكم وأبصاركم ﴾ أنه ذهاب الحاسة  
السمعية والبصرية فيكون أخذاً حقيقياً.

وقيل : هو أخذ معنوي والمراد إذهاب نور البصر بحيث يحصل العمى ، وإذهاب سمع الأذن بحيث يحصل

الصمم ، وتقدم الكلام على أفراد السمع وجمع الأبصار وعلى الختم على القلوب في أول البقرة فأغنى عن  
إعادته.

ومفعول ﴿ أرأيتم ﴾ الأول محذوف والتقدير قل أرأيتم سمعكم وأبصاركم إن أخذها الله ، والمفعول الثاني هو

الجملة الاستفهامية كما تقول: أرأيك زيداً ما يصنع وقد قررنا أن ذلك من باب الأعمال أعمل الثاني وحذف

من الأول وأوضحنا كيفية ذلك في الآية قبل هذه ، والضمير في ﴿ به ﴾ أفردته إجراء له مجرى اسم الإشارة

كأنه قيل تأتيتكم بذلك أو يكون التقدير بما أخذ وختم عليه

وقيل : يعود على السمع بالتصريح وتدخل فيه القلوب والأبصار.

وقيل : هو عائد على الهدى الذي يدل عليه المعنى لأن أخذ السمع والبصر والختم على القلوب سبب الضلال

وسد لطرق الهداية ، و ﴿ من إله ﴾ استفهام معناه توقيفهم على أنه ليس ثم سواه فالتعلق بغيره لا ينفع

قال الحوفي : وحرف الشرط وما اتصل به في موضع نصب على الحال والعامل في الحال ﴿ أرأيتم ﴾ كقوله :

اضربه إن خرج أي خارجاً ، وجواب الشرط ما تقدم مما دخلت عليه همزة الاستفهام ؛ انتهى ، وهذا الإعراب

تخليط .

انظر كيف نصرَف الآيات ثم هم يصدفون ﴿ روى أبو قرّة المسيبي عن نافع به ﴾ انظر ﴿ بضم الراء وهي



قراءة الأعرج، وانظر خطاب للسامع وتصريف الآيات قال مقاتل: نخوفهم بأخذ الأسماع والأبصار والقلوب  
وبما صنع بالأمم السالفة.

(158/5)

وقال ابن فورك: تصريفها مرة تأتي بالنعمة ومرة تأتي بالنعمة ومرة بالترغيب ومرة بالترهيب

وقيل: تتابع لهم الحجج وتضرب لهم الأمثال

وقيل: نوجهها إلى الإنشاء والإفناء والإهلاك

وقيل: الآيات على صحة توحيده وصدق نبويه والصدف والصدوف الإعراض والنفور

قال ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد والسدي ﴿ يصدفون ﴾ يعرضون ولا يعتبرون.

وقرأ بعض القراء كيف نصرف من صرف ثلاثياً.

﴿ قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله بغتةً وأجهرةً هل يهلك إلا القوم الظالمون ﴾ هذا تهديد ثالث فالأول بأحد

أمرين: العذاب والساعة، والثاني: بالأخذ والختم، والثالث: بالعذاب فقط.

قيل: ﴿ بغتة ﴾ فجأة لا يتقدم لكم به علم وجهرة تبدولكم محائلة ثم ينزل

وقال الحسن: ﴿ بغتة ﴾ ليلاو ﴿ جهرة ﴾ نهاراً.

وقال مجاهد: ﴿ بغتة ﴾ فجأة آمنين و ﴿ جهرة ﴾ وهم ينظرون، ولما كانت البغته تضمنت معنى الخفية

صح مقابلتها للجهرة وبدى بها لأنها أردع من الجهرة، والجملة من قول ﴿ هل يهلك ﴾ معناها النفي أي ما

يهلك ﴿ إلا القوم الظالمون ﴾ ولذلك دخلت ﴿ إلا ﴾ وهي في موضع المفعول الثاني لأرايتكم والرباط

محذوف أي هل يهلك به؟ والأول من مفعولي ﴿ أرايتكم ﴾ محذوف من باب الإعمال لما قرناه، ولما كان

التهديد شديداً جمع فيه بين أداتي الخطاب والخطاب لكفار قريش والعرب وفي ذكر الظلم تنبيه على علة

الإهلاك والمعنى هل يهلك إلا أتم لظلمكم؟ وقرأ ابن محيصن: ﴿ هل يهلك ﴾ مبنياً للفاعل.

﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ﴾ أي ﴿ مبشرين ﴾ بالثواب ﴿ ومنذرين ﴾ بالعقاب  
 وانتصب ﴿ مبشرين ومنذرين ﴾ على الحال وفيهما معنى العلية ، أي أرسلناهم للتبشير والإنذار لأن  
 تفتح عليهم الآيات بعد وضوح ما جاؤوا به قبيين صحته .  
 ﴿ فمن آمن وأصلح ﴾ أي من صدق بقلبه وأصلح في عمله .  
 ﴿ فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا بآياتنا يسهم العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ جعل ﴿ العذاب  
 ﴾ ماساً كأنه ذو حياة يفعل بهم ما شاء من الآلام  
 وقرأ علقمة : نسهم العذاب بالنون من أمس وأدغم الأعمش العذاب بما كأبي عمرو .  
 وقرأ يحيى بن وثاب والأعمش ﴿ يفسقون ﴾ بكسر السين .  
 ﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنني ملك إن أتبع إلا ما يوحى إلي قال  
 الزمخشري : أي لا أدعي ما يستبعد في العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله وهي قسمين بلخلق وأرزاقه  
 وعلم الغيب ، وإني من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله وأفضله وأقربه منزلة منه ، أي لم أدع الألوهية  
 ولا الملكية لأنه ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعدون دعواي وتستنكرونها ، وإنما  
 ادعي ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة ، انتهى .  
 وما قاله : من أن المعنى إني أقول لكم إني لست ياله فأ نصف بصفاته من كينونة خزائنه عندي وعلم الغيب ،  
 وهو قول الطبري ، والأظهر أنه يريد أنه بشر لا شيء عنده من خزائن الله ولا من قدرته ولا يعلم شيئاً مما غاب  
 عنه قاله ابن عطية .

(159/5)

---

وأما قول الزمخشري في الملائكة هم أشرف جنس خلقه الله وأفضله وأقربه منزلة فهو جار على مذهب  
 المعتزلة من أن الملك أفضل خلق الله ، وقد استدلل الجبائي بهذه الآية على أن الملائكة أفضل من الأنبياء قائل

لأن معنى الآية لا أدعي منزله فوق منزلتي فلولا أن الملك أفضل لم يصبح لك .

قال القاضي: إن كان الغرض مما نفى طريقة التواضع فالأقرب أن يدل على أن الملك أفضل وإن كان نفى قدرته

عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل؛ انتهى

وقد تكلمنا على ذلك عند قوله: ﴿ ولا الملائكة المقربون ﴾ وقال ابن عطية: وتعطى قوة اللفظ في هذه الآية

أن الملك أفضل من البشر وليس ذلك بلازم من هذا الموضع، وإنما الذي يلزم منه أن الملك أعظم موقعا في

أنفسهم وأقرب إلى الله والتفضيل يعطيه المعنى عطاءً خفياً وهو ظاهر من آيات أخر وهي مسألة خلاف، و

﴿ ما يوحى ﴾ يريد به القرآن وسائر ما يأتي به الملك أي في ذلك عبر آيات لمن تأمل ونظر؛ انتهى.

وقال الكلبي: ﴿ خزائن الله ﴾ مقدوراته من إغناء الفقير وإفقار الغني

وقال مقاتل: الرحمة والعذاب.

وقيل: آياته.

وقيل: مجموع هذا لقوله ﴿ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ﴾ قيل: وهذه الثلاث جواب لما سأله المشركون

، فالأول جواب لقولهم: إن كنت رسولا فاسأل الله حتى يوسع علينا خزائن الدنيا، والثاني جواب لقولهم إن

كنت رسولا فأخبرنا بما يقع في المستقبل من المصالح والمضار فنستعد لتحصيل تلك ودفع هذه، والثالث

جواب قولهم: ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق؟ انتهى.

وقال الزمخشري (فإن قلت): أعلم الغيب ما محله من الإعراب؟ قلت: النصب عطفاً على محل قوله: ﴿

خزائن الله ﴾ لأنه من جملة المقول كأنه قال: لا أقول لكم هذا القول ولا هذا القول؛ انتهى

ولا يتعين ما قاله، بل الظاهر أنه معطوف على لا أقول لا معمول له فهو لم أن يجبر عن نفسه بهذه الجمل الثلاث

فهي معمولة للأمر الذي هو قل وغاير في متعلق النفي فنفي قوله ﴿ عندي خزائن الله ﴾ وقوله: ﴿ إني

ملك ﴾ ونفي علم الغيب ولم يأت التركيب

ولا أقول: إني أعلم الغيب لأن كونه ليس عنده ﴿ خزائن الله ﴾ من أرزاق العباد وقسمهم معلوم ذلك للناس

كلهم فنفي ادعاء ذلك وكونه بصورة البشر معلوم أيضاً لمعرفتهم بولادته ونشأته بين أظهرهم، فنفي أيضاً

ادعاءه ذلك ولم ينفهما من أصلهما لأن انتفاء ذلك من أصله معلوم عندهم ، فنفى أن يكابرهم في ادعاء شيء يعلمون خلافه قطعاً .

(160/5)

ولما كان علم الغيب أمراً يمكن أن يظهر على لسان البشر بل قد يدعيه كثير من الناس كاللكهان وضراب الرمل والمنجمين ، وكان صلى الله عليه وسلم قد أخبر بأشياء من المغيبات وطابقت ما أخبر به نبي علم الغيب من أصله فقال: ﴿ ولا أعلم الغيب ﴾ تنصيهاً على محض العبودية والافتقار وإن ما صدر عنه من إخبار بغيب إنما هو من الوحي الوارد عليه لا من ذات نفسه ، فقال ﴿ أن أتبع إلا ما يوحى إلي ﴾ كما قال فيما حكى الله عنه ﴿ ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ﴾ وكما أثر عنه عليه السلام « لا أعلم ما وراء هذا الجدار إلا أن يعلمني ربي » وجاء هذا النفي على سبيل الترقى فنفى أولاً ما يتعلق به رغبات الناس أجمعين من الأرزاق التي هي قوام الحياة الجسمانية ، ثم نفى ثانياً ما يتعلق به وتشوف إليه النفوس الفاضلة من معرفة ما مجهولون وتعرف ما يقع من الكوائن ثم نفى ثالثاً ما هو مختص بذاته من صفة الملكة التي هي مباينة لصفة البشرية فترقى في النفي من عام إلى خاص إلى أخص ، ثم حصر ما هو عليه في أحواله كلها بقوله: ﴿ إن أتبع إلا ما يوحى إلي ﴾ أي أنا متبع ما أوحى الله غير شارع شيئاً من جهتي ، وظاهره حجة لنفاة القياس .

﴿ قل هل يستوي الأعمى والبصير ﴾ أي لا يستوي الناظر المفكر في الآيات والمعرض الكافر الذي يهمل النظر .

قال ابن عباس: الكافر والمؤمن .

وقال ابن جبير: الضال والمهتدي .

وقيل: الجاهل والعالم .

وقال الزمخشري: مثل للضلال والمهتدين ويجوز أن يكون مثلاً لمن اتبع ما يوحى إليه ومن لم يتبع أول من ادعى  
المستقيم ، وهو النبوة والحال وهو الألوهية والملكية  
﴿ أفلا تتفكرون ﴾ هذا عرض وتخصيص معناه الأمر أي ففكروا ولا تكونوا ضالين أشباه العمي أو فكروا  
فتعلمون ، أي لا أتبع إلا ما يوحى إليّ أو فتعلمون إنني لا أدعي ما لا يليق بالبشر  
﴿ وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ﴾ لما أخبر أنه لا يتبع إلا ما يوحى إليه أمره الله تعالى أن ينذر به  
فقال: ﴿ وأنذر به ﴾ أي بما أوحى إليك.  
وقيل: يعود على الله أي بعذاب الله

وقيل: يعود على الحشر وهو ما مور بإنذار الخلاق كلهم وإنما خص بالإنذار هنا من خاف الحشر لأنه مظنة  
الإيمان ، وكأنه قيل: الكفرة المعرضون دعهم ورأيهم وأنذر بالقرآن من يرجى إيمانه

وروى أبو صالح عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت في الموالي منهم بلال وصهيب وخباب وعمار ومهجع  
وسلمان وعامر بن بهيرة وسالم مولى أبي حذيفة ، وظاهر قوله ﴿ الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ﴾  
عموم من خاف الحشر وآمن بالبعث من مسلم ويهودي ونصراني فلا يتخصص بالمسلمين المقرين بالبعث إلا  
أنهم مفرطون في العمل فينذروهم بما أوحى إليه لعلهم يتقون ، أي يدخلون في زمرة أهل التقوى ولا بأهل الكتاب  
ولا بناس من المشركين علم من حالهم أنهم يخافون إذا سمعوا بحديث الغيب أن يكون حقاً فيهلكوا ، فهم ممن  
يرجى أن ينجع فيهم الإنذار دون المتمردين منهم ﴿ يخافون ﴾ باق على حقيقته أي يخافون ما يترتب على  
الحشر من مؤاخذتهم بذنوبهم ، وأما الحشر فمتحقق

(161/5)

---

وقال الطبري: ﴿ يخافون ﴾ هنا يعلمون ومعنى ﴿ إلى ربهم ﴾ أي إلى جزاء ربهم أي موعوده وقد تعلق  
بهذه الآية الجسمة بأن الله في حيز ومكان مختص وجهة معينة لأن كلمة إلى لانتهاه الغاية

﴿ ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع ﴾ ، قال الزمخشري: في موضع الحال من ﴿ يحشروا ﴾ بمعنى ﴿ يخافون أن يحشروا ﴾ غير منصورين ولا مشفوعاً لهم ولا بد من هذه الحال ، لأن كلاً محشور فالحوف إنما هو الحشر على هذه الحال.

وقال ابن عطية: إن جعلناه داخلًا في الحوف كان في موضع الحال أي ﴿ يخافون أن يحشروا ﴾ في حال من لا ولي له ولا شفيع فهي مختصة بالمؤمنين المسلمين لأن اليهود والنصارى يزعمون أن لهم شفعاء وأنهم أبناء الله ونحو هذا من الأباطيل وإن جعلناه إخباراً من الله عن صفة الحال يومئذ فهي عامة للمسلمين وأهل الكتاب ﴿ لعلمهم يتقون ﴾ ترجمة لحصول تقواهم إذا حصل الإنذار.

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ قال سعد بن أبي وقاص: نزلت فينا ستة قتي وفي ابن مسعود وصهيب وعمار والمقداد وبلال قالت قرينش: إنا لا نرضى أن نكون لهؤلاء تبعاً فاطردهم عنك فنزلت.

وقال خباب بن الأرت: فينا نزلت كنا ضعفاء عند النبي صلى الله عليه وسلم يعلمنا بالغداة والعشي ما ينفعنا ، فقال الأقرع بن حابس وعيينة بن حصين: إنا من أشرف قوماً وإنا نكره أن يرونا معهم فاطردهم إذا جالسناك فنزلت ، فأتيناها وهو يقول: سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فدونا منه حتى وضعنا ركبنا على ركبته وهذا فيه بعد ، لأن الآية مكية وهؤلاء الأشراف لم يندروا إلا بالمدينة وفي رواية عن خباب فإذا أراد أن يقوم قام تركنا فأنزل الله تعالى ﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ﴾ الآية.

فكان يقعد معنا فإذا بلغ الوقت الذي يقوم فيه قمنا وتركناه حتى يقوم وروى العوفي عن ابن عباس إن ناساً من الأشراف قالوا: نؤمن بك وإذا صليتنا خلفك فأخر هؤلاء الذين معك فيصلوا خلفك فيكون الطرد تأخرهم من الصف لا طردهم من المجلس ورويت هذه الأسباب بزيادة وتقص ومضمونها أن ناساً من أشراف العرب سألوا من الرسول صلى الله عليه وسلم طرد فقراء المؤمنين عنه فنزلت ، ولما أمر تعالى بإنذار غير المتقين ﴿ لعلمهم يتقون ﴾ أردف ذلك بتقريب المتقين وإكرامهم ونهاه عن طردهم ووصفهم بموافقة ظاهرهم لباطنهم من دعاء ربهم وخلص نياتهم ،

والظاهر من قوله تعالى: ﴿ يدعون ربهم ﴾ يسألونه ويلجأون إليه ويقصدونه بالدعاء والرغبة ﴿ بالغداة والعشي ﴾ كناية عن الزمان الدائم ولا يراد بهما خصوص زمانهما كما تقول الحمد لله بكرة وأصيلاً تريد في كل حال فكنى بالغداة عن النهار والعشي عن الليل ، أو خصهما بالذكر لأن الشغل فيهما غالب على الناس ومن كان في هذين الوقتين يغلب عليه ذكر الله ودعاؤه كان في وقت الفراغ أغلب عليه

(162/5)

وقيل: المراد بالدعاء الصلاة المكتوبة

فقال الحسن ومقاتل: هي الصلاة بمكة التي كانت مرتين في اليوم بكرة وعشيلاً

وقال قتادة ومجاهد: في رواية عنه هي صلاة الصبح والعصر.

وقال ابن عمر وابن عباس ومجاهد في رواية وإبراهيم هي الصلوات الخمس.

وقال بعض القصاص: إنه الاجتماع إليهم غدوة وعشيلاً فانكر ذلك ابن المسيب وعبد الرحمن بن أبي عمرة

وغيرهما ، وقالوا: إلا الآية في الصلوات في الجماعة.

وقال أبو جعفر: هي قراءة القرآن وتعلمه.

وقال الضحاك: العبادة.

وقال إبراهيم في رواية: ذكر الله.

وقال الزجاج: دعاء الله تعالى بالتوحيد والإخلاص وعبادته

وقرأ الجمهور ﴿ بالغداة ﴾ .

وقرأ ابن عامر وأبو عبد الرحمن ومالك بن دينار والحسن ونصر بن عاصم وأبو رجاء العطاردي بالغدو

وروي عن أبي عبد الرحمن أيضاً بالغدو وبغيرها.

وقرأ ابن أبي عمرة: بالغدوات والعشيات بالألف فيهما على الجمع ، والمشهور في غدوة أنها معرفة بالعلمية

ممنوعة الصرف.

قال الفراء: سمعت أبا الجراح يقول: ما رأيت كدوة قط يريد غداة يومه، قال ألا ترى أن العرب لا تضيفها

فكذا لا تدخلها الألف واللام إنما يقولون: جئتك غداة الخميس؛ انتهى.

وحكى سيبويه والخليل أن بعضهم ينكرها فيقولون: رأيت غدوة بالتونين وعلى هذه اللغة قرأ ابن عامر من ذكر  
معه وتكون إذ ذاك كهيئة.

حكى أبو زيد: لقيته فينة غير مصروف ولقيته الفينة بعد الفينة أي الحين بعد الحين ولما خفيت هذه اللغة على

أبي عبيد أساء الظن بمن قرأ هذه القراءة فقال إنما نرى ابن عامر والسلمي قرأ تلك القراءة اتباعاً للخط

وليس في إثبات الواو في الكتاب دليل على القراءة بها، لأنهم كتبوا الصلاة والزكاة بالواو ولفظهما على تركها

وكذلك الغداة على هذا وجدنا العرب؛ انتهى.

وهذا من أبي عبيد جهل بهذه اللغة التي حكاها سيبويه والخليل وقرأ بها هؤلاء الجماعة وكيف يظن بهؤلاء

الجماعة القراء أنهم إنما قرؤا بها لأنها مكتوبة في المصحف بالواو والقراءة، إنما هي سنة متبعة وأيضاً فإن

عامر عربي صريح كان موجوداً قبل أن يوجد اللحن لأنه قرأ القرآن على عثمان بن عفان ونصر بن عاصم أحد

العرب الأئمة في النحو، وهو من أخذ علم النحو عن أبي الأسود الدؤلي مستنبط علم النحو والحن البصري

من الفصاحة بحيث يستشهد بكلامه فكيف يظن بهؤلاء إنهم لحنوا؟ انتهى.

(163/5)

واغترروا بخط المصحف ولكن أبو عبيدة جهل هذه اللغة و جهل نقل هذه القراءة فتجاسر على ردها عفا الله

عنه، والظاهر أن العشي مرادف للعشية ألا ترى قوله ﴿ إذ عرض عليه بالعشي الصاقلت الجياد ﴾ وقيل

: هو جمع عشية ومعنى ﴿ يريدون وجهه ﴾ يخلصون نياتهم له في عبادتهم ويعبر عن ذات الشيء وحقيقته

بالوجه.



وقال ابن عباس: يطلبون ثواب الله والجملة في موضع الحال وقد استدل بقوله ﴿ وجهه ﴾ من أثبت الأعضاء لله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

﴿ ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء ﴾ قال الحسن والجمهور: الحساب هنا حساب الأعمال.

وقيل: حساب الأرزاق أي لا ترزقهم ولا يرزقونك حكاية الطبري

وقال الزمخشري: كقوله: ﴿ إن حسابهم إلا على ربي ﴾ وذلك أنهم طعنوا في دينهم وإخلاصهم فقال: ﴿ ما عليك من حسابهم من شيء ﴾ بعد شهادته لهم بالإخلاص وإرادة وجه الله تعالى في أعمالهم وإن كان الأمر كما يقولون عند الله، فما يلزمك إلا اعتبار الظاهر والاتسام بسيرة المتقين وإن كان لهم باطن غير مرضي فحسابهم عليهم لازم لهم لا يتعداهم إليك، كما إن حسابك عليك لا يتعلق إليهم كقوله ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ انتهى.

ولا يمكن ما ذكره من التردد في قوله: وإن كان الأمر إلى آخره لأنه تعالى قد أخبر بأنهم ﴿ يدعون ربهم بالغداة العشي يريدون وجهه ﴾ وإخبار الله تعالى هو الصدق الذي لا شك فيه فلا يقال فيهم وإن كان الأمر كما يقولون وإن كان لهم باطن غير مرضي لأنه فرض مخالف لما أخبر الله تعالى به من خلوص بواطنهم ونياتهم له تعالى.

قال الزمخشري: (فإن قلت): ما كفى قوله: ﴿ ما عليك من حسابهم من شيء ﴾ حتى ضم إليه ﴿ ما من حسابك عليهم من شيء ﴾ (قلت): قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحد ترقصدهما مؤدّي واحد وهو المعنى في قوله ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ ولا يستقل بهذا المعنى إلا الجملتان جميعاً كأنه قيل: لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه؛ انتهى

وقوله: كأنه قيل لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه تركيب غير عربي، لا يجوز عود الضمير هنا غائباً ولو مخاطباً لأنه إن أعيد غائباً فلم يتقدم له اسم مفرد غائب يعود عليه، إنما يتقدم قوله ولا هم ولا يمكن العود إليه على اعتقاد الاستغناء بالمفرد عن الجمع لأنه يصير التركيب بحساب صاحبه وإن أعيد مخاطباً فلم يتقدم له مخاطب يعود عليه إنما تقدم قوله لا تؤاخذ أنت، ولا يمكن العود إليه لأنه مخاطب فلا يعود عليه غائباً ولو

أبرزته مخاطباً لم يصح التركيب أيضاً وإصلاح هذا التركيب أن يقال لا يؤاخذ كل واحد منكم ولا منهم بحساب صاحبه أو لا تؤاخذ أنت بحسابهم ولا هم بحسابك ، أو لا تؤاخذ أنت ولا هم بحسابكم فتغلب الخطاب على الغيبة كما تقول أنت وزيد تضربان ، والظاهر أن الضمائر كلها عائدة على ﴿ الذين يدعون ﴾ .

(164/5)

وقيل: الضمير في ﴿ من حسابهم ﴾ وفي ﴿ عليهم ﴾ عائدة على المشركين وتكون الجملتان اعتراضاً بين النهي وجوابه ، قال الزمخشري: والمعنى لا يؤاخذون بحسابك ولا أنت بحسابهم حتى يهلك إيمانهم ويحرك الحرص عليه إلى أن تطرد المؤمنين .  
وقال ابن عطية: ويحتمل أن يكون الضمير في ﴿ حسابهم ﴾ و ﴿ عليهم ﴾ للكفار الذين أرادوا طرد المؤمنين أي ما عليك منهم آمنوا ولا كفروا فتطرد هؤلاء رعيماً بذلك ، والضمير في تطردهم عائدة على الضعفة من المؤمنين ويؤيد هذا التأويل أن ما بعد الفاء أبداً سبب ما قبلها وذلك لا يبين إذا كانت الضمائر كلها للمؤمنين .

وحكى الطبري أن الحساب هنا إنما هو في رزق الدنيا أي لا ترزقهم ولا يرزقونك ، قال فعلى هذا تجيء الضمائر كلها للمؤمنين؛ انتهى .

﴿ ومن ﴾ في ﴿ من حسابهم ﴾ وفي ﴿ من حسابك ﴾ مبعوضة في موضع نصب على الحال في ﴿ من حسابهم ﴾ وذو الحال هو ﴿ من شيء ﴾ لأنه لو تأخر من حسابهم لكان في موضع النعت لشيء فلما تقدم انتصب على الحال و ﴿ عليك ﴾ في موضع الخبر لما إن كانت حجازية ، وأجزنا توسط خبرها إذا كانت ظرفاً أو مجروراً وفي موضع خبر المبتدأ إن لم ينجز ذلك أو اعتقدنا أن ما تميمية وأما في ﴿ من حسابك ﴾ فقيل : هو في موضع نصب على الحال ويضعف ذلك بأن الحال إذا كان العامل فيها معنى الفعل لم يجز تقديمها عليه

خصوصاً إذا تقدمت على العامل وعلى ذي الحال

وقيل: يجوز أن يكون الخبر ﴿ من حسابك ﴾ و ﴿ عليهم ﴾ صفة لشيء تقدمت عليه فاتصب على الحال وهذا ضعيف، لأن ﴿ عليهم ﴾ هو محط الفائدة فترجح أن يكون هو الخبر ويكون ﴿ من حسابك ﴾ على هذا تنبيهاً لآحالاتها ولا خبراً وانظر إلى حسن اعتناؤه بنبيه وتشريفه بخطابه حيث بدأ به في الجملتين معاً فقال: ﴿ ما عليك من حسابهم من شيء ﴾ ثم قال: ﴿ وما من حسابك عليهم من شيء ﴾ فقدم خطابه في الجملتين وكان مقتضى التركيب الأول لولوحظ أن يكون التركيب الثاني ﴿ وما عليهم من حسابك من شيء ﴾ لكنه قدم خطاب الرسول وأمره تشريفاً له عليهم واعتناءً بمخاطبته وفي هاتين الجملتين رد للمعز على الصدر، ومنه قول الشاعر:

وليس الذي حلته بحلال . . .

وليس الذي حرّمه بمحرّم

﴿ فطردهم فتكون من الظالمين ﴾ الظاهر أن قوله: ﴿ فطردهم ﴾ جواب لقوله ﴿ ما عليك من حسابهم من شيء ﴾ يكون النصب هنا على أحد معني النصب في قولك ما تأتينا فتحدثنا لأن أحد م عنبي هذا ما تأتينا محدثاً إنما تأتي ولا تحدث، وهذا المعنى لا يصح في الآية والمعنى الثاني ما تأتينا فكيف تحدثنا؟ أي لا يقع هذا فكيف يقع هذا وهذا المعنى هو الذي يصح في الآية أن لا يكون حسابهم عليك فيكون وقع الطرد، وأطلقوا جواب أن يكون ﴿ فطردهم ﴾ جواباً للنهي ولم يبينوا كيفية وقوعه جواباً والظاهر في قوله: ﴿ فتكون من الظالمين ﴾ أن يكون معطوفاً على ﴿ فطردهم ﴾ والمعنى الإخبار باتقاء حسابهم واتقاء الطرد والظلم المتسبب عن الطرد، وجوزوا أن يكون ﴿ فتكون ﴾ جواباً للنهي في قوله: ﴿ ولا تطرد ﴾ كقوله:

﴿ لا تفتروا على الله كذبا فيسحقكم بعدا ب ﴾ وتكون الجملتان وجواب الأولى اعتراضاً بين النهي وجوابه

، ومعنى ﴿ من الظالمين ﴾ من الذين يضعون الشيء في غير مواضعه

(166/5)

وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَالِئْسَ بِالشَّاكِرِينَ (53) وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنُ عَمَلِكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (54) وَكَذَلِكَ نَفُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (55) سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ (55) قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ قُلْ لَّا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (56) قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَتَّقُ الْحَقَّ وَهُوَ خَائِفًا صَالِحِينَ (57) قُلْ لَوْ أَن عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَخَيَّرْتُ الْأُمَّرَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ (58)

﴿ وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ﴾ الكاف للتشبيه في موضع نصب والإشارة بذلك إلى فتون سابق وقد تقدم ذكر أمم رسل وإرسالهم مبشرين ومنذرين ، وتقسيم أممهم لمؤمن ومكذب فدل ذلك على أن اتباع الرسل مختلفون وواقع فيهم الفتون لا محالة؛ كما وقع في هذه الأمة فشبه تعالى ابتلاء هذه الأمة واختبارها بابتلاء الأمم السالفة أي حال هذه الأمة حال الأمم السابقة في فتون بعضهم ببعض والفتون بالبغي والفقراء والشرف والوضاعة والقوة والضعف.

قال الزمخشري: ومثل ذلك الفتن العظيم فتن بعض الناس ببعض أي ابتليناهم به وذلك إن المشركين كانوا يقولون للمسلمين ﴿ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ﴾ أي أنعم عليهم بالتوفيق لإصابة الحق ولما يسعدهم عندهم من دوننا ونحن المقدمون والرؤساء وهم العبيد والفقراء إنكاراً لأن يكون أمثالهم على الحق وممنوناً عليهم من بيننا بالخير نحواً ﴿ ألقى الذكر عليه من بيننا ﴾ ﴿ لو كان خيراً ما سبقونا إليه ﴾ ومعنى فتناهم ليقولوا ذلك خذلانهم فافتنوا حتى كان افتنانهم سبباً لهذا القول لأنه لا يقول مثل قولهم هذا إلا مخذول قولاً انتهى.

وآخر كلامه على طريقة المعتزلة من تأويل الفتنة التي نسبتها تعالى إليه بالخذلان لأن جرياً على عاداته  
قال ابن عطية: ابتلاء المؤمنين بالمشركين هو ما يلقون منهم من الأذى، وابتلاء المشركين بالمؤمنين هو أن يرى  
الرجل الشريف من المشركين قوماً لا شرف لهم قد عظمهم هذا الدين وجعل لهم عند نبيهم قدراً ومنزلة،  
والإشارة بذلك إلى من ذكر من ظلمهم أن تطرد الضعفة؛ انتهى  
ولا ينتظم هذا التشبيه إذ يصير التقدير ومثل ذلك أي طلب الطرد ﴿فتنا بعضهم ببعض﴾ والذي يتبادر إليه  
الذهن إنك إذا قلت: ضربت مثل ذلك إنما يفهم مومثل ذلك الضرب لأنه تقع المماثلة في غيره واللام في ﴿  
ليقولوا﴾ الظاهر أنها لام كي أي هذا الابتلاء لكي يقولوا: هذه المقالة على سبيل الاستفهام لأنفسهم  
والمناجاة لها، ويصير المعنى ابتلينا أشراف الكفار بضعفاء المؤمنين ليتعجبوا في نفوسهم من ذلك ويكون سبباً  
للنظر لمن هدى ومن أثبت أن اللام تكون للصيرورة، جوز هنا أن تكون للصيرورة ويكون قوهم على سبيل  
الاستحقاق ﴿وهؤلاء﴾ إشارة إلى المؤمنين ﴿ومن الله عليهم﴾ أي بزرعهم لأن دينهم منه تعالى  
﴿أليس الله بأعلم بالشاكرين﴾ هذا استفهام معناه التقرير والرد على أولئك لثقلين أي الله أعلم بمن يشكر  
فيضع فيه هدايته دون من يكفر فلا يهديه، وجاء لفظ الشكر هنا في غاية من الحسن إذ تقدم من قوهم ﴿  
أهؤلاء من الله عليهم﴾ أي أنعم عليهم فناسب ذكر الإتمام لفظ الشكر؟ والمعنى أنه تعالى عالم بهؤلاء المنعم  
عليهم الشاكرين لنعمائه وتضمن العلم معنى الثواب والجزاء لهم على شكرهم فليسوا موضع استخفافكم ولا  
استعجابكم.

(167/5)

وقيل: بالشاكرين من من عليهم بالإيمان دون الرؤساء الذين علم منهم الكفر  
وقيل: من يشكر على الإسلام إذا هديته  
وقيل: بمن يوفق للإيمان كبلال ومن دونه

وقال الزمشخري: أي الله أعلم بمن يقع منه الإيمان والشكر فيوقفه للإيمان ومن يصمم على كفره فيخذه ويمنعه التوفيق؛ انتهى.

وهو على طريقة الاعتزال.

﴿ وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ﴾ الجمهور أنها نزلت في الذين نهى الله عن طردهم فكان إذا رآهم بدأهم بالسلام قال: « الحمد لله الذي جعل في أمي من أبدأهم بالسلام » وقيل: الذين صوّبوا رأي أبي طالب في طرد الضعفة.

وقال الفضيل بن عياض: قال قوم: قد أصبنا ذنوباً فاستغفر لنا فأعرض عنهم فنزلت

وقيل: نزلت في عمر حين أشار بإجابة الكفرة ولم يعلم أنها مفسدة، وعلى هذه الأبواب يكون تفسير ﴿

الذين يؤمنون ﴾ فإن كان عنى بهم الستة الذين نهى عن طردهم فيكون من باب العام أريد به الخاص ويكون

قوله ﴿ سلام عليكم ﴾ أمراً يكرامهم وتنبئها على خصوصية تشریفهم بهذا النوع من الإكرام وإن كان عنى

عمر حين اعتذر واستغفر وقال: ما أردت بذلك إلا الخير كان من إطلاق الجمع على الواحد المعظم، والظاهر

أنه يراد به المؤمنون من غير تخصيص لا بالستة ولا بغيرهم وإنما استئناف إخبار من الله تعالى بعد تقصي خبر

أولئك الذين نهى عن طردهم ولو كانوا إياهم لكان التركيب الأحسن، وإذا جاؤك والآيات هنا آيات القرآن

وعلامات النبوة.

وقال أبو عبد الله الرازي: آيات الله آيات وجوده وآيات صفات جلاله وإكرامه وكبريائه ووحدانيته وما سوى

الله لا نهاية له، ولا سبيل للعقول إلى الوقوف عليه على التفصيل التام إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض

الآيات ثم يؤمن بالبقية على سبيل الإجمال ثم يكون مدة حياته كالساج في تلك البحار وكالسائح في تلك القفار

، ولما كان لا نهاية لها فكذلك، لا نهاية في ترقى العبد في معارج تلك الآيات وهذا مشرع جملي لا نهاية

لتفاصيله، ثم إن العبد إذا كان موصوفاً بهذه الصفات فعندها أمر الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بأن

يقول لهم سلام عليكم فيكون هذا التسليم بشارة بمحصول الكرامة عقيب تلك السلامة والنجاة من بحر عالم

الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخافات وموضع التغيرات والتبديلات، وأما الكرامة

بالوصول إلى الباقيات الصالحات المجردات المقدسات والوصول إلى فسحقال أنوار والترقي إلى معارج

سرادقات الجلال؛ انتهى كلامه وهو تكثير لا طائل تحته طافح بإشارات أهل الفلسفة بعيد من مناهج  
المشرعين وعن مناحي كلام العرب ومن غلب عليه شيء حتى في غير مظانه ولله در القائل يغري منصور  
الموحدين بأهل الفلسفة من قصيدة

(168/5)

وحرق كتبهم شرقاً وغرباً . . .

ففيها كامن شر العلوم

يدب إلى العقائد من أذاها . . .

سموم والعقائد كالجسوم

وقال المبرد: السلام في اللغة اسم من أسماء الله تعالى وجمعه سلامة ومصدر واسم شجو

وقال الزجاج: مصدر لسلم تسليماً وسلاماً كالسراج من سرح والأداء من أدى.

وقال عكرمة والحسن: أمر بابتداء السلام عليهم تشريفاً لهم

وقال ابن زيد: أمر بإبلاغ السلام عليهم من الله، وقيل: معنى السلام هنا الدعاء من الآفات

وقال أبو الهيثم: السلام والتحية بمعنى واحد ومعنى السلام عليكم حياكم الله

وقال الزمخشري: إما أن يكون أمر بتبليغ سلام الله إليهم وإما أن يكون أمر بأن يبدأهم بالسلام إكراماً لهم

وتطيباً لقلوبهم؛ انتهى.

وترديده إما وأما الأول قول ابن زيد، والثاني قول عكرمة

وقال ابن عطية: لفظ الخبر وهو في معنى الدعاء وهذا من المواضع التي جاز فيها الابتداء بالنكرة فقد

تخصصت؛ انتهى.

والتخصيص الذي يعنيه النحاة في النكرة التي يبدأ بها هو أن يتخصص بالوصف أو العمل أو الإضافة، وسلام

ليس فيه شيء من هذه التخصيصات وقد رام بعض النحويين أن يجعل جواز الابتداء بالنكرة راجعاً إلى التخصيص والتعميم والذي يظهر من كلام ابن عطية أنه يعني بقوله إذ قد تخصصت أي استعملت ، في الدعاء فلم تبق النكرة على مطلق مدلولها الوصفي إذ قد استعملت يراد بها أحد ما تحتمله النكرة ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ أي أوجبها والبارئ تعالى لا يجب عليه شيء عقلاً إلا إذا أعلمنا أنه حتم بشيء فذلك الشيء واجب.

وقيل: ﴿ كتب ﴾ وعد والكتب هنا في اللوح المحفوظ

وقيل: في كتاب غيره ، وفي صحيح البخاري: « إن الله تعالى كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش إن رحمتي سبقت غضبي » وهذه الجملة ما مور بقولها تبشيراً لهم بسعة رحمة الله وتفريحاً لقلوبهم ﴿ أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ﴾ السوء : قيل : الشرك .

وقيل المعاصي ، وتقدم تفسير عمل السوء بجهالة في قوله ﴿ إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ﴾ فأغنى عن إعادته .

﴿ ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم ﴾ أي من بعد عمل السوء ﴿ وأصلح ﴾ شرط استدامة الإصلاح في الشيء الذي تاب منه .

قرأ عاصم وابن عامر أنه بفتح الهمزتين فالأولى بدل من الرحمة والثانية خبر مبتدأ محذوف تقديره فأمره أنه أي أن الله غفور رحيم له ، وهم النحاس فزعم أن قوله ﴿ فإنه ﴾ عطف على أنه وتكرير لها لطول الكلام وهذا كما ذكرناه وهم ، لأن ﴿ من ﴾ مبتدأ سواء كان موصولاً أو شرطاً فإن كان موصولاً بقي بلا خبر وإن كان شرطاً بقي بلا جواب .

وقيل : إنه مبتدأ محذوف الخبر تقديره عليه أنه من عمل



وقيل: فإنه بدل من أنه وليس بشيء لدخول الفاء فيه ولخلو ﴿من﴾ من خبر أو جواب.

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو والاخوان بكسر الهمزة فيهما الأولى على جهة التفسير للرحمة والثانية في موضع الخبر أو الجواب.

وقرأ نافع بفتح الأولى على الوجهين السابقين وكسر الثانية على وجهها أيضاً، وقرأت فرقة بكسر الأولى وفتح

الثانية حكاهم الزهراوي عن الأعرج

وحكى سيبويه عنه مثل قراءة نافع

وقال الداني: قراءة الأعرج ضد قراءة نافع و﴿بجھالة﴾ في موضع نصب على الحال أي وهو جاهل وما

أحسن مساق هذا المقول أمره أولاً أن يقول للمؤمنين سلام عليكم فبدأ أولاً بالسلامة والأمن لمن آمن ثم

خاطبهم ثانياً بوجوب الرحمة وأسند الكتابة إلى ربهم أي كتب الناظر لكم في مصالحكم والذي يريكم

ويهلككم الرحمة فهذا تبشير بعموم الرحمة، ثم أبدل منها شيئاً خاصاً وهو غفرانه ورحمته لمن تاب وأصلح،

ولو ذهب ذاهب إلى أن الرحمة مفعول من أجله وأن أنه في موضع نصب لكتب أي لأجل رحمته إياكم لم يبعد

ولكن الظاهر أن الرحمة مفعول ﴿كتب﴾ واستدل المعتزلة بقوله: ﴿كتب على نفسه الرحمة﴾ أنه لا

يخلق الكفر في الكافر لأن الرحمة تنافي ذلك وتنافي تعذيبه أبد الآباد

﴿وكذلك فصل الآيات وتسعين سبيل المجرمين﴾ الكاف للتشبيه وذلك إشارة إلى التفصيل الواقع في هذه

السورة أي ومثل ذلك التفصيل البين فصل آيات القرآن وتلخصها في صفت لحوال المجرمين من هو مطبوع على

قلبه لا يرجح إسلامه ومن ترى فيه أمارة القبول وهو الذي يخاف إذا سمع ذكر القيامة ومن دخل في الإسلام إلا

أنه لا يحفظ حدوده.

وقيل: المعنى كما فصلنا في هذه السورة دليل على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر فصل لك دليلنا

وحججنا في تقرير كل حق ينكره أهل الباطل

وقيل: إشارة إلى التفصيل للأمم السابقة ومثل ذلك التفصيل لمن كان قبلكم فصل لكم

وقال التبريزي: معناه كما بينا للشاكرين والكافرين

وقال ابن قتيبة: تفصيلها إتيانها متفرقة شيئاً بعد شيء.

وقال تاج القراء: الفصل بون ما بين الشئين والتفصيل التبيين بين المعاني المتبسة.  
وقال ابن عطية: والإشارة بقوله: ﴿ وكذلك ﴾ إلى ما تقدم من النهي عن طرد المؤمنين وبيان فساد منزع  
المعارضين لذلك، وتفصيل الآيات تبيينها وشرحها وإظهارها؛ انتهى  
واستبان يكون لازماً ومتعدياً وتيمم وأهل نجد يذكرون للسبيل وأهل الحجاز يؤثونها.  
وقرأ العريان وابن كثير وحفص ﴿ ولتستبين ﴾ بالتاء ﴿ سبيل ﴾ بالرفع.  
وقرأ الأخوان وأبو بكر وليستين بالياء ﴿ سبيل ﴾ بالرفع فاستبان هنا لازمة أي وتظهر سبيل الجرمين  
وقرأ نافع ﴿ ولتستبين ﴾ بقاء الخطاب ﴿ سبيل ﴾ بالنصب فاستبان هنا معهية.  
فقيل: هو خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم

وقيل له ظاهراً والمراد أمته لأنه صلى الله عليه وسلم كان استبانها وخص ﴿ سبيل الجرمين ﴾ لأنه يلزم من  
استباتها استبانة سبيل المؤمنين أو يكون على حذف معطوف لدلالة المعنى عليه التقدير سبيل الجرمين  
والمؤمنين.

(170/5)

وقيل: خص ﴿ سبيل الجرمين ﴾ لأنهم الذين أثاروا ما تقدم من الأقوال وهم أهم في هذا الموضع لأنها آيات  
رد عليهم، وظاهر الجرمين العموم وتأوله ابن زيد على أنه عنى بالجرمين الأمرين بطرد الضعفة واللام ﴿  
ولتستبين ﴾ متعلقة بفعل متأخر أي ﴿ ولتستبين سبيل الجرمين ﴾ فصلناها لكم أو قبلها علة محذوفة وهو  
قول الكوفيين التقدير لنبين لكم ولتستبين

وقال الزمخشري: لنستوضح سبيلهم فتعامل كلاً منهم بما يجب أن يعامل به فصلنا ذلك التفصيل  
﴿ قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله ﴾ أمره تعالى أن يجاهرهم بالتبري من عبادتهم غير الله،  
ولما ذكر تعالى تفصيل الآيات لتستبين سبيل المبطل من الحق نهاه عن سلوك سبيلهم ومعنى نهيت زجرت

قال الزمخشري: بما ركب في من أدلة العقل وما أوتيت من أدلة السمع والذين يدعونهم الأصنام، عبر عنها بالذين على زعم الكفار حين أنزلوها منزلة في يعقل و ﴿ تدعون ﴾ .

قال ابن عباس: معناه تعبدون.

وقيل: تسمونهم آلهة من دعوت ولدي زيدا سميت

وقيل: يدعون في أموركم وحوادثكم وفي قوله ﴿ تدعون من دون الله ﴾ استجهال لهم ووصف بالاقترام فيما كانوا منه على غير بصيرة، ولفظة ﴿ نهيت ﴾ أبلغ من النفي بلا ﴿ أعجب ﴾ إذ فيه ورود تكليف.

﴿ قل لا أتبع أهواءكم ﴾ أي ما تميل إليه أنفسكم من عبادة غير الله ولما كانت أصنامهم مختلفة كان لكل عابد صنم هوى يخصه فلذلك جمع، و ﴿ أهواءكم ﴾ عام وغالب ما يستعمل في غير الخير ويعم عبادة الأصنام وما أمروا به من طرد المؤمنين الضعفاء وغير ذلك مما ليس بحق وهي أعم من الجملة السابقة وأنص على

مخالفتهم، وفي قوله ﴿ أهواءكم ﴾ تنبيه على السبب الذي حصل منه الضلال وتنبيه لمن أراد اتباع الحق

ومجانبة الباطل كما قال ابن دريد:

وآفة العقل الهوى فمن علا . . .

على هواه عقله فقد نجا

﴿ قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين ﴾ المعنى إن اتبعت أهواءكم ضللت وما اهتديت والجملة من قوله

﴿ وما أنا من المهتدين ﴾ مؤكدة لقوله ﴿ قد ضللت ﴾ وجاءت تلك فعلية تدل على التجدد وهذه اسمية

تدل على الثبوت فحصل نفي تجدد الضلال وثبوته وجاءت رأس آية

وقرأ السلمي وابن وثاب وطلحة ﴿ ضللت ﴾ بكسر فتحة اللام وهي لغة، وفي التحرير قرأ يحيى وابن أبي

ليلى هنا في السجدة في أنذا ضللنا بالصاد غير معجمة ويقال صل اللحم أنتن ويروى ضللنا أي دفنا في الضلة

وهي الأرض الصلبة رواه أبو العباس عن مجاهد بن الفرات في كتاب الشواذ له

﴿ قل إني على بينة من ربي ﴾ أي على شريعة واضحة وملة صحيحة

وقيل: البينة هي المعجزة التي تبين صدقي وهي القرآن، قالوا ويجوز أن تكون التاء في ﴿ بينة ﴾ للمبالغة

والمعنى على أمرين لما نفي أن يكون متبعاً للهوى نبه على ما يجب اتباعه وهو الأمر الواضح من الله تعالى

﴿ وكذبته ﴾ إخبار منه عنهم أنهم كذبوا به والظاهر عود الضمير على الله أي وكذبتم بالله

وقيل: عائد على ﴿ بينة ﴾ لأن معناه على أمرين.

وقيل: على البيان الدال عليه بينة

وقيل: على القرآن.

﴿ ما عندي ما تستعجلون به ﴾ الذي استعجلوا به قيل الآيات المقترحة قاله الزجاج.

وقيل: العذاب ورجح بأن الاستعجال لم يأت في القرآن إلا للعذاب لأنهم لم يستعجلوا بالآيات المقترحة وبأن لفظ

﴿ وكذبتم به ﴾ يتضمن أنكم واقتم ما أتمت تستحقون به العذاب إلا أن ذلك ليس لي

قال الزمخشري: يعني العذاب الذي استعجلوه في قولهم ﴿ فأمطر علينا حجارة من السماء ﴾ ﴿ إن

الحكم إلا لله ﴾ أي الحكم لله على الإطلاق وهو الفصل بين الخصمين المختلفين بإيجاب الثواب والعقاب

وقيل: القضاء يانزال العذاب وفيه التفويض العام لله تعالى

﴿ يقضي الحق ﴾ هي قراءة العربيين والأخوين أي يقضي القضاء الحق في كل ما يقضى فيه متأخراً أو

تعجيل، وضمن بعضهم يقضي معنى ينفذ فعداه إلى مفعول به

وقيل: يقضي بمعنى يصنع أي كل ما يصنعه فهو حق قال الهذلي

وعليهما مسدودتان قضاهما . . .

داود أو صنع السوابع تبع

أي صنعهما وقيل حذف الباء والأصل بالحق، ويؤيده قراءة عبد الله وأبي واين وثاب الخاعي وطلحة

والأعمش يقضي بالحق بياء الجر وسقطت الباء خطأ لسقوطها لفظاً لالتقاء الساكنين

وقرأ مجاهد واين جبير يقضي بالحق

﴿ وهو خير الفاصلين ﴾ وفي مصحف عبد الله وهو أسرع الفاصلين

وقرأ ابن عباس والحرميان وعاصم ﴿ يقص الحق ﴾ من قص الحديث كقوله ﴿ نحن نقص عليك أحسن القصص ﴾ أو من قص الأثر أي اتبعه.

وحكى أن أبا عمرو بن العلاء سئل أهو يقص الحق أو يقضي الحق؟ فقال لو كان يقص لقال وهو خير القاصين أقرأ أحد بهذا وحيث قال ﴿ وهو خير الفاصلين ﴾ وإنما يكون الفصل في القضاء؛ انتهى ولم يبلغ أبا عمرو وأنه قرىء بها ويدل على ذلك قوله: أقرأ بها أحد ولا يلزم ما قال، فقد جاء الفصل في القول قال تعالى: ﴿ إنه لقول فصل ﴾ وقال: ﴿ أحكمت آياته ثم فصلت ﴾ وقال: ﴿ فصل الآيات ﴾ فلا يلزم من ذكر الفاصلين أن يكون معيناً ليقضي و﴿ خير ﴾ هنا أفعل التفضيل على بابها. وقيل: ليست على بابها لأن قضاءه تعالى لا يشبه قضاء ولا يفصل كفصله أحد وهذا الاستدلال يدل على أنها بابها.

﴿ قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم ﴾ أي لو كان في قدرتي الوصول إلى ما تستعجلون به من اقتراح الآيات أو من حلول العذاب لبادرت إليه ووقع الانفصال بيني وبينكم وروي عن عكرمة في ﴿ لقضي الأمر بيني وبينكم ﴾ أي لقامت القيامة وما روي عن ابن جريج من أن المعنى لذبح الموت لا يصح ولاله هنا معنى.

(172/5)

وقال الزمخشري و﴿ ما تستعجلون به ﴾ من العذاب لأهلككم عاجلاً غضباً لربي وامتعاضاً من تكذيبكم به وتخلصت منكم سريعاً؛ انتهى.

وهو قول ابن عباس لم أمهلكم ساعة ولأهلككم

﴿ والله أعلم بالظالمين ﴾ الظاهر أن المعنى والله أعلم بكم فوضع الظاهر المشعر بوصفهم بالظلم موضع المضمر ومعنى ﴿ أعلم ﴾ بهم أي بمجازاتهم ففيه وعيد وتهديد.

وقيل: بتوقيت عقابهم وقيل: بما آل أمرهم من هداية بعض واستمرار بعض.

وقيل: بمن ينبغي أن يؤخذ ومن يهمل

وقيل: بما تقتضيه الحكمة من عذابهم

(173/5)

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ  
الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (59) وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ  
يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنْفِخُ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (60) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ  
وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّقَهُ رُسُلُنَا لَهُمْ لَا يَفْرَطُونَ (61) ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ  
الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ (62) قُلْ مَنْ يَبْغِيكُمْ مِنْ ظِلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُوهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً  
لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (63) قُلِ اللَّهُ يَبْغِيكُمْ مِنْهَا وَمَنْ كُلَّ كَبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ (64) قُلْ  
هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعَةً يَذُوقُ بَعْضُكُمْ بِأَسْ  
بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (65) وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (66)  
لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (67) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي  
حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَعُدُّ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (68) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ  
حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِي لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (69) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا هَلْهَوْا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا  
وَذَكَرِيهِ أَنْ يُنْسِلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَّلَ كَهْدَلٌ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ  
الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (70) قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا  
يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ فَاصْحَابُ  
يَدْعُوهُ إِلَى الْهُدَىٰ اثْنًا قُلْ إِنْ هُدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرُنَا لِئَسْلَمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (71) وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْهُ

وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (72) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)

السقوط: الوقوع من علو.

الورقة: واحدة الورق من النبات والكاغد وهي معروفة.

الرطب واليابس معروفان يقال رطب فهو رطب ورطب ويبس ويبس ، وشذ فيه يبس بجذف الياء وكسر الباء .

الكرب الغم يأخذ بالنفس كربت الرجل فهو مكروب

قال الشاعر:

ومكروب كشفت الكرب عنه . . .

بطعنة فيصل لما دعاني

الشيعة: الفرقة تتبع الأخرى ويجمع على أشياع، وشيحت فلاناً أتبعته وتقول: العرب شاعكم السلام أي

اتبعكم وأشاعكم الله السلم أي اتبعكم

الإيسال: تسليم المرء نفسه للهلاك ويقال أبسلت ولدي أرهنته، قال الشاعر

وابسالي بني بغير جرم . . .

بعوناه ولا بدم مراق

بعوناه جنيناه والبعو الجنانية

الحميم: الماء الحار.

الحيرة: التردد في الأمر لا يهتدي إلى مخرج منه ومنه تحير الماء في الغيم يقال حار يحار حيرة وحيراً وحيراناً

وحيرورة.

الصور: جمع صورة والصور القرن بلغة أهل اليمن

قال:

نحن نطحنهم غداة الجمعين . . .

بالشاحنات في غبار النعنين

نطحاً شديداً لا كطح الصورين . . .

﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ﴾ لما قال تعالى: إن الحكم إلا لله وقال هو أعلم بالظالمين بعد قوله ﴿ ما تستعجلون به ﴾ انتقل من خاص إلى عام وهو علم الله بجميع الأمور الغيبية، واستعارة للقدرة عليها المفاتيح لما كانت سبباً للوصول إلى الشيء فاندرج في هذا العام ما استعجلوا وقوعه وغيره والمفاتيح جمع مفتاح بكسر الميم وهي الآية التي يفتح بها ما أغلق

قال الزهراوي: ومفتاح أفصح من مفتاح ويحتمل أن يكون جمع مفتاح لأنه يجوز في مثل هذا أن لا يؤتى فيه بالياء قالوا: مصابح ومحارب وقرقر في جميع مصباح وقرقرور

وقرأ ابن السميع: مفاتيح بالياء وروي عن بعضهم مفتاح الغيب على التوحيد

وقيل: جمع مفتاح بفتح الميم ويكون للمكان أي أماكن الغيب ومواضعها يفتح عن المغيبات ويؤيده ما روي عن ابن عباس إنها خزائن المطر والنبات ونزول العذاب وقال السدي وغيره: خزائن الغيب.

وروي عن ابن عمر عنه عليه السلام أنه قال: « مفاتيح الغيب خمس لا يعلمهن إلا الله »، ﴿ إن الله عنده علم الساعة ﴾ إلى آخر السورة.

وقيل: ﴿ مفاتيح الغيب ﴾ الأمور التي يستدل بها على الغائب فتعلم حقيقته من قولك فتحت على الإمام إذا عرّفته ما نسي.

وقال أبو مسعود: أوتي فيكم كل شيء إلا مفاتيح الغيب.

وروي عن ابن عباس أنها خزائن غيب السموات والأرض من الأقدار والأرزاق

وقال عطاء: ما غاب من الثواب والعقاب وما تصير إليه الأمور

وقال الزجاج: الوصلة إلى علم الغيب إذا استعلم

وقيل: عواقب الأعمار وخواتيم الأعمال



وقيل: ما لم يكن هل يكون أم لا يكون؟ وما يكون كيف يكون وما لا يكون إن كان كيف يكون؟ ﴿ لا يعلمها إلا هو ﴾ حصر أنه لا يعلم تلك المفاتيح ولا يطلع عليها غيره تعالى ، ولقد يظهر من هؤلاء المنتسبة إلى الصوف أشياء من ادعاء علم المغيبات والاطلاع على علم عواقب أتباعهم وأنهم معهم في الجنة مقطوع لهم ولأتباعهم بها يخبرون بذلك على رؤوس المنابر ولا ينكر ذلك أحد هذا مع خلوهم عن العلوم يوهمون أنهم يعلمون الغيب

(174/5)

وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها ومن زعم أن محمداً يخبر بما يكون في غد فقد أعظم على الله الفرية والله تعالى يقول: ﴿ قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله ﴾ وقد كثرت هذه الدعاوى

والخرافات في ديار مصر وقام بها ناس صبيان العقول يسمون بالشيوخ عجزوا عن مدارك العقل والنقل

وأعياهم طلاب العلوم:

فارتموا يدعون أمراً عظيماً . . .

لم يكن للخليل لا والكليم

بينما المرء منهم في انسفال . . .

أبصر اللوح ما به من رقوم

فجنى العلم منه غصناً طرياً . . .

ودرى ما يكون قبل الهجوم

إن عقلي نفي عقالي إذا ما . . .

أنا صدقت بافتراء عظيم

﴿ ويعلم ما في البر والبحر ﴾ لما كان ذكره تعالى ﴿ مفاتيح الغيب ﴾ أمراً معقولاً أخبر تعالى باستثابره بعلمه

واختصاصه به ذكر تعلق علمه بهذا المحسوس على سبيل العموم ثم ذكر علمه بالورقة والحبة والرطب

واليابس على سبيل الخصوص ، فتحصل إخباره تعالى بأنه عالم بالكليات والجزئيات مستأثر بعلمه وما نعلمه ونحن وقدّم ﴿ البر ﴾ لكثرة مشاهدتنا لما اشتمل عليه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والحيوان والنبات والمعادن أو على سبيل الترقى إلى ما هو أعجب في الجملة ، لأن ما فيه من أجناس الحيوانات أعجب وطوله وعرضه أعظم والبر مقابل البحر.

وقيل : ﴿ البر ﴾ القفار ﴿ والبحر ﴾ المعروف فالمعنى ويعلم ما في البر من نبات ودواب وأحجار وأمدار وغير ذلك ، وما في البحر من حيوان وجواهر وغير ذلك

وقال مجاهد : ﴿ البر ﴾ الأرض القفار التي لا يكون فيها الماء ﴿ والبحر ﴾ كل قرية وموضع فيه الماء .  
وقيل : لم يرد ظاهر البر والبحر وإنما أراد أن علمه تعالى محيط بنا وبما أعد لمصالحنا من منافعهما وخصا بالذكر لأنهما أعظم مخلوق يجاوزنا .

﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ ﴿ من ﴾ زائدة لاستغراق جنس الورقة و﴿ يعلمها ﴾ مطلقاً قبل السقوط ومعه وبعده .

قال الزجاج : ﴿ يعلمها ﴾ ساقطة وثابتة كما تقول : ما يجيئك أحد إلا وأنا أعرفه ليس تأويله في حال مجيئه فقط .

وقيل : يعلم متى تسقط وأين تسقط وكم تدور في الهواء .

وقيل : يعلمها كيف انقلبت ظهراً لبطن إلى أن وقعت على الأرض ، و﴿ يعلمها ﴾ في موضع الحال من ﴿ ورقة ﴾ وهي حال من النكرة .

كما تقول : ما جاء أحد إلا راكباً .

﴿ ولا حبة في ظلمات الأرض ﴾ قيل : تحت الأرض السابعة .

وقيل: تحت التراب.

وقيل: الحب الذي يزرع يخفيها الزرع تحت الأرض

وقيل: تحت الصخرة في أسفل الأرضين.

وقيل: ولا حبة إلا يعلم متى تنبت ومن يأكلها ، وانظر إلى حسن ترتيب هذه المعلومات بدأً أولاً بأمر معقول لا

ندركه نحن بالحس وهو قوله: ﴿ وعنده مفاتيح الغيب ﴾ ثم ثانياً لغير ندرك كثيراً منه بالحس وهو ﴿ يعلم ما

في البر والبحر ﴾ وفيه عموم ثم ثالثاً بأمر بجزأين لطيفين أحدهما علوي وهو سقوط ورقة من علو إلى أسفل ،

والثاني سفلي وهو اختفاء حبة في بطن الأرض

ودلت هذه الجمل على أنه تعالى عالم بالكليات والجزئيات وفيها ردّ على الفلافة في زعمهم أن الله لا يعلم

الجزئيات ومنهم من يزعم أنه تعالى لا يعلم الكليات ولا الجزئيات حتى هو لا يعلم ذاته تعالى الله عن ذلك

﴿ ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ الرطب واليابس وصفان معروفان والمراد العموم في المتصف بهما

، وقد مثل المفسرون ذلك بمثل.

وقيل: ما ينبت وما لا ينبت.

وقيل: لسان المؤمن ولسان الكافر.

وقيل: العين لبأكية من خشية الله والعين الجامدة للقسوة ، وأما ما حكاه النقاش عن جعفر الصادق أن الورقة

هي السقط من أولاد بني آدم والحبة يراد بها الذي ليس بسقط ، والرطب المراد به الحي واليابس يرله الميت

فلا يصح عن جعفر وهو من تفسير الباطنية لعنهم الله

وقال مقاتل ﴿ في كتاب مبين ﴾ : هو اللوح المحفوظ.

وقال الزجاج: كناية عن علم الله المتيقن وهذا الاستثناء جار مجرى التوكيد لأن قوله ولا حبة ﴿ ولا رطب

ولا يابس ﴾ معطوف على قوله ﴿ من ورقة ﴾ والاستثناء الأول منسحب عليها كما تقول: ما جاءني من

رجل إلا أكرمه ولا امرأة ، فالمعنى إلا أكرمتها ولكنه لما طال الكلام أعيد الاستثناء على سبيل التوكيد

وحسنه كونه فاصلة رأس آية.

وقرأ الحسن وابن أبي إسحاق وابن السميع ﴿ ولا رطب ولا يابس ﴾ بالرفع فيهما والأولى أن يكونا

معطوفين على موضع ﴿ من ورقة ﴾ ويحتمل الرفع على الابتداء وخبره ﴿ إلا في كتاب مبين ﴾ ﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ مناسبة هذه الآية لما قبلها أنه تعالى لما ذكر استلثه بالعلم التام للكليات والجزئيات ذكر استثارة بالقدرة التامة تنبيهاً على ما تختص به الإلهية وذكر شيئاً محسوساً قاهراً للأنام وهو التوفي بالليل والبعث بالنهار وكلاهما ليس للإنسان فيه قدرة ، بل هو أمر يوقعه الله تعالى بالإنسان والتوفي عبارة في العرف عن الموت وهنا المعنى به النوم على سبيل المجاز للعلاقة التي بينه وبين الموت وهي زوال إحساسه ومعرفته وفكره.

ولما كان التوفي المراد به النوم سبباً للراحة أسنده تعالى إليه وما كان بمعنى الموت مؤلماً قائلاً

(176/5)

﴿ قل يتوفاكم ملك الموت ﴾ و ﴿ توفته رسلنا ﴾ ﴿ تفوفاهم الملائكة ﴾ والظاهر أن الخطاب عام لكل سامع.

وقال الزمخشري: الخطاب للكفرة وخص الليل بالنوم والبعث بالنهار وإن كان قد ينام بالنهار ويبعث بالليل حملاً على الغالب ، ومعنى ﴿ جرحتم ﴾ كسبتم ومنه جوارح الطير أي كواسبها واجترحو السيئات اكتسبوها والمراد منها أعمال الجوارح ومنه قيل للأعضاء جوارح قال ابن عطية: ويحتمل أن يكون من الجرح كأن الذنب جرح في الدين والعرب تقول وجرح اللسان كجرح اليد .

وقال مكّي: أصل الاجتراح عمل الرجل بجارحة من جوارحه يده أو رجله ثم كثر حتى قيل لكل مكتسب مجترح وجارح ، وظاهر قوله: ﴿ ما جرحتم ﴾ العموم في المكتسب خيراً كان أو شراً. وقال الزمخشري: ما كسبتم من الآثام؛ انتهى ، وهو قول ابن عباس

وقال قتادة: ما عملتم.

وقال مجاهد: ما كسبتم والبعث هنا هو التنبه من النوم والضمير في ﴿فيه﴾ عائد على ﴿النهار﴾ قاله مجاهد وقاتادة والسدي، عاد عليه ظناً والمعنى في يوم آخر كما تقول: عندي درهم ونصفه وقال عبد الله بن كثير يعود على التوفي أي يوقظكم في التوفي أي في خلاله وتضاعيفه وقيل: يعود على الليل.

وقال الزمخشري: ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذي قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار، ومن أجله، كهولك: فيم دعوتني فتقول: في أمر كذا؛ انتهى.

وحمله على البعث من القبور ينبوعه قوله ﴿ليقضى أجل مسمى﴾ لأن المعنى والله أعلم أنه تعالى يجيبهم في هاتين الحالتين من النوم واليقظة ليستوفوا ما قدر لهم من الآجال والأعمار المكتوبة، وقضاء الليل فصل مدة العمر من غيرها ومسمى في علم الله أو في اللوح المحفوظ أو عند تكامل الخلق وفتح الروح، ففي الصحيح أن الملك يقول عند كمال ذلك.

فما الرزق فما الأجل.

وقال الزمخشري: هو الأجل الذي سماه وضربه لبعث الموتى وجزائهم على أعمالهم ﴿ثم إليه مرجعكم﴾ هو المرجع إلى موقف الحساب ﴿ثم ينبئكم بما كنتم تعملون﴾ في ليالكم ونهاركم؛ انتهى. وقال غيره: كابن جبير: مرجعكم بالموت الحقيقي.

ولما ذكر تعالى النوم واليقظة كان ذلك تنبيهاً على الموت والبعث وإن حكمهما بالنسبة إليه تعالى واحد فكما أنام وأيقظ يميت ويحيي.

وقرأ طلحة وأبورجاء ليقضى أجلاً مسمى بنى الفعل للفاعل ونصب أجلاً أي ليتم الله آجالهم كقوله ﴿فلما قضى موسى الأجل﴾ وفي قراءة الجمهور، ويحتمل أن يكون الفاعل المحذوف ضميره أو ضميرهم ﴿وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة﴾ تقدم الكلام في تفسير وهو القاهر فوق عباده.

قال هنا ابن عطية: ﴿القاهر﴾ أن أخذ صفة فعل أي مظهر القهر بالصواعق والرياح والعذاب، فيصح أن يجعل ﴿فوق﴾ ظرفية للجهة لأن هذه الأشياء إنما تعاهدها للعباد من فوقهم وإن أخذ ﴿القاهر﴾ صفة

ذات بمعنى القدرة والاستيلاء فوق لا يجوز أن يكون للجهة وإنما هو لعم القدر والشأن ، كما تقول: الياقوت فوق الحديد؛ انتهى.

(177/5)

وظاهر ﴿ ويرسل ﴾ أن يكون معطوفاً على ﴿ وهو القاهر ﴾ عطف جملة فعلية على جملة اسمية وهي من آثار القهر.

وجوز أبو البقاء أن تكون معطوفة على قوله ﴿ يتوفاكم ﴾ وما بعده من الأفعال وأن يكون معطوفاً على ﴿ القاهر ﴾ التقدير وهو الذي يقهر ويرسل ، وأن يكون حالاً على إضمار مبتدأ أي وهو يرسل وذو الحال إما الضمير في ﴿ القاهر ﴾ وإما الضمير في الظرف وهذا أضعف هذه الأعراب ، ﴿ وعليكم ﴾ ظاهره أنه متعلق يرسل كقوله: ﴿ يرسل عليكم شواظ ﴾ ولفظة على مشعرة بالعلو والاستعلاء لتمكينهم منا جعلوا كان ذلك علينا ويحتمل أن يكون متعلقاً بحفظة أي ويرسل حفظة عليكم أي يحفظون عليكم أعمالكم ، كما قال: ﴿ وإن عليكم لحافظين ﴾ كما تقول: حفظت عليك ما تعمل.

وجوزوا أن يكون حالاً لأنه لو يتأخر لكان صفة أي حفظه كائنة عليكم أي مسئولين إليكم و ﴿ حفظة ﴾ جمع حافظ وهو جمع منقاس لفاعل وصفاً مذكراً صحيح اللام عاقلاً وقل فيما لا يعقل

قال الزمخشري: أي ملائكة حافظين لأعمالكم وهم الكرام الكاتبون؛ انتهى

وقال ابن عطية: المراد بذلك الملائكة الموكلون بكتب الأعمال؛ انتهى

وما قاله هو قول ابن عباس وظاهر الجمع أنه مقابل الجمع ولم تعرض الآية لعدد ما على كل واحد ولا لما يحفظون عليه.

وعن ابن عباس: ملكان مع كل إنسان أحدهما عن يمينه للحسنات ، والآخر عن شماله للسيئات وإذا عمل

سيئة قال من على اليمين: انتظره لعله يتوب منها فإن لم يتب كتبت عليه

وقيل: ملكان بالليل وملكان بالنهار أحدهما يكتب الخير والآخر يكتب الشر، فإذا مشى كان أحدهما بين يديه والآخر وراءه وإذا جلس فأحدهما عن يمينه والآخر عن شماله  
وقيل: خمسة من الملائكة اثنان بالليل واثنان بالنهار، وواحد لا يفارقه ليلاً ولا نهاراً والمكتوب الحسنه والسيئة.

وقيل: الطاعات والمعاصي والمباحات

وقيل: لا يطلعون إلا على القول والفعل لقوله ﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾ ولقوله: ﴿ يعلمون ما تفعلون ﴾ وأما أعمال القلوب فعلمه الله تعالى  
وقيل: يطلعون عليها على الإجمال لا على التفصيل فإذا عقد سيئة خرجت مرفيه ربح خبيثة أو حسنة خرجت ربح طيبة.

وقال الزمخشري (فإن قلت): الله غني بعلمه عن كتب الكعبة فما فائدتها: (كرقلت): فيها لطف للعباد لأنهم إذا علموا أن الله رقيب عليهم، والملائكة الذين هم أشرف خلقه موكلون بهم يحفظون عليهم أعمالهم ويكتبونها في صحائف تعرض على رؤوس الأشهاد في مواقف القيامة، كان ذلك أزجر لهم عن القبيح وأبعد من السوء؛ انتهى.

وقوله: والملائكة الذين هم أشرف خلقه هو جار على مذهب المعتزلة في الملائكة، ولا تتعين هذه الفائدة إذ يحتمل أن تكون الفائدة فيها أن توزن صحائف الأعمال يوم القيامة لأن وزن الأعمال بمجرد ما لا يمكن، وهذه الفائدة جارية على مذهب أهل السنة، وأما المعتزلة فتأولوا الوزن والميزان ولا يشعر قوله ﴿ حفظة ﴾ أن ذلك الحفظ بالكتابة كما فسروا بل قد قيل: هم الملائكة الذي قال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم

« تعاقب فيكم ملائكة الليل وملائكة النهار » قاله قتادة والسدي.

وقيل: يحفظون الإنسان من كل شيء حتى يأتي أجله

﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا ﴾ أي أسباب الموت ﴿ توفته ﴾ قبضت روحه ﴿ رسلنا ﴾ جاء جمعاً .

فقيل: عنى به ملك الموت عليه السلام وأطلق عليه الجمع تعظيماً

وقيل: ملك الموت وأعوانه والأكثرون على أن ﴿ رسلنا ﴾ عين الحفظة يحفظونهم مدة الحياة، وعند مجيء

أسباب الموت يتوفونهم ولا تعارض بين قوله ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها ﴾ وبين قوله: ﴿ قل يتوفاكم

ملك الموت ﴾ وبين قوله: ﴿ توفته رسلنا ﴾ لأن نسبة ذلك إلى الله تعالى الحقيقية وغيره بالمباشرة، وملك

الموت لأنه هو الأمر لأعوانه وله ولهم بكونهم هم المتولون قبض الأرواح

وعن مجاهد جعلت الأرض له كالطست يتناول منه من يتناوله وما من أهل بيت إلا يطوف عليهم في كل يوم

مرتين .

وقرأ حمزة: توفاه بألف مماله وظاهره أنه فعل ماض كقولنا أنه ذكر على معنى الجمع، ومن قرأ توفته أنث على

معنى الجماعة ويحتمل أن يكون مضارعاً وأصله توفاه فحذفت إحدى التاءين على الخلاف في تعيين

المحذوفة .

وقرأ الأعمش يتوفاه بزيادة ياء المضارعة على التذكير

﴿ وهم لا يفرطون ﴾ جملة حالية والعامل فيها توفته أو استثنائية أخبر عنهم بأنهم لا يفرطون في شيء مما

أمروا به من الحفظ والتوفي ومعناه لا يقصرون .

وقرأ الأعرج وعمر بن عبيد ﴿ لا يفرطون ﴾ بالتخفيف أي لا يجاوزون الحد فيما أمروا به

قال الزمخشري: فالتفريط التولي والتأخر عن الحد والإفراط مجاوزة الحد أي لا يتقصون الأمر به ولا

يزيدون فيه؛ انتهى، وهو معنى كلام ابن جني

وقال ابن حجر: ﴿ يفرطون ﴾ لا يدعون أحداً يفرط عنهم أي يسبقهم ويفوتهم

وقيل: يجوز أن تكون قراءة التخفيف معناها لا يتقدمون على أمر الله وهذا لا يصح إلا إذا نقل أن أفرط بمعنى



فرط أي تقدم.

وقال الحسن: إذا احتضر الميت احتضره خمسمائة ملك يقبضون روحه فيعرجون بها

﴿ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ﴾ الظاهر عود الضمير على العباد ، وجاء عليكم على سبيل الالتفات لما في الخطاب من تقرب الموعظة من السامعين ، ويحتمل أن يعود الضمير في ﴿ ردوا ﴾ على أحدكم على المعنى لأنه لا يريد ب ﴿ أحدكم ﴾ ظاهره من الأفراد إنما معناه الجمع وكأنه قيل: حتى إذا جاءكم الموت ، وقرئ ﴿ ردوا ﴾ بكسر الراء نقل حركة الدال التي أدغمت إلى الراء والراء المحذر من الله أو بالبعث في الآخرة أو الملائكة ردتهم بالموت إلى الله.

(179/5)

وقيل: الضمير يعود على ﴿ رسلنا ﴾ أي الملائكة يموتون كما يموت بنو آدم ويردون إلى الله تعالى وعوده على العباد أظهر و ﴿ مولاهم ﴾ لفظ عام لأنواع الولاية التي تكون بين الله وبين عبده من الملك والنصرة والرزق والحاسبة وغير ذلك ، وفي الإضافة إشعار برحمته لهم وظاهر الإخيل بالرد إلى الله أنه يراد به البعث والرجوع إلى حكم الله وجزائه يوم القيامة ويدل عليه آخر الآية

وقال أبو عبد الله الرازي: صريح الآية يدل على حصول الموت للعبد ورده إلى الله والميت مع كونه ميتاً لا يمكن أن يرد إلى الله بل المردود هو النفس والروح وهنا موت وحملة ، فالموت نصيب البدن والحياة نصيب النفس والروح فثبت أن الإنسان ليس إلا النفس والروح وليس عبارة عن مجرد هذه البنية وفي قوله ﴿ ردوا إلى الله ﴾ إشعار بكون الروح موجودة قبل البدن لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال إنما يكون إذا كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ونظيره ﴿ ارجعي إلى ربك ﴾ ﴿ إلى الله مرجعكم جميعاً ﴾ وجاء في الحديث: « خلقت الأرواح قبل الأجساد بألفي عام » .

وحجة الفلاسفة على كون النفوس غير موجودة قبل وجود البدن ضعيفة وبيننا ضعفها في الكتب العقلية؛

انتهى كلامه وفيه بعض تلخيص.

وقال أيضاً: ﴿إلى الله﴾ يشعر بالجهة وهو باطل فوجب حمله على أنهم رذوا إلى حيث لا مالك ولا حاكم  
سواه؛ انتهى.

والظاهر أن هذا الرد هو بالبعث يوم القيامة إلا ما أراه الرازي ووصفه تعالى بالحق معناه العدل الذي ليس  
بباطل ولا مجاز.

وقال أبو عبد الله الرازي: كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالى الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال  
تعالى: ﴿أفأنت من اتخذ إلهه هواه﴾ فلما مات تخلص من تصرفات الموالى الباطلة وانتقل إلى تصرف المولى  
الحق انتهى كلامه.

وتفسيره خارج عن مناحي كلام العرب ومقاصدها وهو في أكثره شبيهة بكلام الذين يسمون أنفسهم كماء.

وقرأ الحسن والأعمش ﴿الحق﴾ بالنصب والظاهر أنه صفة قطعت فانصببت على المدح وجوز نصبه  
على المصدر تقديره الرد الحق.

﴿أله الحكم﴾ تنبيه منه تعالى عباده بأن جميع أنواع التصرفات له

وقال الزمخشري: ﴿أله الحكم﴾ يؤمذ لا حكم فيه لغيره.

﴿وهو أسرع الحاسين﴾ تقدم الكلام في سرعة حسابه تعالى في قوله ﴿والله سريع الحساب﴾ ﴿قل

من ينجيكم من ظلمات البر والبحر﴾ لما تقدم ذكره دلائل على ألوهيته تعالى من العلم التام والقدرة الكاملة

ذكر نوعاً من أثرهما وهو الإنجاء من الشدائد وهو استفهام يراد به التقرير والإكثار والتوبيخ والتوقيف على

سوء معتقدهم عند عبادة الأصنام وترك الذي ينجي من الشدائد ويلجأ إليه في كشفها

قيل: وأريد حقيقة الظلمة وجمعت باعتبار موادها ففي البر والبحر ظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة

الصواعق، وفي البر أيضاً ظلمة الغبار وظلمة الغيم وظلمة الهي وفي البحر أيضاً ظلمة الأمواج ويكون ذلك

على حذف مضاف التقدير مهالك ظلمة البر والبحر ومخاوفها وأكثر المفسرين على أن الظلمات مجاز عن

شدائد البر والبحر ومخاوفهما وأهوالهما، والعرب تقولون يوم أسود ويوم مظلم ويوم ذوكواكب كأنه لإظلامه

وغيوبه شمسه بدت فيه الكواكب ويعنون به أن ذلك اليوم شديد عليهم

قال قتادة والزجاج: من كرب البر والبحر.

وحكى الطبري: ضلال الطريق في الظلمات.

وقال الزمخشري: ويجوز أن يراد ما يشفون عليه من الحسف في البر والغرق في البحر بذنوبهم فإذا دعوا

وتضرعوا كشف الله عنهم الحسف والمهرق فنجوا من ظلماتها؛ انتهى

﴿ تدعونه تضرعاً وخفية ﴾ أي تنادونه مظهري الحاجة إليه ومخفيها والتضرع وصف باد على الإنسان

والخفية الإخفاء.

وقال الحسن: تضرعاً وعلانية خفية أي نية واتصبا على المصدر، ﴿ تدعونه ﴾ حال ويقال: خفية بضم

الخاء وهي قراءة الجمهور وكسرهما وهي قراءة أبي بكر.

وقرأ الأعمش ﴿ وخفية ﴾ من الخوف.

وقرأ الكوفيون ﴿ من ينجيكم قل الله ينجيكم ﴾ بالتشديد فيهما، وحמיד بن قيس ويعقوب وعلي بن نصر

عن أبي عمرو بالتخفيف فيهما والحرميان والعربيان بالتشديد في ﴿ من ينجيكم ﴾ والتخفيف في ﴿ قل

الله ينجيكم ﴾ جمعوا بين التعديّة بالهمزة والتضعيف، كقوله ﴿ فمهل الكافرين أمهلهم ﴾ ﴿ لئن أنجانا من

هذه لنكونن من الشاكرين ﴾ هذه إشارة إلى الظلمات والمعنى قائلين لئن أنجانا لما دعوه، أقسموا أنهم

يشكرونه على كشف هذه الشدائد ودل ذلك على أنهم لم يكونوا قبل الوقوع في هذه الشدائد شاكرين لأنعمه.

وقرأ الكوفيون ﴿ لئن أنجانا ﴾ على الغائب وأماله الاخوان.

وقرأ باقي السبعة على الخطاب.

﴿ قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أتم تشركون ﴾ الضمير في ﴿ منها ﴾ عائد على ما أشير إليه بقوله

﴿ من هذه ﴾ ومن كل معطوف على الضمير المحرور أعيد معه الخفض وأمره تعالى بالمسابقة إلى الجواب

ليكون هو صلى الله عليه وسلم أسبق إلى الخير وإلى الاعتراف بالحق ثم ذكر أنه تعالى ينجي من هذه الشدائد

التي حضرتهم ومن كل كرب فعم بعد التخصيص ثم ذكر قبيح ما يأتون بعد ذلك وبعد إقرارهم بالدعاء والتضرع ووعدهم إياه بالشكر من إشراكهم معه في العبادة.

قال ابن عطية: وعطف ب ﴿ ثم ﴾ للمهلة التي تبين قبح فعلهم أي ثم بعد معرفتكم بهذا كله وتحققه أتم تشركون؛ انتهى.

وقيل: معنى ﴿ تشركون ﴾ تعودون إلى ما كنتم عليه من الإشراك وعبادة الأصنام ولا يخفى ما في هذه الجملة الإسمية من التوبيخ عليهم إذ وجهوا بقوله: ﴿ ثم أتم ﴾ كقوله: ﴿ ثم أتم ﴾ هؤلاء بعد قوله ﴿ وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ﴾ وإذا كان الخبر ﴿ تشركون ﴾ بصيغة المضارع المشعر بالاستمرار والتجدد في المستقبل كما كانوا عليه فيما مضى ﴿ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم ﴾ هذا الإخبار يتضمن الوعيد ، والأظهر من نسق الآيات أنه خطاب للكفار وهو مذهب الطبري ،

(181/5)

وقال أبي وأبو العالية وجماعة: هي خطاب للمؤمنين.

قال أبي: هن أربع: عذاب قبل يوم القيامة مضت اثنتان قبل وفاة الرسول بخمس وعشرين سنة لبسوا شيعاً

وأذيق بعضهم بأس بعض ، وثنتان واقعتان لا محالة الحسف والرجم

وقال الحسن: بعضها للكفار بعث العذاب من فوق ومن تحت وسائرهما للمؤمنين ، اتهم

وحين نزلت استعاذ الرسول صلى الله عليه وسلم وقال في الثالثة « هذه أهون أو هذه أسير » واحتج بهذا

من قال هي للمؤمنين.

وقال الطبري: لا يمتنع أن يكون عليه لسلم تعود لأمته مما وعد به الكفار وهون الثالثة لأنها في المعنى هي التي

دعا فيها فمنع كما في حديث الموطأ وغيره

والظاهر ﴿ من فوقكم أو من تحت أرجلكم ﴾ الحقيقة كالصواعق وكما أمطر على قوم لوط وأصحاب الفيل  
الحجارة وأرسل على قوم نوح الطوفان ، كقوله: ﴿ ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر ﴾ وكالزلازل ونبع الماء  
المهلك وكما خسف بقارون.

وقال السدي عن أبي مالك وابن جبير: الرجم والخسف.

وقال ابن عباس: ﴿ من فوقكم ﴾ ولاة الجور و ﴿ من تحت أرجلكم ﴾ سفلة السوء وخدمته.

وقيل: حبس المطر والتبت.

وقيل: ﴿ من فوقكم ﴾ خذلان السمع والبصر والآذان واللسان و ﴿ من تحت أرجلكم ﴾ خذلان الفرج

والرجل إلى المعاصي؛ انتهى ، وهذا والذي قبله مجاز بعيد

﴿ أو يلبسكم شيعاً ﴾ أي يخلطكم فرقا مختلفين على أهواء شتى كل فرقة منكم مشايعة لإمام ومعنى

خلطهم انشاب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا في ملاحم القتال كقول الشاعر

وكتيبة لبستها بكتيبة . . .

حتى إذا التبت نفضت لها يدي

فتركهم نقص الرماح ظهورهم . . .

ما بين منعفر وآخر مسند

قال ابن عباس ومجاهد: ثبت فيكم الأهواء المختلفة فتصيرون فرقا.

وقيل: المعنى يقوي عدوكم حتى يخالطوكم.

وقرأ أبو عبد الله المدني ﴿ يلبسكم ﴾ بضم الياء من اللبس استعارة من اللباس فعلى فتح الياء يكون ﴿

شيعاً ﴾ حالاً.

وقيل: مصدر والعامل فيه ﴿ يلبسكم ﴾ من غير لفظه؛ انتهى.

ويحتاج في كونه مصدراً إلى نقل من اللغة وعلى ضم الياء يحتمل أن يكون التقدير ألبسكم الفتنة شيعاً ويكون

﴿ شيعاً ﴾ حالاً ، وحذف المفعول الثاني ويحتمل أن يكون المفعول الثاني شيعاً كان الناس يلبسهم بعضهم

بعضاً كما قال الشاعر:

لبست أناساً فأفنيتهم . . .

وغادرت بعد أناس أناسا

وهي عبارة عن الخلطة والمعاشة

﴿ ويذيق بعضكم بأس بعض ﴾ البأس الشدة من قتل وغيره والإذاقة والإزالة والإصابة هي من أقوى حواس

الاختبار وكثر استعمالها في كلام العرب وفي القرآن قال تعالى ﴿ ذوقوا مس سقر ﴾ وقال الشاعر:

أذقناهم كؤوس الموت صرفاً . . .

وذاقوا من أسنتنا كؤوسا

وقرأ الأعمش: ونذيق بالنون وهي نون عظمة الواح وهي التفات فأيدته نسبة ذلك إلى الله على سبيل

العظمة والقدرة القاهرة.

(182/5)

﴿ انظر كيف نصرف الآيات لعلمهم يفقهون ﴾ هذا استرجاع لهم ولفظة تعجب للنبي صلى الله عليه وسلم

والمعنى إنا نسألك في مجيء الآيات أنواعاً رجاء أن يفقهوا ويفهموا عن الله تعالى ، لأن في اختلاف الآيات ما

يقتضي الفهم إن غربت آية لم تعزب أخرى

﴿ وكذب به قومك وهو الحق ﴾ قال السدي: ﴿ به ﴾ عائد على القرآن الذي فيه جاء تصريف الآيات

وقال الزمخشري: ﴿ به ﴾ راجع إلى العذاب وهو الحق أي لا بد أن ينزل بهم

وقال ابن عطية: ويحتمل أن يعود على الوعي الذي تضمنته الآية ونحا إليه الطبري.

وقيل: يعود على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القرب مخاطبته بعد ذلك بالكاف؛ انتهى

وقرأ ابن أبي عملة: وكذبت به قومك بالتاء ، كما قال: ﴿ كذبت قوم نوح ﴾ والظاهر أن قوله: ﴿ وهو الحق

﴿ جملة استئناف لا حال.

﴿ قل لست عليكم بوكيل ﴾ أي لست بقائم عليكم لإكراهكم على التوحيد.  
وقيل: ﴿ بوكيل ﴾ بمسلسط وقيل: لا أقدر على منعكم من التكذيب إجباراً إنما أنا منذر  
قال ابن عطية: وهذا كان قبل نزول الجهاد والأمر بالقتال ثم نسخ  
وقيل: لا نسخ في هذا إذ هو خبر والنسخ فيه متوجه لأن اللازم من اللفظ لست الآن وليس فيه أنه لا يكون في  
المستقبل.

﴿ لكل نبأ مستقر ﴾ أي لكل أجل شيء ينبا به يعني من أنبأته بأنهم يعذبون وإبعادهم به وقت استقرار  
وحصول لا بد منه.

وقيل: لكل عمل جزاء وليس هذا بالظاهر.

وقال السدي: استقر نبأ القرآن بما كان يعدهم من العذاب يوم بدر.

وقال مقاتل: منه في الدنيا يوم بدر وفي الآخرة جهنم

﴿ وسوف تعلمون ﴾ مبالغة في التهديد والوعيد فيجوز أن يكون تهديد بعذاب الآخرة، ويجوز أن يكون  
تهديداً بالحرب وأخذهم بالإيمان على سبيل القهر والاستيلاء

﴿ وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره ﴾ هذا خطاب للرسول  
صلى الله عليه وسلم ويدخل فيه المؤمنون لأن علة النهي وهو سماع الخوض في آيات الله يشمله وإياهم  
وقيل: هو خاص بتوحيده لأن قيامه عنهم كان يشق عليهم وفراقه على مغاضبه والمؤمنون عندهم ليسوا  
كهو.

وقيل: خطاب للسامع والذين يخوضون المشركون أو اليهود أو أصحاب الأهواء ثلاثة أقوال، ﴿ رأيت ﴾  
هنا بصرية ولذلك تعدت إلى واحد ولا بد من تقدير حال محذوفة أي ﴿ وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا  
﴿ وهم خائضون فيها أي وإذا رأيتهم ملتبسين بهذه الحالة

وقيل: ﴿ رأيت ﴾ علمية لأن الخوض في الآيات ليس مما يدرك بحاسة البصر وهذا فيه بعد لأنه يلزم من ذلك  
حذف المفعول الثاني من باب علمت فيكون التقدير ﴿ وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا ﴾ خائضين فيها

وحذفه اقتصاراً لا يجوز وحذفه اختصاراً عزيز جداً حتى أن بعض النحويين منعه والخوض في الآيات كناية  
عن الاستهزاء بها والظعن فيها.

(183/5)

وكانت قریش في أنديةها تفعل ذلك ﴿ فأعرض عنهم ﴾ أي لا تجالسهم وقم عنهم وليس إعرافاً بالقلب  
وحده بينه ﴿ وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى  
يجفوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم ﴾ وقد تقدم من قول المفسرين في هذه الآية أن قوله وقد نزل عليكم  
في الكتاب: أن الذي نزل في الكتاب هو قوله ﴿ وإذا رأيت الذين يخوضون ﴾ الآية و ﴿ حتى يجفوا ﴾  
غاية الإعراض عنهم أي فلا بأس أن تجالسهم والضمير في ﴿ غيره ﴾ قال الحوفي عائد إلى الخوض كما قال

الشاعر:

إذ نهى السفينه جرى إليه . . .

وخالف والسفيه إلى خلاف

أي جرى إلى السفه.

وقال أبو البقاء: إنما ذكر الهاء لأنه أعادها على معنى الآيات ولأنها حديث وقول

﴿ وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ﴾ أي إن شغلك بوسوسته حتى تنسى

النهي عن مجلسهم فلا تقعد معهم بعد الذكرى أي ذكرك النهي

قال الزمخشري: ويجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره

العقول فلا تقعد بعد الذكرى أي بعد إن ذكرناك قبحها ونهيناك عليه معهم؛ انتهى

وهو خلاف ظاهر الشرط لأنه قد نهى عن القعود معهم قبل ثم عطف على الشرط السابق هذا الشرط فكله

مستقبل وما أحسن مجيء الشرط الأول إذا التي هي للمحقق لأن كونهم يخوضون في الآيات محقق ومجيء



الشرط الثاني بأن لأن إن لغير المحقق وجاء ﴿ مع القوم الظالمين ﴾ تنبيهاً على علة الخوض في الآيات والظعن فيها وأن سبب ذلك ظلمهم وهو مجاوزة الحد ووضع الأشياء غير مواضعها  
قال ابن عطية: وأما شرط ويلزمها النون الثقيلة في الأغلب وقد لا تلزم كما قال الشاعر  
أما يصبك عدو في مناواة . . .  
إلى غير ذلك من الأمثلة؛ انتهى.

وهذه المسألة فيها خلاف ، ذهب بعض النحويين إلى أنها لم يزدت بعد إن ما لزم نون التوكيد ولا يجوز حذفها إلا ضرورة وذهب بعضهم إلى أنها لا تلزم وإنه يجوز في الكلام وتقييده الثقيلة ليس بجيد بل الصواب النون المؤكدة سواء كانت ثقيلة أم خفيفة وكأنه نظر إلى موارد في القرآن وكونها لم تجيء فيها بعد أما إلا الثقيلة.

وقرأ ابن عامر ﴿ ينسينك ﴾ مشدداً عداه بالتضعيف وعداه الجمهور بالهمزة

وقال ابن عطية: وقد ذكر القراءتين إلا أن التشديد أكثر مبالغة؛ انتهى

وليس كما ذكر لا فرق بين تضعيف التعدية والهمزة ومفعول ﴿ ينسينك ﴾ الثاني محذوف تقديره ﴿ وإما

ينسينك الشيطان ﴾ نهينا إياك عن القعود معهم والذكرى مصدر ذكر جاء على فعلى وألفه للتأنيث ولم يجيء

مصدر على فعلى غيره.

(184/5)

﴿ وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ﴾ ﴿ الذين يتقون ﴾ هم المؤمنون والضمير في ﴿ حسابهم

﴿ عائد على المستهزئين الخائضين في الآيات

وروي أن المؤمنين قالوا: لم نزلت ﴿ فلا تقعدوا معهم ﴾ لا يمكننا طواف ولا عبادة في الحرم فنزلت ﴿ وما

على الذين يتقون من حسابهم من شيء ﴾ فأبيح لهم قدر ما يحتاج إليه من التصرف بينهم في العبادة ونحوها ،

والظاهر أن حكم الرسول موافق لحكم غيره لاندراجهم في قوله ﴿ وما على الذين يتقون ﴾ أمر هو صلى الله

عليه وسلم بالإعراض عنهم حتى إن عرض نسيان وذكر فلا تقعد معهم

وقيل: للمتقين وهو رأسهم أي ما عليكم من حسابهم من شيء

﴿ ولكن ذكرى ﴾ أي ولكن عليكم أن تذكروهم ذكرى إذا سمعتموهم يخوضون بأن تقوموا عنهم وتظهروا

كراهة فعلهم وتعظوهم.

﴿ لعلهم يتقون ﴾ أي لعلهم يجتنبون الخوض في الآيات حياء منكم ورغبة في مجالستكم قاله مقاتل، ﴿

لعلهم يتقون ﴾ الوعيد بتذكيركم إياهم.

وقيل: المعنى لا تقعدوا معهم ولا تقربوهم حتى لا تسمعوا استهزاءهم وخوضهم، وليس نهيبكم عن القعود

لأن عليكم شيئاً من حسابهم وإنما هو ذكرى لكم للكم تقون أي تثبتون على تقواكم وتزدادونها، فالضمير في

﴿ لعلهم ﴾ عائد على ﴿ الذين يتقون ﴾ ومن قال الخطاب في ﴿ وإذا رأيت ﴾ خاص بالرسول قال ﴿

الذين يتقون ﴾ للمؤمنين دونه ومعناها الإباحة لهم دونه كأنه قال يا محمد لا تقعد معهم وأما المؤمنون فلا

شيء عليهم من حسابهم فإن قعدوا فليذكروهم ﴿ لعلهم يتقون ﴾ الله في ترك ما هم عليه.

وقال هذا القائل: هذه الإباحة التي اقتضتها هذه الآية نسخها آية النساء وذكرى يحتمل أن تكون في موضع

نصب أي ولكن تذكروهم، ومن قال الإباحة كانت بسبب العبادات قال نسخ ذلك آية النساء أو ذكروهم

وفي موضع رفع أي ولكن عليهم ذكرى وقدرة بعضهم ولكن هو ذكرى أي الواجب ذكرى

وقيل: هذا ذكرى أي النهي ذكرى.

قال الزمخشري: ولا يجوز أن يكون عطفاً على محل من شيء كقولك ما في الدار من أحد ولكن زيد لأن قوله

﴿ من حسابهم ﴾ يأبى ذلك؛ انتهى.

كأنه تخيل أن في العطف يلزم القيد الذي في المعطوف عليه وهو من حسابهم لأنه قيد في شيء فلا يجوز عنده أن

يكون من عطف المفردات عطفاً على ﴿ من شيء ﴾ على الموضع لأنه يصير التقدير عنده ﴿ لكن ذكرى

﴿ من حسابهم وليس المعنى على هذا وهذا الذي تخيله ليس بشيء لا يلزم في العطف بولكن ما ذل القول:

ما عندنا رجل سوء ولكن رجل صدق وما عندنا رجل من تميم ولكن رجل من قريش، وما قام من رجل عالم

ولكن رجل جاهل فعلى هذا الذي قررناه يجوز أن يكون من قبيل عطف الجمل كما تقدم ، ويجوز أن يكون من عطف المفردات والعطف إنما هو للواو ودخلت ﴿ لكن ﴾ للاستدراك.

(185/5)

قال ابن عطية: وينبغي للمؤمن أن يمثل حكم هذه الآية مع الملحدين وأهل الجدل والخوض فيه وحكى الطبري عن أبي جعفر أنه قال: لا تجالسوا أهل الخصومات فإنهم الذين يخوضون في آيات الله تعالى ﴿ وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً وهواً ﴾ هذا أمر بتركهم وكان ذلك قلة أتباع الإسلام حينئذ .  
قال قتادة: ثم نسخ ذلك وما جرى مجراه بالقتال

وقال مجاهد: إنما هو أمر تهديد ووعيد كقوله تعالى ﴿ ذرني ومن خلقت وحيداً ﴾ ولا نسخ فيها لأنها متضمنة خيراً وهو التهديد ودينهم ما كانوا عليه من البحائر والسوائب والجوامي والوصائل وعباد الأصنام والطواف حول البيت عراً يصفرون ويصفقون أو الذي كفوهم ودعوا إليه وهو دين الإسلام ﴿ لعباً وهواً ﴾ حيث سخرُوا به واستهزؤوا ، أو عبادتهم لأنهم كانوا مستغرقين في اللهو واللعب وشرب الخمر والعزف والرقص لم تكن لهم عبادة إلا ذلك أقوال ثلاثة وانتصب ﴿ لعباً وهواً ﴾ على المفعول الثاني لاتخذوا .  
وقال أبو عبد الله الرازي: الأقرب أن المحقق في ﴿ الدين ﴾ هو الذي ينصر الدين لأجل أنه قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب ، وأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرئاسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب وهو ، فالآية إشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه وأكثر الخلق موصوفون بهذه الصفة: انتهى ، وفيه بعض تلخيص وظاهر تفسيره يقتضي أن ﴿ اتخذوا ﴾ هنا متعدية إلى واحد وأن انتصاب ﴿ لعباً وهواً ﴾ على المفعول من أجله فيصير المعنى اكتسبوا دينهم وعملوه وأظهروا اللعب واللهو أي للدنيا واكتسابها ويظهر من بعض كلام الزمخشري وابن عطية أن ﴿ لعباً وهواً ﴾ هو المفعول الأول لاتخذوا و﴿ دينهم ﴾ هو المفعول الثاني .

قال الزمخشري: أي دينهم الذي كان يجب أن يأخذوا به ﴿لعباً ولهواً﴾ وذلك أن عبادتهم وما كانوا عليه من تحريم البحائر والسوائب وغير ذلك من باب اللعب واتباع هوى النفس والعمل بالشهوة، ومن جنس الهزل دون الجدّ واتخذوا ما هو لعب وهو من عبادة الأصنام وغيرها ديناً لهم واتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا إليه هو دين الإسلام ﴿لعباً ولهواً﴾ حيث سخرُوا به واستهزؤوا؛ انتهى  
فظاهر تقديره الثاني هو ما ذكرناه عنه

وقال ابن عطية: وأضاف الدين إليهم على معنى أنهم جعلوا الله واللعب ديناً ويحتمل أن يكون المعنى ﴿اتخذوا دينهم﴾ الذي كان ينبغي لهم ﴿لعباً ولهواً﴾؛ انتهى.  
فتفسيره الأول هو ما ذكرناه عنه.

قال الزمخشري: وقيل: جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله والناس كلهم من المشركين، وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم ﴿لعباً ولهواً﴾ غير المسلمين فإنهم اتخذوا دينهم عيدهم كما شرعه الله ومعنى ذرهم أعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تشغل قلبك بهم؛ انتهى

(186/5)

﴿وغرّتهم الحياة الدنيا﴾ يحتمل أن يكون معطوفاً على الصلة وأن يكون استئناف إخبار أي خدعتهم الغرور وهي الأطماع فيما لا يتحصل فاغتروا بنعم الله وورزقه وإمهاله إياهم  
وقيل: غرّتهم بتكذيبهم بالبعث.

وقال أبو عبد الله الرازي: لأجل استيلاء حب الدنيا أعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوصلوا بها إلى حطام الدنيا؛ انتهى

وقيل: ﴿غرّتهم﴾ من الغرّ بفتح الغين أي ملأت أفواههم وأشبعتهم  
ومنه قول الشاعر:

ولما التقينا بالحليبة غرتي . . .

بمعروفه حتى خرجت أفوق

ومنه غر الطائر فرخه.

﴿ وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ﴾ الضمير في ﴿ به ﴾ عائد على القرآن أو على ﴿ الذين ﴾ أو على

﴿ حسابهم ﴾ ثلاثة أقوال: أولها الأول كقوله: ﴿ فذكر بالقرآن من يخاف وعيد ﴾ و ﴿ تبسل ﴾ ،

قال ابن عباس: تفضح.

وقال الحسن وعكرمة: تسلم.

وقال قتادة: تحبس وترتهن.

وقال الكلبي وابن زيد والأخفش: تجزي.

وقال الضحاك: تحرق.

وقال ابن زيد أيضاً: يؤخذ.

وقال مؤرخ: تعذب.

وقيل يحرم عليها النجاة ودخول الجنة

وقال أبو بكر: استحسن بعض شيوخنا قول من قال: تسلم بعملها لا تقدر على التخلص لأنه يقال: استبسل

للموت أي رأى ما لا يقدر على دفعه واتفقوا على أن ﴿ تبسل ﴾ في موضع المفعول من أجله وقدروا كراهة

﴿ أن تبسل ﴾ ومحافة ﴿ أن تبسل ﴾ وثلاً ﴿ تبسل ﴾ ويجوز عندي أن يكون في موضع جر على البدل

من الضمير، والضمير مفسر بالبدل وأضمر الإرسال لما في الإضمار من التخييم كالأضمر الأمر والشأن

وفسر بالبدل وهو الإرسال فالتقدير وذكر بارتها ن النفوس وحبسها بما كسبت كما قالوا اللهم صل عليه

الرؤوف الرحيم وقد أجاز ذلك سيبويه قال: فإن قلت ضربت وضربوني قومك نصبت إلا في قول من قال

أكلوني البراغيث أو يحمله على البدل من المضمر وقال أنجياً: فإن قلت ضربت وضربتهم قومك رفعت على

التقديم والتأخير إلا أن تجعلها هنا البدل كما جعلته في الرفع؛ وقد روي قوله

تنخل فاستاكت به عود أسحل . . .

صَلَّى  
عَلَيْهِ  
وَأَسَلَّمَ

مَكْتَبَةُ  
أُمِّ  
كُمُر

يجر عود على أنه بدل من الضمير والمعنى ﴿ أن تبسل ﴾ نفس تاركة للإيمان بما كسبت من الكفر أو بكسبها السيئ.

﴿ ليس لها من دون الله ﴾ أي من دون عذاب الله.

﴿ ولي ﴾ فينصرها.

﴿ ولا شفيع ﴾ فيدفع عنها بمسألته وهذه الجملة صفة أو حال أو مستأنفة إخبار وهو الأظهر ﴿ من ﴾

لابتداء الغاية.

وقال ابن عطية: ويجوز أن تكون زائدة؛ انتهى، وهو ضعيف

﴿ وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ﴾ أي وإن تعد كل فداء والعدل الفدية لأن الفادي يعدل الفداء بمثله،

ونقل عن أبي عبيدة أن المعنى بالعدل هنا ضد الجور وهو القسط أي وإن تقسط كل قسط بالتوحيد والاعتقاد

بعد العناد وضعف هذا القول الطبري بالإجماع على أن توبة الكافر مقبولة، ولا يلزم هذا لأنه إخبار عوالة

يوم القيامة وهي حال معاينة وإلجاء لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، قالوا وانتصب ﴿ كل عدل ﴾

على المصدر ويؤخذ الضمير فيه عائداً على المعدول به المفهوم من سياق الكلام ولا يعود على المصدر لأنه لا

يسند إليه الأخذ وأما في ﴿ لا يؤخذ منها ﴾ عدل فمعنى المفدى به فيصح إسناده إليه ويجوز أن ينتصب كل

عدل على المفعول به أي ﴿ وإن تعدل ﴾ بذاتها ﴿ كل ﴾ أي كل ما تقدى به ﴿ لا يؤخذ منها ﴾ ويكون

الضمير على هذا عائداً على ﴿ كل عدل ﴾ وهذه الجملة الشرطية على سبيل الفرض والتقدير لا على

سبيل إمكان وقوعها.

(187/5)

﴿ أولئك الذين أسلوا بما كسبوا ﴾ الظاهر أنه يعود على الذين اتخذوا ﴿ وقاله الحوفي وتبعه الزمخشري

وقال ابن عطية: ﴿ أولئك ﴾ إشارة إلى الجنس المدلول عليه بقولته ﴿ أن تبسل نفس ﴾ .

﴿ لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون ﴾ الأظهر أنها جملة استئناف إخبار ويحتمل أن تكون حالاً وشراب فعال بمعنى مفعول كطعام بمعنى مطعوم ولا ينقاس فعال بمعنى مفعول ، لا يقال ضراب ولا قتال بمعنى مضروب ولا مقتول.

﴿ قل أندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونردّ على أعقابنا بعد إذ هدانا الله ﴾ أي من دون الله النافع الضار المبدع للأشياء القادر ما لا يقدر على أن ينفع ولا يضر إذ هي أصنام خشب وحجارة وغير ذلك ﴿ ونرد ﴾ إلى الشرك ﴿ على أعقابنا ﴾ أي رد القهقري إلى وراء وهي المشية الدنية بعد هداية الله إيانا إلى طريق الحق وإلى المشية السجح الرفيعة ﴿ ونرد ﴾ معطوف على ﴿ أندعو ﴾ أي أيكون هذا وهذا استفهام بمعنى الإنكار أي لا يقع شيء من هذا وجوز أبو البقاء أن تكون الواو فيه للحال أي ونحن نرد أي أيكون هذا الأمر في هذه الحال وهذا فيه ضعف لإضمار المبتدأ ولأنها تكون حالاً مؤكدة ، واستعمل المثل بها فيمن رجع من خير إلى شر.

قال الطبري وغيره: الرد على العقب يستعمل فيمن أمل أمراً فخاب ﴿ كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا ﴾ قال الزمخشري: ﴿ كالذي ﴾ ذهب به مردة الجن والغيلان في الأرض في المهمة حيران تائهاً ضالاً عن الجادة لا يدري كيف يصنع له أي لهذا المستهوي أصحاب رفقه يدعونه إلى الهدى أي إلى أن يهدوه الطريق المستوي ، أو سمي الطريق المستقيم بالهدى يقولون له: ﴿ ائتنا ﴾ وقد اعتسف المهمة تابعاً للجن لا يجيبهم ولا يأتهم وهذا مبني على ما تزعمه العرب وتعتقده من أن الجن تستهوي الإنسان والغيلان تستولي عليه كقوله ﴿ كالذي تخبطه الشيطان ﴾ فشبّه به الضال عن طريق الإسلام التابع لخطوات الشيطان والمسلمون يدعونه إليه فلا يلتفت إليهم؛ انتهى.

وأصل كلامه مأخوذ من قول ابن عباس ولكنه طوله وجوده

قال ابن عباس: مثل عابد الصنم مثل من دعاه الغول فيتبعه فيصبح وقد ألقته في مهمة وهلكة فهو حائر في تلك المهامة وحمل الزمخشري ﴿ استهوته ﴾ على أنه من الهوى الذي هو المودة والميل كأنه قيل كالذي أمالته الشياطين عن الطريق الواضح إلى المهمة القفر وحمله غيره كأبي علي على أنه من الهوى أي ألقته في هوة، ويكون استقل بمعنى افعل نحو استزل وأزل تقى العرب: هوى الرجل وأهواه غيره واستهواه طلب منه أن يهوى هوى ويهوى شيئاً والهوى السقوط من علو إلى سفلى

قال الشاعر:

هوى ابني من ذرى شرف . . .

فزلت رجله ويده

ويستعمل الهوى أيضاً في ركوب الرأس في النزوع إلى الشيء ومنه ﴿ واجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم ﴾

وقال:

تهوي إلى مكة تبغي الهدى . . .

ما مؤمنوا الجن ككفارها

وقال أبو عبد الله الرازي: هذا المثل في غاية الحسن وذلك أن الذي يهوى من المكان العالي إلى الوهدة العميقة يهوى إليها مع الاستدارة على نفسه، لأن الحجر كان حال نزوله من الأعلى إلى الأسفل ينزل على الاتوار وذلك يوجب كمال التردد والتحير، فعند نزوله من الأعلى إلى الأسفل لا يعرف أنه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه أو يقل، ولا تجد للحائر الخائف أكمل ولا أحسن من هذا المثل: انتهى وهو كلام تكثير لا طائل تحته وجعل الزمخشري قوله ﴿ له أصحاب ﴾ أي لرفقة وجعل مقابلهم في صورة التشبيه المسلمين يدعونه إلى الهدى فلا يلتفت إليهم وهو تأويل ابن عباس ومجاهد، وجعلهم غير ﴿ له أصحاب ﴾ من الشياطين الدعاة أو لا يدعونه إلى الهدى بزعمهم وبما يوهونه فشبه بالأصحاب هنا الكفرة الذين يثبتون من ارتد عن الإسلام على الإلتداد.

وروي هذا التأويل عن ابن عباس أيضاً وحكى مكى وغيره أن المراد بالذي استهوته الشياطين هو عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق وبالأصحاب أبوه وأمه، وذكر أهل السير أنه فيه نزلت هذه الآية دعا إياه أبا بكر



إلى عبادة الأوثان وكان أكبر ولد أبي بكر وشقيق عائشة أمهاتهم رومان بنت الحارث بن غنم الكنانية وشهد  
بدرًا وأحدًا مع قومه كافرًا ودعا إلى البراز فقام إليه أبوه أبو بكر رضي الله عنه ليبارزه فذكر أن الرسول صلى  
الله عليه وسلم قال: «متعني بنفسك» ثم أسلم وحسن إسلامه وصحب الرسول عليه السلام في هدنة  
الحديبية وكان اسم عبد الكعبة فسماه الرسول صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن، وفي الصحيح أن عائشة  
سمعت قول من قال: إن قوله: ﴿والذي قال لوالديه أف لكما﴾ أنها نزلت في عبد الرحمن بن أبي بكر فقالت  
: كذبوا والله ما نزل فينا من القرآن شيء إلا براءتي  
قال الزمخشري (فإن قلت): إذا كان هذا وارداً في شأن أبي بكر فكيف قيل للرسول ﴿قل أندعو﴾ .

(189/5)

قلت: للاتحاد الذي كان بين رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين وخصوصاً بينه وبين الصديق رضي الله  
عنه؛ انتهى.

وهذا السؤال إنما يرد إذا صح أنها نزلت في أبي بكر وابنه عبد الرحمن وليصبح، وموضع ﴿كالذي﴾  
نصب قيل: على أنه نعت لمصدر محذوف أي رداً مثل رد الذي والأحسن أن يكون حالاً أي كائنين كالذي  
والذي ظاهره أنه مفرد ويجوز أن يراد به معنى الجمع أي كالفريق الذي قرأ حمزة استهواه بألف مائلة  
وقرأ السلمي والأعمش وطلحة: ﴿استهوته﴾ الشيطان بالتاء وأفراد الشيطان.  
وقال الكسائي: أنها كذلك في مصحف ابن مسعود؛ انتهى  
والذي نقلوا لنا القراءة عن ابن مسعود إنما نقلوه الشياطين جمعاً  
وقرأ الحسن: الشياطين وتقدم نظيره وقد لحن في ذلك  
وقد قيل: هو شاذ قبيح وظاهر قوله ﴿في الأرض﴾ أن يكون متعلقاً باستهوته.  
وقيل: حال من مفعول ﴿استهوته﴾ أي كائناً في الأرض.

وقيل: من ﴿ حيران ﴾ .

وقيل: من ضمير ﴿ حيران ﴾ و ﴿ حيران ﴾ لا ينصرف ومؤنثه حيرى و ﴿ حيران ﴾ حال من مفعول ﴿ استهوته ﴾ .

وقيل: حال من الذي والعامل فيه الرد المقدر والجملة من قوله ﴿ له أصحاب ﴾ حالية أو صفة لحيران أو مستأنفة و ﴿ إلى الهدى ﴾ متعلق بيد عونه وأتينا من الإتيان

وفي مصحف عبد الله أتينا فعلاً ماضياً لا أمراً فإلى الهدى متعلق به

﴿ قل إن هدى الله هو الهدى ﴾ من قال: ﴿ إن له أصحاب ﴾ يعني به الشياطين وإن قوله ﴿ إلى الهدى ﴾ بزعمهم كانت هذه الجملة رداعليهم أي ليس ما زعمتم هدى بل هو كفر وإنما الهدى هدى الله وهو الإيمان ومن قال: إن قوله ﴿ أصحاب ﴾ مثل للمؤمنين الداعين إلى الهدى الذي هو الإيمان ، كانت إخباراً بأن الهدى هدى الله من شاء لأنه يلزم من دعائهم إلى الهدى وقوع الهداية بل ذلك بيد الله من هداهتدى .

﴿ وأمرنا لنسلم لرب العالمين ﴾ الظاهر أن اللام لام كي ومفعول ﴿ أمرنا ﴾ الثاني محذوف وقدره ﴿ وأمرنا ﴾ بالإخلاص لكي ننقاد ونستسلم ﴿ لرب العالمين ﴾ والجملة داخلة في المقول معطوفة على ﴿ إن هدى الله هو الهدى ﴾ .

وقال الزمخشري: هو تعليل للأمر فمعنى ﴿ أمرنا ﴾ قيل لنا: اسلموا لأجل أن نسلم.

وقال ابن عطية: ومذهب سيبويه أن ﴿ لنسلم ﴾ في موضع المفعول وإن قولك: أمرت لأقوم وأمرت أن أقوم يجريان سواء ومثله قول الشاعر:

أريد لأنسى ذكرها فكأنما . . .

تمثل لي ليلي بكل سبيل

إلى غير ذلك من الأمثلة؛ انتهى.

فعلى ظاهر كلامه تكون اللام زائدة وكون أن نسلم هو متعلق ﴿ أمرنا ﴾ على جهة أنه مفعول ثان بعد إسقاط حرف الجر.

وقيل: اللام بمعنى الباء كأنه قيل ﴿ وأمرنا ﴾ بأن نسلم وبجيء اللام بمعنى الباء قول غريب ، وما ذكره ابن

عطية عن سيبويه ليس كما ذكر بل ذلك مذهب الكسائي والفراء زعمان لام كي تقع في موضع أن في أردت وأمرت ، قال تعالى:

(190/5)

﴿ يريد الله ليبين لكم ﴾ ﴿ يريدون ليطفئوا ﴾ أي أن يطفئوا ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ﴾  
أريد لأنسى ذكرها ورد ذلك عليهما أبو إسحاق ، وذهب سيبويه وأصحابه إلى أن اللام هنا تتعلق بمحذوف  
وأن الفعل قبلها يراد به المصدر والمعنى الإرادة للبيان والأمر للإسلام فهما مبتدأ وخبر فتحصل في هذه اللام  
أقوال: أحدها أنها زائدة ، والثاني أنها بمعنى كي للتعليل إما لنفس الفعل وإما لنفس المصدر المسبوك من الفعل  
، والثالث أنها لام كي أجريت مجرى أن ، والرابع أنها جنى الباء وقد تكلمنا على هذه المسألة في كتاب  
التكميل وجاء ﴿ لرب العالمين ﴾ تنبيهاً على أنه مالك العالم كله معبودهم من الأصنام وغيرها  
﴿ وأن أقيموا الصلاة واتقوه ﴾ أن هنا مصدرية واختلف في ما عطف عليه ، قال الزجاج هو معطوف على  
قوله : لنسلم تقديره لأن نسلم و ﴿ أن أقيموا ﴾ .

قال ابن عطية: واللفظ يمانعه لأن ﴿ نسلم ﴾ معرب و ﴿ أقيموا ﴾ مبني وعطف المبني على المعرب لا  
يجوز لأن العطف يقتضي التشريك في العامل انتهى ، وما ذكره من أنه لا يعطف المبني على المعرب وأن ذلك لا  
يجوز ليس كما ذكر ، بل ذلك جائز نحو قام زيد وهذه ، وقال تعالى: ﴿ يقدم قومه يوم القيامة فأوردتهم النار ﴾  
﴿ غاية ما في هذا أن العامل إذا وجد المعرب أثر فيه وإذا وجد المبني لم يؤثر فيه ويجوز إن قام زيد ويقصدني  
أحسن إليه ، يجزم يقصدني فإن لم تؤثر في قام لأنه مبني وأثرت في يقصدني لأنه معرب ، ثم قال ابن عطية اللهم  
إلا أن يجعل العطف في إن وحدها وذلك قلق وإنما يتخرج على أن يقدر قوله ﴿ أن أقيموا ﴾ بمعنى وليقم ثم  
خرجت بلفظ الأمر لما في ذلك من جزالة اللفظ فجاز العطف على أن نلغي حكم اللفظ ونقول على المعنى ،  
ويشبه هذا من جهة ما حكاه يونس عن العرب: أدخلوا الأول للأول وإلا فليس يجوز إلا أدخلوا الأول فالأول

بالنصب انتهى ، وهذا الذي استدركه ابن عطية بقوله اللهم إلا أن إلى آخره هو الذي أراد الزجاج بعينه وهو  
 أن ﴿ أن أقيموا ﴾ معطوف على أن نسلم وأن كلاهما علة للمأمور به المحذوف وإنما قلق عند ابن عطية لأنه  
 أراد بقاء ﴿ أن أقيموا ﴾ على معناها من موضوع الأمر وليس كذلك لأن إذا دخلت على فعل الأمر  
 وكانت المصدرية انسبك منها ومن الأمر مصدر ، وإذا انسبك منهما مصدر زال منها معنى الأمر ، وقد أجاز  
 النحويون سببويه وغيره أن توصل أن المصدرية الناصبة للمضارع بالماضي وبالأمر ، قال يهويه : وتقول :  
 كتبت إليه بأن قم ، أي بالقيام فإذا كان الحكم كذا كان قوله ﴿ لنسلم ﴾ ﴿ وأن أقيموا ﴾ في تقدير  
 للإسلام ، وإقامة الصلاة وأما تشبيه ابن عطية بقوله ادخلوا الأول فالأول بالرفع فليس يشبهه لأن ادخلوا لا  
 يمكن لو أزيل عنه الضمير أن يتسلط على ما بعده ، بخلاف أن فإنها توصل بالأمر فإذا لاشبه بينهما

(191/5)

وقال الزمخشري (فإن قلت) : على عطف قوله : ﴿ وأن أقيموا ﴾ (قلت) : على موضع ﴿ لنسلم ﴾  
 كأنه قيل وأمرنا أن نسلم وأن أقيموا انتهى وظاهر هذا التقدير أن ﴿ أن نسلم ﴾ في موضع المفعول الثاني لقوله  
 : ﴿ وأمرنا ﴾ وعطف عليه ﴿ وأن أقيموا ﴾ فتكون اللام على هذا زائدة ، وكان قد قدم قيل هذا أن اللام  
 تعليل للأمر فتناقض كلامه لأن ما يكون علة يستحيل أن يكون مفعولاً ويدل على أنه أراد بقوله ﴿ أن نسلم ﴾  
 أنه في موضع المفعول الثاني قوله بعد ذلك ، ويجوز أن يكون التقدير وأمرنا لأن نسلم ولأن أقيموا أي للإسلام  
 وإقامة الصلاة انتهى ، وهذا قول الزجاج فلو لم يكن هذا القول مغايراً لقوله الأول لاتحد قولاه وذلك خلف ،  
 وقال الزجاج : ويحتمل أن يكون ﴿ وأن أقيموا ﴾ معطوفاً على ﴿ أتنا ﴾ .

وقيل : معطوف على قوله : ﴿ إن هدى الله هو الهدى ﴾ والتقدير قل أن أقيموا وهذا القولان ضعيفان  
 جداً ، ولا يقتضيهما نظم الكلام ، قال ابن عطية يتجه أن يكون بتأويل وإقامة فهو عطف على المفعول المقدر  
 في أمرنا : انتهى .

وكان قد قدر: وأمرنا بالإخلاص أو بالإيمان لأن نسلم وهذا قول لا بأس به وهو أقرب من قللن قبله إذ لا بد من تقدير المفعول الثاني لأمرنا ويجوز حذف المعطوف عليه لفهم المعنى تقولن أضربت زيدا فتجيب نعم وعمراً التقدير ضربته وعمراً وقد أجاز الفراء جاءني الذي وزيد قائمان التقدير جاءني الذي هو وزيد قائمان فحذف هو لدلالة المعنى عليه والضمير المنصوب في ﴿ واتقوا ﴾ عائد على رب العالمين.

﴿ وهو الذي إليه تحشرون ﴾ جملة خبرية تتضمن التنبيه والتخويف لمن ترك امتثال ما أمر به من الإسلام والصلاة واتقاء الله، وإنما تظهر ثمرات فعل هذه الأعمال وحسرات تركها يوم الحشر والقيامة

﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ﴾ لما ذكر تعالى أنه إلى جزائه يحشر العالم وهو منتهى ما يؤول إليه أمرهم ذكر مبتدأ وجود العالم واختراعه له بالحق أي بما هو حق لا عبث فيه ولا هو باطل أي لم يخلقهما باطلاً ولا عبثاً بل صدرا عن حكمة وصواب وليستدل بهما على وجود الصانع إذ هذه المخلوقات العظيمة لظاهر عليها سمات الحدوث لا بد لها من محدث واحد عالم قادر مرید سبحانه وعلا

وقيل: معنى ﴿ بالحق ﴾ بكلامه في قوله للمخلوقات ﴿ كن ﴾ وفي قوله: ﴿ اثبتا طوعاً أو كرهاً ﴾ والمراد في هذا ونحوه إنما هو إظهار انفعال ما يريد تعالى أن يفعله وإبرازه للوجود بسرعة وقيل منزلة ما يؤمر فيمتثل.

﴿ ويوم يقول كن فيكون قوله الحق ﴾ جوزوا في ﴿ يوم ﴾ أن يكون معمولاً لمفعول فعل محذوف وقدره واذكر الإعادة يوم يقول: كن أي يوم يقول للأجساد كن معادة ويتم الكلام عند قوله ﴿ كن ﴾ ، ثم أخبر بأنه يكون قوله الحق الذي كان في الدنيا إخباراً بالإعادة فيكون قوله فاعلاً بفيكون أو يتم الكلام عند قوله ﴿ كن فيكون ﴾ ويكون ﴿ قوله الحق ﴾ مبتدأ وخبراً.

وقال الزجاج ﴿يوم يقول﴾ معطوف على الضمير من قوله ﴿واتقوه﴾ أي واتقوا عقابه والشدائد ويوم  
فيكون اتصابه على أنه مفعول به لا ظرف

وقيل: ﴿ويوم﴾ معطوف على السموات والأرض ﴿والعامل فيه خلق، وقيل: العامل اذكر أو معطوفاً  
على قوله ﴿بالحق﴾ إذ هو في موضع نصب ويكون ﴿يقول﴾ بمعنى الماضي كأنه قال وهو الذي خلق  
السموات والأرض بالحق ويوم قال لها كن ويتم الكلام عند قوله ﴿فيكون﴾ ، ويكون ﴿قوله الحق﴾ مبتدأً  
وخبراً أو يتم عند ﴿كن﴾ ويتدىء ﴿فيكون قوله الحق﴾ أي يظهر ما يظهر وفاعل يكون ﴿قوله﴾ و  
﴿الحق﴾ صفة و ﴿يكون﴾ تامة وهذه الأعراب كلها بعيدة ينبوعها التركيب وأقرب ما قيل ما قاله  
الزخشيري وهو أن ﴿قوله الحق﴾ مبتدأً ﴿والحق﴾ صفة له و ﴿يوم يقول﴾ خبر المبتدأ فيتعلق  
بمستقر كما تقول يوم الجمعة القتال واليوم بمعنى الحين والمعنى أنه خلق السموات والأرض قائماً بالحق والحكمة  
وحين يقول للشيء من الأشياء كن فيكون ذلك الشيء قوله الحق والحكمة أي لا يكون شيء من السموات  
والأرض وسائر المكونات إلا عن حكمة وصواب، وجوز الزخشيري وجهاً آخر وهو أن يكون ﴿قوله الحق﴾  
﴿فاعلاً بقوله﴾ ﴿فيكون﴾ فاتصاب ﴿يوم﴾ بمحذوف دل عليه قوله ﴿بالحق﴾ كأنه قيل: كن يوم  
بالحق وهذا إعراب متكلف.

﴿وله الملك يوم ينفخ في الصور﴾ قيل ﴿يوم﴾ بدل من قوله ﴿ويوم يقول﴾ ، وقيل: منصوب بالملك  
وتخصيصه بذلك اليوم كتخصيصه بقوله ﴿لمن الملك اليوم﴾ وقوله: ﴿والأمر يومئذ لله﴾ وفائدته  
الإخبار بانفراد الملك حين لا يمكن أن يدعي فيه ملك، وقيل هو في موضع نصب على الحال وذو الحال الملك  
والعامل له، وقيل هو في موضع الخبر لقوله ﴿قوله الحق﴾ أي يوم ينفخ في الصور، وقيل ظرف لقوله ﴿تخشرون﴾  
أول يقول أو لعالم الغيب والشهادة

وقرأ الحسن ﴿في الصور﴾ وحكاها عمرو بن عبيد عن عياض ويؤيد تأويل من تأوله أن الصور جمع صورة  
كثومة وثوم والظاهر أن ثم نفخاً حقيقة، وقيل هو عبارة عن قيام الساعة ونفاد الدنيا واستعارة.

وروي عن عبد الوارث عن أبي عمرو ونفخ بنون العظمة

﴿عالم الغيب والشهادة﴾ أي هو عالم أو مبتدأ على تقدير من النافخ أو فاعل يقول أو ينفخ محذوفة يدل

عليه ينفخ نوحو رجال بعد قوله: ﴿ يسبح ﴾ بفتح الباء وشركاؤهم بعد ﴿ زين ﴾ مبنيا للمفعول ورفع قتل ونحو ضارع لخصومة بعد لبيك يزيد التقدير يسبح له رجال وزينه شركاؤهم وببكيه ضارع أو نعت للذي أقوال أجودها الأول والغيب والشهادة يعمان جميع الموجودات ، وقرأ الأعمش ﴿ عالم ﴾ بالخفض ووجه على أنه بدل من الضمير في له أو من رب العالمين أو نعت للضمير في ﴿ له ﴾ ، والأجود الأول لبعدها المبدل منه في الثاني وكون الضمير الغائب يوصف وليس مذهب الجمهور وإنما أجازته الكسائي وحده ﴿ وهو الحكيم الخبير ﴾ لما ذكر خلق الخلق وسرعة إيجاده لما يشاء وتضمن البعث إفناءهم قبل ذلك ناسب ذكر الوصف بالحكيم ولما ذكر أنه عالم الغيب والشهادة ناسب ذكر الوصف بالخبير إذ هي صفة تدل على علم ما لطف إدراكه من الأشياء.

(193/5)

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ إِزْرًا اتَّخِذْ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَأَيْتَ إِذْ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (74) وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ  
مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ  
قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يفني ربِّي لأكونن من القوم  
الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ  
(78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (79) وَحَاجَّةً قَوْمَهُ قَالَ  
أَتَحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا  
تَتَذَكَّرُونَ (80) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ  
الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (81) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ  
(82) وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (83) وَوَهَبْنَا لَهُ  
إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمَن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى

وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (84) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ (85)  
 وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (86) وَمِنَ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ  
 وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (87) ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَّ عَلَيْهِمْ مَا  
 كَانُوا يَعْمَلُونَ (88) أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَاِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَؤُلَاءِ لَيْسُوا  
 بِهَا بِكَافِرِينَ (89) أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ  
 (90) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ  
 مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أُنْتُمْ وَاللَّا وَكُم قُلِ اللَّهُ  
 تُمْ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (91) وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ لِلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ  
 حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (92) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ  
 كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوْحِ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ  
 الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ  
 وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (93) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ  
 ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيهَا شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنتُمْ  
 تَزْعُمُونَ (94)

﴿ آزر ﴾ اسم أعجمي علم ممنوع الصرف للعلمية والعجمة الشخصية

الصنم الوثن يقال إنه معرب شمر والصنم خبث الرائحة والصنم: العبد القوي وصنم صور وصور بنو فلان  
 نوقهم اعزروها .

جن عليه الليل وأجن أظلم هذا تفسير المعنى وهو بمعنى ستر متعدياً ، قال الشاعر

وماء وردت قبيل الكرى . . .

وقد جنه السدف الأدهم

والاختيار جن الليل وأجنه ومصدر جن جنون وجنان وخن الكوكب والكوكبة النجم وهو مشترك بين معان



كثيرة ويقال كوكب توقد ، وقال الصاعلي : حق لفظ كوكب أن يذكر في تركيب وكب عند حذاق النحويين  
فإنها صدرت بكاف زائدة عندهم إلا أن الجوهرى أوردتها في تركيب كوكب ولعله تبع فيه الليث فإنه ذكره  
في الرباعي ذاهباً إلى أن الواو أصلية انتهى

وليت شعري من حذاق النحويين الذين تكون الكاف عندهم من حروف الزيادة فضلاً عن زيادتها في أول كلمة  
، فأما قولهم هندي وهندي في معنى واحد وهو المنسوب إلى الهند قال الشاعر  
ومقرونة دهم وكمت كأنها . . .

طماطم يوفون الوفاز هنالك

فخرجه أصحابنا على أن الكاف ليست زائدة لأنه لم تثبت زيادتها في موضع من المواضع فيحمل هذا يهل  
وإنما هو من باب سبط وسبطر ، والذي أخرج عليه أن من تكلم بهذا من العرب إن كان تكلم به فإنما سرى

إليه من لغة الحبش لقرب العرب من الحبش ودخول كثير من لغة بعضهم في لغة بعض ، والحبشة إذا نسبت

ألحقت آخر ما تنسب إليه كافاً مكسورة مشوبة بعدها ياء يقولون في النسب إلى قندي قنديكي وإلى شواء :

شوكي وإلى الفرس : الفرسكي وربما أبدلت تاء مكسورة قالوا في النسب إلى جبري جبرتي ، وقد تكلمت

على كيفية نسبة الحبش في كتابنا المترجم عن هذه اللغة المسمى بجلاء الغبش عن لسان الحبش ، وكثيراً ما

توافق اللغتان لغة العرب ولغة الحبش في ألفاظ وفي قواعد من التراكيب نحوية كحروف المضارعة وتاء التانيث

وهمزة التعدية.

أقل يأقل أفولاً غاب.

وقيل : ذهب وهذا اختلاف في عبارة.

وقال ذو الرمة:

مصايح ليست باللواتي يقودها . . .

نجوم ولا بالأفلات الدوالك

القمر معروف يسمى بذلك لبياضه والأقمر الأبيض ليلة قمرء مضيئة قاله ابن قتيبة

البروز أول الطلوع بزغ يبرغ

اقتدى به اتبعه وجعله قدوة له أي متبعاً.

الغمرة الشدة المذهلة وأصلها في غمرة الماء وهي ما يغطي الشيء

قال الشاعر:

ولا ينجي من الغمرات إلا . . .

بركاء القتال أو الفرار

ويجمع على فعل ككوبة ونوب لله الشاعر:

وحان لتالك الغمر انخسار . . .

فرادى: الألف فيه للتأنيث ومعناها فرداً فرداً ، ويقال فيه فراد منوناً على وزن فعال وهي لغة تميم وفردا غير

مصروف كآحاد وثلاث وحكاه أبو معاذ ، قال أبو البقاء من صرفه جعله جمعاً مثل قوم ورخال وهو جمع

قليل ، قيل: وفرادى جمع فرد بفتح الراء.

سنة 194/5  
مكتبة رمة كمر

وقيل: بسكونها ، قال الشاعر:

يرى النعرات الزرق تحت لبانه . . .

فرادى ومثنى أصعقتها صواهلها

وقيل: جمع فريد كرفيد وردافى ويقال رجل أفرد وامرأة فردى إذا لم يكن لها أخ وفرد الرجل يفرد فروداً إذا

انفرد فهو فارد.

خوله: أعطاه وملكه وأصله تملك الخول كما تقول مولته ملكته المال

البين: الفراق.

قيل: وينطلق على الوصل فيكون مشتركاً.

قال الشاعر:

فوالله لولا البين لم يكن الهوى . . .

ولولا الهوى ما حن للبين آفة

﴿ وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتخذ أصناماً آلة إنني أراك وقومك في ضلالمين ﴾ .

لما ذكر قوله تعالى: ﴿ قل أندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ﴾ ناسب ذكر هذه الآية هنا وكان التذكار

بقصة إبراهيم عليه السلام مع أبيه وقومه أنسب لرجوع العرب إليه إذ هو جدّهم الأعلى فذكروا بأن إنكار هذا

النبي محمد صلى الله عليه وسلم عليكم عبادة الأصنام هو مثل إنكار جدّكم إبراهيم على أبيه وقومه عبادتها

وفي ذلك التنبيه على اقتفاء من سلف من صالحى الآباء والأجداد وهم وسائر الطوائف معظمون لإبراهيم

عليه السلام، والظاهر أن آزر اسم أبيه قاله ابن عباس والحسن والسدي وابن إسحاق وغيرهم، وفي كتب

التاريخ أن اسمه بالسريانية تارخ والأقرب أن وزنه فاعل مثل تارخ وعابر ولازب وشالغ وفالغ وعلى هذا يكون

له اسمان كيعقوب وإسرائيل وهو عطف بيان أو بدل، وقال مجاهد هو اسم صنم فيكون أطلق على أبي

إبراهيم لملازمته عبادته كما أطلق على عبيد الله بن قيس الرقيات لحبه نساء علم كل واحدة منهن رقية.

ف قيل ابن قيس الرقيات، وكما قال بعض المحدثين

أدعى بأسماء تترى في قبائلها . . .

كأن أسماء أضحت بعض أسمائي

ويكون إذ ذاك عطف بيان أو يكون على حذف مضاف أي عابد آزر حذف المضاف وأقيم المضاف إليه

مقامه أو يكون منصوباً بفعل مضمّر أي تتخذ آزر، وقيل: إن آزر عم إبراهيم وليس اسم أبيه وهو قول الشيعة

يزعمون أن آباء الأنبياء لا يكونون كفاراً وظواهر القرآن ترد عليهم ولا سيما محاورة إبراهيم مع أبيه في غير ما آية

، وقال مقاتل: هو لقب لأبي إبراهيم وليس اسماً له وامتنع آزر من الصرف للعلمية والعجمة وقيل هو صفة،

قال الفراء بمعنى المعوج.

وقال الزجاج: بمعنى المخطىء، وقال الضحاك الشيخ الهَمّ بالفارسية، وإذا كان صفة أشكل منع صرفه

ووصف المعرفة به وهو نكرة ووجهه الزجاج بأن تزداد فيه أل وينصب على الذمّ كأنه قيل أذمّ المخطىء،

وقيل: انتصب على الحال وهو في حال عوج أو خطأ، وقرأ الجمهور ﴿آزر﴾ بفتح الراء وأبي وابن عباس والحسن ومجاهد وغيرهم بضم الراء على النداء وكونه علماً ولا يصح أن يكون صفة لحذف حرف النداء وهو لا يحذف من الصفة إلا شذوذاً، وفي مصحف أبيّ يا آزر بحرف النداء اتخذت أصناماً بالفعل الماضي فيحتمل العلمية والصفة، وقرأ ابن عباس أيضاً أزرأً تتخذ بهمزة استقهام وفتح الهمزة بعدها وسكون الزاي ونصب الراء منوثة وحذف همزة الاستقهام من ألتخذ، قال ابن عطية المعنى أعضاء وقوة ومظاهرة على الله تتخذ وهو قوله:

(195/5)

﴿اشدد به أزري﴾ وقال الزمخشري: هو اسم صنم ومعناه أتعبد أزرأً على الإنكار ثم قال ﴿ألتخذ﴾ أصناماً آلهة ﴿تبييناً لذلك وتقريراً وهو داخل في حكم الإنكار لأنه كالبيان له، وقرأ ابن عباس أيضاً وأبو اسماعيل الشامي أزرأً بكسر الهمزة بعد همزة الاستقهام تتخذ، قال ابن عطية ومعناها إنها مبدلة من واو كوسادة وإسادة كأنه قال: أوزراً أو ماثماً تتخذ أصناماً ونصبه على هذا بفعل مضمر، وقال الزمخشري هو اسم صنم ووجهه على ما وجه عليه أزرأً بفتح الهمزة، وقرأ الأعمش إزرأً تتخذ بكسر الهمزة وسكون الزاي ونصب الراء وتنوينها ويغير همزة استقهام في تتخذ والهمزة في ﴿ألتخذ﴾ للإنكار وفيه دليل على الإنكار على من أمر الإنسان يكرامه إذا لم يكن على طريقة مستقيمة وعلى البداءة بمن يقرب من الإنسان كما قال: ﴿وانذر عشيرتك الأقربين﴾ وفي ذكره أصناماً آلهة بالجمع تقييح عظيم لفعلهم واتخاذهم جمعاً آلهة وذكروا أن ابراهيم كان نجاراً منجماً مهندساً وكان نمروذ يتعلق بالهندسة والنجوم فحظى عنده بذلك وكان من قرية تسمى كوئا من سواد الكوفة، قاله مجاهد قيل وبها ولد ابراهيم، وقيل كان آزر من أهل حران وهو تاريخ بن ناجور بن ساروع بن أرغوب بن فالغ بن عابر بن شالخ بن أرفخشذ بهام بن نوح، وأراك يحتمل أن تكون بصرية وأن تكون علمية، والظاهر أن تتخذ يتعدى إلى مفعولين وجوزوا أن يكون بمعنى أتعمل وتصنع لأنه كان

ينحتها ويعملها ولما أنكر على أبيه أخبر أنه وقومه في ضلال وجعلهم مظروفين للضلال أبلغ من وصفهم بالضلال كأن الضلال صار ظرفاً لهم ومبين واضح ظاهر من أبان اللازمة ، قال ابن عطية ليس بالفعل المتعدّي المنقول من بان بين انتهى ، ولا يمتنع ذلك يوضح كفركم بوجودكم من حيث اتخذتم دونه آلهة وهذا الإنكار من ابراهيم على أبيه والإخبار أنه وقومه في ضلال مبين أدل دليل على هداية ابراهيم وعصمتهم سبق ما يوهم ظاهر قوله : هذا ري من نسبة ذلك إليه على أنه أخبر عن نفسه وإنما ذلك على سبيل التنزل مع الخصم وتقرير ما ينسب عليه من استحالة أن يكون متصفاً بصفات الحدوث من الجسمانية وقبوله التغيرات من النزوع والأفول ونحوها .

﴿ وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض ﴾ هذه جملة اعتراض بين قوله: ﴿ وإذ قال ابراهيم ﴾ منكرًا على أبيه عبادة الأصنام وبين جملة الاستدلال عليهم بإفراد المعبود ، وكونه لا يشبه المخلوقين وهي قوله : ﴿ فلما جنّ عليه الليل ﴾ و ﴿ نرى ﴾ بمعنى أريناه وهي حكاية حال وهي متعدية إلى اثنين ، فالظاهر أنها بصرية .

قال ابن عطية وإما من أرى التي بمعنى عرف انتهى ، ويحتاج كون رأي بمعنى عرف ثم تعدى بالهمزة إلى مفعولين إلى نقل ذلك عن العرب والذي نقل النحويون إن رأى إذا كانت بصرية تعدت إلى مفعول واحد وإذا كانت بمعنى علم الناصبة لمفعولين تعدت إلى مفعولين ، وعلى كونها بصرية فقال سلمان الفارسي وابن جبير ومجاهد فرجت له السموات والأرض فرأى ببصره الملكوت الأعلى والملكوت الأسفل ورأى مقامه في الجنة ، قال ابن عطية : فإن صح هذا النقل ففيه تخصيص لابراهيم بما لم يدركه غيره قبله ولا بعده ، انتهى

وروي عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كشف الله له عن السموات والأرض حتى العرش وأسفل

الأرضين وإذا كانت أبصاراً فليس المعنى مجرد الإبصار ولكن وقع له معها من الاعتبار والعلم ما لم يقع لأحد من أهل زمانه الذين بعث إليهم ، قاله ابن عباس وغيره

وفي ذلك تخصيص له على جة التقييد بأهل زمانه وكونها من رؤية القلب ، وجوز ابن عطية ولم يذكر الزمخشري غيره ، قال ابن عطية: رأى بها ملكوت السموات والأرض بفكرته ونظره وذلك لا بد متركب على ما تقدم من رؤيته ببصره وإدراكه في الجملة بجواسه ، وقال الزمخشري ومثل ذلك التعريف والتبصير نعرف ابراهيم ونبصره ملكوت السموات والأرض يعني الربوبية والإلهية ونوقفه لمعرفة ما نرشد به بما شرحنا صدره وسدّدنا نظره لطريق الاستدلال و﴿ نري ﴾ حكاية حال ماضية انتهى ، والإشارة بذلك إلى الهداية أو ومثل هدايته إلى توحيد الله تعالى ودعاء أبيه وقومه إلى عبادة الله تعالى ورفض الأصنام أشهدناه ملكوت السموات والأرض ، وحكى المهدوي أن المعنى وكما هديناك يا محمد أرينا ابراهيم وهذا بعيد من دلالة اللفظ ويجوز أن تكون الكاف للتعليل أي وكذلك الإنكار والدعاء إلى الله زمان ادعاء غير الله الربوبية أشهدناه ملكوت السموات والأرض ضار له بذلك اختصاص ، قال ابن عباس: جلال الأمور سرها وعلايتها ، فلم يخف عليه شيء من أعمال الخلاق فلما رأى ذلك جعل يلعن أصحاب الذنوب قال الله إنك لا تستطيع هذا فرده لا يرى أعمالهم انتهى ، قال الزجاج وغيره الملكوت الملك كالرغبوت والرهبوت والجبروت وهوناء مبالغة ومن كلامهم: له ملكوت اليمن والعراق ، قال مجاهد: ويعني به آيات السموات والأرض ، وقال قتادة ملكوت السموات: الشمس والقمر والنجوم وملكوت الأرض: الجبال والشجر والبحار ، وقيل: عبادة الملائكة وعصيان بني آدم ، وقرأ أبو السمان ملكوت بسكون اللام وهي لغة بمعنى الملك ، وقرأ عكرمة ملكوت بالثاء المثناة وقال: ملكوتاً باليونانية أو القبطية ، وقال النخعي هي ملكوتاً بالعبرائية وقرئ وكذلك تري ، بالثاء من فوق ، ﴿ ابراهيم ملكوت ﴾ ، برفع الثاء ، أي تبصره دلائل الربوبية

﴿ وليكون من الموقنين ﴾ أي أريناه الملكوت ، وقيل: ثم علة محذوفة عطفت هذه عليها وقدرت ليقيم  
الحجة على قومه ، وقال قوم: ليستدل بها على الصانع ، وقيل: الواو زائدة ومتعلق الموقنين قيل: بوحداية الله  
وقدرته ، وقيل: بنبوته وبرسالته .

وقيل: عياناً كما أيقن بيانا انتقل من علم اليقين إلى عين اليقين كما سأل في قوله: ﴿ أرني كيف تحيي الموتى ﴾  
والإيقان تقدم تفسيره أول البقرة ، وقال أبو عبد الله الرازي اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة  
بسبب التأمل ولهذا لا يوصف علم الله بكونه يقيناً لأن علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر  
والتأمل ، وإذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سبباً لحصول اليقين إذ يحصل بكل واحد منها نوع  
تأثير وقوة فتزايده حتى يجزم

﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً فقال هذا ربي ﴾ .

هذه الجملة معطوفة على قوله: ﴿ وإذ قال إبراهيم ﴾ على قول من جعل ﴿ وكذلك نرى ﴾ اعتراضاً وهو  
قول الزمخشري .

قال ابن عطية: الفاء في قوله ﴿ فلما ﴾ رابطة جملة ما بعدها بما قبلها وهي ترجح أن المراد بالملكوت هو  
هذا التفصيل الذي في هذه الآية ، وقال الزمخشري كان أبوه وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر  
والكواكب فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم ولما يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال ، ويعرفهم أن النظر  
الصحيح مؤد إلى أن شيئاً منها لا يصبح أن يكون إلهاً لقيام دليل الحدوث فيها وأن وراءها محدثاً أحدثها  
وصانعاً صنعها ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها والكوكب الزهرة ، قاله ابن  
عباس وقتادة ، أو المشتري ، قاله مجاهد والسدي وهورباعي والواو فيه أصل وتكررت فيه الفاء فوزنه فعفل  
نحو قول وهو تركيب قليل ، والظاهر أن جواب ﴿ لما رأى كوكباً ﴾ وعلى هذا يجوزوا في ﴿ قال هذا ربي  
﴿ أن يكون نعتاً للكوكب وهو مشكل أو مستأنفاً وهو الظاهر ويجوز أن يكون لجواب ﴿ قال هذا ربي ﴾ و  
﴿ رأى كوكباً ﴾ حال أي جن عليه الليل راياً كوكباً وهذا ربي الظاهر أنها جملة خبرية ، وقيل هي

استفهامية على جهة الإنكار حذف منها الهمزة كقوله

بسيم رمين الجمر أم بثمان . . .

قال ابن الأنباري: وهذا شاذ لأنه لا يجوز أن يحذف الحرف إلا إذا كان ثم فارق بين الأخبار والاستخبار وإذا كانت خبرية فيستحيل عليه أن يكون هذا الإخبار على سبيل الاعتقاد والتصميم لعصمة الأنبياء من المعاصي، فضلاً عن الشرك بالله، وما روي عن ابن عباس أن ذلك وقع له في حال صباه وقبل بلوغه وأنه عبده حتى غاب وعبد القمر حتى غاب وعبد الشمس حتى غابت فلعله لا يصح، وما حكى عن قوم أن ذلك بعد البلوغ والتكليف ليس بشيء وما حكوا من أن أمه أخفته في غار وقت ولادته خوفاً من نمرود أنه أخبره المنجمون أنه يولد ولد في سنة كذا يخرب ملكه على يديه، وأنه تقدم إلى أنه من ولد من أنثى تركت ومفكر ذبحه إلى أن صار ابن عشرة أعوام، وقيل: خمسة عشر وأنه نظر أول ما عقل من الغار فرأى الكوكب فحكاية يدفعها مساق الآية، وقوله: ﴿إني بريء مما تشركون﴾ وقوله: ﴿تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾ وتأول بعضهم ذلك على إضمار القول وكثيراً ما يضمن تقدير قال: يقولون هذا ربي على حكاية قوطم وتوضيح فساد ما يظهر عليه من سمات الحدوث ولا يحتاج هذا إلى الإضمار بل يصح أن يكون هذا كقوله تعالى: ﴿أين شركائي﴾ أي على زعمكم، وقال الزمخشري: ﴿هذا ربي﴾ قول من ينصف خصمه مع علمه أنه مبطل فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه، لأن ذلك أدهى إلى الحق وأنجى من الشغب ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله بالحجة انتهى، فيكون هذا القول منه استدراجاً لإظهار الحجة وتوسلاً إليها كما توسل إلى كسر الأصنام بقوله:

(198/5)

﴿ فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم ﴾ فوافقهم ظاهراً على النظر في النجوم وأوهمهم أن قوله ﴿إني سقيم﴾ ناشئ عن نظره فيها.

﴿ فلما أفل قال لأحب الأفلين ﴾ أي لأحب عبادة الأفلين المتغيرين عن حال إلى حال المنتقلين من مكان إلى مكان المحتجبين بستر فإن ذلك من صفات الأجرام وإنما احتج بالأقول دون البرزخ، وكلاهما انتقال من



حال إلى حال ، لأن الاحتجاج بالأقول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب ، وجاء بلفظ الآفلين ليدل على أن  
ثم آفلين كثيرين ساوهم هذا الكوكب في الأقول فلما زينة له عليهم في أن يعبد للاشتراك في الصفة الدالة على  
الحدوث .

﴿ فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي ﴾ لم يأت في الكواكب رأى كوكباً بازغاً لأنه أولاً ما ارتقب حتى بزغ  
الكوكب لأنه يا ظلام الليل تظهر الكواكب بخلاف حاله مع القمر والشمس فإنه لما أوضح لهم أن هذا النير وهو  
الكوكب الذي رآه لا يصلح أن يكون رياً ارتقب ما هو أنور منه وأضواً على سبيل إلحاقه بالكوكب ،  
والاستدلال على أنه لا يصلح للعبادة فرآه أول طلوعه وهو البزوغ ، ثم عمل كذلك في الشمس ارتقبها إذ كانت  
أنور من القمر وأضواً وأكبر جرمًا وأهم نفعاً ومنها يستمد القمر على ما قيل فقال ذلك على سبيل الاحتجاج  
عليهم وبين أنها مساوية للقمر والكواكب في صفة الحدوث

﴿ فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ﴾ القوم الضالون هنا عبدة المخلوقات كالأصنام  
وغيرها واستدل بهذا من زعم أن قوله ﴿ هذا ربي ﴾ على ظاهره وأن النازلة كانت في حال الصغر ، وقال  
الزحشيري ﴿ لئن لم يهدني ربي ﴾ تنبيه لقومه على أن من اتخذ القمر إلهاً وهو نيل الكوكب في الأقول فهو  
ضال فإن الهداية إلى الحق بتوفيق الله ولطفه

(199/5)

---

﴿ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ﴾ المشهور في الشمس أنها مؤنثة .  
وقيل : تذكر وتؤنث فأنثت أولاً على المشهور وذكرت في الإشارة على اللغة القليلة مراعاة ومناسبة للخبر ،  
فجحت لغة التذكير التي هي أقل على لغة التأنيث وأما من لم ير فيها إلا التأنيث  
فقال ابن عطية : ذكر أي هذا المرئي أو النير وقدره الأخفش ، هذا الطالع ، وقيل الشمس بمعنى الضياء قال  
تعالى : ﴿ جعل الشمس ضياء ﴾ فأشار إلى الضياء والضياء مذكر ، وقال الزحشيري جعل المبتدأ مثل

الخبر لكونهما عبارة عن شيء واحد كقوتهم ما جاءت حاجتك وما كانت أمك ، ولم تكن قنتهم إلا أن قالوا  
وكان اختيار هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب عن شبهة التأنيث ألا تراهم قالوا في صفة الله علام ولم يقولوا  
علامة ، وإن كان علامة أبلغ احترازاً من علامة التأنيث انتهى ، ويمكن أن أكثر لغة الأعاجم لا يفرقون في  
الضمائر ولا في الإشارة بين المذكر والمؤنث ، ولا علامة عندهم للتأنيث بل المذكر والمؤنث سواء في ذلك  
عندهم فلذلك أشار إلى المؤنث عندنا حين حكى كلام إبراهيم بما يشار به إلى المذكر ، بل لو كان المؤنث ضم  
يكن لهم علامة تدل عليه في كلامهم وحين أخبر تعالى عنها بقوله ﴿ بازغة ﴾ و ﴿ أفلت ﴾ أنت على  
مقتضى العربية إذ ليس ذلك بحكاية

﴿ فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون ﴾ أي من الأجرام التي تجعلونها شركاء لخالقها ، ولما أفلت  
الشمس لم يبق لهم شيء يمثل لهم به وظهرت حجته وقوي بذلك على منابذتهم تبرأ من إشراكهم ، وقال  
الماتريدي: الاختيار أن يقال: استدل على عدم صلاحيتها للإلهية لغلبة نور القمر نور الزهرة ونور الشمس  
لنوره وقهرتيك بذلك وهذا بتلك ، والرب لا يقهر والظلام غلب نور الشمس وقهره انتهى ملخصاً  
قال ابن أبي الفضل: ما جاء الظلام إلا بعد ذهاب الشمس فلم يجتمع معها حتى يقال قهرها وقهر نورها انتهى ،  
وقال غيره من المفسرين: إنه استدل بما ظهر عليها من شأن الحدوث والانتقال من حال إلى حال وذلك من  
صفات الأجسام فكأنه يقول: إذا بان في هذه النيرات الرفيعة أنها لا تصلح للربوبية فأصنامكم التي من خشب  
وحجارة أخرى أن يتبين ذلك فيها ومثل لهم بهذه النيرات لأنهم كانوا أصحاب نظر في الأفلاك وتعلق بالنجوم  
وأجمع المفسرون على أن رؤية هذه النيرات كانت في ليلة واحدة ، رأى الكوكب الزهرة أو المشتري على  
الخلاف السابق جانحاً للغروب فلم أفل بزغ القمر فهو أول طلوعه فسرى الليل أجمع فلما بزغت الشمس زال  
ضوء القمر قبلها لا تتشأ الصباح وخفى نوره ودنا أيضاً من مغربه ، فسمي ذلك أقولاً تقربه من الأقول التام على  
تجوز في التسمية ثم بزغت الشمس على ذلك ، قال ابن عطية وهذا الترتيب يستقيم في الليلة الخامسة عشر  
من الشهر إلى ليلة عشرين ، وليس يترتب في ليلة واحدة كما أجمع أهل التفسير إلا في هذه الليالي وبذلك التجوز  
في أقول القمر؛ انتهى ، والظاهر والذي عليه المفسرون أن المراد من الكوكب والقمر والشمس هو ما وضعته له  
العرب من إطلاقها على هذه النيرات ، وحكي عن بعض العرب ولعله لا يصح عنه أن الرؤية رؤية قلب ، وعبر

بالكوكب عن النفس الحيوانية التي لكل كوكب والقمر عن النفس الناطقة التي لكل فلك ، وبالشمس عن العقل  
المجرد الذي لكل فلك وكان ابن سينا يفسر الأفلو بالإمكان فزعم الغزالي أن المراد بأفولها إمكانها لذاتها وبكل  
ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود ، ومن الناس من حمل الكوكب على الحس  
والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل ، والمراد أن هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية القوة ،  
ومدير العالم مستول عليها قاهر لها ؛ انتهى ، وهذا اقتضيان شبيهان بتفسير الباطنية لعنهم الله إذ هما لغز  
ورمز ينزه كتاب الله عنهما ولولا أن أبا عبد الله الرازي وغيره قد نقلهما في التفسير ، لأضربت عن نقلهما  
صفحة إذ هما مما نجزم ببطلانه ومن تفسير الباطنية الإمامية ونسبوه إلى عليّ أن الكوكب هو المأذون ، وهو  
الداعي والقمر اللاحق وهو فوق المأذون بمنزلة الوزير من الإمام والشمس الإمام وابراهيم في درجة المستجيب  
، فقال للمأذون: هذا ربي عنى رب التربية للعلم فإنه يربي المستجيب بالعلم ويدعوه إليه ، فلما أفل فنى ما  
عند المأذون من العلم رغب عنه ولزم اللاحق فلما فنى ما عن رغب عنه وتوجه إلى التالي وهو الصامت  
الذي يقبل العلم من الرسول الذي يسمى الناطق لأنه ينطق بجميع ما ينطق به الرسول فلما فنى ما عنده ارتقى  
إلى الناطق وهو الرسول وهو المصور للشرائع عندهم ؛ انتهى هذا التخليط ، واللغز الذي لا تدل عليه الآية  
بوجه من وجوه الدلالات والتفسير أن قبل هذا شبيهان بهذا التفسير المستحيل وللمنسوبين إلى الصوف في  
تفسير كتاب الله تعالى أنواع من هذه التفاسير

(200/5)

قال القشيري: لما جنّ عليه الليل أحاط به سجوف الطلب ولم يتجل له بعد صباح الوجود فطلع له نجم العقول  
فشاهد الحق بسرّه بنور البرهان فقال: هذا ربي ثم زيد في ضيائه فطلع قمر العلم وطالعه بسرّ البيان ، فقال  
﴿ هذا ربي ﴾ ثم أسفر الصبح وتمتّ النهار وطلعت شمس العرفان من برج شرفها فلم يبق للطلب مكان ولا  
للتجويز حكم ولا للثمة قرار ، فقال ﴿ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ إذ ليس بعد البعث ريب ولا بعد الظهور

ستر انتهى ، والعجب كل العجب من قوم يزعمون أن هؤلاء المنسوين إلى الصوف هم خواص الله تعالى وكلامهم  
في كتاب الله تعالى هذا الكلام.

(201/5)

﴿ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ﴾ أي أقبلت بقصدي وعبادتي وتوحيدي  
وإيماني وغير ذلك مما يعمه المعنى المعبر عنه بوجهي الذي ابتدع العالم محل هذه النيرات المحذات وغيرها ،  
وأكتفى بالظرف عن المظروف لعمومه إذ هذه النيرات مظروف السموات ولما كانت الأصنام التي يعبدها قومه  
النيرات ومن خشب وحجارة وذكر ظرف النيرات عطف عليه الأرض التي هي ظرف الخشب والحجارة ، و  
﴿ حنيفاً ﴾ ما تلاقى كل دين إلى دين الحق وهو عبادة الله تعالى مسلماً أي منقاداً إليه مستسلماً له  
﴿ وما أنا من المشركين ﴾ ولما أنكر على أبيه عبادة الأصنام وضلله وقومه ، ثم استدل على ضلالمهم بقضايا  
العقول إذ لا يدعون للدليل السمعي لتوقفه في الثبوت على مقدمات كثيرة وأبدى تلك القضايا منوطة بالحس  
الصادق تبرأ من عبادتهم وأكد ذلك بأن ثم أخبر أنه وجه عبادته لمبدع العالم التي هذه النيرات المستدل بها ،  
بعضه ثم نفى عن نفسه أن يكون من المشركين مبالغاً في التبريء منهم  
﴿ وحاجه قومه قال أتحتاجوني في الله وقد هذان ﴾ الحاجة مفاعلة من اثنين مختلفين في حكمين يدي كل  
منهما بحجته على صحة دعواه ، والمعنى وحاجه قومه في توحيد الله ونفى الشركاء عنه منكرين لذلك  
وحاجة مثل هؤلاء إنما هي بالتمسك باقتفاء آباءهم تقليداً وبالتخويف من ما يعبدونه من الأصنام كقول قوم  
هود ﴿ إن نقول إلا اعتراك بعض آهتنا بسوء ﴾ فأجابهم بأن الله قد هداه بالبرهان القاطع على توحيد  
ورفض ما سواه وأنه لا يخاف من آهتهم ، وقرأ نافع وابن عامر بخلاف عن هشام ﴿ أتحتاجوني ﴾ بتخفيف  
النون وأصله بنون الأولى علامة الرفع والثانية نون الوقاية والخلاف في الحذف منهنما مذكور في علم النحو ،  
وقد لحن بعض النحويين من قرأ بالتخفيف وأخطأ في ذلك ، وقال مكّي الحذف بعيد في العربية قبيح مكروه

ولنما يجوز في الشعر للوزن والقرآن لا يحتمل ذلك فيه إذ لا ضرورة تدعو إليه وقول مكّي ليس بالمرتضى ، وقيل : التخفيف لغة لفظان ، وقرأ بقي السبعة بتشديد النون أصله أتجاجوني فأدغم هروياً من استتقال المثليين متحركين فخفف بالإدغام ولم يقرأ هناك بالفك وإن كان هو الأصل ويجوز في الكلام ، ﴿ في الله ﴾ متعلق بأتجاجوني لا بقوله ﴿ وحاجه قومه ﴾ والمسألة من باب الإعمال إعمال الثاني فلو كان متعلقاً بالأول لأضر في الثاني ونظير ﴿ يستقونك قل الله يفتيكم في الكلالة ﴾ والجملة من قوله ﴿ وقد هدان ﴾ حالية أنكر عليهم أن تقع منهم حاجة له وقد حصلت من الله له الهداية لتوحيده فمحتاجهم لا تجدي لأنها داخضة

(202/5)

﴿ ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً ﴾ حكى أن الكفار قالوا لإبراهيم عليه السلام أما خفت أن تصيبك آهتنا يبرص أو داء لإذابتك لها وتقيصك فقال لهم لست أخاف الذي تشركون به لأنه لا قدرة له ولا غنى عنده و ﴿ ما ﴾ بمعنى الذي والضمير في ﴿ به ﴾ عائد عليه أي الذي تشركونه بالله في الروبوية ﴿ إلا أن يشاء ربي ﴾ قال ابن عطية استثناء ليس من الأول ولما كانت قوة الكلام أنه لا يخاف ضراً استثنى مشيئة ربه تعالى في أن يريد بضر انتهى ، فيكون استثناءً منقطعاً وبه قال الحوفي فيصير المعنى لكن مشيئة الله إياي بضر أخاف وقال الزمخشري ﴿ إلا أن يشاء ربي ﴾ إلا وقت مشيئة ربي شيئاً يخاف فحذف الوقت يعني لا أخاف معبوداتكم في وقت قط لأنها لا تقدر ولا على منفعة ولا على مضرة إلا أن يشاء ربي أن يصيبني بمخوف من جهتها إن أصبت ذنباً أستوجب به إنزال المكروه مثل أن يبرجمني بكوكب أو بشقة من الشمس والقمر ، أو يجعلها قادرة على مضرتي اهتي ، فيكون استثناءً متصلاً من عموم الأزمان الذي تضمنه النفي وجوز أبو البقاء أن يكون متصلاً ومنقطعاً إلا أنه جعله متصلاً مستثنى من الأحوال وقدره إلا في حال مشيئة ربي أي لا أخافها في كل حال إلا في هذه الحال ، وانتصب شيئاً على المصدر أي مشيئة أو على المفعول به

﴿ وسع ربي كل شيء علماً ﴾ ذكر عقيب الاستثناء سعة علم الله في تعلقه بجميع الكوائن فقد لا يستبعد أن يتعلق علمه بإنزال المخوف بي إما من جهتها إن كان استثناءً متصلاً أو مطلقاً إن كان منقطعاً واتصب علماً على التمييز المحول من الفاعل ، أصله وسع علم ربي كل شيء

﴿ أفلاتذكرون ﴾ تنبيه لهم على غفلتهم حيث عبدوا ما لا يضر ولا ينفع ، وأشركوا بالله وعلى ما حاجهم به من إظهار الدلائل التي أقامها على عدم صلاحية هذه الأصنام للربوبية وقال الزمخشري: ﴿ أفلاتذكرون ﴾ فتميزوا بين الصحيح والفساد والقادر والعاجز ، وقيل أفلاتتعظون بما أقول لكم ، وقال عبد الله الرازي: ﴿ أفلاتذكرون ﴾ أن نفي الشركاء والأضداد والأنداد عن الله لا يوجب حلول العذاب ونزول العقاب

﴿ وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون إنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً ﴾ استفهام معناه التعجب والإنكار كأنه عجب من فساد عقولهم حيث خوفوه خشباً وحجارة لا تضر ولا تنفع ، وهم لا يخافون عقبي شركهم بالله وهو الذي بيده النفع والضر والأمر كله ﴿ ولا تخافون ﴾ معطوف على ﴿ أخاف ﴾ فهو داخل في التعجب والإنكار واختلف متعلق الخوف بالنسبة إلى إبراهيم علق الخوف بالأصنام والنسبة إليهم علقه بإشراكهم بالله تعالى تركاً للمقابلة ، ولئلا يكون الله عدل أصنامهم لو كان التركيب ولا تخافون الله تعالى وأتى بلفظ ﴿ ما ﴾ الموضوع لما لا يعقل لأن الأصنام لا تعقل إذ هي حجارة وخشب وكواكب ، والسلطان الحجة والإشراك لا يصح أن يكون عليه حجة وكأنه لمقام الدليل العقلي على بطلان الشركاء وربوبيتهم ، نفي أيضاً أن يكون على ذلك دليل سمعي فالمعنى أن ذلك ممتنع عقلاً وسمعاً فوجب اطراحه ، وقرئ ﴿ سلطاناً ﴾ بضم اللام والخلاف هل ذلك لغة فيثبت به بناء فعلا بضم الفاء والعين أو هو اتباع فلا يثبت به.

﴿ فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ﴾ لما خوفوه في مكان الأمن ولم يخافوا في مكان الخوف أبرز

الاستفهام في صورة الاحتمال وإن كان قد علم قطعاً أنه هو الأمن لا هم كما قال الشاعر

فلئن لقيتك خالين لتعلمن . . .

أني وايك فارس الأحزاب

أي أننا ومعلوم عنده أنه فارس الأحزاب لا المخاطب وأضاف أياً إلى الفريقين ، ويعني فريق المشركين وفريق

الموحدين وعدل عن أننا أحق بالأمن أنا أم أتم احترازاً من تجريد نفسه فيكون ذلك تزكية لها ، وجواب

الشرط محذوف أي إن كنتم من ذوي العلم والاستبصار فأخبروني أي هذين الفريقين أحق بلأني .

﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ الظاهر أنه من كلام إبراهيم لما

استفهمهم استفهام عالم بمن هو الأمن وأبرزه في صورة السائل الذي لا يعلم استأنف الجواب عن السؤال ، وصرح

بذلك المحتمل فقال: الفريق الذي هو أحق بالأمن هم الذين آمنوا ، وقيل: هو من كلام قوم إبراهيم أجابوا بما هو

حجة عليهم ، وقيل: هو من كلام الله أمر إبراهيم أن يقوله لقومه أو قاله على جهة فصل القضاء بين خلقه وبين

من حابه قومه ، واللبس الخلط و﴿ الذين آمنوا ﴾ : إبراهيم وأصحابه وليست في هذه الأمة قاله علي

وعنه إبراهيم خاصة أو من هاجر إلى المدينة ، قاله عكرمة أو عامة قاله بعضهم وهو الظاهر ، والظلم هنا

الشرك قاله ابن مسعود وأبي ، وعن جماعة من الصحابة أنه لما نزلت أشفق الصحابة وقالوا إنما لم يظلم نفسه

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إنما ذلك كما قال لقمان: ﴿ إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ » ولما قرأها

عمر عظمت عليه فسأل أياً فقال: إنه الشرك يا أمير المؤمنين فسرى عنه وجرى لزيد بن صوحان مع سلمان

نحوما جرى لعمر مع أبي ، وقرأ مجاهد: ﴿ ولم يلبسوا إيمانهم ﴾ بشرك ولعل ذلك تفسير معنى إذ هي قراءة

تخالف السواد ، وقال الزمخشري: أي لم يخالطوا إيمانهم بمعصية تنسقهم وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس

انتهى ، وهذه دفيئة اعتزال أي إن الفاسق ، ليس له الأمن إذا مات مصراً على الكبيرة ، وقولوا بى تفسير

الظلم بالكفر لفظ اللبس هذا رد على من فسر الظلم بالكفر ، والشرك وهم للمهور وقد فسره الرسول صلى

الله عليه وسلم بالشرك فوجب قبوله ولعل الزمخشري لم يصح له ذلك عن الرسول ، وإنما جعله ياباه لفظ اللبس

لأن اللبس هو الخلط فيمكن أن يكون الشخص في وقت واحد مؤمناً عاصياً معصية تنسقه ، ولا يمكن أن

يكون مؤمناً مشركاً في وقت واحد ﴿ ولم يلبسوا ﴾ يحتمل أن يكون معطوفاً على الصلة ويحتمل أن يكون حالاً دخلت واو الحال على الجملة المنفية بلم كقوله تعالى

(204/5)

﴿ أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ﴾ وما ذهب إليه ابن عصفور من أن وقوع الجملة المنفية بلم قليل جداً وابن خروف من وجوب الواو فيها وإن لقي فيها ضمير يعود على ذي الحال خطأ بل ذلك قليل وبغير الواو كثير على ذلك لسان العرب، وكلام الله، وقرأ عكرمة ﴿ ولم يلبسوا ﴾ بضم الياء ويجوز في ﴿ الذين ﴾ أن يكون خبر مبتدأ محذوف وأن يكون خبره المبتدأ والخبر الذي هو ﴿ أولئك لهم الأمن ﴾ وأبعد من جعل لهم الأمن خبر الذين وجعل ﴿ أولئك ﴾ فاصلة وهو النحاس والحويني.

﴿ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ﴾ الإشارة بتلك إلى ما وقع به الاحتجاج من قوله ﴿ فلما جن عليه الليل ﴾ إلى قوله ﴿ وهم مهتدون ﴾ وهذا الظاهر، وأضافها إليه تعالى على سبيل التشريف وكان المضاف إليه بنون العظمة لإيتاء المتكلم و﴿ آتيناها ﴾ أي أحضرناها بباله وخلقتها في نفسه إذ هي من الحجج العقلية، أو ﴿ آتيناها ﴾ بوحى منا ولقناه إياها وإن أعربت ﴿ وتلك ﴾ مبتدأ و﴿ حجتنا ﴾ بدلاً و﴿ آتيناها ﴾ خبر لتلك، لم يخبر أن يتعلق ﴿ على قومه ﴾ بحجتنا وكذا إن أعربت ﴿ وتلك حجتنا ﴾ مبتدأ وخبر و﴿ آتيناها ﴾ حال العامل فيها اسم الإشارة لأن الحجة ليست مصدراً وإنما هو الكلام المؤلف للاستدلال على الشيء ولو جعلناه مصدراً مجازاً لم يحجز ذلك أيضاً لأنه لا يفصل بالخبر ولا بمثل هذه الحال بين المصدر ومطلوبه، وأجاز الحوفي أن يكون ﴿ آتيناها ﴾ في موضع النعت لحجتنا والنية فيها الانفصال والتقدير: وتلك حجة لنا آتيناها انتهى، وهذا بعيد جداً.

وقال الحوفي: وهاء مفعول أول وإبراهيم مفعول ثان وهذا قد قدمنا أنه مذهب السهيلي، وأما مذهب الجمهور فالهاء مفعول ثان وإبراهيم مفعول أول، وقال الحوفي ابن عطية ﴿ على قومه ﴾ متعلق ب﴿



آتيها ﴿﴾ .

قال ابن عطية أظهرناها لإبراهيم على قومه ، وقال أبو البقاء بمحذوف تقديره حجة على قومه ودليلا ، وقال الزمخشري: ﴿ آتيها إبراهيم ﴾ أرشدناه إليها ووقفناه لها وهذا تفسير معنى ، ويجوز أن يكون في موضع الحال وحذف مضاف أي ﴿ آتيها إبراهيم ﴾ مستعلية على حجج قومه قاهرة لها .  
﴿ نرفع درجات من نشاء ﴾ أي مراتب ومنزلة من نشاء وأصل الدرجات في المكان ورفعها بالمعرفة أو بالرسالة أو بحسن الخلق أو بخلوص العمل في الآخرة أو بالنبوة والحكمة في الدنيا أو بالثواب والجنة في الآخرة ، أو بالحجة والبيان ، أقوال أقربها الأخير لسياق الآية وتون درجات الكوفيين وأضافها الباكون ونصبوا المنون على الظرف أو على أنه مفعول ثان ، ويحتاج هذا القول إلى تضمين نرفع معنى ما يعدي إلى اثنين أي نعطي من نشاء درجات .

(205/5)

﴿ إن ربك حكيم عليم ﴾ أي ﴿ حكيم ﴾ في تدبير عباده ﴿ عليم ﴾ بأفعالهم أو ﴿ حكيم ﴾ في تقسيم عباده إلى عابد صنم وعابد الله ﴿ عليم ﴾ بما يصدر بينهم من الاحتجاج ، ويحتمل أن يكون الخطاب في ﴿ إن ربك ﴾ للرسول ويحتمل أن يكون المراد به إبراهيم فيكون من باب الالتفات والخروج من ضمير الغيبة إلى ضمير الخطاب على سبيل التشريف بالخطاب .

﴿ ووهبنا له إسحاق ويعقوب ﴾ ﴿ إسحاق ﴾ ابنه لصلبه من سارة و﴿ يعقوب ﴾ ابن إسحاق كما قال تعالى: ﴿ فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ﴾ وعدد تعالى نعمه على إبراهيم فذكر إيتاءه الحجة على قومه ، وأشار إلى رفع درجاته وذكر ما من بعليه من هبته له هذا النبي الذي تفرعت منه أنبياء بني إسرائيل ، ومن أعظم المنن أن يكون من نسل الرجل الأنبياء والرسل ولم يذكر إسماعيل مع إسحاق قيل : لأن المقصود بالذكر هنا أنبياء بني إسرائيل وهم بأسرهم أولاد إسحاق ويعقوب ولم يخرج من صلب

إسماعيل نبي إلا محمد صلى الله عليه وسلم ولم يذكره في هذا المقام لأنه أمره عليه السلام أن يحتج على العرب في  
نفي الشرك بالله بأن جدّهم إبراهيم لما كان موحداً لله متبرئاً من الشرك رزقه الله أولاً ملوكاً وأنبياء ، والجملة  
من قوله: ﴿ ووهبنا ﴾ معطوفة على قوله: ﴿ وتلك حجتنا ﴾ عطف فعلية على اسمية ، وقال ابن عطية  
: ﴿ ووهبنا ﴾ عطف على ﴿ آتيناها ﴾ انتهى .

ولا يصح هذا لأن ﴿ آتيناها ﴾ لها موضع من الإعراب إما خبر .

وإما حال ولا يصح في ﴿ ووهبنا ﴾ شيء منهما .

﴿ كلا هدينا ﴾ أي كل واحد من إسحاق ويعقوب هدينا .

﴿ ونوحاً هدينا من قبل ﴾ لما ذكر شرف أبناء إبراهيم ذكر شرف آبائه فذكر نوحاً الذي هو آدم الثاني وقال

: ﴿ من قبل ﴾ تشبيهاً على قدمه وفي ذكره لطيفة وهي أن نوحاً عليه السلام عبدت الأصنام في زمانه ،

وقومه أول قوم عبدوا الأصنام ووحيد هو الله تعالى ودعا إلى عبادته ورفض تلك الأصنام وحكى الله عنه

مناجاة له في قومه حيث قالوا: ﴿ لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا ودّاً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً ﴾

وكان إبراهيم عبدت الأصنام في زمانه ووحيد هو الله تعالى ودعا إلى رفضها فذكر الله تعالى نوحاً وأنه هداه

كما هدى إبراهيم .

﴿ ومن ذريته داود وسليمان ﴾ قيل : ومن ذرية نوح عاد الضمير عليه لأنه أقرب مذكور ولأن في جملتهم لوطاً

وهو ابن أخي إبراهيم فهو من ذرية نوح لا من ذرية إبراهيم ، وقيل ومن ذرية إبراهيم عاد الضمير عليه لأنه

المقصود بالذكر ، قال ابن عباس : هؤلاء الأنبياء كلهم مضافون إلى ذرية إبراهيم وإن كان فيهم من لا يلقبه

بولادة من قبل أم ولأب ، لأن لوطاً ابن أخي إبراهيم والعرب تجعل العمّ أباً ، وقال أبو سليمان الدمشقي

وهبنا له لوطاً في المعاضدة والنصرة انتهى

قالوا : والمعنى وهدينا أو ووهبنا ﴿ من ذريته داود وسليمان ﴾ وقرنهما لأنهما أب وابن ولأنهما ملكان  
نبيان وقدم داود لتقدمه في الزمان ولكونه صاحب كتاب ولكونه أصلاً لسليمان وهو فرعه  
﴿ وأيوب ويوسف ﴾ قرنهما لاشتراكهما في الامتحان أيوب بالبلاء في جسده ونبذ قومه له ويوسف بالبلاء  
بالسجن ولغرفته عن أهله ، وفي مآلهما بالسلامة والعافية ، وقدم أيوب لأنه أعظم في المآلحان .  
﴿ وموسى وهارون ﴾ قرونهما لاشتراكهما في الأخوة وقدم موسى لأنه كليم الله  
﴿ وكذلك نجزي المحسنين ﴾ أي مثل ذلك الجزاء من إيتاء الحجة وهبة الأولاد الخيرين نجزي من كان محسناً  
في عبادتنا مراقباً في أعماله لنا .

﴿ وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس ﴾ قرن بينهم لاشتراكهم في الزهد الشديد والإعراض عن الدنيا وبدأ  
بزكريا ويحيى لسبقهما عيسى في الزمان وقدم زكريا لأنه والدي يحيى فهو أصل ، ويحيى فرع وقرن عيسى  
وإلياس لاشتراكهما في كونهما لم يموتا بعد وقدم عيسى لأنه صاحب كتاب ودائرة متسعة ، وتقدم ذكر أنساب  
هؤلاء الأنبياء إلا إلياس وهو إلياس بن بشير بن فنحاص بن العيزار بن هارون بن عمران ، وروي عن ابن  
مسعود أن ادريس هو إلياس ورد ذلك بأن إدريس هو جد نوح عليهما السلام تظافت بذلك الروايات ، وقيل  
إلياس هو الخضر وتقدم خلاف القراء في زكريا مداً وقصراً ، وقرأ ابن عباس باختلاف عمه الحسن وقادة  
بتسهيل همزة إلياس وفي ذكر عيسى هنا دليل على أن ابن البنت داخل في الذرية وبهذه الآية استدل على  
دخوله في الوقف على الذرية ، وسواء كان الضمير في ﴿ ومن ذريته ﴾ عائداً على نوح أو على إبراهيم فنقول  
: الحسن والحسين ابنا فاطمة رضي الله عنهم هما من فية رسول الله صلى الله عليه وسلم وبهذه الآية استدل  
أبو جعفر الباقر ويحيى بن يعمر على ذلك ، وكان الحجاج بن يوسف طلب منهما الدليل على ذلك إذ كان هو  
ينكر ذلك فسكت في قصتين جرتا لهما معه

﴿ كل من الصالحين ﴾ لا يختص كل بهؤلاء الأربعة ، بل يعم جميع من سبق ذكره في الأربعة عشر نبياً .  
﴿ وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً ﴾ المشهور أن إسماعيل هو ابن إبراهيم من هاجر وهو أكبر ولده ، وقيل  
: هو نبي من بني إسرائيل كان زمان طالوت وهو المعنى بقوله ﴿ إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل  
الله ﴾ واليسع قال زيد بن أسلم : هو يوشع بن نون ، وقال غيره : هو اليسع بن أخطوب بن العجوز ، وقرأ

الجمهور واليسع كأن آل أدخلت على مضارع وسع ، وقرأ الأخوان واليسع على وزن فيعل نحو الضيغم  
واختلف فيه أهو عربي أم عجمي ، فأما على قراءة الجمهور وقول من قال إنه عربي فقال : هو مضارع سمي  
به ولا ضمير فيه فأعرب ثم نكر وعرف بآل ، وقيل سمي بالفعل كيزيد ثم أدخلت فيه آل زائدة شذوذاً كاليزيد  
في قوله :

(207/5)

رأيت الوليد بن اليزيد مباركاً . . .

ولزمت كما لزمت في الآن ، ومن قال : إنه أعجمي فقال : زيدت فيه آل ولزمت شذوذاً ، ومن نص على زيادة  
آل في اليسع أبو علي الفارسي وأما على قراءة الأخوين فزعم أبو علي أن آل فهي كهي في الحارث والعباس ،  
لأنهما من أبنية الصفات لكن دخول آل فيه شذوذ عن ما عليه الأسماء الأعجمية إذ لم يجيء فيها شيء على  
هذا الوزن كما لم يجيء فيها شيء في آل للتعريف ، وقال أبو عبد الله بن الظالجاني ، ما قارنت آل نقله  
كالسمي بالنضر أو بالنعمان أو ارتجاله كاليسع والسموأل ، فإن الأغلب ثبوت آل فيه وقد يجوز أن يحذف  
فعلى هذا لا تكون آل فيه لازمة واتضح من قوله إن اليسع ليس منقولاً من فعل كما قال بعضهم ، وتقدم أنه قال  
: يونس بضم النون وفتحها ولشهرها وكذلك يوسف وفتح النون وسين يوسف قرأ الحسن وطلحة ويحيى  
والأعمش وعيسى بن عمر في جميع القرآن وإنما جمع هؤلاء الأربعة لأنهم لم يبق لهم من الخلق أتباع ولا أشياع  
فهذه مراتب ست : مرتبة الملك والقدرة ذكر فيها داود وسليمان ، ومرتبة البلاء الشديد ، ذكر فيها لوطي ،  
 ومرتبة الجمع بين البلاء والوصول إلى الملك ذكر فيها يوسف ، ومرتبة قوة البراهين والمعجزات والقتال والصلوة  
ذكر فيها موسى وهارون ، ومرتبة الزهد الشديد والانتفاع عن الناس للعبادة ذكر فيها زكريا ويحيى وعيسى  
والياس ، ومرتبة عدم الاتباع ذكر فيها إسماعيل واليسع ويونس ولوطاً ، وهذه الأسماء أعجمية لا تجر بالكسرة  
ولا تنون إلا اليسع فإنه يجربها ولا يتنون إلا لوطاً فإنه مصروف لخفة بنائه بسكون وسطه ، وكونه مذكراً وإن

كان فيه ما في إخوته من مانع الصرف وهو العلمية والعجمة الشخصية وقد تحاشى المسلمون هذا الاسم الشريف ، فقل من تسمى به منهم كأبي مخنف لوط بن يحيى ، ولوط النبي هو لوط بن هارون بن أزر وهو تاريخ وتقدم رفع نسبه.

﴿ وكلاً فضلنا على العالمين ﴾ فيه دلالة على أن الأنبياء أفضل من الأولياء خلافاً لبعض من ينتمي إلى الصوف في زعمهم أن الولي أفضل من النبي كمحمد بن العربي الحاتمي صاحب كتاب الفتوح المكية وعنقاء مغرب وغيرهما من كتب الضلال ، وفيه دلالة على أن الأنبياء أفضل من الملائكة لعموم العالمين وهم الموجودون سوى الله تعالى فيندرج في العموم الملائكة قال ابن عطية: معناه عالمي زمانهم.

(208/5)

﴿ ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم ﴾ المجرور في موضع نصب.

فقال الزمخشري: عطفاً على ﴿ كلاً ﴾ بمعنى وفضلنا بعض آبائهم ، وقال ابن عطية وهدينا ﴿ من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم ﴾ جماعات فمن للتبويض والمراد من آمن نبياً كان أو غير نبى ويدخل عيسى في ضمير قوله: ﴿ ومن آبائهم ﴾ ولهذا قال محمد بن كعب: الخال والخالة انتهى ، ﴿ ومن آبائهم ﴾ كآدم وإدريس ونوح وهود وصالح ﴿ وذرياتهم ﴾ كذرية نوح عليه السلام المؤمنين ﴿ وإخوانهم ﴾ كإخوة يوسف ذكر الأصول والفروع والحواشي.

﴿ واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ﴾ الظاهر عطف ﴿ واجتبيناهم ﴾ على ﴿ فضلنا ﴾ أي اصطفيناهم وكرر الهداية على سبيل التوضيح للهداية السابقة ، وأنها هداية إلى طريق الحق المستقيم القويم الذي لا عوج فيه وهو توحيد الله تعالى وتنزيهه عن الشرك ﴿ ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ﴾ أي ذلك الهدى إلى الطريق المستقيم هو هدى الله ، وقال

ابن عطية: ذلك إشارة إلى النعمة في قوله ﴿ واجتبيناهم ﴾ انتهى ، وفي الآية دليل على أن الهدى بمشيئة الله تعالى .

﴿ ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ﴾ أي ﴿ ولو أشركوا ﴾ مع فضلهم وتقدمهم وما رفع لهم من الدرجات لكانوا كثيرهم في حبوط أعمالهم كما قال تعالى ﴿ لن أشركت ليحبطن عملك ﴾ وفي قوله: ﴿ ولو أشركوا ﴾ دلالة على أن الهدى السابق هو التوحيد ونفي الشرك ﴿ أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ﴾ لما ذكر أنه تعالى فضلهم واجتباهم وهداهم ذكر ما فضلوا به ، والكتاب: جنس للكتب الإلهية كصحف إبراهيم والتوراة والزبور والإنجيل ، والحكم: الحكمة أو الحكم بين الخصوم أو ما شرعوه أو فهم الكتاب أو الفقه في دين الله أقوال ، وقال أبو عبد الله الرازي ﴿ آتيناهم الكتاب ﴾ هي رتبة العلم يحكمون بها على بواطن الناس وأرواحهم ﴿ الحكم ﴾ مرتبة نفوذ الحكم بحسب الظاهر و ﴿ النبوة ﴾ المرتبة الثالثة وهي التي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين فالحكام على الخلق ثلاث طوائف.

انتهى ملخصاً .

﴿ فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين ﴾ الظاهر أن الضمير في ﴿ بها ﴾ عائد إلى النبوة لأنها أقرب مذكور ، وقال الزمخشري ﴿ بها ﴾ بالكتاب والحكم والنبوة فجعل الضمير عائداً على الثلاثة وهو أيضاً له ظهور ، والإشارة بهؤلاء إلى كفار قريش وكل كافر في ذلك العصر ، قال ابن عباس وقتادة والسدي وغيرهم ، وقال الزمخشري: ﴿ هؤلاء ﴾ يعني أهل مكة انتهى وقال السدي ، وقال الحسن: أمة الرسول ومعنى ﴿ وكلنا ﴾ أرصدنا للإيمان بها والتوكيل هنا استعارة للتوفيق للإيمان بها والقيام بحقوقها كما يوكل الرجل بالشيء ليقوم به ويتعهد به ويحافظ عليه ، والقوم الموكلون بها هنا هم الملائكة قاله أبو رجاء ، أو مؤمنوا أهل المدينة قاله ابن عباس وقتادة والضحاك والسدي ، وقال الزمخشري ﴿ قوماً ﴾ هم الأنبياء المذكورون ومن تابعهم بدليل قوله ﴿ أولئك الذين هدى الله ﴾ انتهى .

وهو قول الحسن وقتادة أيضاً قالوا: المراد بالقوم من تقدم ذكره من الأنبياء والمؤمنين ، وقيل الأنبياء الثمانية عشر المتقدم ذكرهم واختاره الزجاج وابن جرير لقوله بعد ﴿ أولئك الذين هدى الله ﴾ .

وقيل: المهاجرون والأنصار، وقيل: كل من آمن بالرسول، وقال مجاهد هم الفرس والآية وإن كان قد فسر بها مخصوصون فمعناها عام في الكفرة والمؤمنين إلى يوم القيامة

﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾ الإشارة بأولئك إلى المشار إليهم بأولئك الأولى وهم الأنبياء السابق ذكرهم وأمره تعالى أن يقتدى بهداهم، والهداية السابقة هي توحيد الله تعالى وتقديسه عن الشريك، فالمعنى فبطريقتهم في الإيمان بالله تعالى وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع، فإنها مختلفة فلا يمكن أن يؤمر بالاقداء بالمختلفة وهي هدى ما لم تنسخ فإذا نسخت لم يتبق هدى بخلاف أصول الدين فإنها كلها هدى أبداً.

وقال تعالى: ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ وقال ابن عطية: ويحتمل أن تكون الإشارة بأولئك إلى ﴿ قوماً ﴾ وذلك يترتب على بعض التأويلات في المراد بالقوم على بعضها انتهى، ويعني أنفاً فسر القوم بالأنبياء المذكورين أو بالملائكة فيمكن أن تكون الإشارة إلى قوم وإن فسروا بغير ذلك فلا يصح، وقيل الاقتداء في الصبر كما صبر من قبله، وقيل: يحمل على كل هداهم إلا ما خصه الدليل، وقيل: في الأخلاق الحميدة من الصبر على الأذى والعفو، وقال في ري الظمان أمر الله تعالى نبيه في هذه الآية بكارم الأخلاق فأمر بتوبة آدم وشكر نوح ووفاء إبراهيم وصدق وعد إسماعيل وحلم إسحاق وحسن ظن يعقوب؟ واحتمال يوسف وصبر أيوب وإثابة داود وتواضع سليمان وإخلاص موسى وعبادة زكريا وعصمة يحيى وزهد عيسى، وهذه المكارم التي في جميع الأنبياء اجتمعت في الرسول صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين ولذلك وصفه تعالى بقوله: ﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ وقال الزمخشري: ﴿ فبهدهم اقتده ﴾ فاخص هداهم بالاقداء ولا يقتدى إلا بهم، وهذا بمعنى تقديم المفعول وهذا على طريقته في أن تقديم المفعول يبع الاختصاص وقد ردنا عليه ذلك في الكلام على ﴿ إياك نعبد ﴾ وقرأ الحرميان وأهل حرميهما وأبو عمرو ﴿ اقتده ﴾ بالهاء ساكنة وصلًا ووقفًا وهي هاء السكت أجروها وصلًا مجراها ووقفًا، وقرأ الأخوان

بجذنها وصلاتها وإثباتها وفقاً وهذا هو القياس ، وقرأ هشام ﴿ اقتده ﴾ باختلاس الكسرة في الهاء وصلها  
وسكونها وفقاً ، وقرأ ابن ذكوان بكسرها ووصلها بياء وصلها وسكونها وفقاً ويؤول على أنها ضمير المصدر  
لا هاء السكت ، وتغليظ ابن مجاهد قراءة الكسر غلط منه وتأويلها على أنها هاء السكت ضعيف  
﴿ قل لا أسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين ﴾ أي على الدعاء إلى القرآن وهو الهدى والصراط  
المستقيم .

﴿ أجراً ﴾ أي أجره أتكثر بها وأخص بها إن القرآن ﴿ إلا ذكرى ﴾ موعظة لجميع العالمين .  
﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ نزلت في اليهود قاله ابن عباس ومحمد  
بن كعب ، أوفي مالك بن الصيف اليهودي إذ قال له الرسول :

(210/5)

« أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى أتجد فيها أن الله يبغض الحبر السمين ؟ قال : نعم .  
قال : « فأنت الحبر السمين » فغضب ثم قال : ما أنزل الله على بشر من شيء قاله ابن عباس وابن جبير  
وعكرمة ، أوفي فنحاص بن عازورا منهم قاله السدي ، أوفي اليهود والنصارى قاله قتادة ، أوفي مشركي  
العرب قاله مجاهد ، وغيره ، وبعضهم خصه عنه بمشركي قريش وهي رواية ابن أبي نجيح عنه ، وفي رواية ابن  
كثير عن مجاهد أن من أولها إلى ﴿ من شيء ﴾ في مشركي قريش وقوله : ﴿ أنزل الكتاب ﴾ في اليهود  
ولما ذكر تعالى عن إبراهيم دليل التوحيد وتسفيه ، رأى أهل الشرك وذكر تعالى ما من به على إبراهيم من جعل  
النبوّة في نبيه وأن نوحاً عليه السلام جدّه الأعلى كأن الله تعالى قد هداه وكان مرسلًا إلى قومه وأمر تعالى  
الرسول بالاعتداء بهدى الأنبياء أخذ في تقرير لنبوّة الردّ على منكريّ الوحي فقال تعالى ﴿ وما قدروا الله  
حق قدره ﴾ وأصل القدر معرفة الكمية يقال: قدر الشيء إذا حزره وسبره وأراد أن يعلم مقدار يقدره  
بالضم قدراً وقدراً ومنه « فإن غم عليكم فاقدروا له » أي فاطلبوا أن تعرفوه ، ثم توسع فيه حتى قيل لكل



من عرف شيئاً هو يقدر قدره ولا يقدر قدره إذا لم يعرفه بصفاته ، قال ابن عباس والحسن واختاره الفراء  
وثعلب والزجاج معناه ما عظموا الله حق تعظيمه ، وقال أبو عبيدة والأخفش ما عرفوه حق معرفته ، قال  
الماتريدي : ومن الذي يعظم الله حق عظمته أو يعرفه حق معرفته ؟ قلت الملائكة : ما عبدناك حق عبادتك  
والرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « لا أحصي ثناء عليك » وينفصل عن هذا أن يكون المعنى : ما عظموه  
العظمة التي في وسعهم وفي مقدورهم وما عرفوه كذلك ، وقال أبو العالية واختاره الخليل بن أحمد معناه : ما  
صفوه حق صفة فيما وجب له واستحال عليه وجزاز ، وقال ابن عباس أيضاً : ما آمنوا بالله حق إيمانه  
وعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وقال أبو عبيدة أيضاً ما عبدهوه حق عبادته ، وقيل : ما أجلوه حق  
إجلاله حكاه ابن أبي الفضل في ري الظمان وهو بمعنى التعظيم ، وقال ابن عطية من توفية التدر في عامة  
يدخل تحتها من لم يعرف ومن لم يعظم وغير ذلك غير أن تعليقه بقولهم ﴿ ما أنزل الله ﴾ يقضي بأنهم جهلوا ولم  
يعرفوا الله حق معرفته إذ أحالوا عليه بعثة الرسل ، وقال الزمخشري ما عرفوا الله حق معرفته في الرحمة على  
عباده واللفظ بهم حين أنكروا بعثة الرسل والوحي إليهم ، وذلك من أعظم رحمته وأجل نعمته

(211/5)

﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ أو ما عرفوه حق معرفته في سخطه على الكافرين وشدة بطشه بهم ولم  
يخافوه حين جسروا على تلك المقالة العظيمة من إنكار النبوة ، والقائلون هم اليهود بدليل قراءة من ﴿  
تجعلونه ﴾ بالتاء وكذلك ﴿ تبدونها ﴾ و ﴿ تخفون ﴾ وإنما قالوا ذلك مبالغة في إنكار إنزال القرآن على  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فالزموا ما لا بد لهم من الإقرار به من إنزال التوراة على موسى  
انتهى ، والضمير في ﴿ وما قدروا ﴾ عائد على من أنزلت الآية بسببه على الحالف السابق ويلزم من قال :  
إنها في بني إسرائيل أن تكون مدنية ولذا حكى النقاش أنها مدنية ، وقرأ الحسن وعيسى الثقفي ﴿ وما  
قدروا ﴾ بالتشديد ﴿ حق قدره ﴾ بفتح الدال وانتصب ﴿ حق قدره ﴾ بفتح الدال وانتصب ﴿ حق

قدره ﴿ على المصدر وهو في الأصل وصف أي قدره الحق ووصف المصدر إذا أضيف إليه انتصب نصب

المصدر ، والعامل في إذ قدروا وفي كلام ابن عطية ما يشعر أن إذ تعليلاً

﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس ﴾ إن كان المنكرون بني إسرائيل فالاحتجاج

عليهم واضح لأنهم ملتزمون نزول الكتاب على موسى وإن كانوا العرب فوجه الاحتجاج عليهم أن إنزال

الكتاب على موسى أمر مشهور منقول ، نقل قوم لم تكن العرب مكذبة لهم وكانوا يقولون لو أنزل علينا

الكتاب لكنا أهدى منهم ، وقال أبو حامد الغزالي هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من الأشكال المنطقية

وذلك لأن حاصله يرجع إلى أن موسى عليه السلام أنزل عليه شيء واحد من البشر ما أنزل الله عليه شيئاً

ينتج من الشكل الثاني أن موسى ما كان من البشر ، وهذا خلف محال وليست هذه الاستحالة بحسب شكل

القياس ولا بحسب صحة المقدمة ، فلم يبق إلا أنه لزم من فرض صحة المقدمة وهي قولهم ﴿ ما أنزل الله

على بشر من شيء ﴾ فوجب القول بكونها كاذبة فتمت أن دلالة هذه الآية على المطلوب إنما تصح عند

الاعتراف بصحة الشكل الثاني من الأشكال المنطقية وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف ، انتهى كلامه

وفي الآية دليل على أن النقص يقدح في صحة الكلام وذلك أنه نقض قولهم ﴿ ما أنزل الله ﴾ بقوله: ﴿ قل

من أنزل الكتاب ﴾ فلو لم يكن النقص دليلاً على فساد الكلام لما كانت حجة مفيدة لهذا المطلوب ، والكتاب

هنا التوراة وانتصب ﴿ نوراً وهدى ﴾ على الحال والعامل ﴿ أنزل ﴾ أوجاء .

﴿ تجعلونها قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً ﴾ التاء قراءة الجمهور في الثلاثة ، وظاهره أنه لبني إسرائيل

والمعنى: ﴿ تجعلونها ﴾ ذا ﴿ قراطيس ﴾ ، أي أوراقاً وبطائق ، ﴿ وتخفون كثيراً ﴾ كإخفائهم الآيات

الدالة على بعثة الرسول وغير ذلك من الآيات التي أخفوها ، وأدرج تعالى تحت الإلزام توبيخهم وإن نعى عليهم

سوء حملهم لكتابهم وتحريفهم وإبداء بعض وإخفاء بعض ، فقيل: جاء به موسى وهو نور وهدى للناس

فغيرتموه وجعلتموه قراطيس وورقات لتستمكنوا مما رمتهم من الإبداء والإخفاء ، وتناسق قراءة التاء مع قوله

﴿ علمتم ﴾ ومن قال: إن المنكرين العرب أو كفار قريش لم يمكن جعل الخطاب لهم ، بل يكون قد اعترض بني

إسرائيل فقال: خلال السؤال والجواب: تجعلونه أتم يا بني إسرائيل قراطيس ومثل هذا يبعد وقوعه لأن فيه

تفكيكاً لنظم الآية وتركيبها ، حيث جعل الكلام أولاً خطاباً مع الكفار وآخر خطاباً مع اليهود وقد أوجب

بأن الجميع لما اشتركوا في إنكار نبوة الرسل ، جاء بعض الكلام خطأ بالعرب وبعضه خطأ لبني إسرائيل ،  
وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وبالياء على الغيبة في الثلاثة

(212/5)

﴿ وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم ﴾ ظاهره أنه خطاب لبني إسرائيل مقصود به الامتنان عليهم وعلى آباؤهم ، بأن علموا من دين الله وهداياته ما لم يكونوا عالمين به لأن آباءهم كانوا علموا أيضاً وعلم بعضهم وليس كذلك آباء العرب ، أو مقصود به ذمهم حيث لم ينتفعوا به لإعراضهم وضلالهم ، وقيل الخطاب للعرب ، قاله مجاهد ذكر الله منته عليهم أي علمتم يا معشر العرب من الهدايات والتوحيد والإرشاد إلخ ما لم تكونوا عالمين ﴿ ولا آباؤكم ﴾ وقيل: الخطاب لمن آمن من اليهود ، وقيل: لمن آمن من قريش وتفسير ﴿ ما لم تعلموا ﴾ يتخرج على حسب المخاطبين التوراة أو دين الإسلام وشرائعه أو هما أو القرآن ، قال الزمخشري الخطاب لليهود أي علمتم على لسان محمد صلى الله عليه وسلم مما أوحى إليه ﴿ ما لم تعلموا أنتم ﴾ وأتم حملة التوراة ولم يعلمه آباؤكم الأقدمون الذين كانوا أعلم منكم أن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون ، وقيل: الخطاب لمن آمن من قريش ﴿ لتندرقوماً ما أنذر آباؤهم ﴾ انتهى .

﴿ قل الله ﴾ أمره بالمبادرة إلى الجواب أي قل الله أنزله فإنهم لا يقدر أن يناكروك ، لأن الكتاب الموصوف بالنور والهدى الآتي به من أيد بالمعجزات بلغت دلالاته من الوضوح إلى حيث يجب أن يعترف بأن منزله هو الله سواء أقر الخصم بها أم لم يقر ، ونظيره ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله ﴾ قال ابن عطية: ويحتمل أن يكون المعنى فإن جهلوا أو تحيروا أو سألوا ونحو هذا فقل الله انتهى ، ولا يحتاج إلى هذا التقدير لأن الكلام مستغن عنه .

﴿ ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ أي في باطلهم الذي يخوضون فيه ويقال لمن كان في عمل لا يجدي عليه إنما أنت لاعب و ﴿ يلعبون ﴾ حال من مفعول ذرهم أي من ضمير ﴿ خوضهم ﴾ و ﴿ في خوضهم ﴾ متعلق

ب ﴿ ذرهم ﴾ أوب ﴿ يلعبون ﴾ أو حال من ﴿ يلعبون ﴾ وظاهر الأمر أنه موادة فيكون منسوخاً  
بآيات القتال وإن جعل تهديداً أو عيداً خالياً من موادة فلا نسخ

(213/5)

﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك ﴾ أي وهذا القرآن لما ذكر وقرر أن إنكار من أنكر أن يكون الله أنزل على بشر  
شيئاً وحاجهم بما لا يقدر على إنكاره أخبر أن هذا الكتاب الذي أنزل على الرسول مبارك كثير النفع  
والفائدة، ولما كان الإنكار إنما وقع على الإنزال فقالوا ﴿ ما أنزل الله ﴾ ، وقيل: ﴿ قل من أنزل الكتاب ﴾  
كان تقديم وصفه بالإنزال أكد من وصفه بكونه مباركاً ولأن ما أنزل الله تعالى فهو مبارك قطعاً فصارت الصفة  
بكونه مباركاً ، كأنها صفة مؤكدة إذ تضمنها ما قبلها ، فأما قوله ﴿ وهذا ذكر مبارك أنزلناه ﴾ فلم يرد في  
معرض إنكار أن ينزل الله شيئاً بل جاء عقب قوله تعالى: ﴿ ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء  
وذكرى للمتقين ﴾ ذكر أن الذي آتاه الرسول هو ذكر مبارك ولما كان الإنزال يتجدد عبر بالوصف الذي هو فعل  
، ولما كان وصفه بالبركة وصفاً لا يفارق عبر بالاسم الدال على الثبوت  
﴿ مصدق الذي بين يديه ﴾ أي من كتب الله المنزلة ، وقيل التوراة ، وقيل البعث ، قال ابن عطية وهذا غير  
صحيح لأن القرآن هو بين يدي القيامة

﴿ ولتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ ﴿ أم القرى ﴾ مكة وسميت بذلك لأنها منشأ الدين ودحو الأرض منها  
ولأنها وسط الأرض ولكونها قبلة وموضع الحج ومكان أول بيت وضع للناس ، والمعنى: ﴿ ولتنذر ﴾ أهل  
﴿ أم القرى ومن حولها ﴾ وهم سائر أهل الأرض قاله ابن عباس ، وقيل: العرب وقد استدل بقوله: ﴿ أم  
القرى ومن حولها ﴾ طائفة من اليهود زعموا أنه رسول إلى العرب فقط ، قالوا ﴿ ومن حولها ﴾ هي القرى  
المحيطة بها وهي جزيرة العرب ، وأجيب بأن ﴿ ومن حولها ﴾ عام في جميع الأرض ولو فرضنا الخصوص لم  
يكن في ذكر جزيرة العرب دليل على انتفاء الحكم عن ما سواها إلا بالمفهوم وهو ضعيف ، وحذف أهل الدلالة

المعنى عليه لأن الأبنية لا تنذر كقولنا ﴿ واسأل القرية ﴾ لأن القرية لا تسأل ولم تحذف من فيعطف ﴿ حولها ﴾ على ﴿ أم القرى ﴾ وإن كان من حيث المعنى كان يصح لأن حول ظرف لا يتصرف فلو عطف على أم القرى لزم أن يكون مفعولاً به لعطفه على المفعول به وذلك لا يجوز لأن في استعماله مفعولاً به خروجا عن الظرفية وذلك لا يجوز فيه لأنه كما قلنا لم تستعمله العرب إلا لظرفية غير متصرف فيه غيرها ، وقرأ أبو بكر لينذر أي القرآن بمواعظه وأوامره ، وقرأ الجمهور ﴿ ولتنذر ﴾ خطاباً للرسول والمعنى ﴿ ولتنذر ﴾ به أنزلناه فاللام تعلق بمأخر محذوف دل عليه ما قبله ، وقال الزمخشري ﴿ ولتنذر ﴾ معطوف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قيل: أنزلنا للبركات وتصديق ما تقدمه من الكتب والإنذار ﴿ والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به ﴾ الظاهر أن الضمير في ﴿ به ﴾ عائد على الكتاب أي الذين يصدقون بأن لهم حشراً ونشراً وجزاء يؤمنون بهذا الكتاب لما انطوى عليه من ذكر الوعد والوعيد والتبشير والتهديد ، إذ ليس فيه كتاب من الكتب الإلهية ولا في شريعة من الشرائع ما في هذا الكتاب ولا ما في هذه الشريعة من تقدير يوم القيامة والبعث ، والمعنى: يؤمنون به الإيمان المعتضد بالحجة الصحيحة والإفاهل الكتاب يؤمنون بالبعث ولا يؤمنون بالقرآن واكتفى بذكر الإيمان بالبعث وهو أحد أركان الستة التي هي واجب الوجود والملائكة والكتب والرسول واليوم الآخر والقدر لأن الإيمان به يستلزم الإيمان بباقيها ولإسماع كفار العرب وغيرهم ممن لا يؤمن بالبعث ، أن من آمن بالبعث آمن بهذا الكتاب وأصل الدين خوف العاقبة فمن خالفها لم يزل به الخوف حتى يؤمن ، وقيل: يعود الضمير على رسول الله صلى الله عليه وسلم

(214/5)

﴿ وهم على صلاتهم يحافظون ﴾ خص الصلاة لأنها عماد الدين ومن حافظ عليها كان محافظاً على أخواتها ومعنى المحافظة المواظبة على أداؤها في أوقاتها على أحسن ما توقع عليه والصلاة أشرف العبادات بعد الإيمان بالله ولذلك لم يوقع اسم الإيمان على شيء من العبادات إلا عليها قال تعالى ﴿ وما كان الله ليضيع

إيمانكم ﴿ أي صلاتكم ولم يقع الكفر على شيء من المعاصي إلا على تركها  
روي: « من ترك الصلاة متمداً فقد كفر » وقرأ الجمهور ﴿ على صلاتهم ﴾ بالتوحيد والمراد به الجنس  
وروى خلف عن يحيى عن أبي بكر صلواتهم بالجمع ذكر ذلك أبو علي الحسن بن محمد بن إبراهيم البغدادي في  
كتاب الروضة من تأليفه وقال تفرد بذلك عن جميع الناس

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إلي ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله  
ذكر الزهراوي والمهدوي أن الآية نزلت في النضر بن الحارث قين وفي المستهزئين معه لأنه عارض القرآن بقوله  
والزارعات زرعاً والخابزات خبزاً والطابجات طبخاً والطاحنات طحناً واللاقمات لقمماً إلى غير ذلك من  
السخافات ، وقال قتادة وغيره: المراد بها مسيلمة الحنفي والأسود العنسي وذكروا رؤية الرسول صلى الله  
عليه وسلم للسوارين ، وقال الزمخشري وهو مسيلمة الحنفي أو كذاب صنعاء الأسود العنسي

وقال السدي: المراد بها عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري أخو عثمان من الرضاة كتب آية ﴿ قد  
أفلق ﴾ بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم فلما أمل عليه ﴿ ثم خلقنا النطفة علقة ﴾ عجب من تفصيل  
خلق الإنسان فقال: ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ فقال الرسول: « أكتبها فهكذا أنزلت » فتوهم عبد  
الله ولحق بمكة مرتداً وقال: أنا أنزل مثل ما أنزل الله ، وقال عكرمة أولها في مسيلمة وآخرها في ابن أبي سرح  
وروي عنه أنه كان إذا أملي عليه

(215/5)

﴿ سميعاً عليماً ﴾ كتب هو عليماً حكيماً وإذا قال: عليماً حكيماً كتب هو غفوراً رحيماً ، وقال  
شرحبيل بن سعد: نزلت في ابن أبي سرح ومن قال: سأنزل مثل ما أنزل الله ارتد ودخل الرسول صلى الله  
عليه وسلم مكة عام الفتح فغيبه عثمان وكان أخاه من الرضاة حتى اطمأن أهل مكة ثم أتى به الرسول  
فاستأمن له الرسول فأمنه.

انتهى ، وقد ولاء عثمان بن عفان في أيامه وقتحت على يديه الأمصار ففتح أفريقيا سنة إحدى وثلاثين وغزا  
الأساود من أرض النوبة وهو الذي هادتهم الهدنة الباقية إلى اليوم فجزا الصواري من أرض الروم وكان قد  
حسن إسلامه ولم يظهر عليه شيء ينكر عليه وهو أحد النجباء العقلاء الكرماء من قريش وفارس بني عامر  
بن لؤي وأقام بعسقلان ، قيل: أو الرملة فاراً من الفتنة حين قتل عثمان ومات بها سنة ست ، قيل أو سبع  
وثلاثين ودعا ربه فقال: اللهم اجعل خاتمة عملي صلاة الصبح ، فقبض آخر الصبح وقد سلم عن يمينه  
وذهب يسلم عن يساره وذلك قبل أن يجتمع الناس على معاوية

ولما ذكر القرآن وأنه كتاب منزل من عنده مبارك أعقبه بوعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الافتراء ،  
وتقدم الكلام على ﴿ ومن أظلم ﴾ وفسروه بأنه استقهام معناه النفي أي لأحد أظلم وبدأ أولاً بالعام وهو  
افتراء الكذب على الله وهو أعم من أن يكون ذلك الافتراء بادعاء وحي أو غيره ثم ثانياً بالخاص وهو افتراء

منسوب إلى وحي من الله تعالى ﴿ ولم يوح إليه شيء ﴾ جملة حالية أو غير موحى إليه لأن من قال أوحي لي  
وهو موحى إليه هو صادق ثم ثانياً بأخص مما قبله ، لأن الوحي قد يكون بإنزال قرآن وبغيره وقصة ابن أبي سرح  
هي دعواه أنه سينزل قرآناً مثل ما أنزل الله وقوله ﴿ مثل ما أنزل الله ﴾ لبس معتقده أن الله أنزل شيئاً وإنما  
المعنى ﴿ مثل ما أنزل الله ﴾ على زعمكم وإعادة من تدل على تغاير مدلوله لمدلول من المقدمة فالذي قال  
﴿ سأنزل ﴾ غير من افتري أو قال: أوحي وإن كان يطلق عليه ما قبله انطلاق العام على الخاص وقوله ﴿  
سأنزل ﴾ وعد كاذب وتسميته إنزالاً مجازاً وإنما المعنى سأنظم كلاماً يماثل ما ادعيتم إن الله أنزله ، وقرؤاب  
حيوة ما نزل بالتشديد وهذه الآية وإن كان سبب نزولها في مخصوصين فهي شاملة لكل من ادعى مثل دعواهم  
كطليحة الأسدي والمختار بن أبي عبيد الثقفي وسجاح وغيرهم ، وقد ادعى النبوة عالم كثيرون كان من  
عاصرناه ابراهيم الغازاري الفقير ادعى ذلك بمدينة مالقة وقتله السلطان أبو عبد الله محمد بن يوسف بن نصر  
الخرجي ملك الأندلس بغرناطة وصلبه ، وبارقطاش بن قسيم النيلي الشاعر تنبأ بمدينة النيل من أرض  
العراق وله قرآن صنعه ولم يقتل ، لأنه كان يضحك منه ويضعف في عقله

﴿ ولوترى إذ الظالمون في غمرات الموت ﴾ الظالمون عام اذرج فيه اليهود والمنتبئة وغيرهم.

وقيل: أل للعهد أي من اليهود ومن تنبأ وهم الذين تقدم ذكرهم

﴿ والملائكة باسطوا أيديهم ﴾ قال ابن عباس: بالضرب أي ملائكة قبض الروح يضربون وجوههم وأدبارهم

عند قبضه وقاله الفراء وليس المراد مجرد بسط اليد لاشتراك المؤمنين والكافرين في ذلك وهذا أوائل العذاب

وأمارته، وقال ابن عباس أيضاً يوم القيامة، وقال الحسن والضحاك بالعذاب، وقال الحسن أيضاً: هذا

يكون في النار.

﴿ أخرجوا أنفسكم ﴾ قال الزمخشري: يسطون إليهم أيديهم يقولون: هاتوا أرواحكم أخرجوها إلينا من

أجسادكم وهذه عبارة عن العنف في السياق والإلحاح الشديد في الإزهاق من غير تنفيس وإمهال وأنهم

يفعلون بهم فعل الغريم المسلط ببسط يده إلى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له أخرج إلي

ما لي عليك الساعة والأديم مكاني حتى أنزعه من أصدقاتك ومن قال إن بسط الأيدي هو في النار فالمعنى

أخرجوا أنفسكم من هذه المصائب والحزن وخلصوها إن كان ما زعمتموه حقاً في الدنيا وفي ذلك توقيف

وتوبيخ على سالف فعلهم القبيح، وقيل هو أمر على سبيل الإهانة والإرعاب وإنهم بمنزلة من تولى إزهاق

نفسه.

﴿ اليوم تجزون عذاب الهون ﴾ أي الهوان، وقرأ عبد الله وعكرمة ﴿ عذاب الهون ﴾ بالأنف وفتح الهاء

و ﴿ اليوم ﴾ من قال: إن هذا في الدنيا كان عبارة عن وقت الإمامة والعذاب ما عذبوا به من شدة النزاع أو

الوقت الممتد المتناول الذي يلحقهم فيه العذاب في البرزخ، ومن قال إن هذا في القيامة كان عبارة عن يوم

القيامة أو عن وقت خطابهم في النار، وأضاف العذاب إلى الهون لتمكته فيه لأن التكيل قد يكون على سبيل

الزجر والتأديب، ولا هوان فيه وقد يكون على سبيل الهوان

﴿ بما كنتم تقولون على الله غير الحق ﴾ القول على الله غير الحق يشمل كل نوع من الكفر ويدخل فيه دخولاً

أولياً من تقدم ذكره من المفترين على الله الكذب



﴿ وكنتم عن آياته تستكبرون ﴾ أي عن الأيمان بآياته وجواب لو محذوف تقديره لرأيت أمراً عظيماً ولرأيت عجباً وحذفه أبلغ من ذكره وترى بمعنى رأيت لعمله في الظرف الماضي وهو ﴿ والملائكة باسطوا ﴾ جملة حالية و ﴿ أخرجوا ﴾ مع مول لحال محذوفة أي قائلين أخرجوا وما في بما مصدرية ﴿ ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ﴾ قال عكرمة قال النضر بن الحارث: سوف تشفع في اللات والعزى فنزلت: ولما قال ﴿ اليوم تجزون عذاب الهون ﴾ وقفهم على أنهم يقدمون يوم القيامة منفردين لا ناظر لهم محتاجين إليه بعد أن كانوا ذوي خول وشفعاء في الدنيا ويظهر أن هذا الكلام هو من خطاب الملائكة الموكلين بعقابهم ، وقيل: هو كلام الله لهم وهذا مبني على أن الله تعالى يكلم الكفار ، وهو ظاهر من قوله

(217/5)

﴿ فلنساءن الذين أرسل إليهم ﴾ ومن قوله: ﴿ لنساءنهم أجمعين ﴾ و ﴿ جئتمونا ﴾ من الماضي الذي أريد به المستقبل ، وقيل: هو ماض على حقيقته محكي فيقال لهم: حالة الوقوف بين يدي الله للجزاء والحساب ، قال ابن عباس: ﴿ فرادى ﴾ من الأهل والمال والولد ، وقال الحسن: كل واحد على حدته بلا أعوان ولا شفعاء ، وقال مقاتل: ليس معكم شيء من الدنيا تفتخرون به ، وقال الزجاج كل واحد مفرد عن شريكه وشفيعه ، وقال ابن كيسان: ﴿ فرادى ﴾ من المعبود ، وقيل: أعدناكم بلامعين ولا ناصر وهذه الأقوال متقاربة لما كانوا في الدنيا جهدوا في تحصيل الجاه والمال والشفعاء جاؤوا في الآخرة منفردين على لحظ حصوله في الدنيا ، وقرئ فراد غير مصروف ، وقرأ عيسى بن عمر وأبو حيوة فراداً بالتثنية وأبو عمرو ونافع في حكاية خارجة عنهما فردي مثل سكرى كقوله ﴿ وترى الناس سكارى ﴾ وأنت على معنى الجماعة والكاف في كما في موضع نصب ، قيل: بدل من فرادى ، وقيل: نعت لمصدر محذوف أي مجيئاً ﴿ كما خلقناكم ﴾ يريد كمجئكم يوم خلقناكم وهو شبيه بالانفراد الأول وقت الخلقة فهو تقييد لحالة الانفراد تشبيهه بحالة الخلق لأن الإنسان يخلق أقشر لا مال له ولا ولد ولا حشم ، وقيل: عراة غراً ومن قال: على الهيئة التي

ولدت عليها في الانفراد يشمل هذين القولين وانتصب أول مرة على الظرف أي أول زمان ولا يتقدر أول خلق الله لأن أول خلق يستدعي خلقاً ثانياً ولا يخلق ثانياً إنما ذلك إعادة لخلق

﴿ وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ﴾ أي ما فضلنا به عليكم في الدنيا لم ينفعكم ولم تحملوا منه تقيراً ولا قدمتموه لأنفسكم وأشار بقوله: ﴿ وراء ظهوركم ﴾ إلى الدنيا لأنهم يتركون ما خولوه موجوداً.

﴿ وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ﴾ وقفهم على الخطأ في عبادتهم الأصنام وتعظيمها وقال مقاتل: كانوا يعتقدون شفاعَةَ الملائكة ويقولون ﴿ ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ﴾ و ﴿ فيكم ﴾ متعلق بشركاء والمعنى في استعبادكم لأنهم حين دعواهم آلهة وعبدوها فقد جعلوا لله شركاء فيهم وفي استعبادهم ، وقيل: جعلوهم شركاء لله باعتبار أنهم يشفعون فيهم عنده فهم شركاء بهذا الاعتبار ويمكن أن يكون المعنى شركاء لله في تخليصكم من الغاب أن عبادتهم تنفعكم كما تنفعكم عبادته ، وقيل: ﴿ فيكم ﴾ بمعنى عندكم ، وقال ابن قتيبة إنهم لي في خلقكم شركاء ، وقيل متحملون عنكم نصيباً من العذاب.

﴿ لقد تقطع بينكم وصل عنكم ما كنتم تزعمون ﴾ قرأ جمهور السبعة ﴿ بينكم ﴾ بالرفع على أنه اتسع في الظرف وأسند الفعل إليه فصار اسماً كما استعملوه اسماً في قوله ﴿ ومن بيننا وبينك حجاب ﴾ وكما حكى سيبويه هو أحمر بين العينين ورجحه الفارسي أو على أنه أريد بالبين الوصل أي لقد تقطع وصلكم قاله أبو الفتح والزهرائي والمهدوي وقطع فيه ابن عطية وزعم أنه لم يسمع من العرب البين معنى الوصل وإنما اتزع ذلك من هذه الآية أو على أنه أريد بالبين الافتراق وذلك مجاز عن الأمر البعيد ، والمعنى لقد تقطعت المسافة بينكم لطولها فعبر عن ذلك بالبين ، وقرأ نافع والكسائي وحفص ﴿ بينكم ﴾ بفتح النون وخرجه الأخفش على أنه فاعل ولكنه مبني على الفتح حلاً على أكثر أحوال هذا الظرف وقد يقال لإضافته إلى مبني كقوله

﴿ ومنادون ذلك ﴾ وخرجه غيره على أن منصوب على الظرف وفاعل ﴿ تقطع ﴾ التقطع ، قال الزمخشري: وقع التقطع بينكم كما تقول: جمع بين الشئين تريد أوقع الجمع بينهما على إسناد الفعل إلى مصدره بهذا التأويل انتهى.

وظاهره ليس بجيد وتحريره أنه أسند الفعل إلى ضمير مصدره فأضمره فيه لأنه إن أسنده إلى صريح المصدر ، فهو محذوف فلا يجوز حذف الفاعل وهو مع هذا التقدير فليس بصحيح لأن شرط الإسناد مفقود فيه وهو تغاير الحكم والمحكوم عليه ، ولذلك لا يجوز قام ولجلس وأنت تريد قام هو أي القيام ، وقيل: الفاعل مضمرة يعود على الاتصال الدال عليه قوله ﴿ شركاء ﴾ ولا يقدر الفاعل صريح المصدر كما قاله ابن عطية فإن يكون الفعل مستنداً إلى شيء محذوف تقديره لقد تقطع الاتصال والارتباط بينكم أو نحو هذا وهذا وجه واضح وعليه فسره الناس مجاهد والسدي وغيرهما انتهى ، وقوله إلى شيء محذوف ليس بصحيح لأن

الفاعل لا يحذف ، وأجاز أبو البقاء أن يكون بينكم صفة لفاعل محذوف أي لقد تقطع شيء بينكم أو وصل وليس بصحيح أيضاً لأن الفاعل لا يحذف والذي يظهر لي أن المسألة من باب الإعمال تسلط على ﴿ ما كنتم تزعمون ﴾ تقطع وضل فاعمل الثاني وهو ضل وأضمر في ﴿ تقطع ﴾ ضمير ما وهم الأصنام فالمعنى ﴿ لقد تقطع بينكم ﴾ ﴿ ما كنتم تزعمون ﴾ وضلوا عنكم كما قال تعالى: ﴿ وتقطعت بهم الأسباب ﴾ أي لم يبق اتصال بينكم وبين ﴿ ما كنتم تزعمون ﴾ أنهم شركاء فعبدتموهم وهذا إعراب سهل لم يتنبه له أحد ، وقرأ عبد الله ومجاهد والأعمش ﴿ ما بينكم ﴾ والمعنى تلف وذهب ما ﴿ بينكم ﴾ وبين ﴿ ما كنتم تزعمون ﴾ ومفعولاً ﴿ تزعمون ﴾ محذوفان التقدير تزعمونهم شفعاء حذفاً للدلالة عليهما كما قال الشاعر:

ترى حبهام عاراً عليّ وتحسب . . .

أي وتحسبه عاراً ، ولأبي عبد الله الرازي في هذه الآية كلام يشبه آراء الفلاسفة قال في آخره وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ لقد تقطع بينكم ﴾ والمعنى أن الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد انقطعت ولا سبيل إلى تحصيلها مرة أخرى انتهى.

وليس هذا مفهوماً من الآية.

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَ اللَّهُ قَلْبُ تَوْفِكُونَ (95) فَالِقُ  
 الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (96) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ  
 النُّجُومَ لِنَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (97) وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ  
 وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (98) وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ  
 نَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ  
 أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرِّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعَقِ فِي ذَلِكَ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ  
 (99) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (100)  
 بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (101)  
 ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (102) لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ  
 يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (103) قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا  
 وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (104) وَكَذَلِكَ نَصْرِفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (105) اتَّبِعْ مَا  
 أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (106) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ  
 حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (107) وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ  
 زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (108) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَنْ  
 جَاءَهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَيُؤْمِنُونَ (109) وَقَلْبُ أَفْدَتْهُمْ  
 وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَٰ مَرَّةٍ وَبَدَّرَهُمْ فِي طَغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (110)

فلق الشيء شفه.

النواة معروفة والنوى اسم جنس بينه وبين مفردة ناء التانيث

النجم معروف سمي بذلك لطلوعه يقال نجم النبت إذا طلعت  
الإنباء الإيجاد لا يفيد الابتداء بل على وجه النمو كما يقال في النبات أنشأه بمعنى النمو والزيادة إلى وقت  
الانتهاء .

مستودع مستفعل من الوديعة يكون مصدراً وزماناً ومكاناً ، والوديعة معروفة  
الخضر الغض وهو الرطب من البقول وغيرها ، قل الزجاج الخضر بمعنى الأخضر أخضر فهو أخضر وخضر  
كاعور فهو أعور وعور ، وقال غيره الخضر النضارة ولا مدخل للون فيه ومنه الدنيا خضرة حلوة والأخضر  
يغلب في اللون وهو في النضارة تجوز ، وقال الليث الخضر في كتاب الله الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضرة  
تراكب الشيء ركب بعضه بعضاً .

الطلع أول ما يخرج من النخلة في أكمامه أطلعت النخلة أخرجت طلعتها ، قال أبو عبيد وطلعتها كمرها قبل أن  
ينشق عن الإغريض والإغريض يسمى طلعاً ويقال طلع بطلع طلوعاً

القنوب بكسر القاف وضمها العذق بكسر العين وهو الكباشة وهو عنقود النخلة ، وقيل الجهم حكاة القرطي  
وجمعه في القلة أقتاء وفي الكثرة قنوان بكسر القاف في لغة الحجاز وضمها في لغة قيس وبالياء بدل الواو في لغة  
ربيعة وتميم بكسر القاف وضمها ويجمعون في المفرد على قنو ، وقنو بالواو ولا يقولون فيه قنى ولا قنى  
الزيتون شجر معروف ووزنه فيعول كقبيصوم قهولهم أرض زتنة ولعدم فعلول أو قلته فمادته مغايرة لمادة الزيت  
الرمان فعال كالحماض والعناب وليس بفعالن لقولهم أرض رمنة

الينع مصدر ينع بفتح الياء في لغة الحجاز وضمها في لغة بعض نجد وكذا الينع بضم الياء والنون والينوع بواو بعد  
الضمتين يقال ينعت الثمر إذا أدركت ونضجت وأينعت أيضاً ومنه قول الحجاج أرى رؤوساً قد أينعت  
وحان قطافها ، قال الفراء ينع الثمر وأينع واحمر ومنه في حديث الملاعنة أن ولدتها أحمر مثل الينعة وهي خرزة  
حمراء يقال أنها العقيق أو نوع منه ، وقيل الينع جمع يانع كآجر وتجر وصاحب وصاحب  
خرق وخرق اختلق وافترى .

اللطيف قال ابن أعرابي هو الذي يوصل إليك أريك في رفق ومنه لطف الله بك ، وقال الأزهري اللطيف من  
أسمائه تعالى الرفيق بعباده ، وقيل اللطيف ضد الكثيف

السبب الشتم.

الفؤاد القلب.

﴿ إن الله فالق الحب والنوى ﴾ الظاهر أن المعنى أنه تعالى ﴿ فالق الحب ﴾ شاقه فمخرج منه ﴿ النبات والنوى ﴾ فمخرج منه الشجر ، والحب والنوى عامان أي كل حبة وكل نواة وبه قال قتادة والضحاك والسدي وغيرهم قالوا: هذه إشارة إلى فعل الله في أن يشق جميع الحب عن جميع النبات الذي يكون منه ويشق النوى عن جميع الأشجار الكائنة عنه؛ وقال ابن عباس والضحاك أيضاً ﴿ فالق ﴾ بمعنى خالق؛ قيل ولا يعرف ذلك في اللغة ، وقال تاج القراء: فطر وخلق وخلق بمعنى واحد ، وقال مجاهد وأبو مالك إشارة في الشق الذي في حبة البر ونواة التمر ، وقال اسماعيل الضريز المعنى فالق ما فيه الحب من السنبل وما فيه النوى من التمر وأما أشبهه ، وقال الماتريدي وخصهما بالذكر لأن جميع ما في الدنيا من الإبدال منهما فأضاف ذلك إلى نفسه كما أضاف خلق جميع البشر إلى نفس واحدة لأنهم منها في قوله

(220/5)

﴿ خلقكم من نفس واحدة ﴾ فكأنه قال: خالق الإبدال كلها انتهى ، ولما كان قد تقدم ذكر البعث نبه على قدرته تعالى الباهرة في شق النواة مع صلابتها وإخراجه منها نباتاً أخضر لنا إلى ما بعد ذلك مما فيه إشارة إلى القدرة التامة والبعث والنشر بعد الموت ، وقرأ عبد الله ﴿ فالق الحب ﴾ جعله فعلاً ماضياً .

﴿ يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ﴾ تقدم تفسير هذا في أوائل آل عمران وعطف قوله ﴿ يخرج الميت ﴾ على قوله: ﴿ فالق الحب ﴾ اسم فاعل على اسم فاعل ولم يعطفه على يخرج لأن قوله ﴿ فالق الحب والنوى ﴾ من جنس إخراج الحي من الميت لأن النامي في حكم الحيوان ألا ترى إلى قوله ﴿ يحيي الأرض بعد موتها ﴾ فوقع قوله: ﴿ يخرج الحي من الميت ﴾ من قوله: ﴿ فالق الحب والنوى ﴾ موقع الجملة المبينة فلذلك عطف اسم الفاعل لا على الفعل ولما كان هذا مفقوداً في آل عمران وتقدم قبل ذلك جملتان

فعليتان وهما ﴿ يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ﴾ كان العطف بالفعل على أنه يجوز أن يكون معطوفاً

وهو اسم فاعل على المضارع لأنه في معناه كما قال الشاعر:

بات يغشيها بعضب باثر . . .

يقصد في أسوقها وجائر

﴿ ذلكم الله فأنى توفكون ﴾ أي ذلكم المتصف بالقدرة الباهرة فأنى تصرفون عن عبادته وتوحيده والإيمان

بالبعث إلى عبادة غيره واتخاذ شريك معه وإنكار البعث.

﴿ فالق الإصباح ﴾ مصدر سمي به الصبح ، قال الشاعر:

الأيها الليل الطويل ألا انجلي . . .

بصبح وما الإصباح منك بأمثل

(فإن قلت) : الظلمة هي التي تنفلق عن الصبح كما قال الشاعر:

تفري ليل عن بياض نهار . . .

فالجواب من وجوه: أحدها : أن يكون ذلك على حذف مضاف أي فالق ظلمة الإصباح وهي الغبش الذي

يلي الصبح أو يكون على ظاهره ومعناه فالقه عن بياض النهار

وقالوا : انصدع الفجر وانشق عمود الفجر ، قال الشاعر:

فانشق عنها عمود الصبح جافلة . . .

عدو النحوص تخاف القانص اللحيا

وسموا الفجر فلماً بمعنى مفلوق أو يكون المعنى مظهر الإصباح إلا أنه لما كان الفلق مقتضياً لذلك الإظهار أطلق

على الإظهار فلماً والمراد المسبب وهو الإظهار ، وقين ﴿ فالق الإصباح ﴾ خالق ، وقال مجاهد :

الإصباح إضاءة الفجر ، وروى ابن أبي طلحة عن ابن عباس أن ﴿ الإصباح ﴾ ضوء الشمس بالنهار

وضوء القمر بالليل ، وقال الليث والفراء والزجاج الصبح والصبح والإصباح أول النهار قال

أفنى رياحاً وبنى رياحاً . . .

تناسخ الإساءة والإصباح

يريد المساء والصباح ويروي بفتح الهمزة جمع مسي وصبح ، وقال ابن عباس أيضاً معناه خالق النهار والليل ،

وقال الكرماني : شاق عمود الصبح عن الظلمة وكاشفه ، وقرأ الحسن وعيسى وأبورجاء الأصباح بفتح

الهمزة جمع صبح وقرأت فرقة بنصب ﴿ الإصباح ﴾ وحذف تنوين ﴿ فائق ﴾ وسيبويه إنما يجوز هذا في

الشعر نحو قوله :

ولا ذاكر الله إلا قليلاً . . .

حذف التنوين لالتقاء الساكنين والمبرد يجوزه في الكلام ، وقرأ النخعي وابن وثاب وأبو حيوة فلق الإصباح فعلاً

ماضياً .

﴿ وجاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ﴾ لما استدل على باهر حكمته وقدرته بدلالة أحوال

النبات والحيوان وذلك من الأحوال الأرضية استدلالاً أيضاً على ذلك بالأحوال الفلكية فن قوله فلق الصبح

أعظم من فلق الحب والنوى ، لأن الأحوال الفلكية أعظم وقعاً في النفوس من الأحوال الأرضية ، والسكن فعل

بمعنى مفعول أي مسكون إليه وهو من تستأنس به وتطمئن إليه ومنه قيل للنار لأنه يستأنس بها ولذلك يسمونها

المؤنسة ، ومعنى أن الليل سكن لأن الإنسان يتعب نهاره ويسكن في الليل ولذلك قال تعالى ﴿ لتسكنوا فيه

﴿ والحسبان جمع حساب كشهاب وشهبان قاله الأخفش أو مصدر حسب الشيء والحساب الاسم قاله

يعقوب ، قال ابن عباس : يعني بها عدد الأيام والشهور والسنين ، وقال قتادة ﴿ حسباناً ﴾ ضياء انتهى .

قيل : وتسمى النار حسباناً وفي صحيح البخاري

قال مجاهد : المراد حسبان كحسبان الرحي وهو الدولاب والعود الذي عليه دورانه ، وقال تاج القراءه ﴿

حسباناً ﴾ أي بحساب قال تعالى : ﴿ الشمس والقمر بحسبان ﴾ والمعنى أنه جعل سيرهما بحساب



ومقدار لأن الشمس تقطع البروج كلها في ثلاثين يوماً وستين يوماً وربع يوم وتعود إلى مكانها والقمر يقطعها في ثمانية وعشرين يوماً ، وبدورانها يعرف الناس حساب الأيام والشهور والأعوام ، وقيل بجريان بحساب وعدد لبلوغ نهاية آجالهما ، وقال الزخشي جعلمها على حساب لأن حساب الأوقات يعلم بدورهما وسيرهما ، وقرأ الكوفيون ﴿ وجعل الليل ﴾ فعلاً ماضياً لما كان ﴿ فالتق ﴾ بمعنى المضي حسن عطف ﴿ وجعل ﴾ عليه وانتصب ﴿ والشمس والقمر حساباً ﴾ عطفاً على ﴿ الليل سكتاً ﴾ ، وقرأ باقي السبعة ﴿ وجاعل ﴾ باسم الفاعل مضافاً إلى ﴿ الليل ﴾ والظاهر أنه اسم فاعل ماض ولا يعمل عند البصريين فاتصاب ﴿ سكتاً ﴾ على إضمار فعل أي يجعله سكتاً لا باسم الفاعل هذا مذهب أبي علي فيما انتصب مفعولاً ثانياً بعد اسم فاعل ماض وذهب السيراني إلى أنه ينتصب باسم الفاعل وإن كان ماضياً لأنه لما وجبت إضافته إلى الأول لم تكن أن يضاف إلى الثاني فعمل فيه النصب لأن كان ماضياً وهذه مسألة تذكر في علم النحو وأما من أجاز إعمال اسم الفاعل الماضي وهو الكسائي وهشام فسكتاً منصوب به ، وقرأ يعقوب ساكتاً ، قال الداني: ولا يصح عنه ، وقرأ أبو حيوة بجر ﴿ والشمس والقمر حساباً ﴾ عطفاً على ﴿ الليل سكتاً ﴾ وأما قراءة النصب وهي قراءة الجمهور فعلى قراءة ﴿ جاعل الليل ﴾ ينتصبان على إضمار فعل أي وجعل الشمس والقمر حساباً ، قال الزخشي أو يعطفان على محل الليل ، ( فإن قلت ) : كيف يكون ليل محل ؟ والإضافة حقيقة لأن اسم الفاعل المضاف إليه في معنى المضي ولا تقول زيد ضارب عمراً أمس ( قلت ) : ما هو في معنى الماضي وإنما هو دال على جعل مستمر في الأزمنة انتهى ، وملخصه أنه ليس اسم فاعل ماضياً فلا يلزم أن يكون عاملاً فيكون للمضاف إليه موضع من الإعراب ، وهذا على مذهب البصريين أن اسم الفاعل الماضي لا يعمل وأما قوله إنما هو دال على جعل مستمر في الأزمنة يعني فيكون إذا كان عاملاً ويكون للمجرور بعده موضع من الإعراب فيعطف عليه ﴿ والشمس والقمر ﴾ وهذا ليس بصحيح إذا كان لا يتقيد بزمان خاص وإنما هو للاستمرار فلا يجوز له أن يعمل ولا لمجروره محل وقد نصوا على ذلك وأنشدوا :

أقيمت كاسبهم في قعر مظلمة. . .

فليس الكاسب هنا مقيداً بزمان وإذا تقيد بزمان فيما أن يكون ماضياً دون أن فلا يعمل إذ ذاك عند البصريين أو بال أو حالاً أو مستقبلاً فيجوز إعماله ، والإضافة إليه على ما أحكم في علم النحو وفصل وعلى تسليم أن يكون حالاً على الاستمرار في الأزمنة وتعمل فلا يجوز العطف على محل مجروره بل لو كان حالاً أو مستقبلاً لم يجز ذلك على القول الصحيح وهو مذهب سيبويه ، فلو قلت زيد ضارب عمرو الآن أو غداً أو خالداً لم يجز أن تعطف وخالداً .

على موضع عمرو وعلى مذهب سيبويه بل قدره وتضرب خالداً لأن شرط العطف على الموضع مفقود فيه وهو أن يكون الموضع محرزاً لا يتغير ، وهذا موضع في علم النحو وقرئ شاذلاً والشمس والقمر ﴿ برفعهما على الابتداء والخبر محذوف تقديره مجعولان حسبانا أو محسوبان حسبانا ﴾

﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ أي ذلك الجعل أو ذلك الفلق والجعل أو ذلك إشارة إلى جميع الأخبار من قوله:

﴿ فالحب ﴾ إلى آخرها تقدير العزيز الغالب الذي كل شيء من هذه في تسخير وقهره العليم الذي لا

يعزب عنه شيء من هذه الأحوال ولا من غيرها وفي جعل ذلك كله بتقديره دلالة على أنه هو المختص الفاعل

المختار لأن ذلك فيها بالطبع ولا بالخاصية

﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ﴾ نبه على أعظم فوائد خلقها وهي

الهداية للطرق والمسالك والجهات التي تقصد والقبلة إذ حركات الكواكب في الليل يستدل بها على القبلة كما

يستدل بحركة الشمس في النهار عليها ، والخطاب عام لكل الناس ﴿ لتهتدوا ﴾ متعلق بجعل مضمرة لأنها

بدل من ﴿ لكم ﴾ أي جعل ذلك لاهتدائكم و ﴿ جعل ﴾ معناها خلق فهي تعدى إلى واحد ، قال ابن

عطية: وقد يمكن أن تكون بمعنى صير ويقدر المفعول الثاني من ﴿ لتهتدوا ﴾ أي جعل لكم النجوم هداية

انتهى ، وهو ضعيف لندور حذف أحد مفعولي باب ظن وأخواتها والظن أن الظلمات هنا على ظاهرها

وأبعد من قال: يصح أن تكون الظلمات هنا الشدائد في المواضع التي يتفق أن يهتدى فيها بها ، وأضاف ﴿

الظلمات ﴿ إلى البر والبحر ﴾ لملاستها لهما أو شبه مشتبهات الطرق بالظلمات وذكر تعالى النجوم في كتابه للزينة والرحم والهداية فما سوى ذلك اختلاق على الله واقتراء.

(223/5)

﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون ﴾ أي بينا وقسمنا وخص من يعلم لأنهم الذين ينتفعون بتفصيلها وأما غيرهم فمعرضون عن الآيات وعن الاستدلال بها.

﴿ وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة ﴾ وهي آدم عليه السلام.

﴿ فمستقر ومستودع ﴾ قرأ الجمهور بفتح القاف جعلوه مكاناً أي موضع استقرار وموضع استيداع أو

مصدراً أي فاستقرار واستيداع ولا يكون مستقر اسم مفعول لأنه لا يتعدى فعله فيبنى منه اسم مفعول، وقرأ

ابن كثير وأبو عمرو بكسر القاف اسم فاعل وعلى هذه القراءة يكون ﴿ مستودع ﴾ بفتح الدال اسم مفعول

لما ذكر إنشاءهم ذكر انقسامهم إلى مستقر ﴿ ومستودع ﴾ أي فمنكم مستقر ﴿ ومستودع ﴾، وروى

هارون الأعور عن أبي عمرو ﴿ ومستودع ﴾ بكسر الدال اسم فاعل، قال ابن عباس وابن جبير ومجاهد

وعطاء والنخعي والضحاك وقتادة والسدي وابن زيد مستقر في الرحم ﴿ ومستودع ﴾ في الصلب، وقال

ابن بحر: عكسه قال والمعنى فذكر وأنت عبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة إنما تولد في صلبه وعبر عن

الأنثى بالمستودع لأن رحمها مستودع للنطفة، وقال ابن مسعود إن المستقر في الرحم والمستودع في القبر،

وروي عن ابن عباس المستقر في الأرض والمستودع في الأصلاب وعنه كلاهما في الرحم، وعنه المستقر حيث

يأوي والمستودع حيث يموت وعنه المستقر من خلق والمستودع من لم يخلق، وقال مجاهد المستقر في الدنيا

والمستودع عند الله، وقيل: كلاهما في الدنيا، وقيل: المستقر الجنة والمستودع النار.

وقيل: مستقر في الآخرة بعمله ﴿ ومستودع ﴾ في أصله ينتقل من حال إلى حال ومن وقت إلى وقت إلى

انتهاء أجله انتهى، والذي يقتضيه النظر أن الاستقرار والاستيداع حالان يعتوران على الإنسان من الظهر إلى

الرحم إلى الدنيا إلى القبر إلى الحشر إلى الجنة أو إلى النار ، وفي كل رتبة يحصل الاستقرار واستيداع استقرار  
بالإضافة إلى ما قبلها واستيداع بالإضافة إلى ما بعدها ولفظ الودعة يقتضي الانتقال  
﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون ﴾ لما كان الاهتداء بالنجوم واضحاً ختمه بقولة ﴿ يعلمون ﴾ أي من له  
أدنى إدراك ينتفع بالنظر في النجوم وفائدتها ، ولما كل الإنشاء من نفس واحدة والتصريف في أحوال كثيرة  
يحتاج إلى فكر وتدقيق نظر ختمه بقولة ﴿ يفقهون ﴾ إذ الفقه هو استعمال فطنة ودقة نظر وفكر مناسب  
ختم كل جملة بما يناسب ما صدر به الكلام

(224/5)

﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء ﴾ لما ذكر إنعامه تعالى بخلقنا ذكر إنعامه علينا  
بما يقوم به أودنا ومصالحنا والسماء هنا السحاب ، والظاهر أن المعنى بنبات كل شيء ما يسمى نباتاً في اللغة  
وهو ما ينمو من الحبوب والفواكه والبقول والحشائش والشجر ومعنى ﴿ كل شيء ﴾ مما ينبت وأشار إلى أن  
السبب واحد والمسببات كثيرة كما قال تعالى : ﴿ تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل ﴾  
وقال الطبري : ﴿ نبات كل شيء ﴾ جميع ما ينمو من الحيوان والنبات والمعادن وغير ذلك ، لأن ذلك كله  
يتغذى وينمو بنزول الماء من السماء ، وقال الفراء معناه رزق كل شيء أي ما يصلح غذاء لكل شيء ويكون  
كل شيء مخصوصاً بالمتغذي ويكون إضافة النبات إليه إضافة بيانية بالكلية ، وعلى الوجهين السابقين تكون  
الإضافة راجعة في المعنى إلى إضافة ما يشبه الصفة إلى الموصوف إذ يصير المعنى فأخرجنا به كل شيء  
منبت وفي قوله : ﴿ فأخرجنا ﴾ التفات من غيبة إلى تكلم بنون المظلمة.  
﴿ فأخرجنا منه خضراً ﴾ أي من النبات غضاً ناضراً طرياً و﴿ فأخرجنا ﴾ معطوف على ﴿  
فأخرجنا ﴾ وأجاز أبو البقاء أن يكون بدلاً من ﴿ فأخرجنا ﴾ .  
﴿ نخرج منه حباً متراكماً ﴾ أي من الخضر كالقمح والشعير وسائر القطاني ومن الثمار كالرمان والصنوبر

وغيرهما مما تراكب حبه وركب بعضه بعضاً ﴿نخرج﴾ جملة في موضع الصفة لخضر أو يجوز أن يكون استئناف إخبار ، وقرأ الأعمش وابن محيصن يخرج منه حب متراكب على أنه مرفوع بيخرج ومتراكب صفة في نصبه ورفعها .

﴿ومن النخل من طلعتها قنوان دانية﴾ أي قريبة من المتناول لقصرها ولصوق عروقها بالأض قاله ابن عباس والبراء والضحاك وحسنه الزمخشري فقال سهولة المجتنى معرضة للقطف كالشيء الداني القريب المتناول ولأن النخلة وإن كانت صغيرة يناها القاعد فإنها تأتي بالثمر ، وقال الحسن قريب بعضها من بعض ، وقيل ﴿دانية﴾ مائلة ، قيل : وذكر الدانية دون ذكر لسحوق لأن النعمة بها أظهر أو حذف السحوق لدلالة الدانية عليها كقوله : ﴿سراويل تقيكم الحر﴾ أي والبرد .

وقرأ الجمهور ﴿قنوان﴾ بكسر القاف وقرأ الأعمش والخفاف عن أبي عمر والأعرج في رواية بضمها ورواه السلمي عن علي بن أبي طالب ، وقرأ الأعرج في رواية وهارون عن أبي عمرو ﴿قنوان﴾ بفتح القاف وخرجه أبو الفتح على أنه اسم جمع على فعلان لأن فعلاً ليس من أبنية جمع التكسير ، وفي كتاب ابن عطية روي عن الأعرج ضم القاف على أنه جمع قنوب ضم القاف ، وقال الفراء وهي لغة قيس وأهل الحجاز والكسر أشهر في العرب وقنوعلى ﴿قنوان﴾ انتهى ، وهو مخالف لما نقلناه في المفردات من أن لغة الحجاز ﴿قنوان﴾ بكسر القاف وهذه الجملة مبتدأ وخبر ﴿من طلعتها﴾ بدل من ﴿ومن النخل﴾ والتقدير و ﴿قنوان دانية﴾ كائنة من طلع ﴿النخل﴾ وأفرد ذكر القنوان وجرده من قولنا ﴿نبات كل شيء﴾ نخرج منه خضراً لما في تجريدها من عظيم المنة والنعمة ، إذ كانت أعظم أو من أعظم قوت العرب وأبرزت في صورة المبتدأ والخبر ليبدل على الثبوت والاستقرار وأن ذلك مفروغ منه ، وقال ابن عطية ﴿ومن النخل﴾ تقديره نخرج من النخل ومن طلعتها ﴿قنوان﴾ ابتداء خبره مقدم والجملة في موضع المفعول بتخرج انتهى .

وهذا خطأ لأن ما يتعدى إلى مفعول واحد لا تقع الجملة في موضع مفعوله إلا إذا كان الفعل مما يعلق وكانت الجملة فيها مانع من أن يعمل في شيء من مفرداتها الفعل من الموانع المشروحة في علم النحو ﴿نخرج﴾ ليست مما يعلق وليس في الجملة ما ينبع من عمل الفعل في شيء من مفرداتها إذ لو كان الفعل هنا مقدراً لتسلط على ما بعده ولكان التركيب والتقدير ونخرج ﴿من النخل من طلعتها﴾ قنواناً دانية بالنصب، وقال الزمخشري: ويجوز أن يكون الخبر محذوفاً لدلالة ﴿أخرجنا﴾ عليه تقديره ومخرجة من طلع النخل قنوان انتهى، ولا حاجة إلى هذا التقدير إذ الجملة مستقلة في الاخبار بدونه، وقال أبو البقاء ويجوز أن يكون ﴿قنوان﴾ مبتدأ والخبر ﴿من طلعتها﴾ وفي ﴿من النخل﴾ ضمير تقديره وينبت من النخل شيء أو ثمر فيكون ﴿من طلعتها﴾ بدلاً منه، ويجوز أن يرتفع ﴿قنوان﴾ على أنه فعل ﴿من طلعتها﴾ فيكون في ﴿من النخل﴾ ضمير يفسره ﴿قنوان﴾ وإن رفعت ﴿قنوان﴾ بقوله: ﴿من النخل﴾ على قول من أعمل أول الفعلين جاز وكان في ﴿من طلعتها﴾ ضمير مرفوع انتهى، وهو إعراب فيه تخليط لا يسوغ في القرآن ومن قرأ ﴿يخرج منه حب متراكب﴾ جاز أن يكون قولي: ﴿من النخل من طلعتها قنوان دانية﴾ معطوفاً عليه كما تقول يضرب في الدار زيد، وفي السوق عمرو وجاز أن يكون مبتدأ وخبراً وهو الأوجه ﴿وجنات من أعناب﴾ قراءة الجمهور بكسر التاء عطفاً على قوله نبات وهو من عطف الخاص على العام لشرفه ولما جرد النخل جردت ﴿جنات﴾ الأعناب لشرفهما، كما قال: ﴿أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب﴾ وقرأ محمد بن أبي ليلى والأعمش وأبو بكر في رواية عنه عن عاصم ﴿وجنات﴾ بالرفع وأنكر أبو عبيد وأبو حاتم هذه القراءة حتى قال أبو حاتم هي محال لأن الجنات من الأعناب لا تكون من النخل ولا يسوغ إنكار هذه القراءة ولها التوجيه الجيد في العربية وجهت على أنه مبتدأ محذوف الخبر فقدره النحاس ولهم جنات وقدره ابن عطية، ولكم جنات وقدره أبو البقاء ومن الكرم جنات وقدره ومن الكرم لقوله: ﴿ومن النخل﴾ وقدره الزمخشري وثم جنات أي مع النخل ونظيره قراء من قرأ ﴿وحور عين﴾ بالرفع بعد قوله:

﴿ يطاق عليهم بكأس من معين ﴾ الآية وتقديره ولهم حور وأجاز مثل هذا سيبويه والكسائي والفراء ومثله كثير وقد رُوي الخبر أيضاً مؤخراً تقديره ﴿ وجنات من أعناب ﴾ أخرجناها ودل على تقديره قوله قبل: ﴿ فأخرجنا ﴾ كما تقول: أكرمت عبد الله وأخوه التقدير وأخوه أكرمه فحذف أكرمه لدلالة أكرمت عليه، ووجهها الطبري على أن ﴿ وجنات ﴾ عطف على ﴿ قنوان ﴾، قال ابن عطية: وقوله ضعيف، وقال أبو البقاء: ولا يجوز أن يكون معطوفاً على ﴿ قنوان ﴾ لأن العنب لا يخرج من النخل، وقال الزمخشري وقد ذكر أن في رفعه وجهين أحدهما أن يكون مبتدأ محذوف الخبر تقديره وثم جنات وتقدم ذكر هذا التقدير عنه، قال: والثاني أن يعطف على ﴿ قنوان ﴾ على معنى وحاصله أو ومخرجه من النخل قنوان ﴿ وجنات من أعناب ﴾ أي من نبات أعناب انتهى، وهذا العطف هو على أن لا يلاحظ في قيد من النخل فكأنه قال ﴿

من النخل قنوان دانية ﴾ ﴿ جنات من أعناب ﴾ حاصلة كما تقول من بني تميم رجل عاقل ورجل من قريش منطلقان.

﴿ والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه ﴾ قرئ بالنصب إجماعاً.

قال ابن عطية: عطفاً على ﴿ حبا ﴾.

وقيل: عطفاً على ﴿ نبات ﴾، وقال الزمخشري: وقرئ ﴿ وجنات ﴾ بالنصب عطفاً على ﴿ نبات كل شيء ﴾ أي وأخرجنا به ﴿ جنات من أعناب ﴾ وكذلك قوله: ﴿ والزيتون والرمان ﴾.

انتهى فظاهره أنه معطوف على نبات كما أن ﴿ وجنات ﴾ معطوف عليه، قال الزمخشري: والأحسن أن ينصب على الاختصاص كقوله: ﴿ والمقيم الصلاة ﴾ لفضل هذين الصنفين انتهى، قال قتادة يتشابه في الورق ويتباين في الثمر وتشابه الورق في الحجم وفي اشتماله على جميع الغصن، وقال ابن جريج متشابهاً في النظر وغير متشابه في الطعم مثل الرمانتين لونهما واحد وطعمهما مختلف، وقال الطبري جاز أن يتشابه في الثمر يتباين في الطعم ويحتمل أن يريد تشابه الطعم وتباين النظر، وهذه الأحوال موجودة في الاعتبار في أنواع الثمرات، وقال الزمخشري: بعضه متشابه وبعضه غير متشابه في القدر واللون والطعم وذلك دليل على أن

التمعد دون الإهمال انتهى ، وقرأ الجمهور: ﴿ مشتبهاً ﴾ وقرىء شاذاً متشابهاً وهما بمعنى واحد كاختصم  
وتخاصم واشترك واستوى وتساوى ونحوها مما اشترك فيه باب الافتعال والتفاعل ، واتصبت ﴿ مشتبهاً ﴾  
على أنه حال من ﴿ الرمان ﴾ لقربه وحذفت الحال من الأول أو حال من الأول لسبقه فالتقدير ﴿ والزيتون  
﴿ مشتبهاً وغير متشابه ﴾ والرمان ﴾ كذلك هكذا قدره الزمخشري وقال كقولك كنت منه ووادي  
بريئاً . انتهى .

فعلى تقديره يكون تقدير البيت كنت منه بريئاً ووادي كذلك أي بريئاً والبيت لا يتعين فيه ما ذكر لأن بريئاً على  
وزن فعيل كصديق ورفيق ، فيصح أن يخبر به عن المفرد والمنى والجموع فيحتمل أن يكون بريئاً خبر كان على  
اشترك الضمير ، والظاهر المعطوف عليه إذ يجوز أن يكون خبراً عنهما ولا يجوز أن يكون حالاً منهما وإن  
كان قد أجازهم بعضهم إذ لو كان حالاً منهما لكان التركيب متشابهين وغيره متشابهين ، وقال الزجاج قرن  
الزيتون بالرمان لأنهما شجرتان تعرف العرب أن ورقهما يشتمل على الغصن من أوله إلى آخره ، قال الشاعر

(227/5)

بورك الميت الغريب كما بو . . .

رك نضج الرمان والزيتون

انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ﴿ النظر نظر رؤية العين ولذلك عداه يالئ لكن يترتب عليه الفكر والاعتبار  
والاستبصار والاستدلال على قدرة باهرة تنقله من حال إلى حال ، ونبه على حالين الابتداء وهو وقت ابتداء  
الأثمار والانتهاء وهو وقت نضجه أي كيف يخرج ضئيلاً ضعيفاً لا يكاد ينتفع به وكيف يعود نضجاً مشتملاً  
على منافع ؟ ونبه على هاتين الحالتين وإن كان بينهما أحوال يقع بها الاعتبار والاستبصار لأنهما أغرب في  
الوقوع وأظهر في الاستدلال ، وقرأ ابن وثاب ومجاهد وحمزة والكسائي ﴿ إلى ثمره ﴾ بضم التاء والميم .  
قال ابن وثاب: ومجاهد وهي أصناف الأموال يعني الأموال التي تحصل منه ، قال أبو علي والأحسن أن



يكون جمع ثمرة كخشبة وخشب وأكمة وأكم ونظير في المعتل لابة ولوب وناقة ونوق وساحة وسوح وقرأت  
فرقة بضم الناء وإسكان الميم طلباً للخفة كما تقول في الكتب كتب ، وقرأ باقي السبعة ﴿ ثمرة ﴾ بفتح الناء  
والميم وهو اسم جنس كشجرة وشجر والتمر حتى الشجر وما يطلع وإن سمي الشجر ثمراً فمجاز والعامل في  
﴿ إذا ﴾ ﴿ انظروا ﴾ وقرأ الجمهور ﴿ وينعه ﴾ بفتح الياء وسكون النون ، وقرأ قتادة والضحاك وابن  
محيصن بضم الياء وسكون النون ، وقرأ ابن أبي عبيدة واليماني ويانعة اسم فاعل من ينع ونسبها الزمخشري إلى  
ابن محيصن ، وقال المروزي: ﴿ إذا أثمر ﴾ عند لاطل له دائم فلا ينضج ولا شمس دائمة فتحرق أرسل على  
كل فاكهة ريحين مختلفين ريح تحرك الورق فيبدو الثمر فتقرعه الشمس وريح أخرى تحرك الورق وتظل الثمر فلا  
يحترق .

﴿ إن في ذلكم آيات لقوم يؤمنون ﴾ الإشارة بذكركم إلى جميع ما سبق ذكره من فلق الحب والنوى إلى آخر ما  
خلق تعالى وما امتن به ، والآيات اللامات الدالة على كمال قدرته وإحكام صنعته وتفرد به بالخلق دون غيره ،  
وظهور الآيات لا ينفع إلا لمن قدر الله له الإيمان فأما من سبق قدر الله له بالكفر فإنه لا ينتفع بهذه الآيات  
فنبه بتخصيص الإيمان على هذا المعنى وانظر إلى حسن مساق هذا الترتيب لما تقدم ﴿ أن الله فائق الحب  
والنوى ﴾ جاء الترتيب بعد ذلك تابعا لهذا الترتيب فحين ذكر أنه أخرج نبات كل شيء ذكر الزرع وهو المراد  
بقوله: ﴿ خضراً نخرج منه حبا متراكباً ﴾ وابتدأ به كما ابتدأ به في قوله: ﴿ فائق الحب ﴾ ثم ثنى بما له  
نوى فقال: ﴿ من النخل من طلعتها قنوان دانية ﴾ إلى آخره لها ثنى به في قوله: ﴿ والنوى ﴾ وقدم الزرع  
على الشجر لأنه غذاء والتمر فاكهة ، والغذاء مقدم على الفاكهة ، وقدم النخل على سائر الفواكه لأنه يجري  
مجري الغذاء بالنسبة إلى العرب ، وقدم العنب لأنه أشرف الفواكه وهو في جميع أطواره منتفع به حنوط ثم  
حصرم ثم عنب ثم إن عصر كان منه خل ودبس وإن جفف كان منه زبيب ، وقدم الزيتون لأنه كثير المنفعة في  
الأكل وفيما يعصر منه من الدهن العظيم النفع في الأكل والاستصباح وغيرهما ، وذكر الرمان لعجب حاله  
وغرابته فإنه مركب من قشر وشحم وعجم وماء ، فالثلاثة باردة يابسة أرضية كثيفة قابضة هففة قوية في  
هذه الصفات ، وماؤه بالصد أذ الأشربة والطفها وأقربها إلى حيز الاعتدال وفيه تقوية للمزاج الضعيف غذاء  
من وجه ودواء من وجه ، فجمع تعالى فيه بين المتضادين المتعاندین فما أبهر قدرته وأعجب ما خلق

﴿ وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم ﴾ لما ذكر تعالى ما اختص به من باهر قدرته ومتقن صنعته وامتنانه على عالم الإنسان بما أوجد له مما يحتاج إليه في قوام حياته ، وبين ذلك ﴿ آيات لقوم يعلمون ﴾ و ﴿ لقوم يفقهون ﴾ ﴿ ولقوم يؤمنون ﴾ ذكر ما عاملوا به منشئهم من العدم وموجد أرزاقهم من إشراك غيره له في عبادته ، ونسبه ما هو مستحيل عليه من وصفه بسمات الحدوث من البنين والبنات ، وقال الكلبي نزلت في الزنادقة قالوا إن الله خالق الناس والدواب وإبليس خالق الحيات والعقارب والسباع ويقرب من هذا قول المجوس قائلوا للعالم صانعان إله قديم ، والثاني: شيطان حادث من فكرة الإله القديم وكذلك الحائطية من المعتزلة من أصحاب أحمد بن حنبل زعموا أن للعالم صانعين الإله القديم والآخر محدث خلقه الله أولاً ثم فوض إليه تدبير العالم ، وهو الذي يحاسب الخلق في الآخرة والضمير في ﴿ وجعلوا ﴾ عائد على الكفار لأنهم مشركون وأهل كتاب ، وقيل : هو عائد على عبدة الأوثان والنصارى قالت: المسيح ابن الله واليهود قالوا: عزيز ابن الله وطوائف من العرب جعلوا لله تعالى بنات الملائكة ونومد لج زعموا أن الله تعالى صاهر الجن فولدت له الملائكة ، وقد قيل إن من الملائكة طائفة يسمون الجن وإبليس ومنهم وهم خدم الجنة ، وفي الحسن : هذه الطوائف كلها أطاعوا الشيطان في عبادة الأوثان واعتقدوا الإلهية فيمن ليست له ، فجعلوهم شركاء لله في العبادة وظاهر الكلام أنهم جعلوا لله شركاء الجن أنفسهم ، وما قاله الحسن مخالف لهذا الظاهر ، إذ ظاهر كلامه أن الشركاء هي الأوثان وأنه جعلت طاعة الشيطان تشريفاً له مع الله تعالى إذ كان التشريك ناشئاً عن أمره وإغوائه وكذا قال إسماعيل الضبير: أراد بالجن إبليس أمرهم فأطاعوه ، وظاهر لفظ الجن أنهم الذين يتبادر إليهم الذهن من أنهم قسيم الإنس في قوله تعالى:

﴿ يا معشر الجن والإنس ﴾ وأنهم ليسوا الملائكة لقوله : ﴿ ثم تقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ﴾ قالوا : سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن ، فالآية مشيرة إلى الذين جعلوا الجن شركاء لله في عبادتهم إياهم وأنهم يعلمون الغيب ، وكانت طوائف من العرب تفعل ذلك وتستجير بجن الأودية في أظفارها ، والجمهور على نصب ﴿ الجن ﴾ وأعربه الزمخشري وابن عطية مفعولاً أولاً بجعلوا ﴿ وجعلوا ﴾ بمعنى صيروا ﴿ وشركاء ﴾ مفعول ثانٍ و ﴿ لله ﴾ متعلق بشركاء ، قال الزمخشري ( فإن قلت ) : فما فائدة التقديم ( قلت ) : فائدته استعظام أن يتخذ الله شريك من كان ملكاً أو جلياً وإنسياً أو غير ذلك ، ولذلك قدم اسم الله على الشركاء انتهى ، وأجاز الحوفي وأبو البقاء فيه أن يكون الجن بدلاً من ﴿ شركاء ﴾ و ﴿ لله ﴾ في موضع المفعول الثاني و ﴿ شركاء ﴾ هو المفعول الأول وما أجازاه لا يجوز ، لأنه يصح للبدل أن يحل محل المبدل منه فيكون الكلام منتظماً لو قلت وجعلوا لله الجن لم يصح وشرط البدل أن يكون على نية تكرار العامل على أشهر القولين أو معمولاً للعامل في المبدل منه على قولك وهذا لا يصح هنا البتة كما ذكرنا وأجاز الحوفي أن يكون شركاء المفعول الأول والجن المفعول الثاني كما هو ترتيب النظم ، أجاز أبو البقاء أن يكون ﴿ لله شركاء ﴾ حالاً وكان لو تأخر للشركاء وأحسن مما أعربوه ما سمعت من أستاذنا العلامة أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقيفي يقول فيه قال انتصب الجن على إضمار فعل جواب سؤال مقدر كأنه قيل ﴿ جعلوا لله شركاء ﴾ قيل : الجن أي جعلوا الجن ويؤيد هذا المعنى قراءة أبي حيوة ويزيد بن قطيب الجن بالرفع على تقديرهم الجن جواباً لمن قال : من الذي جعلوه شريكاً فقيل له : هم الجن ويكون ذلك على سبيل الاستعظام لما فعلوه والاتقاص لمن جعلوه شريكاً لله

وقرأ شعيب بن أبي حمزة : الجن بخفض النون ورويت هذه عن أبي حيوة وابن قطيب أيضاً ، قال الزمخشري وقرئ على الإضافة التي للتبيين والمعنى أشركوهم في عبادته لأنهم أطاعوهم كما يطاع الله انتهى ، ولا يتضح معنى هذه القراءة إذ التقدير : وجعلوا شركاء الجن لله ، وهذا معنى لا يظهر والضمير في ﴿ وخلقهم ﴾ عائد على الجاعلين إذ هم المحدث عنهم وهي جملة حالية أي وقد خلقهم وانفرد بإيجادهم دون من اتخذه شريكاً له وهم الجن فجعلوا من لم يخلقهم شريكاً لخلقهم وهذه غاية الجهالة ، وقيل الضمير يعود على الجن أي والله خلق من اتخذوه شريكاً له فهم متساوون في أن الجاعل والمجوعول مخلوقون للتكليف يناسب أن يجعل بعض المخلوق

شريكاً لله تعالى؟ وقرأ يحيى بن يعمر ﴿ وخلقهم ﴾ يأسكان اللام وكذا في مصحف عبد الله، والظاهر أنه عطف على الجن أي وجعلوا خلقهم الذي ينحتونه أصناماً شركاء لله كما قال تعالى

(230/5)

﴿ أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ﴾ فالخلق هنا واقع على المعمول المصنوع بمعنى المخلوق، قال: هنا معناه ابن عطية، وقال الزمخشري وقرئ ﴿ وخلقهم ﴾ أي اختلاقتهم الإفك يعني وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا قبائحهم إلى الله في قولهم والله أمرنا بها انتهى، فالخلق هنا مصدر بمعنى الاختلاق ﴿ وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ﴾ أي اختلقوا وافتروا، ويقال خرق الإفك وخلقته واختلقه وخرقه واقتلعه وافتراه وخرصه إذ كذب فيه قاله الفراء، وقال الزمخشري ويجوز أن يكون من خرق الثوب إذا شقه أي اشتقوا له بنين وبنات، وقال قتادة ومجاهد وابن زيد وابن جرير ﴿ خرقوا ﴾ كذبوا وأشار بقوله: ﴿ بنين ﴾ إلى أهل الكتابين في المسيح وعزير، ﴿ وبنات ﴾ إلى قريش في الملائكة، وقرأ نافع ﴿ وخرقوا ﴾ بتشديد الراء وباقي السبعة بتخفيفها، وقرأ ابن عمر وابن عباس وحرفوا بالحاء المهملة والفاء وشدد ابن عمر الراء وخففها ابن عباس بمعنى وزوره أولاداً لأن المزور محرف مغير للحق إلى الباطل، ومعنى ﴿ بغير علم ﴾ من غير أن يعلموا حقيقة ما قالوه من خطاب وصواب، ولكن رمياً بقول عن عمي وجهالة من غير فكر وروية وفيه نص على قبح تقحمهم المجهولة وافتراءهم الباطل

﴿ سبحانه وتعالى عما يصفون ﴾ نزه ذاته عن تيجيز المستحيلات عليه والتعالى هنا هو الارتفاع المجازي ومعناه أنه مقدس في ذاته عن هذه الصفات قيل وبين ﴿ سبحانه وتعالى ﴾ فرق من جهة أن سبحان مضاف إليه تعالى فهو من حيث المعنى منزه و﴿ تعالى ﴾ فيه إسناد التعالى إليه على جهة الفاعلية فهو راجع إلى صفات الذات سواء سبحه أحد أم لم يسبحه ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ تقدم تفسيره في البقرة.

﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾ أي كيف يكون له ولد؟ وهذه حاله أي إن الولد إنما يكون من الزوجة وهو لا زوجة له ولا ولد، وقرأ النخعي ولم يكن بالياء ووجه على أن فيه ضميراً يعو على الله أو على أن فيه ضمير الشأن، والجملة في هذين الوجهين في موضع خبر ﴿ تكن ﴾ أو على ارتفاع ﴿ صاحبة ﴾

﴿ بتكن وذكر للفصل بين الفعل والفاعل كقوله

لقد ولد الأخيطل أم سوء . . .

وحضر للقاضي امرأة.

وقال ابن عطية: وتذكيرها وأخواتها مع تأنيث اسمها أسهل من طئي في سائر الأفعال .

انتهى، ولا أعرف هذا عن النحويين، ولم يفرقوا بين كان وغيرها والظاهر ارتفاع بديع على أنه خبر مبتدأ أي هو بديع فيكون الكلام جملة واستقلال الجملة بعدها، وجوزوا أن يكون بديع مبتدأ والجملة بعده خبره فيكون

انتقاء الولدية من حيث المعنى بجهتين إحداهما: انتقاء صاحبة والأخرى: كونه بديعاً أي عديم المثل

ومبتدأ لما خلق ومن كان بهذه الصفة لا يمكن أن يكون له ولد لأن تقدير الولدية وتقدير الإبداع ينا في الولدية،

وهذه الآية رد على الكفار بقياس الغائب على الشاهد، وقرأ المنصور بديع بالجر رداً على قوله: ﴿ جعلوا

لله ﴾ أو على ﴿ سبحانه ﴾ .

(231/5)

وقرأ صالح الشامي: ﴿ بديع ﴾ بالنصب على المدح.

﴿ وخلق كل شيء ﴾ قيل: هذا عموم معناه الخصوص أي وخلق العالم فلا تدخل فيه صفاته ولا ذاته كقوله

: ﴿ ورحمتي وسعت كل شيء ﴾ ولا تسع إبليس ولا من مات كافراً وتدمر كل شيء ولم تدمر السموات

والأرض، قال ابن عطية: ليس هو عموماً مخصصاً على ما ذهب إليه قوم لأن العموم المخصص هو أن يتناول

العموم شيئاً ثم يخرج بالتخصيص، وهذا لم يتناول قط هذا الذي ذكرناه وإنما هو بمنزلة قول الإنسان قتلت

كل فارس وأفحمت كل خصم فلم يدخل القالكقط في هذا العموم الظاهر من لفظه ، قال الزمخشري وفيه إيصال الولد من ثلاثة أوجه: أحدها : أن مبدع السموات والأرض وهي أجسام عظيمة لا يستقيم أن يوصف بالولادة ، لأن الولادة من صفات الأجسام ومخترع الأجسام لا يكون جسماً حتى يكون والداً ، والثاني أن الولادة لا تكون إلا بين زوجين من جنس واحد ، وهو تعالى متعال عن مجانس فلم يصح أن تكون له صاحبة فلم تصح الولادة ، والثالث: أنه ما من شيء إلا وهو خالقه والعالم به ومن كان بهذه الصفة كان غنياً عن كل شيء والولد إنما يطلبه المحتاج

﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ قال ابن عطية: هذا عموم على الإطلاق لأن الله تعالى يعلم كل شيء ، وقال التبريري: ﴿ بكل شيء ﴾ من الواجب والممكن والممتنع

﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل ﴾ أي ﴿ ذلكم ﴾

الموصوف بتلك الأوصاف السابقة من كونه بديعاً لم يتخذ صاحبة ولا ولد الخالق الموجودات عالماً بكل شيء هو الله بدأ بالاسم العلم ثم قال: ﴿ ربكم ﴾ أي مالكمم والناظر في مصالحكم ، والناظر في مصالحكم ، ثم حصر الألوهية فيه ثم كرر وصف خلقه ﴿ كل شيء ﴾ ثم أمر بعبادته لأن من استجمعت فيه هذه الصفات كان جديراً بالعبادة وأن يفرد بها فلا يتخذ معه شريك ، ثم أخبر أنه مع تلك الصفات السابقة التي منها خلق كل شيء وهو المالك لكل شيء من الأرزاق والآجال رقيب على الأعمال

﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ الإدراك قيل معناه الإحاطة بالشيء وبذلك فسره هنا ابن

عباس وقتادة وعطية العوفي وابن المسيب والزجاج ، قال ابن المسيب لا تحيط به الأبصار ، وقال الزجاج لا

تحيط بحقيقته والإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء والوصول إلى أعماقه وحوزه من جميع جهاته أو كفى

بالإبصار عن الأشخاص لأن بها تدرك الأشخاص الأشياء ، وكان المعنى لا تدركه الخلق وهو يدركهم أو

يكون المعنى إبصار القلب أي لا تدركه علوم الخلق وهو يدرك علومهم وذواتهم ، لأنه غير محاط به وهو على

هذا مستحيل على الله عند المسلمين ولا تنافي الرؤية انتفاء الإدراك ، وقيل الإدراك هنا الرؤية وهي مختلف

فيها بين المسلمين فالمعتزلة يجيلونها وأهل السنة يجوزونها عقلاً ويقولون: هي واقعة سمعاً وهذه مسألة يبحث

عنها في علم أصول الدين وفيه ذكر دلائل الفريقين مستوفاة وقد رأيت فيها لأبي جعفر الطوسي وهو من عقلاء

الإمامية سفراً كبيراً ينصر فيه مقالة أصحابه نفاة الرؤية وقد استدلت نفاة الرؤية بهذه الآية لمذهبهم وأجيبوا بأن الإدراك غير الرؤية ، وعلى تسليم أن الإدراك هو الرؤية فالإبصار مخصوصة أي أبصار الكفار الذين سبق ذكرهم أو لا تدركه في الدنيا ، قال الماتريدي والبصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبته الله تعالى في حاسة النظر به تدرك المبصرات وفي قوله: ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ دلالة على أن الإدراك لا يراد به هنا مجرد الرؤية إذ لو كان مجرد الرؤية لم يكن له تعالى بذلك اختصاص ولا تمدح ، لأننا نحن نرى الأبصار فدل على أن معنى الإدراك الإحاطة بحقيقة الشيء فهو تعالى لا تحيط بحقيقته الأبصار وهو محيط بحقيقتها ، وقال الزمخشري والمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه ، لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً كالأجسام والهيئات ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ وهو للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك

(232/5)

﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾ يلطف عن أن تدركه الأبصار الخبير بكل لطيف ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ لا تلتطف عن إدراكه وهذا من باب اللف انتهى ، وهو على مذهبه الاعتزالي وتظافت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروية المؤمنين الله في الآخرة ، وقد اختلفوا هل رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدنيا ببصره ليلة المعراج ؟ فذهب جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين إلى إنكار ذلك ، وقالت عائشة وابن مسعود وأبو هريرة على خلاف عنهما بذلك ، وذهب ابن عباس وكعب والحسن وعكرمة وأحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري وجماعة من الصحابة إلى أنه رآه ببصره وعيني رأسه ، وروي هذغل بن مسعود وأبي هريرة والأول عن ابن مسعود أشهر ، وقيل ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ معناه لا يخفى عليه شيء وخص الأبصار لتجنيس الكلام يعني المقابلة ، وقال الزجاج في هذا دليل على أن الخلق لا يدركون الأبصار أي

لا يعرفون كيفية حقيقة البصر الذي صار به الإنسان مبصلاً من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه: ﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾ قال أبو العالية: لطيف باستخراج الأشياء خبير بما كلفها.

(233/5)

﴿ قد جاءكم بصائر من ربكم ﴾ هذا وارد على لسان الرسول لقوله آخره ﴿ وما أنا عليكم بحفيظ ﴾ والبصيرة نور القلب الذي يستبصر به كما أن البصر نور العين الذي به تبصر أي جاءكم من الوحي والتنبيه بما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز ما هو للقلوب كالبصائر قاله الزمخشري، وقال ابن عطية البصيرة هي ما ينتقب عن تحصيل العقل للأشياء المنظور فيها بالاعتبار فكأنه قان قد جاءكم في القرآن والآيات طرائق إِبصار الحق والمعينة عليه والبصيرة للقلب مستعارة من إِبصار العين، وقال الحوفي البصيرة الحجة البينة الظاهرة كما قال تعالى: ﴿ ادعوا إلى الله على بصيرة ﴾ ﴿ بل الإنسان على نفسه بصيرة ﴾ وقال الكلبي: البصائر آيات القرآن التي فيها الإيضاح والبيّنات والتنبيه على ما يجوز عليه وعلى ما يستحيل وإسناد المجيء إلى البصائر مجاز لتفخيم شأنها إذا كانت بمنزلة الغائب المتوقع حضوره كما يقال جاءت العافية ﴿ فمن أبصر فلنفسه ﴾ أي فالإبصار لنفسه أي نفعه وثمرته

﴿ ومن عمي فعليها ﴾ أي فالعمى عليها أي فجدوى العمى عائد على نفسه والإبصار والعمى ككائتان عن الهدى والضلال، والمعنى أن ثمرة الهدى والضلال إنما هي للمهتدي والضال لأنه تعالى غني عن خلقه، وهي من الكنايات الحسنة لما ذكر البصائر أعقبها تعالى بالإبصار والعمى وهذه مطابقة، وقدره الزمخشري ﴿ فمن أبصر ﴾ الحق وآمن ﴿ فلنفسه ﴾ أبصر وإياها نفع ﴿ ومن عمي ﴾ عنه فعلى نفسه عمي والذي قدرناه من المصدر أولى وهو فالإبصار والعمى لوجهين أحدهما: أن المحذوف يكون مفرداً لا جملة ويكون الجار والجرور عمدة لا فضلة، وفي تقديره هو المحذوف جملة والجار والجرور فضلة، والثاني وهو أقوى وذلك أنه لو كان التقدير فعلاً لم تدخل الفاء سواء كانت من شرطاً أم موصولة مشبهة بالشرط لأن الفعل الماضي إذا لم



يكن دعاء ولا جامداً ووقع جواب شرطاً أو خبر مبتداً مشبه باسم الشرط لم تدخل الفاء في جواب الشرط ولا في خبر المبتدأ ، لو قلت: من جاءني فأكرمه لم يجز بخلاف تقديرنا فإنه لا بد فيه من الفاء ولا يجوز حذفها إلا في الشعر وقال أبو عبد الله الرازي البصيرة اسم الإدراك التام الحاصل في القلب والآيات المتقدمة ليست في أنفسها بصائر إلا أنها لقوتها وجلاتها توجب البصائر لمن عرفها ، فلما كانت أسباباً لحصول البصائر سميت بصائر.

﴿ وما أنا عليكم بحفيظ ﴾ أي يرقب أحصر أعمالكم أو يوكل أخذكم بالإيمان أو يحافظكم من عذاب الله أو يرب أجازيكم أو يشاهد أقوال رابعها للحسن وخامسها للزجاج ، وقال الزمخشري ﴿ بحفيظ ﴾ أحفظ أعمالكم وأجازيكم عليها إنما أنا منذر والله هو الحفيظ عليكم انتهى ، وهو بوسط قول الحسن ، وقال ابن عطية كان قبل ظهور الإسلام ثم بعد ذلك كان حفيظاً على العالم أخذاً لهم بالإسلام والسيف.

﴿ وكذلك نصر الف آيات ﴾ أي ومثل ما بينا تلك الآيات التي هي بصائر وصرفناها نصر الف آيات ونرددها على وجوه كثيرة.

(234/5)

﴿ وليقولوا درست ﴾ يعني أهل مكة حين يقرأ عليهم القرآن ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ودارست أي دارست يا محمد غيرك في هذه الأشياء أي قارأته وناظرته إشارة منهم إلى سلمان وغيره من الأعاجم واليهود ، وقرأ ابن عامر وجماعة من غير السبعة ﴿ درست ﴾ مبنياً للفاعل مضمراً فيه أي درست الآيات أي تودت على أسماعهم حتى بليت وقدمت في نفوسهم وأحيت ، وقرأ باقي السبعة ﴿ درست ﴾ يا محمد في الكتب القديمة ما تجيئنا به كما قالوا: ﴿ أساطير الأولين اكتتبها ﴾ وقال الضحاك: ﴿ درست ﴾ قرأت وتعلمت من أبي فكيهة وجبر ويسار ، وقرئ ﴿ درست ﴾ بالتحديد والخطاب أي درست لكتب القديمة ،

وقرىء درست مشدداً مبنياً للمفعول المخاطب ، وقرىء درست بالتخفيف والواو مبنياً للمفعول والواو  
مبدلة من الألف في درست ، وقرأت فرقة درست أي دارستك الجماعة الذين تتعلم منهم وجزاز الإضمار ،  
لأن الشهرة بالدراسة كانت لليهود عندهم ، ويجوز أن يكون الفعل للآيات وهو لأهلها أي دارس أهل الآيات ،  
وقرأت فرقة ﴿ درست ﴾ بضم الراء مسنداً إلى غائب مبالغة في درست أي اشدت دروسها وبلاها ، وقرأ  
قتادة والحسن وزيد بن علي ﴿ درست ﴾ مبنياً للمفعول وفيه ضمير الآيات غائباً وهي قراءة ابن عباس  
بخلاف عنه ، قال أبو الفتح: ويحتمل أن يراد عفيت أو تليت وكذا قال الزمخشري قال بمعنى قرئت أو عفيت  
أما بمعنى قرئت فظاهر لأن درس بمعنى كثر القراءة متعد وأما درس بمعنى بلى وأحى فلا أحفظه متعدياً ، وما  
وجدناه في أشعار من وقفنا على شعره من العرب إلا لازماً ، وقرأ أبي درس أي محمد أو كلاب وهي  
مصحف عبد الله ، وروي عن الحسن درس مبنياً للفاعل مسنداً إلى النون أي درس الآيات وكذا هي في  
بعض مصاحف عبد الله ، وقرأت فرقة درس بتشديد الراء مبالغة في درس ، وقرىء دراسات أي هي  
قديمات أو ذات درس كمشقة راضية فهذه ثلاث عشر قراءة في هذه الكلمة ، وكتب طائفة ﴿ وليقولوا ﴾  
بسكون اللام على جهة الأمر المتضمن للتوبيخ والوعيد ، وقرأ الجمهور بكسرها وقالوا هذه اللام هي التي  
تضم أن بعدها والفعل منصوب بأن المضمره

قال ابن عطية: على أنها لام كي وهي على هذا لام الصيرورة كقوله ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً  
وحزناً ﴾ أي لما صار أمرهم إلى ذلك ، وقال الزمخشري و ﴿ ليقولوا ﴾ جوابه محذوف تقديره وليقولوا  
دارست نصرهما ( فإن قلت ) : أي فرق بين اللامين في ﴿ ليقولوا ﴾ و ﴿ لنبينه ﴾ ( قلت ) : الفرق بينهما  
أن الأولى مجاز والثانية حقيقة وذلك أن الآيات صرفت للتبيين ونصرف ليقولوا دارست ولكنه لأنه حصل  
هذا القول بتصرف الآيات كما حصل التبيين شبه به فسبق مساقه ، وقيل ﴿ ليقولوا ﴾ كما قيل : ﴿ لنبينه ﴾  
﴿ انتهى ، وتسميته ما يتعلق به قوله ﴿ ليقولوا ﴾ جواباً اصطلاح غريب ومثل هذا لا يسمى جواباً لا تقولون  
في جئت من قولك : جئت لتقوم أنه جواب وهذا الذي ذكره الزمخشري من تخرج ﴿ ليقولوا ﴾ عليه هو الذي  
ذهب إليه من أنكروا لام الصيرورة وهي التي تسمى أيضاً لام العاقبة والمآل وهو أنه لما ترتب على التقاطه كونه  
صار لهم عدواً وحزناً جعل كأنه علة للتقاطه فهو علة مجازية ، وقال أبو علي الفارسي واللام في ﴿ ليقولوا ﴾

﴿ على قراءة ابن عامر ومن وافقه بمعنى ثلاثي قولوا أي صرف الآيات وأحكمت ثلاثي قولوا هذه أساطير  
الأولين قديمة قد تليت وتكررت على الأسماع واللام على سائر القراءات لام الصيرورة ، وما أجازها أبو علي من  
إضمار لا بعد اللام المضمر بعدها أن هو ذهب لبعض الكوفيين ، وتقدير الكلام ثلاثي قولوا كما أضمرها بعد  
أن المظهرة في قوله:

(235/5)

﴿ أن تضلوا ﴾ ولا يجيز البصريون إضمار لا إلا في القسم على ما تبين فيه ، وقد حملة بعضهم على أن اللام لام  
كي حقيقة فقال: المعنى تصريف هذه الدلائل حالاً بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزدادوا كفاً على كثر  
وتنبه بعضهم فيزدادوا إيماناً على إيمان ولنظيره ﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وأما الذين في قلوبهم مرض  
فزدادتهم رجساً إلى رجسهم ﴾ ولا يتعين ما ذكره المعربون والمفسرون من أن اللام في ﴿ ليقولوا ﴾ لام كي أو  
لام الصيرورة بل الظاهر أنها لام الأمر ، والفعل مجزوم بها لا منصوب بإضمار أن ويؤيده قراءة من سكن اللام  
والمعنى عليه متمكن كأنه قيل: ومثل ذلك نصر في الآيات وليقولوا هم ما يقولون من كونك درستها وتعلمتها أو  
درست هي أي بليت وقدمت فإنه لا يحفل بهم ولا يلتفت إلى قولهم ، وهو موطر معناه الوعيد بالتهديد وعدم  
الاكتراث بهم وبما يقولون في الآيات أي نصر فيها ليدعوا فيها ما شاؤوا فلا اكتراث بدعواهم  
﴿ ولنبينه لقوم يعلمون ﴾ أي نصر في الآيات وأعاد الضمير مفرداً قالوا على معنى الآيات لأنها القرآن كأنه قال  
: وكذلك نصر في القرآن أو على القرآن وله عليه الآيات أو درست أو على المصدر المفهوم من ﴿ ولنبينه ﴾  
أي ولنبين التبيين كما تقول: ضربته زيداً إذا أردت ضربت الضرب زيداً أو على المصدر المفهوم من نصر في ،  
قال ابن عباس: ﴿ لقوم ﴾ يريد أولياء الذين هداهم إلى سبيل الرشاد  
﴿ اتبع ما أوحى إليك من ربك لا اله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾ أمره تعالى بأن يتبع ما أوحى إليه وبأن  
يعرض عن من أشرك والأمر بالإعراض عنهم كان قبل نسخه بالقتال والسوق إلى الدين طوعاً أو كرهاً ، والجملة

بين الأمرين اعتراض أكد به وجوب اتباع الموحى أو في موضع الحال المؤكدة

﴿ ولو شاء الله ما أشركوا ﴾ أي إن إشراكهم ليس في الحقيقة بمشيتهم وإنما هو بمشيئة الله تعالى ، وظاهر الآية يرد على المعتزلة ويتأولونها على مشيئة القسر والإجاء

(236/5)

﴿ وما جعلناك عليهم حفيظاً ﴾ أي رقيباً تحفظهم من الإشراك

﴿ وما أنت عليهم بوكيل ﴾ أي بمسلط عليهم والجملةتان متقاربتان في المعنى إلا أن الأولى فيها نفي جعل الحفظ منه تعالى له عليهم.

والثانية فيها نفي الوكالة عليهم والمعنى إنا لم نسلطك ولا أنت في ذاتك بمسلط فناسب أن تعرض عنهم إذ لست

مأموراً منا بأن تكون حفيظاً عليهم ولا أنت وكيل عليهم من تلقائك

﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ قال ابن عباس: سبها أن كفار قريش

قالوا لأبي طالب: إما أن ينتهي محمد وأصحابه عن سب آلهتنا والغض منها وإما أن نسب إلهه ونهجوه

فنزلت ، وقيل: قالوا ذلك عند نزول قوله: ﴿ إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ﴾ وقيل: كان

المسلمون يسبون آلهتهم فنهوا لئلا يكون سبهم سبباً لسب الله تعالى ، وحكم هذه الآية باق في هذه الأمة فإذا

كان الكافر في منعة وخيف أن يسب الإسلام أو الرسول أو الله فلا يحل لمسلم ذم دين الكافر ولا صنمه ولا

صليبه ولا يتعرض إلى ما يؤدي إلى ذلك ، ولم أمر تعالى باتباع ما أوحى إليه وبموادعة المشركين عدل عن

خطابه إلى خطاب المؤمنين ، فنهوا عن سب أصنام المشركين ولم يواجهه هو صلى الله عليه وسلم بالخطاب وإن

كان هو الذي سبت الأصنام على لسانه وأصحابه تابعون له في ذلك لما في مواجهته وحده بالنهي من خلاف ما

كان عليه صلى الله عليه وسلم من الأخلاق الكريمة ، إذ لم يكن عليه السلام فحاشاً ولا صخاباً ولا سباباً

فلذلك جاء الخطاب للمؤمنين فقيل: ﴿ ولا تسبوا ﴾ ولم يكن التركيب ولا تسب كما جاء ﴿ وأعرض ﴾

وإذا كانت الطاعة تؤدي إلى مفسدة خرجت عن أن تكون طاعة فيجب النهي عنكما ينهى عن المعصية و ﴿الذين يدعون﴾ هم الأصنام أي يدعونهم المشركون وعبر عن الأصنام وهي لا تعقل بالذين كما يعبر عن العاقل على معاملة ما لا يعقل معاملة من يعقل ، إذ كانوا ينزلونهم منزلة من يعقل في عبادتهم واعتقادهم فيهم أنهم شفعاء لهم عند الله تعالى ، وقلبي : يحتمل أن يراد ب ﴿الذين يدعون﴾ الكفار وظاهر قوله: ﴿ فيسبوا الله﴾ أنهم يقدمون على سب الله إذا سُبَّتْ آلهتهم وإن كانوا معترفين بالله تعالى ، لكن يحملهم على ذلك انتصارهم لآلهتهم وشدة غيظهم لأجلها فيخرجون عن الاعتدال إلى ما يتنافى العقل كما يقع من بعض الملين إذا اشتد غضبه وانحرف فإنه قد يلفظ بما يؤدي إلى الكفر نعوذ بالله من ذلك ، وقال أبو عبد الله الرازي وما كان بعضهم قائلاً بالدهر ونفى الصانع فكان يأتي بهذا النوع من الشناعة أو كان المسلمون يسبون الأصنام وهم كانوا يسبون الرسول فأجرى سب الرسول مجرى سب الله تعالى كما قال:

(237/5)

﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾ وكما قال: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ أو كان بعض الكفرة يعتقد أن شيطاناً يحمل الرسول على ادعاء النبوة والرسالة وكانوا يجهمهم يشتمون ذلك الشيطان بأنه إله محمد ، انتهى .

وهذه احتمالات مخالفة للظاهر وإنما أوردها لأنه ذكر أن المعترفين بوجود الصانع لا يجسرون أن يقدموا على سبه تعالى ، وقد ذكرنا ما يحمل على حمل الكلام على ظاهره ، وقال بعض الصوفية بمعنى خاطبهم بلسان الحجة والزام الدليل ولا تكلموهم على نوازع النفس والعادة ﴿ فيسبوا﴾ منصوب على جواب النهي ، وقيل : هو مجزوم على العطف كقولك: لا تمددها فتشققها ، و﴿عدوا﴾ مصدر عدا وكذا عدو وعدوان بمعنى اعتدى أي ظلم ، وقرأ الحسن وأبورجاء وقتادة ويعقوب وسلام وعبد الله بن يزيد بضم العين والدال وتشديد الواو وهو مصدر لعدا كما ذكرناه ، وجوزوا فيها انتصابها على المصدر في موضع الحال أو

على المصدر من غير لفظ الفعل لأن سب الله عدوان أو على المفعول له ، وقال ابن عطية تقرأ بعض المكين وعينه الزمخشري فقال عن ابن كثير: بفتح العين وضم الدال وتشديد الواو أي أعداء وهو منصوب على الحال المؤكدة وعد ويخبره عن الجمع كما قال: ﴿ هم العدو ﴾ ومعنى ﴿ بغير علم ﴾ على جهالة بما يجب لله تعالى أن يذكر به وهو بيان لمعنى الاعتداء

﴿ كذلك زينا لكل أمة عملهم ﴾ أي مثل تزين عبادة الأصنام للمشركين ﴿ زينا لكل أمة ﴾ وظاهر ﴿ لكل أمة عملهم ﴾ لعموم في الأمم وفي العمل فيفيد دخل فيه المؤمنون والكافرون وتزينه هو ما يخلقه ويخترعه في النفوس من المحبة للخير أو الشر والاتباع لطرقه ، وتزین الشيطان هو ما يقذفه في النفوس من الوسوسة وخطرات السوء ، وخص الزمخشري ﴿ لكل أمة عملهم ﴾ فقال: من أمم الكفار سوء عملهم أي خيلناهم وشأنهم ولم نكفهم حتى حسن عندهم سوء عملهم ، وأمهلنا الشيطان حتى زين لهم أوزيناه في زعمهم وقولهم : إن الله أمرنا بهذا وزينه لنا انتهى ، وهو على طريقته الاعتزالية ، وقال الحسني ﴿ زينا لكل أمة ﴾ العمل الذي أوجبناه عليهم فجعل ﴿ زينا ﴾ بمعنى شرعنا ﴿ ولكل أمة ﴾ عام والعمل خاص بما أوجبه الله تعالى ، وأنكر هذا الزجاج وقال: هو بمعنى طبع الله على قلوبهم والدليل عليه ﴿ فمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾ انتهى .

وما فسره الحسن قد أوضحه بعض المعتزلة فقال المراد بتزین العمل تزین المأمور به لا المنهى عنه ويحمل على الخصوص وإن كان عاماً لئلا يؤدي إلى تناقض النصوص لأنه نص على تزين الله للإيمان وتكريمه للكفر في قوله: ﴿ حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر ﴾ فلو دخل تزين الكفر في هذه الآية في المراد لوجب التناقض بين الآيتين ولذلك أضاف التزین إلى الشيطان بقوله

﴿ زين لهم الشيطان أعمالهم ﴾ فلا يكون الله مزينا ما زينه الشيطان فنقول: الله يزين ما يأمر به والشيطان يزين ما ينهى عنه حتى يكون ذلك عملاً بجميع النصوص انتهى ، وأجيب بأن لا تناقض لاختلاف التزيين تزيين الله بالخلق للشهوات وتزيين الشيطان بالدعاء إلى المعاصي فالآية على عمومها في كل أمة وفي عملهم ﴿ ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴾ أي أمرهم مفوض إلى الله وهو عالم بأحوالهم مطلع على ضمايرهم ومنقلبهم يوم القيامة إليه فيجازي كل بمقتضى عمله وفي ذلك وعجيب للمحسن ووعيد للمسيء .

﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ﴾ أي آية من اقتراحهم نحو قولهم حتى تنزل ﴿ إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين ﴾ أنزلها علينا حتى تؤمن بها فقال المسلمون يا رسول الله أنزلها عليهم فنزلت هذه الآية قاله ابن عباس أو نحو قولهم يجعل الصفا ذهباً حتى ذكروا معجزة

موسى في الحجر وعيسى في إحياء الموتى وصالح في الناقة فقام الرسول يدعوفجاءه جبريل عليه السلام فقال له : إن شئت أصبح الصفا ذهباً فإن لم يؤمنوا هلكوا عن آخرهم معاجلة كما فعل بالأمة الماضية إذ لم يؤمنوا بالآيات المقترحة وإن شئت تركتهم حتى يتوب تائبهم فقال بل حتى يتوب تائبهم ، وإنما اقترحوا آية معينة لأنهم شكوا في القرآن ولهذا قالوا: دارست أي العلماء وباحت أهل التوراة والإنجيل وكابر أكثرهم وعاند ،

والمعنى أنهم حلفوا غاية حلفهم وسمي الحلف تماً لأنه يكون عند انقسام الناس إلى التصديق والتكذيب فكأنه يقوي القسم الذي يختاره ، قال التبريزي الإقسام أفعال من القسم الذي هو بمعنى النصيب والقسمة ، وكان إقسامهم بالله غاية في الحلف وكانوا يقسمون بأبائهم وأهنتهم فإذا كان الأمر عظيماً أقسموا بالله تعالى والجهد : بفتح الجيم المشقة وبضمها الطاقة ومنهم من يجعلها بمعنى واحد وانتصب جهد على المصدر المنصوب بأقسموا أي أقسموا جهد إقساماتهم والأيمان بمعنى الإقسامات كما تقولن ضربته أشد الضربات ، وقال الحوفي : مصدر في موضع الحال من الضمير في ﴿ أقسموا ﴾ أي مجتهدني في أيمانهم ، وقال المبرد :

مصدر منصوب بفعل من لفظه وقد تقدم الكلام على ﴿ جهد أيمانهم ﴾ في المائة ، ولئن جاءتهم أخبار عنهم لا حكاية لقولهم إذ لو حكي قولهم لكان لئن جاءتنا آية وتعامل الإخبار عن القسم معاملة حكاية القسم بلفظ ما نطق به المقسم ، وأنه لا يراد بها مطلق آية إذ قد جاءتهم آيات كثيرة ولكمهم أرادوا آية مقترحة كما

ذكرناه، وقرأ طلحة بن مصرف ﴿ ليؤمنن بها ﴾ مبنياً للمفعول وبالنون الخفيفة  
﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾ هذا أمر بالرد عليهم وأن مجيء الآيات ليس لي إنما ذلك لله تعالى وهو القادر  
عليها ينزلها على وجه المصلحة كيف شاء لحكمته وليست عندي فتقترح علي

(239/5)

﴿ وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴾ ما استفهامية ويعود عليها ضمير الفاعل في ﴿ يشعركم ﴾ ،  
وقرأ قوم بسكون ضمة الراء ، وقرئ باختلاسها وأما الخطاب فقال مجاهد وابن زيد هو للكفار ، وقال  
الفراء وغيره: المخاطب بها المؤمنون ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو والعليمي والأعشى عن أبي بكر ، وقال ابن  
عطية ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية داود الإيادي أنها بكسر الهزمة ، وقرأ باقي السبعة بفتحها ، وقرأ  
ابن عامر وحزمة لا تؤمنون بياء الخطاب ، وقرأ باقي السبعة بكسبية فتربت أربع قراءات الأولى كسر الهزمة  
والياء وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي بكر بخلاف عنه في كسر الهزمة وهذه قراءة واضحة ، أخبر تعالى  
أنهم لا يؤمنون البتة على تقدير مجيء الآية وتم الكلام عند قوله ﴿ وما يشعركم ﴾ ومتعلق ﴿ يشعركم ﴾  
مخذوف أي ﴿ وما يشعركم ﴾ ما يكون فإن كان الخطاب للكفار كان التقدير ﴿ وما يشعركم ﴾ ما يكون  
منكم ثم أخبر على جهة الالتفات بما علمه من حالهم لوجاءتهم الآيات وإن كان الخطاب للمؤمنين كان التقدير  
﴿ وما يشعركم ﴾ أيها المؤمنون ما يكون منهم ، ثم أخبر المؤمنين بعلمه فيهم ، القرءة الثانية كسر الهزمة والتاء  
وهي رواية العليمي والأعشى عن أبي بكر عن عاصم ، والمناسب أن يكون الخطاب للكفار في هذه القراءة  
كأنه قيل: وما يدريكم أيها الكفار ما يكون منكم ثم أخبرهم على جهة الجزم أنهم لا يؤمنون على تقدير مجيئها  
ويبعد جداً أن يكون الخطاب في ﴿ وما يشعركم ﴾ للمؤمنين وفي لا يؤمنون للكفار ، القراءة الثالثة فتح الهزمة  
والتاء وهي قراءة نافع والكسائي وحفص ، فالظاهر أن الخطاب للمؤمنين والمعنى وما يدريكم أيها المؤمنون أن  
الآية التي تقترحونها إذا جاءت لا يؤمنون بها يعني أنا أعلم أنها إذا جاءت لا يؤمنون فتم لا تدررون بذلك ، وكان



المؤمنون يطمعون في إيمانهم إذا جاءت تلك الآية ، ويتمنون مجيئها فقا ، وما يدريكم أنهم لا يؤمنون على معنى أنكم لا تدرون ما سبق علمي به من أنهم لا يؤمنون ألا ترى إلى قوله ﴿ كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ ويبعد جداً أن يكون الخطاب في ﴿ وما يشعركم ﴾ للكفار وأن في هذه القراءة مصدرية ولا على معناها من النفي ، وجعل بعض المفسرين أن هنا بمعنى لعل وحكي من كلامهم ذلك قالوا إيت السوق إنك تشتري لحماير بدون لعلك ، وقال امرؤ القيس :

عوجاً على الطلل المحيل لأننا . . .

نبكي الديار كما بكى ابن حرام

وذكر ذلك أبو عبيدة وغيره ولعل تأتي كثيراً في مثل هذا الموضع قال تعان ﴿ وما يدريك لعله يزكى ﴾ ﴿ وما يدريك لعل الساعة قريب ﴾ وفي مصحف أبي وما أدراك لعلها إذا جاءت لا يؤمنون وضعف أبو علي هذا القول بأن التوقع الذي يدل عليه لعل لا يناسب قراءة الكسر ، لأنه يدل على حكمه تعالى عليهم بأنهم لا يؤمنون لكنه لم يجعل أنها معمولية ﴿ ليشعركم ﴾ بل جعلها علة على حذف لامها والتقدير عند ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾ لأنها إذا جاءت لا يؤمنون فهو لا يأتي بها لإصرارهم على كفرهم فيكون نظير

(240/5)

﴿ وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون ﴾ أي بالآيات المقترحة انتهى ، ويكون ﴿ وما يشعركم ﴾ اعتراضاً بين المعلول وعلته إذ صار المعنى : ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾ أي المقترحة لا يأتي بها لاتقاء إيمانهم وإصرارهم على ضلالهم وجعل بعضهم لا زائدة فيكون المعنى وما يدريكم بإيمانكم كما قالوا : إذا جاءت وإنما جعلها زائدة لأنها لو بقيت على النفي لكان الكلام عذراً للكفار وفسد المراد بالآية قاله ابن عطية ، قال وضعف الزجاج وغيره زيادة لا ، انتهى

قول ابن عطية والقاتل بزيادة لا هو الكسائي والفراء ، وقال الزجاج زعم سيبويه أن معناها لعلها إذا جاءت لا

يؤمنون وهي قراءة أهل المدينة ، قال وهذا الوجه أقوى في العربية والذي ذكر أن لا لغو غلط لأن ما كان لغواً لا يكون غير لغو ومن قرأ بالكسر فالإجماع على أن لا غير لغو فليس يجوز أن يكون المعنى مرة إيجاباً ومرة غير ذلك في سياق كلام واحد ، وتأول بعض المفسرين الآية على حذف معطوف يخرج لا عن الزيادة وتقديره ﴿ وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴾ أو يؤمنون أي ما يدريكم بانتقاء الإيمان أو وقوعه ، ذكره النحاس وغيره ، ولا يحتاج الكلام إلى زيادة لا ولا إلى هذا الإضمار ولا لا يكون أن بمعنى لعل وهذا كله خروج الظاهر لفرضه بل حملة على الظاهر أولى وهو واضح سائغ كما بجنائه أولاً أي ﴿ وما يشعركم ﴾ ويدريكم بمعرفة انتقاء إيمانهم لا سبيل لكم إلى الشعور بها ، القراءة الرابعة فتح الحمزة والتاء وهي قراءة ابن عامر وحمزة ، والظاهر أنه خطاب للكفار ويتضح معنى هذه القراءة على زيادة لا أي وما يدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت كما أقسمتم عليه ، وعلى تأويل أن بمعنى لعل وكون لا نقياً أي وما يدريكم مجالهم لعلها إذا جاءت لا يؤمنون بها وكذلك يصح المعنى على تقدير حذف المعطوف أي وما يدريكم بانتقاء إيمانكم إذا جاءت أو وقوعه لأن مآل أمركم مغيب عنكم فكيف تقسمون على الإيمان إذا جاءكم الآية ، وكذلك يصح معناها على تقدير أي على أن تكون أنها علة أي ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾ فلا يأتىكم بها لأنها ﴿ إذا جاءت لا يؤمنون ﴾ وما يشعركم بأنكم تؤمنون وأما على إقرار أن ﴿ أنها ﴾ معمولة ﴿ ليشعركم ﴾ وبقاء ﴿ لا ﴾ على النفي فيشكل معنى هذه القراءة لأنه يكون المعنى ﴿ وما يشعركم ﴾ أي الكفار بانتقاء إيمانكم إذا جاءكم الآية المقترحة ، والذي يناسب صدر الآية ﴿ وما يشعركم ﴾ بوقوع الإيمان منكم إذا جاءت ، وقد يصح أن يكون التقدير : وأني شيء يشعركم بانتقاء الإيمان إذا جاءت ، أي لا يقع ذلك في خواطركم بل أنتم مصممون على الإيمان إذا جاءت ، وأنا أعلم أنكم لا تؤمنون إذا جاءت لأنكم مطبوع على قلوبكم

وكم آية جاء تكم فلم تؤمنوا.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن ﴿ ما ﴾ في قوله ﴿ ما يشعركم ﴾ نافية والفاعل يشعركم ضمير يعود على الله ، ويتكلف معنى الآية على جعلها نافية ، سواء فتحت أن أم كسرت ومتعلق ﴿ لا يؤمنون ﴾ محذوف وحسن حذفه كون ما يتعلق به وقع فاصلة ، وتقدير ﴿ لا يؤمنون ﴾ بها وقد اتضح من ترتيب هذه القراءات الأربع أنه لا يصلح أن يكون الخطاب للمؤمنين على الإطلاق ولا للكفار على الإطلاق ، بل الخطاب يكون على ما يصح به المعنى التي للقراءة ﴿ وتقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ الظاهر أن قوله: ﴿ وتقلب ﴾ جملة استثنائية أخبر تعالى أنه يفعل بهم ذلك وهي إشارة إلى الخيرة والتردد وصرف الشيء عن وجهه.

والمعنى أنه تعالى يحولهم عن الهدى ويتركهم في الضلال والكفر

وكما للتعليل أي يفعل بهم ذلك لكونهم لم يؤمنوا به أول وقت جاءهم هدى الله كما قال تعالى ﴿ وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون ﴾ ويؤكد هذا المعنى آخر الآية ﴿ ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ أي وتركهم في تعمطهم في الشر والإفراط فيه يتحIRON ، وهذا كله إخبار من الله تعالى بفعله بهم في الدنيا.

وقالت فرقة: هذا الإخبار هو على تقدير: أنه لو جاءت الآية التي اقترحوها صنعنا بهم ذلك

ولذلك قال الزمخشري ﴿ وتقلب أفئدتهم ﴾ ﴿ ونذرهم ﴾ عطف على ﴿ لا يؤمنون ﴾ داخل في حكم ﴿ وما يشعركم ﴾ بمعنى وما يشعركم أنهم لا يؤمنون ﴿ وما يشعركم ﴾ أنا ﴿ تقلب أفئدتهم وأبصارهم ﴾ أي فنطبع على أبصارهم وقلوبهم فلا يفقهون ولا يبصرون الحق كما كانوا عند نزول آياتنا أولاً لا يؤمنون بها ، لكونهم ﴿ وما يشعركم ﴾ أنا ﴿ نذرهم في طغيانهم ﴾ أي نخليهم وشأنهم لانكهم ونصرفهم عن الطغيان حتى يعمهوا فيه انتهى.

وهذا معنى ما قاله ابن عباس ومجاهد وابن زيد قالوا لو أتيناهم بآية كما سألوا لقلبنا أفئدتهم وأبصارهم عن الإيمان بها ، وحلنا بينهم وبين الهدى فلم يؤمنوا كما لم يؤمنوا بما رأوا قبلها ، عقوبة لهم على ذلك

والفرق بين هذا القول والذي بدأنا به أولاً أن ذلك استئناف إخبار بما يفعل بهم تعالى في الدنيا  
وهذا إخبار على تقدير مجيء الآية المقترحة فذلك واقع وهذا غير واقع ، لأن الآية المقترحة لم تقع فلم يقع ما  
رتب عليها .

وقال مقاتل : نقلب أفئدة هؤلاء وأبصارهم عن الإيمان وعن الآيات كما لم يؤمن أولئك من الأمم الخالية بما رأوا  
من الآيات .

(242/5)

وقيل : نقلبها يزعج نفوسهم هماً وغمماً .

وقال الكرماني : مغناه أنا نحيط علماً بذات الصدور وخائنة الأعين منهم انتهى

ولا يستقيم هذا التفسير لقوله : ﴿ كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ لا على التعليل ولا على التشبيه إلا أن جعل

متعلقاً بقوله ﴿ أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴾ أي ﴿ كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ فيصح على بعد في تفسير

التقليب بإحاطة العلم .

وقال الكمي : المراد أنا لا نفعل بهم ما نفعل بالمؤمنين من الفوائد والألطف من حيث أخرجوا أنفسهم عن

الهداية بسبب الكفر انتهى .

وهو على طريقة الاعتزالي ومعنى تقليب القلب والبصر ما ينشأ عن القلب والبصر من الدواعي إلى الحيرة

والضلال ، لأن القلب والبصر يتقلبان بأنفسهما فنسبة التقليب إليهما مجاز

وقدمت الأفئدة لأن موضع الدواعي والصوارف هو القلب فإذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر إليه

شاء أم أمي ، وإذا حصلت الصوارف في القلب انصرف البصر عنه وإن كان تحديق النظر إليه ظاهراً وهذه

التفاسير على أن ذلك في الدنيا .

وقالت فرقة : إن ذلك إخبار من الله تعالى يفعل بهم ذلك في الآخرة .

فروي عن ابن عباس أنه جواب لسؤالهم في الآخرة الرجوع إلى الدنيا  
والمعنى لوردوا لحلنا بينهم وبين الهدى كما حلنا بينهم وبينه أول مرة وهم في الدنيا انتهى  
وهذا ينبوعه تركيب الكلام

وقيل: قلبها في النار في جهنم على لحيبها وجرها ليعذبوا ﴿ كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ يعني في الدنيا وقاله  
الجبائي.

وقال أبو الهذيل: قلب أفندتهم بلوغها الحناجر كما قال تعالى ﴿ وأنذرهم يوم الآزفة ﴾ وقيل: قلب  
أبصارهم إلى الزرقه وحمل ذلك على أنه في الآخرة ضعيف قلق النظم، لأن القلب في الآخرة وتركهم في  
الطغيان في الدنيا، فيختلف الطرفان من غير دليل على اختلافهما، بل الظاهر أن ذلك إخبار مستأنف كما  
قرناه أولاً، والكاف في ﴿ كما ﴾ ذكرنا أنها للتعليل، وهو واضح فيها وإن كان استعمالها فيه قليلاً

وقالت فرقة ﴿ كما ﴾: هي بمعنى المجازة أي لما ﴿ لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ نجرهم بأن ﴿ قلب أفندتهم  
﴿ عن الهدى ونطبع على قلوبهم

فكانه قال: ونحن قلب أفندتهم وأبصارهم جزء لما ﴿ لم يؤمنوا أول مرة ﴾ بما دعوا إليه من الشرع.  
قاله ابن عطية، وهو معنى التعليل الذي ذكرناه إلا أن تسمية ذلك بمعنى المجازة غريبة، لا يعهد في كلام  
النحويين أن الكاف للمجازة.

وقيل: للتشبه قيل وفي الكلام حذف تقديره فلا يؤمنون به ثاني مرة ﴿ كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ .  
وقيل: الكاف نعت لمصدر محذوف أي قلباً لكفرهم، أي عقوبة مساوية لمعصيتهم، قاله أبو البقاء  
وقال الحوفي: نعت لمصدر محذوف والتقدير: لا يؤمنون به إيماناً ثانياً ﴿ كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ انتهى.  
والضمير عائد على الله أو القرآن أو الرسول، أقوال وأبعد من ذهب إلى أنه يعود على القلب، وانتصب أول  
مرة على أنه ظرف زمان.

وقرأ النخعي ويقلب ويذرهم بالياء والفاعل ضمير الله  
وقرأ أيضاً فيما روى عنه مغيرة وتقلب أفندتهم وأبصارهم، بالرفع فيهما على البناء للمفعول، ويذرهم بالياء  
وسكون الراء.

واقفه على ويذرهم الأعمش والحمداني

وقال الزمخشري: وقرأ الأعمش وتقلب أفئدتهم وأبصارهم على البناء للمفعول

(243/5)

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ  
أَكْثَرُهُمْ يُجَاهِلُونَ (111) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ  
الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ (112) وَلَتَصْنَعِيَ إِلَيْهِ أَفئدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ  
وَلَيَرْضُوهُ وَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ (113) أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا  
وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (114) وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ  
صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (115) وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ  
إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (116) إِنْ رَبُّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ  
(117) فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ (118) وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ  
وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنْ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاهِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنْ رَبُّكَ هُوَ عَظِيمٌ  
بِالْمُعْتَدِينَ (119) وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (120) وَلَا  
تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ جَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ  
لَمُشْرِكُونَ (121) أَوْ مِنْ كَانَ مَبِينًا فَاحْيِينَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ  
بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُجِنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (122) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا  
فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (123) وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتِي مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ  
اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عَنِ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ  
(124) فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ

فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (125) وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا  
الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (126)

قبل: جمع قبيل كـرغيف ورغف، ومعناه جماعة أو كقبيل أو مفرد بمعنى قبل، أي مواجهة ومقابلة ويكون قبل  
ظرف أيضاً.

الزخرف الزينة، قاله الزجاج.

وقال أبو عبيدة: كل ما حسنته وزينته وهو باطل فهو زخرف انتهى

والزخرف الذهب.

صغوت وصغيت وصغيت بكسر الغين فمصدر الأول صغوا والثاني صغا، والثالث صغا، ومضارعها  
يصغي بفتح الغين، وهي لازمة، وأصغى مثلها لازم ويأتي متعدياً بكون المهترفيه للنقل، قال الشاعر في اللانم

ترى السفية به عن كل محكمة . . .

زغ وفيه إلى التشبيه إصغاء

وقال في المتعدي:

أصاخ من نبأة أصغى لها أذنا . . .

صماخها بدسيس الذوق مستور

وأصله الميل يقال: صغت النجوم: مالت للغروب.

وفي الحديث: «فأصغى لها الإناء» .

قل أبو زيد: ويقال: صغوه معك وصغوه وصغاه.

ويقال: أكرموا فلاناً في صاغيته أي في قرابته الذين يميلون إليه ويطلبون ما عنده

اقترف اكتسب وأكثر ما يكون في الشر والذنوب

ويقال: خرج يقترف لأهله: أي يكتسب لهم، وقارف فلان الأمر: أي واقعه وقرفه بكذا رماه بريئة واقترف

كذباً وأصله اقتطاع قطعة من الشيء.

خرص خرز وقال بغير تيقن ولا علم ومنه خرص بمعنى كذب وافتي خرصاً وخروصاً

وقال الأزهري: وأصله التظني فيما لا يستيقن.

الشرح البسط والتوسعة.

قال الليث يقال: شرح الله صدره فانشرح.

وقال ابن الأعرابي: الشرح الفتح.

وقال ابن قتيبة: ومنه شرحت لك الأمر وشرحت اللحم فتحته

الضيق فيعمل من ضاق الشيء انضمت أجزاؤه إذا كان مجوفاً

الحرج: اسم فاعل من حرج إذا اشتد ضيقه ، وبالفتح المصدر ، قاله الزجاج وأبو علي

وقال الفراء: هما بمنزلة الواحد والوحد والفرد ، والفرد والدنف والدنف يعنئنيهما وصفان انتهى.

وأصله من الحرجة وهي شجرة تحف بها الأشجار حتى تمنع الداعي أن يصل إليها

وقال أبو الهيثم: الحراج غياض من شجر السلم ملتفة واحداً حرجة لا يقدر أحد أن يدخل فيها أو ينفذ

﴿ ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ﴾

أي لو أتيناهم بالآيات التي اقترحوها من إنزال الملائكة في قولهم ﴿ لولا أنزل عليه ملك ﴾ وتكليم الموتى إياه في

قولهم ﴿ فأتوا بآبائنا ﴾ وفي قولهم أخي قصي بن كلاب وجدعان بن عمرو ، وهما أمينا العرب ، والوسطان

فيهم .

وحشر كل شيء عليهم من السباع والدواب والطيور وشهادتهم بصدق الرسول

وقال الزمخشري: ﴿ وحشرنا عليهم كل شيء ﴾ قالوا: ﴿ أو تأتي بالله والملائكة قبلاً ﴾ وقرأ نافع وابن

عامر قبلاً بكسر القاف وفتح الباء ، ومعناه مقابلة أي عياناً ومشاهدة

قاله ابن عباس وقتادة وابن زيد ، فصبه على الحال.

وقال المبرد: معناه ناحية كما تقول: زيد قبلك ، ولي قبل فلان دين ، فاتصابه على الظرف وفيه بعد



وقرأ باقي السبعة قبلاً بضم القاف والباء.

فقال مجاهد وابن زيد وعبد الله بن يزيد: جمع قبيل وهو النوع، أي نوعاً نوعاً وصنفاً صنفاً

وقال الفراء والزجاج: جمع قبيل بمعنى كقبيل أي: كغلام بصدق محمد.

يقال قبلت الرجل أقبلة قبالة، أي كملت به والقبيل والكفيل والزعيم والأدين والحميل والضمين بمعنى واحد

وقيل قبلاً بمعنى قبلاً أي مقابلة ومواجهة

ومنه أتيتك قبلاً لا دبراً.

أي من قبل وجهك.

وقال تعالى: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قَبْلِ﴾ وقرئ لقبلى عدتني: أي لاستقبالها ومواجهتها.

وهذا القول عندي أحسن لاتفاق القراءتين

وقرأ الحسن وأبورجاء وأبو حيوة، قبلاً بضم القاف وسكون الباء على جهة التخفيف من الضم

وقرأ أبي والأعمش ﴿قبلاً﴾ بفتح القاف وكسر الباء وياء بعدها، واتصابه في هذه القراءة على الحال

وقرأ ابن مصرف بفتح القاف وسكون الباء وجواب ﴿لو﴾ ﴿ما كانوا ليؤمنوا﴾ وقدره الحوفي لما كانوا

قال: وحذفت اللام وهي مرادة، وليس قوله بجيد لأن المنفي بما إذا وقع جواباً للوفاً أكثر في لسان العرب، أن

لا تدخل اللام على ما نقل دخولها على ما، فلا تقول إن اللام حذفت منه بل إنما أدخلوها على ما تشبيهاً

للمنفي بما بالموجب، ألا ترى أنه إذا كان النفي بلم لم تدخل اللام على لم فدل على أن أصل المنفي أن لا تدخل

عليه اللام و﴿ما كانوا ليؤمنوا﴾ أبلغ في النفي من لم يؤمنوا لأن فيه نفي التأهل والصلاحية للإيمان، ولذلك

جاءت لام الجحود في الخبر وإلا أن يشاء الله استثناء متصل من محذوف هو علة

وسبب التقدير ﴿ما كانوا ليؤمنوا﴾ لشيء من الأشياء إلا لمشية الله

وقدره بعضهم في كل حال إلا في حال مشية الله ومن ذهب إلى أنه استثناء منقطع الكرماني وأبي البقاء

والحوفي.

فقوله فيه بعد إذ هو ظاهر الاتصال أو علق إيمانهم بمشيئة الله دليل على ما يذهب إليه أهل السنة من أن إيمان العبد واقع بمشيئة الله ، وحمل ذلك المعتزلة على مشيئة الإلحاء والقهر  
ولذلك قال الزمخشري: مشيئة إكراه واضطرار ، والظاهر أن الضمير في ﴿ أكثرهم ﴾ عائد على ما عادت عليه الضمائر قيل من الكفار أي يجهلون الحق ، أو يجهلون أنه لا يجوز اقتراح الآيات بعد أن رأوا آية واحدة ، أو يجهلون أن كلاً من الإيمان والكفر هو بمشيئة الله وقدره  
وقال الزمخشري يجهلون فيقسمون بالله جهد أيمانهم على لم لا يشعرون من حال قلوبهم عند نزول الآيات.  
قال أولئك أكثر المسلمين يجهلون أن هؤلاء لا يؤمنون إلا أن يضطرهم فيطمعون في إيمانهم إذا جاءت الآية المقترحة.

وقال غيره من المعتزلة يجهلون أنهم يتقون كهاراً عند ظهور الآيات التي اقترحوها

(245/5)

وقال الجبائي ﴿ إلا أن يشاء الله ﴾ يدل على حدوث مشيئة الله إذ لو كانت قديمة لم يجوز أن يعلق عليها الحادث لأنها شرط ويلزم من حصول المشروط حصول الشرط والحسن دل على حدوث الإيمان فوجب كون الشرط حادثاً وهو المشيئة.  
وأجاب أبو عبد الله الرازي بأن المشيئة وإن كانت قديمة تعلقها بإحلت ذلك الحادث في الحالة إضافة حادثة انتهى.

وهذه الآية مؤسفة من إيمان هؤلاء الذين اقترحوا الآيات إلا من شاء الله منهم  
ولذلك جاء قوله: ﴿ إلا أن يشاء الله ﴾ وهم من ختم له بالسعادة فأمن منهم  
﴿ وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض خرف القول غروراً ﴾

المعنى مثل ما جعل هؤلاء الكفار المقترحين الآيات وغيرهم أعداء لك جعلنا لمن قبلك من الأنبياء أعداء شياطين الإنس والجن أي متمردى الصنفين ﴿ يوحى ﴾ يلقي في خفية بعضهم إلى بعض ، أي بعض الصنف الجنى إلى بعض الصنف الإنسى ، أو يوحى شياطين الجن لى شياطين الإنس زخرف القول ، أي محسنه ومزينه ، وثمرة هذا الجمل الامتحان فيظهر الصبر على ما منوا به ممن يعاديهم فيعظم الثواب والأجر وفي هذا تسليية لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتأس بمن تقدمه من الأنبياء وأنتك لست منفرداً بعداوة من عاصرك ، بل هذه سنة من قبلك من الأنبياء .

وعدو كما قلنا قبل في معنى أعداء.

وقال تعالى: ﴿ وهم لكم عدو بس للظالمين بدلاً ﴾ وقال الشاعر:

إذ أنا لم أنفع صديقي بؤده . . .

فإن عدوي لن يضرهم بغضي

وأعرب الحوفي والزخسري وابن عطية وأبو البقاء هنا كإعرابهم ﴿ وجعلوا لله شركاء الجن ﴾ وجوزوا في شياطين البدلية من عدواً ، كما جوزوا هناك بدلية الجن من شركاء وقد رددناه عليهم

والظاهر أن قوله ﴿ شياطين الإنس والجن ﴾ هو من إضافة الصفة إلى الموصوف ، أي الإنس والجن الشياطين

فيلزم أن يكون من الإنس شياطين ومن الجن شياطين ، والشيطان هو المتمرد من طينتين كما شرحناه .

وهذا قول قتادة ومجاهد والحسن ، وكذا فهم أبو ذر من قول الرسول له « هل تعوذت من شياطين الجن

والإنس » قلت : يا رسول الله وهل للإنس من شياطين ؟ قال : « نعم وهم شر من شياطين الجن » .

وقال مالك بن دينار شيطان الإنس علي أشد من شيطان الجن لأنني إذا تعوذت بالله ذهب عني شيطان الجن ،

وشيطان الإنس يجيئني ويجرني إلى المعاصي عياناً .

وقال عطاء : أما أعداء النبي صلى الله عليه وسلم من شياطين الإنس فالوليد بن المغيرة والعاص بن وائل وأبو

جهل بن هشام والعاصي بن عمرو ، وزمعة بن الأسود والنضر بن الحارث والأمر بن عبد الأسد وعتبة

وشيبة ابنا ربيعة وعتبة بن أبي معيط والوليد بن عتبة وأبي وأميرة ابنا خلف ، ونيبه ومنبه ابنا الحجاج ، وعتبة

بن عبد العزى ، ومعتب بن عبد العزى

وفي الحديث: " ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن قيلن ولأنت يا رسول الله؟ قال: «ولأنا إلا أن الله عافاني وأعاني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير".

وقيل: الإضافة ليست من باب إضافة الصفة للموصوف بل هي من باب غلام زيد أي شياطين الإنس والجن، أي متمردين مغوين لهم.

وعلى هذا فسره عكرمة والضحاك والسدي والكلي قالوا ليس من الإنس شياطين والمعنى شياطين الإنس التي مع الإنس، وشياطين الجن التي مع الجن، قسم إبليس جنده فريقاً إلى الإنس وفريقاً إلى الجن، يتلاقون فيأمر بعض بعضاً أن يضل صاحبه بما أضل هو به صاحبه، ورجحت هذه الإضافة بأن أصل الإضافة المغايرة بين المضاف والمضاف إليه، ورجحت الإضافة السابقة بأن المقصود التسلي والائتسا بمن سبق من الأنبياء، إذ كان في أمهم من يعاديهم كما في أمة محمد من كان يعاديه، وهم شياطين الإنس والظاهر في جعلنا أنه تعالى هو مصيرهم أعداء للأنبياء والعداوة للأنبياء معصية وكفر، فاقتضى أنه خالق ذلك ووقل المعترلة هذا الظاهر. فقال الزمخشري وكما خيلنا بينك وبين أعدائك كذلك فعلنا بمن قبلك من الأنبياء وأعدائهم، لم يمنعهم من العداوة انتهى.

وهذا قول الكعبي قال: خلي بينه وبينه.

وقال الجبائي: الجمل هنا الحكم والبيان يقال كرهه حكم بكفره وعدله أخبر عن عدائه

ولما بين للرسول كونهم أعداء لهم قال جعلهم أعداء لهم

وقال أبو بكر الأصم لما أرسله الله إلى العالمين وخصه بالمعجزات حسدوه وصار الجسد مبيناً للعداوة القوية،

فلهذا التأويل قال جعلهم له أعداء كما قال الشاعر:

فأنت صيرتهم لي حسداً . . .

وذلك يقتضي صيرورتهم أعداء للأنبياء، وانتصب غروراً على أنه مفعول له وجوزوا أن يكون مصدرًا

ليوحي لأنه بمعنى يغر بعضهم بعضاً أو مصدرراً في موضع الحال أي غارين  
﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ أي ما فعلوا العداوة أو الوحي أو الزخرف ، أو القول أو الغرور أوجه ذكرها  
﴿ فذرهم وما يفترون ﴾ أي اتركهم وما يفترون من تكذيبك ويتضمن الوعيد والتهديد  
قال ابن عباس يريد ما زين لهم إبليس وما غرهم به انتهى  
وظاهر الأمر الموادعة وهي منسوخة بآيات القتال  
وقال قتادة كل ذر في كتاب الله فهو منسوخ بالقتال وما بمعنى الذي أو موصوفة أو مصدرية  
﴿ وتصغي له أفيحة الذين لا يؤمنون بالآخرة ولىرضوه وليقتروا ما هم مقترفون ﴾ أي وتميل إليه الضمير يعود  
على ما عاد عليه في فعلوه ، ولىرضوه وليكتسبوا ما هم مكتسبون من الآثام  
واللام كي وهي معطوفة على قوله غروراً لما كان معناه للغرور ، فهي متعلقة بيوحي ونصب غرور الاجتماع  
شروط النصب فيه ، وعدى يوحي إلى هذا باللام لغوت شرط صريح المصدرية واختلاف الفاعل لأن فاعل  
يوحي هو بعضهم وفاعل تصغى هو ﴿ أفئدة ﴾ ، وترتيب هذه المفاعيل في غاية الفصاحة لأنه أولاً يكون  
الخداع فيكون الميل فيكون الرضا فيكون الفعل فكان كل واحد مسبب عما قبله

(247/5)

---

وقال الزمخشري: ﴿ وتصغي ﴾ جوابه محذوف تقديره ، وليكون ذلك جعلنا لكل نبي عدواً على أن اللام لام  
الصيرورة ، والضمير في ﴿ إليه ﴾ راجع إلى ما يرجع إليه الضمير في فعلوه أي وتميل إلى ما ذكر من عداوة  
الأنبياء ووسوسة الشياطين أفئدة الكفار انتهى  
وتسمية ما تتعلق به اللام جواباً اصطلاح غريب ، وما قاله هو قول الزجاج ، قال تقديره ﴿ وتصغي إليه ﴾  
فعلوا ذلك فهي لام صيرورة.

وذهب الأخفش إلى أن لام ﴿ وتصغي ﴾ هي لام كي وهي جواب لقسم محذوف تقديره

والله ﴿ وتصغي ﴾ موضع وتصغين فصار جواب القسم من قبيل المفرد فتول والله ليقوم زيد التقدير أقسم

بالله لقيام زيد واستدل على ذلك بقول الشاعر:

إذا قلت قدني قال الله حلفة. . .

لتغني عني ذا أناتك أجمعا

ويقوله: ﴿ وتصغي ﴾ والرد عليه مذكور في كتب النحو.

وقرأ النخعي والجراح بن عبد الله ﴿ وتصغي ﴾ من أصغى رابعياً.

وقرأ الحسن بسكون اللام في الثلاثة.

وقيل عنه في ليرضوه وليقتروا بالكسر في ﴿ وتصغي ﴾ .

وقال أبو عمرو الداني قراءة الحسن، إنما هي ﴿ وتصغي ﴾ بكسر الغين انتهى، وخرج سكون اللام في

الثلاثة على أنه شذوذ في لام كي وهي لام كي في الثلاثة

وهي معطوفة على غرور أو سكون لام كي في نحو هذا شاذ في السماع قوي في القياس قاله أبو الفتح

وقال غيره: هي لام الأمر في الثلاثة ويبعد ذلك في ﴿ وتصغي ﴾ بإثبات الياء وإن كان قد جاء ذلك في قليل

من الكلام.

قرأ قبيل أنه من يتقي ويصبر على أنه يحتمل التأويل

وقيل هي في ﴿ وتصغي ﴾ لام كي سكنت شذوذاً، وفي ﴿ ليرضوه وليقتروا ﴾ لام الأمر مضمناً التهديد

والوعيد، كقوله: ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ وفي قوله: ﴿ ما هم مقتفون ﴾ أنها تفيد التعظيم والتبشيع لما

يعملون، كقوله تعالى: ﴿ فغشيه من اليم ما غشيه ﴾ ﴿ أفغير الله أتبعي حكماً وهو الذي أنزل إليكم

الكتاب مفصلاً ﴾ قال مشركو قريش للرسول: اجعل بيننا وبينك حكماً من أحبار اليهود، وإن شئت من

أساقفة النصارى، ليخبرنا عنك بما في كتابهم من أمرك فنزلت

ووجه نظمها بما قبلها أنه لما حكى حلف الكفار وأجاب بأنه لا فائدة في إظهار الآيات المقترحة لهم أنهم لا

يقنون مصرين على الكفر بين الدليل على نبوته يا نزال القرآن عليه، وقد عجز الخلق عن معارضته وحكم فيه

بنيوته ، واشتعال التوراة والإنجيل على أنه رسول حق ، وأن القرآن كتاب من عند الله حق  
ووجه آخر وهو أنه لما ذكر العداوة وتهدهم قالوا ما ذكرناه في سبب النزول

(248/5)

وكان من عادتهم إذا التبس عليهم أمر واختلفوا فيه جعلوا بينهم كاهناً حكماً فأمره الله أن يقول ﴿ أفبئس الله  
أبتغي حكماً ﴾ وهذا استفهام معناه النفي أي لا أبتغي حكماً غير الله  
قال الكرمانى : والحكم أبلغ من الحاكم لأنه من عرف منه الحكم مرة بعد أخرى ، والحاكم اسفعل يصدق  
على المرة الواحدة.

وقال إسماعيل : الضير الفرق بينهما أن الحكم لا يحكم إلا بالحق والحاكم يحكم بالحق وبغير الحق

وقال ابن عطية نحوه.

قال الحكم : أبلغ من الحاكم إذ هي صيغة للعدل من الحكم ، والحاكم جار على الفعل وقد يقال للجائر : اتهم  
وكانه إشارة إلى حكم الله عليهم بأنهم لا يؤمنون ولو بعث إليهم كل الآيات ، أو حكمه بأن جعل للأنبياء أعداء  
وحكماً أي فاصلاً بين الحق والباطل ، وجوزوا في إعراب غير أن يكون مفعولاً بأبغى وحكماً حال وعكسه  
وأجاز الحوفي وابن عطية أن ينتصب على التمييز عن غيرهم كقولهم إن لى غيرها إيلاً وهو متجه.

وحكاه أبو البقاء فالكتاب القرآن ومفصلاً موضحاً مزال الإشكال أو مفصلاً بالوعد والوعيد أو مفصلاً مفرقاً  
على حسب المصالح أي لم ينزله مجموعاً أو مفصلاً فيه الأحكام من النهي والأمر والحلال والحرام والواجب  
والمندوب والضلال والهدى ، أو مفصلاً مبيناً فيه الفصل بين الحق والباطل والشهادة لي بالصدق وعليكم  
بالافتراء أقوال خمسة وبهذه الآية خاصمت الخواصم علياً في تكفيره بالتحكيم وهذه الجملة حالية  
﴿ والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق ﴾ أي والذين أعطيناهم علم التوراة والإنجيل  
والزبور والصحف ، والمراد علماء أهل الكتاب فهو عام بمعنى الخصوص وهذه الجملة تكون استئنافاً وتضمن

الاستشهاد بمؤمني أهل الكتاب والظعن على مشركيهم وحسدتهم ، والعصد في الدلالة بأن القرآن حق يعلم

أهل الكتاب أنه حق لتصديقه كتبهم وموافقته لها.

﴿ فلا تكونن من الممتزين ﴾ .

قيل : الخطاب للرسول خطاب لأمة.

وقيل : لكل سماع أي إذا ظهرت الدلالة فلا ينبغي أن يمتري فيه

وقيل : هو من باب التهييج والإلهاب كقوله ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ .

وقيل : ﴿ فلا تكونن من الممتزين ﴾ في أن أهل الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق ولا يربك جحود

أكثرهم وكفرهم.

وقرأ ابن عباس وحفص ﴿ منزل ﴾ بالتشديد والباقون بالتخفيف

﴿ وتمت كلمات ربك صدقاً وعدلاً ﴾ لما تقدم من أول السورة إلى هنا دلائل التوحيد والنبوة والبعث

والظعن على مخالفني ذلك وكان من هنا إلى آخر السورة أحكام وقصص ، ناسب ذكر هذه الآيات هنا أي يتم

أقضيته وأقداره قاله ابن عباس

وقال قتادة : كلماته هو القرآن ، وقال الزمخشري : كل ما أخبر به وأمر ونهى ووعد وأوعد.

وقال الحسن : صدقاً في الوعد وعدلاً في الوعيد.

وقيل : في ما تضمن من خبر وحكم أو فيما كان وما يكون ، أو فيما أمر وما نهى أو في الترغيب والترهيب أو

فيما قال : هؤلاء إلى الجنة وهؤلاء إلى النار أو في الثواب والعقاب أو في نصرته وألياته وخذلان أعدائه ، أو في

نصرة الرسول ببدر وإهلاك أعدائه أو في الإرشاد والإضلال أو في الغفران والتعذيب ، أو في الفضل والمنع أو في

توسيع الرزق وتقديره أو في إعطائه وبلائه وهذه الأقوال أول القول فسر به الصدق والمعطوف فسر به العدل ،

وأعرب الحوفي والزمخشري وابن عطية وأبو البقاء ﴿ صدقاً وعدلاً ﴾ مصدرين في موضع الحال والطبري

تمييزاً وجوزة أبو البقاء.



وقال ابن عطية: هو غير صواب وزاد أبو البقاء مفعولاً من أجله وليس المعنى في ﴿ تمت ﴾ أنها كان بها نقص فكملت وإنما المعنى استمرت وصحت كما جاء في الحديث « وتم حمزة على إسلامه » .  
وكقوله تعالى: ﴿ وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم ﴾ أي استمرت وهي عبارة عن نفوذ أفضيته  
وقرأ الكوفيون هنا كلمة بالافراد ونافع جميع ذلك ﴿ كلمات ﴾ بالجمع تابعه أبو عمرو وابن كثير هنا.  
﴿ لا مبدل لكلماته ﴾ أي لا مغير لأفضيته ولا مبدل لكلمات القرآن فلا يلحقها تغيير، لا في المعنى ولا في اللفظ وفي حرف أبي لا مبدل لكلمات الله

﴿ وهو السميع العليم ﴾ أي السميع لأقوالكم العليم بالضمائر.

﴿ وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ﴾ أي وإن توافق فيما هم عليه من عبادة غير الله وشرع ما شرعوه بغير إذن الله أكثر لأن الأكثر إذ ذاك كانوا كفاراً ، والأرض هنا الدنيا قاله ابن عباس وقيل: أكثر من في الأرض رؤساء مكة والأرض خاص بأرض مكة وكثيراً ما ذم الأكثر في كتابه والغالب أنه لا يقال الأكثر إلا للذين يتبعون أهواءهم

﴿ إن يتبعون إلا الظن ﴾ أي ليسوا راجعين في عقائدهم إلى علم ولا فيما شرعوه إلى حكم الله

﴿ وإن هم لا يحرصون ﴾ أي يقدرون ويحزرون وهذا تأكيد لما قبله

ومن المفسرين من خص هذه الطاعة واتباعهم الظن وتخرصهم بأمر الذبائح ، وحيث أن سبب النزول مجادلة المشركين الرسول في أمر الذبائح وقولهم: نأكل ما تقتل ولا نأكل ما قتل الله فنزلت مخبرة أنهم يقدرون بظنونهم ويحزرونهم .

﴿ إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴾ لما ذكر تعالى يضلوك عن سبيل الله أخبر أنه

أعلم العالمين بالضال والمهتدي ، والمعنى أنه أعلم بهم وبك فإنهم الضالون وأنت المهتدي ﴿ من ﴾ قيل في موضع جر على إسقاط حرف الجر وإبقاء عمله ، وهذا ليس بجيد لأن مثل هذا لا يجوز إلا في الشعر نحو زيد أضرب السيف أي بالسيف.

وقال أبو الفتح: في موضع نصب بأعلم بعد حذف حرا الجر وهذا ليس بجيد ، لأن أفعال التفضيل لا يعمل  
النصب في المفعول به ، وقال أبو علي: في موضع نصب بفعل محذوف أي يعلم من يضل ودل على حذفه أعلم  
ومثله ما أنشده أبو زيد

(250/5)

وأضرب منا بالسيوف القوانسا . . .

أي تضرب القوانس وهي إذ ذاك موصولة وصلتها ﴿ يضل ﴾ وجوز أبو البقاء أن تكون موصوفة بالفعل.  
وقال الكسائي والمبرد والزجاج ومكي في موضع رفع وهي استفهامية مبتدأ والخبر ﴿ يضل ﴾ والجملة في  
موضع نصب بأعلم أي أعلم أي الناس يضل كقوله ﴿ لنعلم أي الحزين ﴾ وهذا ضعيف لأن التعليق فرع عن  
جواز العمل وأفعال التفضيل لا يعمل في المفعول به لا يعلق عنه ، والكوفيون يجيزون إعمال أفعال التفضيل في  
المفعول به والرد عليهم في كتب النحو.

وقرأ الحسن وأحمد أبي شريح ﴿ يضل ﴾ بضم الياء وفاعل ﴿ يضل ﴾ ضمير من ومفعوله محذوف أي من  
يضل الناس أو ضمير الله على معنى يجده ضالاً أو يخلق فيه الضلال ، وهذه الجملة خبرية تضمن الوعيد  
والوعد لأن كونه تعالى عالماً بالضلال والمهتدي كناية عن مجازاتها

﴿ فكلوا مما ذكر اسم عليه إن كنتم بآياته مؤمنين ﴾ ذكر أن السبب في نزولها أنهم قالوا للرسول من قتل الشاة  
التي ماتت؟ قال الله: قالوا فتزعم أن ما قتلت أنت وأصحابك وما قتله الصقور الكلب حلال وما قتله الله  
حرام.

وقال عكرمة: لما أنزل تحريم الميتة كتب مجوس فارس إلى مشركي قريش فكانوا أولياءهم في الجاهلية وبينهم  
مكاتبه أن محمداً وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله ثم يزعمون أن ما ذبحوا فهو حلال وما ذبح الله فهو  
حرام فوقع في أنفس ناس من المسلمين ، فأنزل الله: ﴿ ولا تأكلوا مما ﴾ ولما تضمنت الآية التي قبلها الإنكار

على اتباع المضلين الذين يجلون الحرام ويحرمون الحلال وكانوا يسمون في كثير مما يذكرونه اسم آلهتهم أمر المؤمنين بأكل ما سمي على ذكاته اسم الله لا غيره من آلهتهم أمر بإباحة وما ذكر اسم الله عليه فهو المذكي لإمامات حقه أنه.

وقال الزمخشري: ﴿ فكلوا ﴾ متسبب عن إنكار اتباع المضلين وعلق أكل ما سمي الله على ذكاته بالإيمان كما تقول: أطعني إن كنت ابني أي أتم مؤمنون فلا تتخالفوا أمر الله وهو حث على أكل ما أحل وترك ما حرم ﴿ وما لكم أن لا تأكلوا ما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ﴾ أي وأي غرض لكم في الامتناع من أكل ما ذكر اسم الله عليه؟ وهو استفهام يتضمن الإنكار على من امتنع من ذلك أي لاشيء يمنع من ذلك ﴿ وقد فصل لكم ﴾ في هذه السورة لأنها على ما نقل مكية، ونزلت في مرة واحدة فلا يناسب أن تكون ﴿ وقد فصل ﴾ راجعاً إلى تفصيل البقرة والمائدة لتأخيرهما في النزول عن هذه السورة وقال الزمخشري: ﴿ قد فصل لكم ما حرم عليكم ﴾ مما لم يحرم عليكم وهو قوله:

(251/5)

﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ انتهى.

وذكرنا أن تفصيل التحريم بما في البقرة والمائدة لا يناسب ودعوى زيادة لاهنا لا حاجة إليها والمعنى على كونها نافية صحيح واضح، و ﴿ أن لا تأكلوا ﴾ أصله في أن لا تأكلوا فحذف في المتعلقة بما تعلق به لكم الواقع خبراً لما الاستفهامية ونفى ﴿ أن لا تأكلوا ﴾ على الخلاف أهو منصوب أو مجرور ومن ذهب إلى ﴿ أن لا تأكلوا ﴾ في موضع الحال أي تاركين الأكل فقوله ضعيف لأن أن ومعمولها لا يقع حالاً وهذا منصوص عليه من سيبويه، ولا نعلم مخالفاً له ممن يعتبروله علة مذكورة في النحو والجملة من قوله ﴿ وقد فصل ﴾ في موضع الحال.

وقرأ العربيان وابن كثير ﴿ فصل ﴾ و ﴿ حرم ﴾ مبنياً للمفعول ونافع وحفص ﴿ فصل ﴾ و ﴿ حرم ﴾

على بناءهما للفاعل والأخوان وأبو بكر ﴿ فصل ﴾ مبنياً للفاعل و ﴿ حرم ﴾ مبنياً للمفعول وعطية كذلك  
إلأنه خفف الصاد ومعنى ﴿ إلا ما اضطررتم إليه ﴾ من ﴿ ما حرم عليكم ﴾ في حالة الاختيار فإنه  
حلال لكم في حالة الاضطرار .

قال ابن عطية: وما يريد بها جميع ما حرم كالميتة وغيرها قال هو والحويني ، وهي في موضع نصب بالاستثناء أو  
الاستثناء منقطع.

وقال أبو البقاء: ﴿ ما ﴾ في موضع نصب على الاستثناء من الجنس من طريق المعنى كأنه وبجهم بترك الأكل  
مما سمي عليه وذلك يتضمن إباحة الأكل مطلقاً .

﴿ وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم ﴾ أي وإن كثيراً من الكفار المجادلين في المطاعم وغيرها ليضلون  
بالتحريم والتحليل وبأهوائهم وشهواتهم بغير علم ، أي بغير شرع من الله بل بمجرد أهوائهم كعمرو بن لحي ومن  
دونه من المشركين كأبي الأحوص بن مالك الجشمي وديل بن ورقاء الخزاعي وحليس بن يزيد القرشي الذين  
اتخذوا البحائر والسوائب.

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ﴿ ليضلون ﴾ بفتح الياء هنا وفي يونس ﴿ ربنا ليضلوا ﴾ وفي إبراهيم ﴿ أنداداً  
ليضلوا ﴾ وفي الحج ﴿ ثاني عطفه ليضل ﴾ وفي لقمان ﴿ ليضل عن سبيل الله ﴾ وفي الزمر ﴿ أئاداً  
ليضل ﴾ وضمها الكوفيون في الستة وافقهم الصحابان إلا في يونس وهنا ففتح

﴿ إن ربك هو أعلم بالمعتدين ﴾ أي بالمجازين الحد في الاعتداء فيحللون ويحرمون من غير إذن الله وهذا  
إخبار يتضمن الوعيد الشديد لمن اعتدى أي فيجازيهم على اعتدائهم

﴿ وذروا ظاهر الإثم وباطنه ﴾ ﴿ الإثم ﴾ عام في جميع المعاصي لما عتب عليهم في ترك أكل ما سمي الله  
عليه أمروا بترك ﴿ الإثم ﴾ ما فعل ظاهراً وما فعل في خفية فكأنه قال: اتركوا المعاصي ظاهرها وباطنها  
قاله أبو العالية ومجاهد وقتادة وعطاء وابن الأنباري والزجاج

وقال ابن عباس: ظاهره الزنا .

وقال السدي: الزنا الشهير الذي كانت العرب تفعله وباطنه اتخاذ الأخدان

وقال ابن جبير: ظاهره ما نص الله على تحريمه بقولته ﴿ حرمت عليكم ﴾ الآية ﴿ ولا تنكحوا ما نكح

أباؤكم من النساء ﴿ الآية ، والباطن الزنا.

وقال ابن زيد : ظاهره نزع أثوابهم إذ كانوا يطوفون بالبيت عراة وباطنه الزنا.

(252/5)

وقيل : ظاهره عمل الجوارح وباطنه عمل القلب من الكبر والحسد والعجب وسوء الاعتقاد وغير ذلك من معاصي القلب.

وقيل : ظاهره الخمر وباطنه النبيذ ، وقال مجاهد أيضاً : ظاهره الزنا وباطنه ما نواه

وقال الماتريدي : الأئيق أن يحمل ظاهر ﴿ الإثم وباطنه ﴾ على أكل الميتة وما لم يذكر اسم الله عليه ، وقال مقاتل : ﴿ الإثم ﴾ هنا الشرك وقال غيره جميع الذنوب سوى الشرك ، وكل هذه الأقوال تخصصات لا دليل عليها والظاهر العموم في المعاصي كلها من الشرك وغيره ، ظاهرها وخفيها ويدخل في هذا العموم كل مذكروه.

﴿ إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون ﴾ أي يكسبون الإثم في الدنيا سيجزون في الآخرة

وهذا وعيد وتهديد للعصاة

﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق ﴾ قال السخاوي قال مكحول : وروي عن أبي الدرداء وعبادة بن الصامت مثل ذلك وأجاز ذابح أهل الكتاب وإن لم يذكر اسم الله عليها ، وذهب جماعة إلى أن الآية محكمة ولا يجوز لنا أن نأكل من ذبائحهم إلا ما ذكر عليه اسم الله ، وروي ذلك عن علي وعائشة وابن عمر ؛ انتهى .

ولا يسمى هذا نسخاً بل هو تخصيص ولما أمر بأكل ما سمي الله عليه وكان مفهومه أنه لا يكل مما لم يذكر اسم الله عليه أكد هذا المفهوم بالنص عليه ، والظاهر تحريم أكل ما لم يذكر اسم الله عليه عمداً كان ترك التسمية أو نسياناً وبه قال ابن عباس وابن عمر وعبد الله بن عياش بن أبي ربيعة وعبد الله بن يزيد الخطيمي وابن سيرين

والشعبي ونافع وأبو ثور وداود في رواية.

وقال أبو هريرة وابن عباس أيضاً في رواية وأبو عياض وأبو رافع وعطاء وابن المسيب والحسن وجابر وعكرمة وطاووس والنخعي وقادة وابن زيد وعبد الرحمن بن أبي ليلى وربيعه ومالك في رواية، والشافعي والأصم محل أكل متروك التسمية عمداً كان الترك أو نسياناً.

وقال مجاهد وطاووس أيضاً وابن شهاب وابن جبير وعطاء في رواية وأبو حنيفة وأصحابه والثوري والحسن بن حيبي والحسن بن صالح وإسحاق ومالك في رواية، وأحمد في رواية وابن أبي القاسم وعيسى وأصنغ يؤكل إن كان الترك ناسياً وإن كان عمداً لم يؤكل واختاره النحاس وقائل لا يسمى فاسقاً إذا كان ناسياً وروي عن علي وابن عباس جواز أكل ذبيحة الناسي للتسمية، وقال ابن عطية وهذا قول الجمهور، وقال أشهب والطبري: تؤكل ذبيحة تارك التسمية عمداً إلا أن يكون مستخفاً

وقال أبو بكر الأبيدي: يكره أكل ذبيحة تارك التسمية عمداً وتحتاج هذه التخصيصات إلى دلائل .

والظاهر أن المراد بقوله: ﴿مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ ظاهره لعموم الآية وهو متروك التسمية

وقال ابن عباس في رواية: إنه الميتة وعنه أنه الميتة والمنخنقة إلى وما ذبح على النصب، وقال عطية ذبائح

للأوثان كانت العرب تفعل ذلك، وقال ابن بج: صيد المشركين لأنهم لا يسمون عند إرسال السهم ولا هم من

أهل التسمية.

(253/5)

قال الحسن: ﴿لفسق﴾ لكفر، قال الكرمانى: يريد مع الاستحلال وقال غيره لفسق المعصية والضمير في

﴿وإنه﴾ عائد إلى المصدر الدال عليه تأكلوا أي وإن الأكل قاله الزمخشري، واقتصر عليه وجوز معه الحوفي

في أن يعود على ما من قوله: ﴿مما لم يذكر﴾ وجوز معه ابن عطية أن يعود على الذكر الذي تضمنه قوله ﴿لم

يذكر﴾، انتهى.

ومعنى إنه عائد على المصدر المنفي كأنه قيل وإن ترك الذكر لفسق وهذه الجملة لا موضع لها من الإعراب وتضمنت معنى التعليل فكأنه قيل لفسقه.

﴿ وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم ﴾ أي وإن شياطين الجن قاله ابن عباس وعبد الله بن كثير وقال عكرمة: مردة الإنس من مجوس فارس وتقدم ذكر كتابتهم إلى قريش أي ليوسوسون إلى كفار قريش يالهامهم تلك الحججة في أمر الذبايح التي تقدم ذكرها، أو على السنة الكهان في زمانهم ليجادلوكم قال الزمخشري بقولهم: ولا تأكلون ما قتله الله، وبهذا ترجح تأويل من تأول بالميتة؛ انتهى والأحسن حمل الآية على عدم التخصيص بما ذكره بل هذا إخبار أن ما صدر من جدال الكفار للمؤمنين ومنازعتهم فإنما هو من الشياطين ويوسوسون لهم بذلك ولذلك ختم بقوله

﴿ وإن أطمعتموهم إنكم لمشركون ﴾ أي وإن أطمعتم أولياء الشياطين إنكم لمشركون لأن طاعتهم طاعة

للشياطين وذلك إشراك ولا يكون مشركاً حقيقة حتى يطيعه في الاعتقاد، وأما إذا أطاعه في الفعل وهو سليم الاعتقاد فهو فاسق وهذه الجملة إخبار يتضمن الوعيد وأصعب ما على المؤمن أن يشبه المشرك فضلاً أن يحكم عليه بالشرك.

وحكي عن ابن عباس أن الذين جادلوا بتلك الحججة قوم من اليهود وضعف بأن اليهود لا تأكل الميتة اللهم إلا أن قالوا ذلك على سبيل المغالطة وإجابتهم عن العرب فيمكن وجواب الشرط

زعم الحوفي أف ﴿ إنكم لمشركون ﴾ على حذف الفاء أي فإنكم وهذا الحذف من الضرائر فلا يكون في القرآن

وإنما الجواب محذوف و ﴿ إنكم لمشركون ﴾ جواب قسم محذوف التقدير والله ﴿ إن أطمعتموهم ﴾ لقوله:

﴿ وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن ﴾ وقوله: ﴿ وإن لم تتفروا لنا وترحمنا لنكونن ﴾ وأكثما يستعمل هذا

التركيب بتقدير اللام المؤذنة بالقسم المحذوف على إن الشرطية، كقوله ﴿ لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ﴾

وحذف جواب الشرط لدلالة جواب القسم عليه

﴿ أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ﴾ قال

ابن عباس: نزلت في حمزة وأبي جهل رمي الرسول بفرث فأخبر بذلك حمزة حين رجع من قنصه ويده قوس،

وكان لم يسلم فغضب فعلاكبها أبا جهل وهو يتضرع إليه ويقول سفه عقولنا وسب آهتنا وخالف آباءنا ، فقال حمزة : ومن أسفه منكم تعبدون الحجارة من دون الله وأسلم

(254/5)

وعن ابن عباس أيضاً أنها نزلت في عمار وأبي جهل  
وقال زيد بن أسلم: في عمر وأبي جهل لما تقدم ذكر المؤمنين والكافرين مثل تعالى بأن شبه المؤمن بعد أن كان كافراً بالحي المحمول له نور يتصرف به كيف سلك ، والكافر بالمختلط في الظلمات المستقر فيها دائماً ليظهر الفرق بين الفريقين والموت والحياة والنور والظلمة مجاز فالظلمة مجاز عن الكفر والنور مجاز عن الإيمان والموت مجاز عن الكفر.

وقال الماتريدي: الموت مجاز عن كونه في ظلمة البطن لا يبصر ولا يعقل شيئاً ثم أخرج فأبصر وعقل ، تقول لا يستوي من أخرج من الظلمات ومن ترك فيها فكذلك لا يستوي المؤمن الذي يبصر الحق ويعمل به ، والكافر الذي لا يبصر ونحو منه قول ابن بحر قال: أو من كان نطفة أو علقة أو مضغة فصورناه ونفخنا فيه الروح ، انتهى؛

وأما النور فهو نور الحكمة أو نور الدين أو القرآن أقوال

وقال أبو عبد الله الرازي: الحياة الاستعداد لقبول المعارف فتحصل له علوم كلية أولية وهي المسماة بالعقل والنور ما توصل إليه تركيب تلك البديهيات من الجهولات النظرية ومشيه في الناس كونه صار محضراً للمعارف القدسية والجلال الروحانية ناظراً إليها ، ويمكن أن يقال الحياة الاستعداد القائم بجوهر الروح والنور اتصال نور الوحي والتنزيل به فالبصيرة لا بد فيها من أمرين سلامة حاسة العقل ، وطلوع نور الوحي كما أن البصر لا بد فيه من أمرين: سلامة الحاسة وطلوع الشمس؛ انتهى ، ملخصاً.

وهو بعيد من مناحي كلام العرب ومفهوماتها ولما ذكر صفة الإحسان إلى العبد فلهن نسب ذلك إليه فقال: ﴿ فأحييناه وجعلنا له نوراً ﴾ وفي صفة الكافر لم ينسبها إلى نفسه بل قال ﴿ كمن مثله في الظلمات ﴾ ولما



كانت أنواع الكفر متعددة قال ﴿ في الظلمات ﴾ ولما ذكر جعل النور للميت قال: ﴿ يمشي به في الناس ﴾ أي يصحبه كيف تقلب ، وقال: ﴿ في الناس ﴾ إشارة إلى تنويره على نفسه وعلى غيره من الناس فذكر أن منفعة المؤمن ليست مقتصرة على نفسه وقابل تصرفه بالنور وملازمة النور له باستقرار الكافر ﴿ في الظلمات ﴾ وكونه لا يفارقها ، وأكد ذلك بدخول الباء في خبر ليس ويبعد قول من قال إن النور والظلمة هما يوم القيامة إشارة إلى قوله: ﴿ يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم ﴾ وإلى ظلمة جهنم وتقدم الكلام على مثل في قوله ﴿ كمثل الذي استوقد ناراً ﴾ وقرأ طلحة أفمن الفاء بدل الواو.

﴿ كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ﴾ الإشارة بذلك إلى إحياء المؤمن أو إلى كون الكافر في الظلمة أي كما أحيينا المؤمن زين للكافر أو ككينونة الكافر في الظلمات ، زين للكافرين والفاعل محذوف

(255/5)

قال الحسن: هو الشيطان ، وقال غيره: الله تعالى وجوز الوجهين الزمخشري ، وتقدم الكلام في التزيين وقيل المزين الأكبر الأصغر.

﴿ وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها ﴾ أي كما جعلنا في مكة صنائدها ليمكروا فيها جعلنا في كل قرية ، وتضمن ذلك فساد حال الكفرة المعاصرين للرسول إذ حالهم حال من تقدمهم من نظراتهم الكفار.

وقال عكرمة: نزلت في المستهزئين يعني أن التمثيل لهم وقيل هو معطوف على ﴿ كذلك زني ﴾ فتكون الإشارة فيه إلى ما أشير إليه بقوله: ﴿ كذلك زين ﴾ و ﴿ جعلنا ﴾ بمعنى صيرنا ومفعولها الأول ﴿ أكابر مجرميها ﴾ ﴿ وفي كل قرية ﴾ المفعول الثاني و ﴿ أكابر ﴾ على هذا مضاف إلى ﴿ مجرميها ﴾ ، وأجاز أبو البقاء أن يكون ﴿ مجرميها ﴾ بدلاً من ﴿ أكابر ﴾ وأجاز ابن عطية أن يكون ﴿ مجرميها ﴾ المفعول الأول و ﴿ أكابر ﴾ المفعول الثاني والتقدير مجرميها أكابر ، وما أجازها خطأ وذهول عن قاعدة نحوية وهو أن

أفعل التفضيل إذا كان بمن ملفوظاً بها أو مقدره أو مضافة إلى نكرة كان مفرداً مذكراً دائماً سواء كان لمذكر أو مؤنث ، مفرد أو مثني أو مجموع ، فإذا أنث أو ثني أو جمع طابق ما هو له في ذلك ولزمه أحد أمرين إما الألف واللام أو الإضافة إلى معرفة ، وإذا تقرر هذا فالقول بأن ﴿ مجرميها ﴾ بدل من ﴿ أكابر ﴾ أو أن ﴿ مجرميها ﴾ مفعول أول خطأ لالتزامه أن يبقى ﴿ أكابر ﴾ مجموعاً وليس فيه ألف ولا هو لا هو مضاف إلى معرفة وذلك لا يجوز ، وقد تنبه الكرمانى لهذه القاعدة فكان أضاف الأكابر إلى مجرميها لأن أفعل لا يجمع إلا مع الألف واللام أو مع الإضافة؛ انتهى

وكان ينبغي أن يقيد فيقول: أو مع الإضافة إلى معرفة وقد ر بعضهم المفعول الثاني محذوفاً أي فساقاً ﴿ لمكروا فيها ﴾ وهو ضعيف جداً لا يجوز أن يحمل القرآن عليه ، وقال ابن عطية ويقال أكابرة كما قالوا أحمر وأحامرة ومنه قول الشاعر:

إن الأحامرة الثلاثة أهلكت . . .

مالي وكت بهن قد ما مولعا

انتهى ، ولا أعلم أحداً أجاز في الأفاضل أن يقال الأفاضلة بل الذي ذكره النحويون أن أفعل التفضيل يجمع للمذكر على الأفضلين أو الأفاضل ، وخص الأكابر لأنهم أقدر على الفساد والتحيل والمكر لرئاستهم وسعة أرزاقهم واستباحتهم الضعفاء والمحاويج

قال البغوي: سنة الله أنه جعل أتباع الرسل الضعفاء كما قال ﴿ واتبعك الأردلون ﴾ وجعل فساقهم أكابرههم ، وكان قد جلس على طريق مكة أربعة ليصرفوا الناس عن الإيمان بالرسول يقولون لكل من يقدم إياك وهذا الرجل فإنه ساحر كاهن كذاب وهذه الآية تسلية للرسول إذ حاله في أن كان رؤساء قومه يعادونه كما كان في كل قرية من يعاند الأنبياء ، وقرأ ابن مسلم أكبر مجرميها وأفعل التفضيل إذا أضيف إلى معرفة وكان لمثني أو مجموع أو مؤنث جاز أن يطابق وجاز أن يفرد كقوله

﴿ وتجدنهم أحرص الناس على حياة ﴾ وتحرير هذا وتفصيله وخلافه مذكور في علم النحو، ولا ﴿ ليمكروا ﴾ لام كي.

وقيل: لام العاقبة والصيرورة.

﴿ وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون ﴾ أي وباله يحق بهم كما قال ولا يحق المكر السيء إلا بأهله ﴿ وما يشعرون ﴾ يحق ذلك بهم ولا يعني شعورهم على الإطلاق وهو مبالغة في نفي العلم إذ نفى عنهم الشعور الذي يكون للبهائم.

﴿ وإذا جاءتهم آية قالوا لنؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتي رسلنا الله ﴾ قال مقاتل: روي أن الوليد بن المغيرة قال: لو كانت النبوة حقاً لكنت أولى بها منك لأنني أكبر منك سنناً وأكثر منك مالاً

روي أن أبا جهل قال: زاحمنا بني عبد مناف في الشرف حتى إذا صرنا كهرسي رهان قالوا منا نبي يوحى إليه والله لا نرضى به ولا تتبعه أبلاً إلا أن يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت ونحوه، ﴿ بل يريد كل امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منشرة ﴾ والآية العلامة على صدق الرسول والضمير في ﴿ جاءتهم ﴾ عائذ على الأكابر قاله الزجاج.

وقال غيره: يعود على المجادلين في أكل الميتة وتغيبة إيمانهم بقوله ﴿ حتى نؤتي ﴾ دليل على تمحلهم في دعواهم واستبعاد منهم أن الإيمان لا يقع منهم البتة إذ علقوه بمستحيل عندهم، وقولهم ﴿ رسل الله ﴾ ليس فيه إقرار بالرسول من الله وإنما قالوا ذلك على سبيل التهكم والاستهزاء، ولو كانوا موقنين وغير معاندين لاتبعوا رسل الله والمثلية كونهم يجري على أيديهم المعجزات فتحبى لهم الأموات ويفلق لهم البحر ونحو ذلك، كما جرت على أيدي الرسل أو النبوة أو جبريل والملائكة أو انشقاق القمر أو الدخان أو آية من القرآن تأمرهم بالإيمان أقوال آخرها للحسن وابن عباس، وفيه تأمرهم باتباع الرسول وأولها النبوة والرسول قوله: ﴿ الله

أعلم ﴾ حيث يجعل رسالاته فظاهاه يدل على أنه المثلية هي في الرسالة

وقال الماتريدي: أخبر عن غاية سفههم وأنهم ينكرون رسالته عن علم بها ولولا ذلك ما تمنوا أن يؤتوا مثل ما

أوتي انتهى؛ ولم يتمنوا ذلك إنما أخبروا أنهم لا يؤمنون حتى يؤتوا مثل ملوتي الرسل فعلقوا ذلك على تمتع

وقصدوا بذلك أنهم لا يؤمنون البتة

﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالاته ﴾ هذا استئناف إنكار عليهم وأنه تعالى لا يصطفي للرسالة إلا من علم أنه يصلح لها وهو أعلم بالجهة التي يضعها فيها وقد وضعها فيمن اختاره لها وهو رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم دون أكابر مكة كأبي جهل والوليد بن المغيرة ونحوهما  
وقيل: الأبلغ في تصديق الرسل أن لا يكونوا قبل البعث مطاعين في قومهم لأنهم إن كانوا مطاعين قبل اتباعوا لأجل الطاعة السابقة وقالوا: حيث لا يمكن إقرارها على الظرفية هنا.

(257/5)

قال الحوفي: لأن تعالى لا يكون في مكان أعلم منه في مكان فإذا لم تكن ظرفاً كانت مفعولاً على السعة والمفعول

على السعة لا يعمل فيه أعلم لأنه لا يعمل في المفعولات فيكون العامل فيه فعل دل عليه أعلم

وقال أبو البقاء: والتقدير يعلم موضع رسالاته وليس ظرفاً لأنه يصير التقدير يعني هذا المكان كذا وليس

المعنى عليه، وكذا قدره ابن عطية

وقال التبريزي: ﴿ حيث ﴾ هنا اسم لا ظرف انتصب انتصاب المفعول كما في قول الشماخ

وحلاها عن ذي الأراكة عامر . . .

أخوا الخضر يرمي حيث تكوى النواحر

فجعل مفعولاً به لأنه ليس يريد أنه يرمي شيئاً حيث تكى النواحر، إنما يريد أنه يرمي ذلك الموضع؛ انتهى

وما قاله من أنه مفعول به على السعة أو مفعول به على غير السعة تأباه قواعد النحو، لأن النحاة نصوا على أن

﴿ حيث ﴾ من الظروف التي لا تتصرف وشد إضافة لدى إليها وجرها بالياء ونصوا على أن الظرف الذي

يتوسع فيه لا يكون إلا متصرفاً وإذا كان الأمر كذلك امتنع نصب ﴿ حيث ﴾ على المفعول به لا على السعة

ولا على غيرها، والذي يظهر لي يجعل رسالاته إقراراً ﴿ حيث ﴾ على الظرفية المجازية على أن تضمن ﴿

أعلم ﴾ معنى ما يتعدى إلى الظرف فيكون التقدير الله أنفذ علماً ﴿ حيث يجعل رسالاته ﴾ أي هو نافذ

العلم في الموضوع الذي يجعل فيه رسالته ، والظرفية هنا مجاز كما قلنا وروى حيث ﴿ بالفتح .

وقيل : حركة بناء .

وقيل : حركة إعراب ويكون ذلك على لغة بني فقعس فإنهم يعرفون ﴿ حيث ﴿ حكاها الكسائي .

وقرأ ابن كثير وحفص رسالته بالتوحيد وباقي السبعة على الجمع

﴿ سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون ﴿ هذا وعيد شديد وعلق

الإصابة بمن أجرم ليعم الأكبر وغيرهم ، والصغار الذل والهوان يقان منه صغري يصغر وصغري يصغر صغراً

وصغاراً واسم الفاعل صاغر وصغير وأرض مصغر لم يطل نبتها ، عن ابن السكيت وقابل الأكرية بالصغار

والعذاب الشديد من الأسر والقتل في الدنيا والنار في الآخرة وإصابة ذلك لهم بسبب مكرهم في قوله ﴿

ليمكروا فيها ﴿ وقوله : ﴿ وما يمكرون إلا أنفسهم ﴿ وقدم الصغار على العذاب لأنهم تمردوا عن اتباع

الرسول وتكبروا طلباً للعز والكرامة فقبولوا أولاً الهوان والذل ، ولما كانت الطاعة ينشأ عنها التعظيم ثم

الثواب عليها نشأ عن المعصية الإهانة ثم العقاب عليها ومعنى ﴿ عند الله ﴿ قال الزجاج : في عرصة قضاء

الآخرة .

وقال الفراء : في حكم الله كما يقول عند الشافعي أي في حكمه

وقيل : في سابق علمه .

وقيل : إن الجزية توضع عليهم لا محالة وأن حكم الله بذلك مثبت عنده بأنه سيكون ذلك فيهم

وقال إسماعيل الضرير : في الكلام تقديم وتأخير أي صغار ﴿ وعذاب شديد ﴿ عند الله في الآخرة ،

واتصب عند ﴿ سيصيب ﴿ أو بلفظ ﴿ صغار ﴿ لأنه مصدر فيعمل أو على أنه صفة لصغار فيتعلق

بمحدوف ، وقدره الزجاج ثابت عند الله و ﴿ ما ﴿ الظاهر أنها مصدرية أي بكونهم ﴿ يمكرون ﴿ .

وقيل : موصولة بمعنى الذي .

﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء ﴾ قال مقاتل : نزلت في الرسول صلى الله عليه وسلم وفي أبي جهل ، والهداية هنا مقابلة الضلالة والشرح كناية عن جعله قابلاً للإسلام متوسعاً لقبول تكليفه ، ونسبة ذلك إلى صدره مجاز عن ذات الشخص ولذلك قالوا : فلان واسع الصدر إذا كان الشخص محتملاً ما يرد عليه من المشاق والتكاليف ، ونسبة إرادة الهدى والضلال إلى الله إسناد حقيقي لأنه تعالى هو الخالق ذلك والموجد له والمريد له وشرح الصدر تسهيل قبول الإيمان عليه وتحسينه وإعداده لقبولة وضمير فاعل الهدى عائذ على الله أي يشرح الله صدره وقيل : يعود على الهدى المنسب من ﴿ أن يهديه ﴾ أي يشرح الهدى صدره .

قال ابن عطية : ويتركب عليه مذهب القدرية في خلق الأعمال ؛ انتهى

وفي الحديث السؤال عن كيفية هذا الشرح وأنه إذا وقع النور في القلب انشرح الصدر وأمرته الإجابة إلى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور ، والاستعداد للموت قبل الفوت والضيق والحرج كناية عن ضد الشرح واستعارة لعدم قول الإيمان والحرج الشديد الضيق ، والضمير في ﴿ يجعل ﴾ عائذ على ﴿ الله ﴾ ومعنى يجعل يصير لأن الإنسان يخلق أولاً على الفطرة وهي كونه مهياً لما يلقي إليه ولما يجعل فيه فإذا أراد الله إضلاله أضله وجعله لا يقبل الإيمان ويحتمل أن يكون ﴿ يجعل ﴾ بمعنى يخلق وينصب ﴿ ضيقاً حرجاً ﴾ على الحال أي يخلق على هذه الهيئة فلا يسمع الإيمان ولا يقبله ولا يعتزل أي عليّ الفارسي ذهب إلى أن يجعل هنا بمعنى يسمى قال كقولهم : ﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ﴾ قال : أي سموهم أو بمعنى يحكم له بالضيق كما تقول : هذا يجعل البصرة مصراً أي يحكم لها بحكمها فراراً من نسبة خلق ذلك إلى الله تعالى ، أو تصييره وجوباً على مذهبه الاعتزالي ونحو منه في خروج اللفظ عن ظاهره

قول الزمخشري ﴿ أن يهديه ﴾ أن يلف به ولا يريد أن يلف إلا بمن له لطف بشرح صدره للإسلام يلف به حتى يرغب في الإسلام وتوكل إليه نفسه ويحب الدخول فيه ، ﴿ ومن يرد أن يضله ﴾ أن يخذله ويخليه وشأنه وهو الذي لا لطف له ﴿ يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ يمنعه أطفاه حتى يقسو قلبه وينبوع عن قبول

الحق وينسد فلا يدخله الإيمان ؛ انتهى

وهذا كله إخراج اللفظ عن ظاهره وتأويل على مذهب المعتزلة والجملة التشبيهية معناها أنه كما يزاول أمراً غير ممكن لأن صعود السماء مثل فيما يبعد ويمتدح من الاستطاعة ويضيق عليه عند المقدرة قاله الزمخشري

(259/5)

وهو قريب من تأويل ابن جريج وعطاء الخراساني والسدي قالوا أي كان هذا الضيق الصدر الحرج يحاول الصعود في السماء حتى حاول الإيمان أو فكر فيه ويجد صعوبته عليه كصعوبة الصعود في السماء؛ انتهى ولا مناع ذلك عندهم حكى الله عنهم أنهم اقترحوا قولهم أو ترقى في السماء وقال ابن جبير: المعنى لا تجد مسلماً إلا صعداً من شدة التضايق، يريد ضاقت عليه الأرض فظل مصعداً إلى السماء.

وقيل: المعنى أنه عازب الرأي طائر القلب في الهواء كما يطير الشيء الخفيف عند عصف الرياح وقرأ ابن كثير: ﴿ضيقاً﴾ هنا وفي الفرقان فاحتمل أن يكون مخففاً من ضيق كما قالوا ابن وقال الكسائي: الضيق بالتشديد في الإجمام وبالتخفيف في المعاني، واحتمل أن يكون مصدراً قالوا في مصدر ضاق ضيق بفتح الصاد وكسرهما بمعنى واحد فإما ينسب إلى الصدر على المبالغة أو على معنى الإضافة، أي ذا ضيق أو على جعله مجازاً عن اسم الفاعل وهذا على الأوجه الثلاثة المقولة في نعت الإجمام بالمصادر.

وقرأ نافع وأبو بكر ﴿حرجاً﴾ بفتح الراء وهو مصدر أي ذا حرج أو جعل نفس الحرج، أو بمعنى حرج بكسر الراء ورويت عن عمر وقرأها له ثمة بعض الصحابة بالكسر

فقال: ابغوني رجلاً من كثانة راعياً ولكن من بني مدلج فلما جاءه قال يا فتى ما الحرجة عندكم؟ قال: الشجرة تكون بين الأشجار لا يصل إليها راعية ولا وحشقي فقال عمر: كذلك قلب المنافق لا يصل إليه شيء من الخير؛ انتهى.

وهذا تنبيه والله أعلم على جهة اشتقاق الفعل من نفس العين كقوله استحجر واستنوق.

وقرأ ابن كثير ﴿ يصعد ﴾ مضارع صعد .

وقرأ أبو بكر يصاعد أصله يتصاعد فأدغم

وقرأ باقي السبعة ﴿ يصعد ﴾ بتشديد الصاد والعين وأصله يتصعد ، وبها قرأ عبد الله وابن مصرف

والأعمش .

وقال أبو علي: ﴿ كأنما يصعد ﴾ من سفلى إلى علو ولم يرد السماء المظلة بعينها كما قال سيبويه والقيدود

الطويل في غير سماء أي في غير ارتفاع

وقال ابن عطية: ويحتمل أن يكون التشبيه بالصاعد في عقبه كقوله كفه يصعد بها في الهواء ، ويصعد معناه

يعلو ويصعد معناه يتكلف من ذلك ما يشق عليه ومنه قول عمر بن الخطاب ما تصعدني شيء كما تصعدني

خطبة النكاح وروي ما تصعدني خطبة

﴿ كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ﴾ أي مثل ذلك الجعل جعله الصدر ﴿ ضيقاً حرجاً ﴾

ويبعد ما قاله الزجاج: أي مثل ما قصصنا عليك ﴿ يجعل ﴾ ومعنى ﴿ يجعل الله الرجس ﴾ يلقي الله أو

يصير الله العذاب والرجس بمعنى العذاب قاله أهل اللغة

وتعدية ﴿ يجعل ﴾ بعلی يحتمل أن يكون معناه تلقي كما تقول جعلت متاعك بعضه على بعض وأن تكون

بمعنى يصيرو ﴿ على ﴾ في موضع المفعول الثاني .

(260/5)

وقال الزمخشري: ﴿ يجعل الله ﴾ يعني الخذلان ومنع التوفيق وصفه بنقيض ما يوصف به التوفيق من الطيب

أو أراد الفعل المؤذي إلى الرجس وهو العذاب من الارتجاس وهو الاضطراب؛ انتهى

وهو على طريقة الاعتزالي ونقيض الطيب النقيض الكريهة و ﴿ الرجس ﴾ والنجس بمعنى واحد قاله



بعض أهل الكوفة.

وقال مجاهد: ﴿ الرجس ﴾ كل ما لا خير فيه.

وقال عطاء وابن زيد وأبو عبيدة ﴿ الرجس ﴾ العذاب في الدنيا والآخرة.

وقال الزجاج: اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة، وقيل: ﴿ الرجس ﴾ السخط.

وقال إسماعيل الضري: ﴿ الرجس ﴾ التعذيب وأصله النتن النجس وهو رجاسة الكفر.

﴿ وهذا صراط ربك مستقيماً ﴾ الإشارة بقوله: ﴿ وهذا ﴾ إلى القرآن والشرع الذي جاء به الرسول

قاله ابن عباس، أو القرآن قاله ابن مسعود، أو التوحيد قاله بعضهم، أو ما قرره في الآيات المتقدمة في هذه الآية

وفي غيرها من سبل الهدى وسبل الضلالة

وقال الزمخشري: ﴿ وهذا صراط ربك ﴾ طريقه الذي اقتضته الحكمة وعادته في التوفيق والخذلان ونحو

منه قول إسماعيل الضري يعني هذا صنع ربك و﴿ هذا ﴾ إشارة إلى الهدى والضلال، وأضيف الصراط

إلى الرب على جهة أنه من عنده وبأمره ﴿ مستقيماً ﴾ لا عوج فيه وانصب ﴿ مستقيماً ﴾ على أنه حال

مؤكد.

﴿ قد فصلنا الآيات ﴾ أي بينها ولم نترك فيها إجمالاً ولا التباساً.

﴿ لعمري يذكرون ﴾ يتدبرون بقولهم وكان الآيات كانت شيئاً غائباً عنهم لم يذكروها فلما فصلت تذكرها

(261/5)

لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (127) وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْمَعْ بَعْضًا مِمَّنْ بَعْضًا وَبَلَّغْنَا أَلْحَ الَّذِي أَجَلْتُمْ لَنَا قَالِ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (128) وَكَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (129) يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ

هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَبَتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا فِرِينَ (130) ذَلِكَ أَنْ لَمْ  
 يُكْفِ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ (131) وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ  
 (132) وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ  
 آخِرِينَ (133) إِنْ مَا تُوْعَدُونَ لَأَتِي وَمَا أَنتُمْ بِمُعْجِزِينَ (134) قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَاتِبِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ  
 فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْضِلُ الظَّالِمِينَ (135) وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ  
 نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى  
 شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (136) وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لَكثيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرِدُوهُمْ  
 وَيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذُرُّهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ (137) وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حَجَرٌ لَا  
 يَطْعُمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا  
 كَانُوا يَفْتَرُونَ (138) وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مِيتَةً فَهُمْ  
 فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَّهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (139) قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا  
 مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (140)

﴿ لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون ﴾ أي لهم الجنة و ﴿ السلام ﴾ اسم من أسماء الله  
 تعالى كما قيل في الكعبة بيت الله قاله ابن عباس وقتادة وأضيفت إليه تشريفاً أودار السلامة من كل آفة  
 والسلام والسلامة بمعنى كاللذاد واللذادة والضلال والضلالة قاله الزجاج، ﴿ دار السلام ﴾ بمعنى التحية  
 لأن تحية أهلها فيها سلام قاله أبو سليمان الدمشقي، ومعنى ﴿ عند ربهم ﴾ في نزله وضيافته كما تقول:  
 نحن اليوم عند فلان أي في كرامته وضيافته قاله قوم، أو في الآخرة بعد الحشر قاله ابن عطية، أو في ضمانه كما  
 تقول فلان: عليّ حق لا ينسى أو ذخيرة لهم لا يعلمون كتبها لقوله ﴿ فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة  
 أعين ﴾ قاله قوم منهم الزمخشري أو على حذف مضاف، أو عند لقاء ربهم فالقوم أو في جواره كما جاء في  
 جوار الرحمن في جنة عدن على الظرفية المجازية الدالة على شرف الرتبة والمنزلة، كما قاله في صفة الملائكة  
 ﴿ ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ﴾ وكما قال ﴿ في مقعد صدق عند مليك مقتدر ﴾ وكما قال ﴿

ابن لي عندك بيتاً في الجنة ﴿ وهو وليهم أي مواليتهم ومحبتهم أو ناصرهم على أعدائهم أو متوليهم بالجزاء على أعمالهم .

﴿ ويوم يحشرهم ﴾ جميعاً ﴿ يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس ﴾ الظاهر العموم في الثقلين لتقدم ذكر الشياطين وهم الجن والكفرة أولياؤهم والمؤمنون الذين ﴿ لهم دار السلام ﴾ قال معناه الزمخشري وابن عطية ، قال ابن عطية: ويدل عليه التأكيد العام بقولته ﴿ جميعاً ﴾ .

وقال التبريزي: وهذا النداء يدل على أن الضمير في يحشرهم دخل فيه الجن حين حشرهم ثم ناداهم ، أما الثقلان فحسب أو هما وغيرهما من الخلاق؛ انتهى

ومن جعل ويوم معطوفاً على ﴿ بما كانوا يعملون ﴾ ويوم نحشرهم فالعامل في الظرف وليهم وكان الضمير خاصاً بالمؤمنين وهو بعيد ، والأولى أن يكون الظرف معمولاً لفعل القول المحكى به النداء أي ويوم نحشرهم تقول

يا معشر الجن وهو أولى مما أجاز بعضهم من نصبه باذكر مفعولاً به لخروجه عن الظرفية ومما أجاز الزمخشري

نصبه بفعل مضمير غير فعل القول واذكر تقديره عنده ﴿ ويوم نحشرهم ﴾ وقلنا ﴿ يا معشر الجن ﴾ كان ما

لا يوصف لفظاً عنه لاستلزامه حذف جملتين من الكلام جملة وقلنا وجملة العامل ، وقدر الزجاج فعل القول

المحذوف مبنياً للمفعول التقدير فيقال لهم لأنه يبعد أن يكلمهم الله شفاهاً بدليل قوله ﴿ ولا يكلمهم الله ﴾

ونداؤهم نداء شهرة وتوبيخ على رؤوس الأشهاد والمعشر الجماعة ويجمع على المعاشر كما جاء نحن معاشر

الأنبياء لانورث.

وقال الأفوه:

فينا معاشر لن يبنوا لقومهم . . .

ولن بنى قومهم ما أفسدوا وعادوا

ومعنى الاستكثار هنا إضلالهم منهم كثيراً وجعلهم أتباعهم كما تقول استكثر فلان من الجنود واستكثر فلان من الأشياع.

وقال ابن عباس ومجاهد وقتادة أفرطتم في إضلالهم وإغوائهم.

وقرأ حفص يحشرهم بالياء وباقي السبعة بالنون

﴿ وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجل الذي أجلت لنا ﴾ وقال: أولياء الجن أي الكفار من الإنس ﴿ ربنا استمتع ﴾ انتفع ﴿ بعضنا ببعض ﴾ فانتفاع الإنس بالشياطين حيث دلوهم على الشهوات وعلى التوصلات إليها ، وانتفاع الجن بالإنس حيث أطاعوهم وساعدوهم على مرادهم في إغوائهم روي هذا المعنى عن ابن عباس ويقال محمد بن كعب والزجاج.

وقال ابن عباس أيضاً ومقاتل: استمتع الإنس بالجن قول بعضهم أعوذ بعظيم هذا الوادي من شر أهله إذا بات بالوادي في سفره ، واستمتع الجن بالإنس افتخارهم على قومهم وقولهم قد سدنا الإنس حتى صاروا يعوذون بنا .

قال الكرمانى: كانوا يعتقدون أن الأرض مملوءة جنناً وأن من لم يدخله جني في جواره خبله الآخرون ، وكذلك كانوا إذا قتلوا صيد استعاضوا بهم لأنهم يعتقدون أن هذه البهائم للجن منها مراكبهم

وقيل: في كون عظامهم طعاماً للجن وأرواث دوابهم علفاً واستمتع الإنس بالجن استعاتهم بهم على مقاصدهم حين يستخدمونهم بالعزائم ، أو يلقون إليهم بالمودة؛ انتهى

ووجوه الاستمتاع كثيرة تدخل هذه الأقوال كلها تحتها فينبغي أن يعتقد في هذه الأقوال أنها تمثيل في الاستمتاع لا حصر في واحد منها ، وظاهر قوله: ﴿ استمتع بعضنا ببعض ﴾ أي بعض الإنس بالجن وبعض الجن بالإنس .

وقيل: المعنى استمتع بعض الإنس ببعضه وبعض الجن ببعضه ، جعل الاستمتاع لبعض الصنف لبعض والقول السابق بعض الصنفين ببعض الصنفين والأجل الذي بلغوه الموت قاله الجمهور وابن عباس والسدي وغيرهما وقيل: البعث والحشر ولم يذكر الزمخشري غيره

وقيل: هو الغاية التي انتهى إليها جميعهم من الاستمتاع وهذا القول منهم اعتذار عن الجن في كونهم استكثروا

منهم وإشارة إلى أن ذلك بقدرك وقضائك إذ لكل كتاب أجل واعتراف بما كان منهم من طاعة الشياطين واتباع

الهوى والتكذيب بالبعث واستسلام وتحسر على حالهم

وقرىء آجالنا على الجمع الذي على لتذكير والإفراد.

قال أبو علي: هو جنس أوقع الذي موقع التي؛ انتهى

وإعرايه عندي بدل كأنه قيل: الوقت الذي وحينئذ يكون جنساً ولا يكون إعرايه نعماً لعدم المطابقة وفي قوله

﴿ وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا ﴾ دليل على المعتزلة في قولهم: بالأجلين لأنهم أقرؤا بذلك وفيهم المعقول

وغيره.

﴿ قال النار مثواكم خالد بن فيها إلا ما شاء الله ﴾ أي مكان نواتكم أي إقامتكم قال الزجاج وقال أبو علي

هو عندي مصدر لا موضع وذلك لعمله في الحال التي هي ﴿ خالد بن ﴾ والموضع ليس فيه معنى فعل فيكون

عاملاً والتقدير النار ذات نواتكم؛ انتهى

ويصح قول الزجاج على إضمار يدل عليه ﴿ مثواكم ﴾ أي يثون ﴿ خالد بن فيها ﴾ والظاهر أن هذا

الاستثناء من الجملة التي يليها الاستثناء.

(263/5)

وقال أبو مسلم: هو من قوله: ﴿ وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا ﴾ أي إلا من أهلكه واخترمته.

قيل: الأجل الذي سميت له كفره وضلاله وهذا ليس بجيد، لأنه لو كان على ما زعم لكان التركيب إلا ما شئت

، ولأن القول بالأجلين أجل الاخترام والأجل الذي سماه الله باطل والفصل بين المستثنى منه والمستثنى بقوله

﴿ قال النار مثواكم خالد بن فيها ﴾ وفي ذلك تناقض التركيب، والظاهر أن هذا الاستثناء مراد حقيقة وليس

بمجاز.

وقال الزمخشري: أو يكون من قول الموتور الذي ظفر بواتره ولم يزل يحرق عليه أنيابه وقد طلب إليه أن ينفس

عنه خناقه أهل كني الله إن نفست عنك إلا إذا شئت ، وقد علم أنه لا يشاء إلا التشفي منه بأقصى ما يقدر عليه من التعنيف والتشديد فيكون قوله إلا إذا شئت من أشد الوعيد مع تهكم بالموعود لخروجه في صورة الاستثناء الذي فيه إطماع؛ انتهى

وإذا كان استثناء حقيقة فاختلفوا في الذي استثني ما هو؟ فقال قوم هو استثناء أشخاص من المخاطبين وهم من آمن في الدنيا بعذاب كان من هؤلاء الكفرة، ولما كان هؤلاء صنفاً ساقط العبارة عنهم ما فصار كقوله : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ حيث وقعت على نوع من يعقل وهذا القول بعد لأن هذا خطاب للكفار يوم القيامة فكيف يصح الاستثناء فيمن آمن منهم في الدنيا وشرط من أخرج بالاستثناء اتحاد زمانه وزمان المخرج منه.

فإذا قلت : قام القوم إلا زيدا فمعناه إلا زيدا فإنه ما قام ، ولا يصح أن يكون المعنى إلا زيدا فإنه ما يقوم في المستقبل وكذلك سأضرب القوم إلا زيدا معناه إلا زيدا فإني لا أضربه في المستقبل ، ولا يصح أن يكون المعنى إلا زيدا فإني ضربه أمس إلا إن كان الاستثناء منقطعاً فإنه يسغ، كقوله تعالى : ﴿ لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ﴾ أي لكن الموتة الأولى في الدنيا فإنهم ذاقوها.

وقال قوم : المستثنى هم العصاة الذين يدخلون النار من أهل التوحيد أي إلا النوع الذي دخلها من العصاة فإنهم لا يخلدون في النار.

وقال قوم : الاستثناء من الأزمان أي ﴿ خالدين فيها ﴾ أبداً إلا الزمان الذي شاء الله أن لا يخلدون فيها ، واختلف هؤلاء في تعيين الزمان

فقال الطبري : هي المدة التي بين حشرهم إلى دخولهم النار وساغ هذا من حيث العبارة بقوله ﴿ النار موأكم ﴾ لا يخص بصيغتها مستقبل الزمان دون غيره

وقال الزمخشري : إلا ما شاء الله أي يخلدون في عذاب الأبد كله إلا ما شاء الله أي الأوقات التي يتقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهير ، فقد روي أنهم يدخلون وأدياً من الزمهير ما يميز بعض أوصالهم من بعض فيتعاونون ويطلبون الرد إلى الجحيم

وقال الحسن: إلا ما شاء الله من كونهم في الدنيا بغير عذاب وهذا راجع إلى الزمان أي إلا الزمان الذي كانوا فيه في الدنيا بغير عذاب، ويرد على هذا القول ما يرد على من جعله استثناء من الأشخاص الذين آمنوا في الدنيا.

وقال الفراء: إلا بمعنى سواء والمعنى سواء ما يشاء من زياد في العذاب ويجيء إلى هذا الزجاج وقال غيره: إلا ما شاء الله من النكال والزيادة على العذاب وهذا راجع إلى الاستثناء من المصدر يدل عليه معنى الكلام، إذ المعنى تعذبون بالنار ﴿خالدين فيها﴾ إلا ما شاء من العذاب الزائد على النار فإنه يعذبكم به ويكون إذ ذاك استثناء منقطعاً إذ العذاب الزائد على عذاب النار لم يندرج تحت عذاب النار، والظاهر أن هذا الاستثناء هو من تمام كلام الله للمخاطبين وعليه جاءت تفاسير الاستثناء وقال ابن عطية: ويتجه عندي في هذا الاستثناء أن يكون مخاطبة للنبي صلى الله عليه وسلم وأمه، وليس مما يقال يوم القيامة والمستثنى هو من كان من الكفرة يومئذ يؤمن في علم الله كأنه لما أخبرهم أنه يقال للكفار ﴿مواكب﴾ استثنى لهم من يمكن أن يؤمن بمن يرويه يومئذ كافراً ويقع ما على صفة من يعقل، ويؤيد هذا التأويل اتصال قوله: ﴿إن ربك حكيم عليم﴾ أي من يمكن أن يؤمن منهم؛ انتهى، وهو تأويل حسن وروي عن ابن عباس أنه قال: هذه الآية توجب الوقف في جميع الكفار.

قيل: ومعنى ذلك أنها توجب الوقف فيمن لم يمت إذ قد يسلم وروي عنه أيضاً أنه قال جعل أمرهم في مبلغ عذابهم ومدته إلى مشيئته حتى لا يحكم الله في خلقه، وعنه أيضاً أنه قال في هذه الآية: أنه لا ينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه لا ينزلهم جنة ولا ناراً.

قال ابن عطية: الإجماع على التخليد الأبدي في الكفار ولا يصح هذا عن ابن عباس؛ انتهى وقد تعلق قوم بظاهر هذا الاستثناء فزعموا أن الله يخرج من النار كل بر وفاجر ومسلم وكافر وأن النار تخلو وتخرب، وقد ذكر هذا عن بعض الصحابة ولا يصح ولا يعتبر خلاف هؤلاء ولا يلتفت إليه

﴿ إن ربك حكيم عليم ﴾ قال الزمخشري: لا يفعل شيئاً إلا بموجب الحكمة عليهم بأن الكفار يستوجبون عذاب الأبد؛ انتهى.

وهذا على مذهبه الاعتزالي.

وقال ابن عطية: صفتان مناسبتان بهذه الآية لأن تخليد هؤلاء الكفرة في النار صادر عن حكمة، وقال

التبريزي: ﴿ حكيم ﴾ في تدبير المبدأ والمعاد ﴿ عليم ﴾ بما يؤول إليه أمر العباد.

وقال إسماعيل الضير: ﴿ حكيم ﴾ حكم عليهم بالخلود ﴿ عليم ﴾ بهم وعقوبتهم.

وقال البغوي: ﴿ عليم ﴾ بالذي استثناءه وبما في قلوبهم من البر والتقوى

(265/5)

وقال القرطبي: ﴿ حكيم ﴾ في عقوبتهم ﴿ عليم ﴾ بمقدار مجازاتهم.

﴿ وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون ﴾ لما ذكر تعالى أنه ولي المؤمنين بمعنى أنه يحفظهم

وينصرهم على أن الكافرين بعضهم أولياء بعض في الظلم والخزي.

قال قتادة: يجعل بعضهم ولي بعض في الكفر والظلم، يريد ما تقدم من ذكر الجن والإنس واستمتاع بعضهم

ببعض.

وقال قتادة أيضاً: يتبع بعضهم بعضاً في دخول النار أي يجعل بعضهم يلي بعضاً في الدخول

وقال ابن زيد: معناه نسلط ﴿ بعض الظالمين ﴾ على بعض ونجعلهم أولياء النعمة منهم، وهذا تأويل بعيد

وحين قتل عبد الملك بن مروان عمرو بن سعيد الأشدق قال عبد الله بن الزبير وصعد المنبر إن فم الذئب

قتل لطيم الشيطان وتلا ﴿ وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً ﴾ الآية.

وقال ابن عباس: تفسيرها أن الله إذا أراد بقوم شرراً ولي عليهم شرارهم أو خيراً ولي عليهم خيارهم، وفي

بعض الكتب المنزلة أفني أعدائي بأعدائي ثم أفنيهم بأوليائي



وقال إسماعيل الضرير: نترك المشركين إلى النصره والمعونة والحاجة  
وقال الزمخشري: نخليهم حتى يتولى بعضهم بعضاً كما فعل الشياطين وغواية الإنس أو يجعل بعضهم أولياء  
بعض يوم القيامة وقرناءهم كما كانوا في الدنيا ﴿ بما كانوا يكسبون ﴾ من الكفر والمعاصي؛ انتهى.  
وقوله: نخليهم هو على طريقة الاعتزالي

﴿ يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا ﴾ هذا  
النداء أيضاً يوم القيامة والاستفهام للتوبيخ والتعريض، حيث أعذر الله إليهم بإرسال الرسل فلم يقبلوا منهم،  
والظاهر أن من الجن رسلاً إليهم كما أن من الإنس رسلاً لهم  
فقيل: بعث الله رسولاً واحداً من الجن إليهم اسمه يوسف  
وقيل: رسل الجن هم رسل الإنس فهم رسل الله بولسطة إذ هم رسل رسله، ويؤيده قوله: ﴿ ولوا إلى قومهم  
منذرين ﴾ قاله ابن عباس والضحاك

وروي أن قوماً من الجن استمعوا إلى الأنبياء ثم عادوا إلى قومهم فأخبروهم كما جرى لهم مع الرسول، فيقال  
لهم رسل الله وإن لم يكونوا رسله حقيقة وعلى هذين القولين يكون الضمير عدلاً على ﴿ الجن والإنس ﴾  
وقد تعلق قوم بهذا الظاهر فزعموا أن الله تعالى بعث إلى الجن رسلاً منهم ولم يفرقوا بين مكلفين ومكلفين أن  
يبعث إليهم رسول من جنسهم لأنهم به أنس وآلف

وقال مجاهد والضحاك وابن جريج والجمهور: والرسل من الإنس دون الجن ولكن لما كان النداء لهما والتوبيخ  
معاً جرى الخطاب عليهما على سبيل التجوز المعهود في كلام العرب تعليماً للإنس لشرفهم، وتأوله الفراء على  
حذف مضاف أي من أحدكم كقوله: ﴿ يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ﴾ أي من أحدهما وهو الملح وكقوله:  
﴿ وجعل القمر فيهن نوراً ﴾ أي في إحداهن وهي سماء الدنيا ﴿ ويذكروا اسم الله في أيام معلومات ﴾ أراد  
بالذكر التكبير وبالأيام المعلومات العشر أي في أحد أيام وهو يوم النحر

وقال الكلبي: كان الرسل يبعثون إلى الإنس وبعث محمد صلى الله عليه وسلم إلى الجن والإنس وروي هذا أيضاً عن ابن عباس ومعنى قصص الآيات الإخبار بما أوحى إليهم من التنبيه على مواضع الحج والتعريف بأدلة التوحيد والامتثال لأوامره والاجتناب بمناهيه، والإنذار بالإعلام بالمخوف ﴿ لقاء يومكم هذا ﴾ أي يوم القيامة والإنذار بما يكون فيه من الأهوال والمخاوف وصيرورة الكفار المكذبين إلى العذاب الأبدي.

وقرأ الأعرج ألم تأتكم على تأنيث لفظ الرسل بالتاء

﴿ قالوا شهدنا على أنفسنا ﴾ الظاهر أن هذه حكاية لتصديقهم وإلجائهم قوله ﴿ ألم يأتكم ﴾ لأن الهمزة الداخلة على نفي إتيان الرسل للإنكار فكان تقريراً لهم والمعنى قالوا شهدنا على أنفسنا إتيان الرسل لنا وإنذارهم إيانا هذا اليوم، وهذه الجملة نابت مناب بلى هنا وقد صرح بها في قوله ﴿ ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا ﴾ قالوا: بلى أقروا بأن حجة الله لازمة لهم وأنهم محجوجون بها.

وقال ابن عطية: وقوله: ﴿ شهدنا ﴾ إقرار من هم بالكفر واعتراف أي ﴿ شهدنا على أنفسنا ﴾ بالتقصير؛ انتهى.

والظاهر في ﴿ شهدنا ﴾ شهادة كل واحد على نفسه.

وقيل: شهد بعضنا على بعض بإنذار الرسل

﴿ وغرتهم الحياة الدنيا ﴾ هذا إخبار عنهم من الله تعالى وتنبيه على السبب الموجب لكفرهم وإفصاح لهم بأذم الوجود الذي هو الخداع.

وقيل: يحتمل أن يكون من غر الطائر فرخه أي أطعمهم وأشبعهم والتوسيع في الرزق والبسط سبب للبغي ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض

﴿ وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين ﴾ ظاهره شهادة كل واحد على نفسه بالكفر.

وقيل: شهد بعضهم على بعض.

وقيل: شهدت جوارحهم عليهم بعد إنكارهم والختم على أفواههم وهو بعيد من سياق الآية، وتنافى بين قوله

: ﴿ شهدوا على أنفسهم ﴾ وبين الآيات التي تدل على الإنكار لاحتمال أن يكون ذلك من طوائف طائفة  
تشهد وطائفة تنكر ، أو من طائفة واحدة لاختلاف الأحوال ومواطن القيامة في ذلك للتطاول فيقرون في  
بعض ويحددون في بعض.

وقال التبريزي: ﴿ وشهدوا ﴾ أقروا على أنفسهم اضطراراً لا اختياراً ولو أرادوا أن يقولوا غيره ما طاوعتهم  
أنفسهم.

وقال الزمخشري: (فإن قلت): لمكرر ذكر شهادتهم على أنفسهم؟ (قلت): الأولى حكاية لقولهم: كيف  
يقولون ويعترفون ، والثانية ذم لهم وتخطئة لرايهم ووصف لقلّة نظرهم لأنفسهم وأنهم قوم غرّتهم الحياة الدنيا  
واللذات الحاضرة ، وكان عاقبة أمرهم أن اضطروا إلى الشهادة على أنفسهم بالكفر والاستسلام لربهم  
واستنجاز عذابه ، وإنما قال ذلك تحذيراً للسامعين مثل حالهم؛ انتهى

وقول لم تتكرر الشهادة لاختلاف المخبر ومتعلقها فالأولى إخبارهم عن أنفسهم والثانية إخباره تعالى عنهم  
أنهم شهدوا على أنفسهم بالكفر فهذه الشهادة غير الأولى

﴿ ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ﴾ الإشارة بذلك إلى أقرب مذكور دل عليه الكلام  
وهو إتيان الرسل قاصين الآيات ومنذرين بالحق والحساب والجزاء بسبب انتفاء إهلاك القرى بظلم وأهلها لم  
ينتهوا ببعثة الرسل إليهم والإعذار إليهم والتقدم بالأخبار بما يحل بهم ، إذا لم يتبعوا الرسل وفي الحديث

(267/5)

« ليس أحد أحب إليه العذر من الله ».

فمن أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل.

وقال الزجاج قريباً من هذا أي ذلك الذي قصصنا عليك من أمر الرسل وأمر عذاب من كذب لأنه لم يكن كذا  
أي لا يهلكهم حتى يبعث إليهم رسولاً.

وقيل: الإشارة بذلك إلى السؤال وهو ﴿ ألم يأتكم ﴾ أن لم يكن أي لبيان أن لم يكن حكاية التبريزي  
وقال الماتريدي: الإشارة إلى ما وجد منهم من التكذيب والمعاصي ويحتمل أن يشار به إلى الهلاك الذي كان  
بالأمم الخالية؛ انتهى.

ولا يستقيم هذان القولان مع قوله ﴿ إن لم يكن ﴾ لأن المعاصي أو الإهلاك ليس معللاً بأن لم يكن وجوزوا في  
ذلك الرفع على أنه مبتدأ محذوف الخبر أي ذلك الأمر، وخبر محذوف المبتدأ أي الأمر ذلك والنصب على  
فعلنا ذلك وإن لم يكن تعليل ويحتمل أن تكون أن الناصبة للمضارع والمخففة من الثقيلة أي لأن الشأن لم يكن  
ريك وأجاز الزمخشري أن لا يكون ﴿ إن لم يكن ﴾ تعليلاً فأجاز فيه أن يكون بدلاً من ذلك كقوله ﴿  
وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع ﴾ فإذا كان تعليلاً فهو على إسقاط حرف العلة على الخلاف  
أ موضعه نصب أو جر وإن كان بدلاً فهو في موضع رفع، لأن الزمخشري لم يذكر في ذلك إلا أنه مرفوع على أنه خبر  
مبتدأ محذوف أي الأمر ذلك وبظلم يحتمل أن يكون مضافاً إلى الله أي ظالمهم كقوله: ﴿ وما كان ريك  
ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون ﴾ ومعنى ﴿ وأهلها غافلون ﴾ أي دون أن يتقدم إليهم بالندارة ﴿ وما  
ريك بظلام للعبيد ﴾ ويحتمل أن يكون مضافاً إلى القرى أي ظالمة دون أن يذرهم وهذا معنى قول القشيري  
أي لا يهلكهم بذنوبهم ما لم يبعث إليهم الرسل وهذا الوجه أليق لأن الأول يوهم أنه تعالى لو أخذهم قبل بعثة  
الرسل كان ظالماً وليس الأمر كذلك عندنا لأنه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، وعند المعتزلة لو أهلكهم  
وهم غافلون لم ينتهوا بكتاب ولا رسول لكان ظالماً وهو متعال عن الظلم وعن كل قبيح  
وقيل: ﴿ بظلم ﴾ بشرك من أشرك منهم فهو مثل ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ وقال الماتريدي: أي لم  
يكن يهلكهم بظلم أنفسهم إهلاك استئصال وتعذيب لا بعد تقدم وعيد أو سؤالهم العذاب، ولا يهلكهم مع  
الغفلة عن الظلم والعصيان لأنه يجوز له ذلك بل سنته هكذا ثلاثاً يقولون لا أرسلت إلينا وكل ذلك فضل منه  
ورحمة.

وقال مجاهد: لا يهلكهم بظلم بعضهم بعضاً وقيل: بظلم واحد منهم.

وقيل: بجنس الظلم حتى يرتكبوا مع الظلم غيره مما لا يرضاه الله من سائر القبائح ذكره التبريري

ومعنى ﴿ وأهلها غافلون ﴾ أي لا يبين لهم كيفية الحال ولا يزيح عنهم وليس المعنى أنهم غافلون عما يوعظون به.

﴿ ولكل درجات مما عملوا ﴾ أي ولكل من المكلفين مؤمنهم وكافرهم درجات متفاوتة من جزاء أعمالهم وتفاوتها بنسبة بعضهم إلى بعض أو بنسبة عمل كل عامل فيكون هو في درجة فيترقى إلى أخرى كاملة ثم إلى أكمل، والظاهر اندراج الجن في العموم في الجزاء كما اندرجوا في التكليف وفي إرسال الرسل إليهم قال الضحاك: مؤمنوا الجن في الجنة كمؤمني الإنس.

وقيل: لا يدخلون الجنة ولا النار يقال لهم كونوا تراباً فيصبرون تراباً كالبهائم

وقال ابن عباس: جزاء مؤمني الجن إجماعهم من النار.

وقال أبو حنيفة: ليس للجن ثواب لأن الثواب فضل من الله فلا يقال به لهم إلا ببيان من الله ولم يذكر الله في حقهم

إلا عقوبة عاصيهم لا ثواب طاعتهم وخالفه صاحباه أبو يوسف ومحمد فقالا لهم ثواب على الطاعات

وعقاب على المعاصي ودليلهما عموم الكتاب والسنة

وقيل: ولكل من المؤمنين خاصة.

وقال الماتريدي: ولكل من الكفار خاصة درجات دركات ومراتب من العقاب مما عملوا من الكفر والمعاصي

، لأنه جاء عقيب خطاب الكفار فيكون راجعاً عليهم

﴿ وما ربك بغافل عما يعملون ﴾ أي ليس بساهٍ مجفٍ عليه مقادير الأعمال وما يترتب عليها من الأجور وفي

ذلك تعديد ووعيد .

وقرأ ابن عامر: تعملون بالتاء على الخطاب.

﴿ وربك الغني ذو الرحمة ﴾ لما ذكر تعالى من أطاع ومن عصى والثواب والعقاب ذكر أنه هو الغني من جميع

الجهات لا تنفعه الطاعة ولا تضره المعصية، ومع كونه غنياً هو ذو الرحمة أي التفضل التلم

قال ابن عباس: ﴿ ذو الرحمة ﴾ بأوليائه وأهل طاعته.

وقيل: بكل خلقه ومن رحمته تأخير الانتقام من العصاة

وقيل: ﴿ذو الرحمة﴾ جاعل نفع الخلاق بعضهم ببعض.

وقال الزمخشري: ﴿ذو الرحمة﴾ يترحم عليهم بالتكليف ليعرضهم للمنافع الدائمة

﴿إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين﴾ هذا فيه إظهار القدرة

التامة والغنى المطلق والخطاب عام للخلق كلهم، كما قال ﴿إن يشأ يذهبكم﴾ أيها الناس ويأت بأخرين

فالمعنى إن يشأ إفناء هذا العالم واستخلاف ما يشاء من الخلق غيرهم فعل، والإذهاب هنا الإهلاك إهلاك

الاستئصال لا الإمامة ناساً بعد ناس لأن ذلك واقع فلا يعلق الواقع على ﴿أن يشأ﴾ .

وقيل: الخطاب لأهل مكة.

وقال عطاء: يعني الأنصار والتابعين.

وقيل: ﴿يذهبكم﴾ أيها العصاة ﴿ويستخلف من بعدكم ما يشاء﴾ من النوع الطائع و﴿كما أنشأكم﴾

﴿في موضع مصدر على غير الصدر لقوله﴾ ويستخلف ﴿لأن معناه وينشأ والمعنى إن يشأ الإذهاب

والاستخلاف يذهبكم ويستخلف فكل من الإذهاب والاستخلاف معذوق بمشيتته ﴿من﴾ لا ابتداء

الغاية.

(269/5)

وقال ابن عطية: للتبويض.

وقال الطبري: وتبعه مكي هي بمعنى أخذت من ثوبي ديناراً بمعنى عنه وعوضه؛ انتهى، يعطيها بديلة

والمعنى من أولاد قوم متقدمين أصلهم آدم عليه السلام

وقال الزمخشري: من أولاد ﴿قوم آخرين﴾ لم يكونوا على مثل صفتكم وهم أهل سفينة نوح؛ انتهى

ويعني أنكم ﴿من ذرية قوم﴾ صالحين فلو شاء أذهبكم أيها العصاة ويستخلف بعدكم طائعين، كما أنكم

عصاة أنشأكم من قوم طائعين وما في قوله ﴿ ما يشاء ﴾ قيل بمعنى من والأولى إن كان المقدار استخلافه من غير العاقل فهي واقعة موقعها وإن كان عاقلاً فيكون قد أريد بها النوع  
وقرأ زيد بن ثابت ﴿ ذرية ﴾ بفتح الذال وكذا في آل عمران وأبان بن عثمان ﴿ ذرية ﴾ بفتح الذال  
وتخفيف الراء المكسورة وعند ﴿ ذرية ﴾ على وزن ضربة وتضمنت هذه الآية التحذير من بطش الله في التعجيل بذلك.

﴿ إن ما توعدون لآت ﴾ ظاهر ما العموم في كل ما يوعد به  
وقال الحسن: من مجيء الساعة لأنهم كانوا يكذبون بها.  
وقيل: من الوعد والوعيد.

وقيل: من النصر للرسول لكائن.

وقيل: من العذاب ﴿ لآت ﴾ يوم القيامة.

وقيل: من الوعد يوم القيامة لقريظة ﴿ وما أتم بمعجزين ﴾ والإشارة إلى هذا الوعيد المتقدم خصوصاً وإما أن يكون للعموم مطلقاً فذلك يتضمن إنفاذ الوعيد والعقائد ترى ذلك؛ انتهى

وقال أبو عبد الله الرازي: الوعد مخصوص بالإخبار عن الثواب فهو آت لا محالة، فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على أن جانب الوعيد ليس كذلك ويقوي هذا الوجه أنه قال ﴿ وما أتم بمعجزين ﴾ أي لا تخرجون عن قدرتنا وحكمتنا فلما ذكر الوعد جزم، ولما ذكر الوعيد ما زاد على ﴿ وما أتم بمعجزين ﴾ وذلك يدل على أن جانب الرحمة غالب فتلخص في قوله: ﴿ ما توعدون ﴾ العموم ويخرج منه ما خرج بالدليل أو يراد به الخصوص من الحشر أو النصر أو الوعيد أو الوعد أي بلازمهما من الثواب أو العقاب أو مجموعهما ستة أقوال.

وكتبت أن مفصلة من ما وما بمعنى الذي وفي هذه الجملة إشعار بقصر الأمل وقرب الأجل والمجازاة على العمل.

﴿ وما أتم بمعجزين ﴾ أي فائتين أعجزني الشيء: فاتني أي لا يفوتنا عن ما أردنا بكم

قال ابن عطية: معناه بناجين وهنا تفسير باللائم

﴿ قل يا قوم اعملوا على مكاتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون ﴾  
قواً أبو بكر على مكاتكم على الجمع حيث وقع فمن جمع قابل جمع المخاطبين بالجمع ومن أفرد فعلى الجنس  
والمكائة ، مصدر مكن فالميم أصلية ومعنى المكان ويقان المكان والمكائة مفعل ومفعلة من الكون فالميم  
زائدة فيحتمل أن يكون المعنى على تمككنكم من أمركم وأقصى استطاعتكم ومكانكم ، قال معناه الزجاج ،  
ويحتمل أن يكون المعنى على جهنكم وحالككم التي أتم عليها ، يقان على مكاتك يا فلان إذا أمرته أن يثبت  
على حاله أي اثبت على ما أنت عليه لا تنحرف عنه

(270/5)

وقال ابن عباس: على ناحيتكم والمعنى ما تنحون أي ما تقصدون من صالح وطالح.

وقال ابن زيد: على حالكم.

وقال يمان: على مذاهيبكم.

وقال إسماعيل الضرير: على دينكم في منازلكم لهلاككم ﴿ إني عامل ﴾ لهلاككم؛

انتهى.

وهي ألفاظ متقاربة وهذا الأمر أمر تهديد ووعيد كقوله ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ وهي التخلية والتسجيل

على المأمور بأنه لا يأتي منه إلا الشر فكأنه مأمور به وهو واجب عليه حتم ليس له أن يتقصى عنه ويعمل

بمخالفه ، ومعنى ﴿ إني عامل ﴾ أي على مكاتي التي أنا عليها.

قال الزمخشري: اثبتوا على كفركم وعداوتكم في فإني ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم؛ انتهى

والظاهر أن ﴿ من ﴾ مفعول تعلمون ﴿ وأجازوا أن يكون مبتدأ اسم استفهام وخبره ﴿ يوم تكون ﴾

والفعل معلق والجملة في موضع المفعول إن كان يعلمون معدى إلى واحد أو في موضع المفعولين إن كان يتعدى إلى

مفعولين ، و ﴿ عاقبة الدار ﴾ ما لها وما تنتهي إليه والدار يظهر منه أنها دار الآخرة



قال ابن عطية: ويحتمل أن يراد مآل الدنيا بالنصر والظهور ففي الآية إعلام بغييب  
وقال الزمخشري: العاقبة الحسنى التي خلق الله هذه الدار لها وهذا طريق من الإنذار لطيف المسلك فيه  
إنصاف في المقال وأدب حسن مع تضمن شدة الوعيد والثوق بأن المنذر محق وأن المنذر مبطل  
وقيل: معنى ﴿من تكون له عاقبة الدار﴾ أي من له النصرة في دار الإسلام ومن له الدار الآخرة أي الجنة  
وفي قوله: ﴿فسوف تعلمون﴾ من التهديد والوعيد ما لا يخفى كقوله ﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ ﴿  
من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم﴾ وقال الشاعر:

إذا ما التقينا والتقى الرسل بيننا . . .

فسوف ترى يا عمر وما الله صانع

وقال آخر:

ستعلم ليلي أي دين تداينت . . .

وأي غريم للتقاضي غريمها

﴿إنه لا يفلح الظالمون﴾ أي لا يفوزون قاله الضحاک

وقال عكرمة: لا يقون.

وقال عطاء: لا يسعد من كفر نعمتي.

وقيل: لا يأمنون ولا ينجون من العذاب وفيه إشعار بأنهم هم الظالمون الذين لا يفلحون، وفي قوله ﴿فسوف

تعلمون من تكون له عاقبة الدار﴾ ترديد بينه عليه السلام وبينهم، ومعلوم أن هذا التهديد والوعيد مختص

بهم وأن عاقبة الدار الحسنى هي له عليه السلام ولكنه أجرى مجرى قوله فشر كما لخير كما الفداء.

وقوله:

فأي ما وأيك كان شرا . . .

فسيق إلى المقادة في هوان

وقد علم ما هو شر وما هو خير ولكنه أبرز في صورة الترديد إظهاراً للصورة الإنصاف وربما بالكلام على جهة

الاشتراك اتكالاً على فهم المعنى.

صَلَّى  
عَلَيْهِ  
وَأَسَلَّمَ

مكتبة  
مكة

وقرأ حمزة والكسائي من يكون بالياء على التذكير وكذا في القصص.

﴿ وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون ﴾ روي عن ابن عباس ومجاهد والسدي أن العرب كانت تجعل من غلاتها وزروعها وأثمارها وأنعامها جزءاً تسميه لله وجزءاً تسميه لأصنامها وكانت عاداتها تبالغ وتجتهد في إخراج نصيب الأصنام أكثر منها في نصيب الله ، إذ كانوا يعتقدون أن الأصنام بها فقر وليس ذلك بالله فكانوا إذا جمعوا الزرع فهبت الريح فحملت من الذي لله إلى الذي لشركائهم كوه ولم يردوه إلى نصيب الله ويفعلون عكس هذا ، وإذا تفجر من سقي ما جعلوه لله في نصيب شركائهم تركوه وبالعكس سدوه وإذا لم ينجح شيء من نصيب آلهتهم جعلوا نصيب الله لها ، وكذا في الأنعام

وإذا أجدبوا أكلوا نصيب الله وتركوا نصيبها لما ذكر تعالى قبح طريقة مشركي العرب في إنكارهم البعث ذكر أنواعاً من جهالاتهم تنبئها على ضعف عقولهم وفي قوله تعالى ﴿ مما ذرأ ﴾ أنه تعالى كان أولى أن يجعل له الأحسن والأجود وأن يكون جانبه تعالى هو الأرجح ، إذ كان تعالى هو الموجد لما جعلوا له منه نصيباً والقادر على تنمية دون أصنامهم العاجزة عن ما يحل بها فضلاً عن أن تخلق شيئاً أو تنميه وفي قوله ﴿ مما ﴾ بن التبعيضية دليل على قسم ثالث وهو ما بقي لهم من غير النصيبين ، وفي الكلام حذف دل عليه التقسيم أي ونصيباً ﴿ لشركائهم ﴾ ألا ترى إلى قولهم ﴿ هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا ﴾ و ﴿ الحرث ﴾ قيل هنا : الزرع.

وقيل : الزرع والأشجار وما يكون من الأرض ، ﴿ والأنعام ﴾ الإبل والبقر والغنم يتقربون بذبح ذلك

وقيل : إنه البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي

وقيل : النصيب من الأنعام هو النفقة عليها وفي قوله ﴿ فقالوا ﴾ تأكيد للفعل الذي هو الجعل بالقول ليتطابق

ويتظافر الفعل بالقول ، ثم إنهم أخلفوا ذلك واعترض أثناء الكلام قوله ﴿ يزعمهم ﴾ وجاء أثر قولهم : ﴿

هذا الله ﴿ لأنه إخبار كذب حيث أخلف ما جعلوه وأكدوه بالقول ولم يأت ذلك إثر قولهم ﴿ وهذا لشركائنا ﴿ لتحقيق ما لشركائهم أنه لهم والزعيم في أكثر كلام العرب أقرب إلى غير اليقين والحق نبه على أنهم فعلوا ذلك من غير أن يأمرهم الله بذلك ولا أن يشرع لهم ، وذلك جرى على عادتهم في شرع أحكام لم يأذن فيها ولم يشرعها .

وقرأ الكسائي: ﴿ بزعمهم ﴿ فيهما بضم الزاي وهي لغة بني أسد والفتح لغة الحجاز وبه قرأ باقي السبعة وهما مصدران .

وقيل: الفتح في المصدر والضم في الاسم

وقرأ ابن أبي عمير: بفتح الزاي والعين فيهما والسكر لغة لبعض قيس وتميم ، ولم يقرأ به ويتعلق ﴿ بزعمهم ﴿ بقالوا .

(272/5)

وقيل: بما تعلق به ﴿ لله ﴿ من الاستقرار وشركاؤهم أهتهم والشركاء من الشرك والإضافة إضافة تخصيص أي: الشركاء الذين أشركوا بينهم وبين الله في القرية وليس معناه الإضافة إلى فاعل ولا مفعول وقيل: سمو شركاء لأنهم نزلوها منزلة الشركاء في أموالهم فتكون إضافة إما إلى الفاعل فالتقدير وهذا لأصنامنا التي تشركنا في أموالنا ، وإما إلى المفعول فالتقدير التي شركنا في أموالنا .

وقال ابن عطية: سموهم شركاء على معتقدهم فيهم أنهم يساهمونهم في الخير والشر ، ومعنى ﴿ فلا يصل إلى الله ﴿ أي لا يقع موقع ما يصرف في وجوه البر من الصدقة على المساكين وزوار بيت الله ونحوها ، ولو فعلوا ذلك لم ينفع لأنهم أشركوا أو لا يصل البتة إلى تلك الوجوه المقصود بها التقرب إلى الله وقال الحسن: كانوا إذا هلك الذي لأوثانهم أخذوا بدله مما لله ولا يفعلون مثل ذلك لله وقيل: كانوا يصرفون مما جعلوه لله إلى سدنة الأصنام ولا يتصدقون بشيء مما جعلوه للأوثان ، ومعنى ﴿ فهو

يصل إلى شركائهم ﴿﴾ يانفاق عليها بذبح نساك عندها والآخر للنفقة على سدتها.  
 وقال ابن عطية: جمهور المتأولين أن المراد بقوله: ﴿ فلا يصل ﴾ وقوله: ﴿ يصل ﴾ ما قدمنا ذكره من  
 حمايتهم نصيب آهنتهم في هبوب الريح وغير ذلك  
 وقال ابن زيد: إنما ذلك في أنهم كانوا إذا ذبحوا لله وذكروا آهنتهم على ذلك الذبح ، وإذا ذبحوا لآهنتهم لم يذكروا  
 الله قال: ﴿ فلا يصل ﴾ إلى ذكر وقال: ﴿ فهو يصل ﴾ إلى ذكر الله؛ انتهى.  
 وظاهر الآية يدل على أن ما جعلوه نصيباً لشركائهم فلا يصرف منه شيء في وجوه البر الذي يقتضيه وجهه ،  
 وما جعلوه نصيباً لله أنفق في مصاريف آهنتهم ﴿ ساء ما يحكمون ﴾ هذه ذم بالغ عام لأحكامهم فيندرج فيه  
 حكمهم هذا السابق وغيره.

وقال الزمخشري: في إينارهم آهنتهم على الله وعملهم ما لم يشرع لهم  
 وقال الماتريدي: أي بس الحكم حكمهم حيث قرنوا حقي بحق الأصنام وبخسوني  
 وقيل: ﴿ ساء ما يحكمون ﴾ لأنفسهم ، والظاهر أن ﴿ ساء ﴾ هنا مجرأة مجرى بس في الذم كقوله: ﴿  
 قل بسما يأمركم ﴾ والخلاف الجاري في ﴿ بسما ﴾ وإعراب ما جارياً هنا وتقدم ذلك مستوفى في قوله  
 ﴿ بسما اشتروا به أنفسهم ﴾ في البقرة وعلى أن حكمها حكم ﴿ بسما ﴾ فسرها الماتريدي فقال:  
 بس الحكم حكمهم وأعرابها الحوفي وجعل ما موصولة بمعنى الذي قال والتقدير ساء الذي يحكمون حكمهم ،  
 فيكون حكمهم رفعاً بالابتداء وما قبله الخبر وحذف لدلالة ﴿ يحكمون ﴾ عليه.  
 ويجوز أن يكون ما تمييزاً على مذهب من يميز ذلك في ﴿ بسما ﴾ فيكون في موضع نصب التقدير ﴿ ساء  
 ﴿ حكماً حكمهم ولا يكون ﴿ يحكمون ﴾ صفة لما لأن الغرض الإبهام ولكن في الكلام حذف يدل ما عليه  
 والتقدير سا ما ﴿ ما يحكمون ﴾ .

وقال ابن عطية: و ﴿ ما ﴾ في موضع رفع كأنه قال: ساء الذي يحكمون ولا يتجه عندي أن تجري هنا ﴿ ساء ﴾ مجرى نعم وبس لأن المفسر هنا مضمر ولا بد من إظهارها اتفاق من النحاة، وإنما اتجه أن يجري مجرى بس في قوله: ﴿ ساء مثلاً القوم ﴾ لأن المفسر ظاهر في الكلام؛ انتهى

وهذا قول من شدا يسيراً من العربية ولم يرسخ قدمه فيها بل إذا جرى ساء مجرى نعم وبس كان حكمها حكمها سواء لا يختلف في شيء البتة من فاعل مضمر أو ظا و تمييز، ولا خلاف في جواز حذف المخصوص بالمدح والذم والتمييز فيها لدلالة الكلام عليه فقوله لأن المفسر هنا مضمر ولا بد من إظهاره باتفاق النحاة إلى آخره كلام ساقط ودعواه الاتفاق مع أن الاتفاق على خلاف ما ذكر عجب عجاب ﴿ وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ﴾ أي ومثل تزوين قسمة القربان بين الله وألهم وجعلهم ألهم شركاء لله في ذلك

قال الزمخشري: أو مثل ذلك التزوين البليغ الذي علم من الشياطين وقال ابن الأنباري ويجوز أن يكون ﴿ وكذلك ﴾ مستأنفاً غير مشار به إلى ما قبله فيكون المعنى وهكذا زين؛ انتهى

و ﴿ كثير ﴾ يراد به من كان من مشركي العرب

قال مجاهد: ﴿ شركاؤهم ﴾ شياطينهم أمروهم أن يدفنوا بناتهم أحياء خشية العيلة

وقال الكلبي: ﴿ شركاؤهم ﴾ سدتهم وخزنتهم التي لألهم كانوا يزينون لهم دفن البنات أحياء

وقيل: رؤساؤهم كانوا يقتلون الإناث تكبراً والذكور خوف الفقر

وقال الزمخشري: ﴿ قتل أولادهم ﴾ بالوآد أو بنحرمهم للآهة، وكان الرجل يحلف في الجاهلية لئن ولد لي

كذا غلاماً لينحرن أحدهم كما حلف عبد المطلب

وقرأ الجمهور: ﴿ زين ﴾ مبنياً للفاعل ونصب ﴿ قتل ﴾ مضافاً إلى ﴿ أولادهم ﴾ ورفع ﴿ شركاؤهم ﴾

﴿ فاعلاً بزین وإعراب هذه القراءة واضح، وقرأت فرقة منهم السلمي والحسن وأبو عبد الملك قاضي الجند

صاحب ابن عامر ﴿ زين ﴾ مبنياً للمفعول ﴿ قتل ﴾ مرفوعاً مضافاً إلى ﴿ أولادهم شركاؤهم ﴾

مرفوعاً على إضمار فعل أي زينه شركاؤهم هكذا خرجه سيبويه لئو فاعلاً بالمصدر أي ﴿ قتل أولادهم

شركاؤهم ﴾ كما تقول: حبيب لي ركوب الفرس زيد هكذا خرجه قطرب، فعلى توجيه سيبويه الشركاء

مزينون لا قاتلون كما ذلك في القراءة الأولى ، وعلى توجيه قطرب الشركاء قاتلون  
ومجازه أنهم لما كانوا مزينين القتل جعلوا هم القاتلين وإن لم يكونوا مباشري القتل ، وقرأت فرقة كذلك إلا أنهم  
خفصوا شركائهم وعلى هذا الشركاء هم الموءودون لأنهم شركاء في النسب والموارث ، أولأنهم قسيمو  
أنفسهم وأبعض منها .

وقرأ ابن عامر : ﴿ كذلك ﴾ إلا أنه نصب ﴿ أولادهم ﴾ وجر شركائهم فصل بين المصدر المضاف إلى  
الفاعل بالمفعول وهي مسألة مختلف في جوازها ، فجمهور البصريين بمنعونها متقدموهم ومتأخروهم ولا  
يجيزون ذلك إلا في ضرورة الشعر ، وبعض النحويين أجازها وهو الصحيح لوجودها في هذه القراءة المتواترة  
المنسوبة إلى العربي الصريح المحض ابن عامر الآخذ القرآن عن عثمان بن عفان قبلني يظهر اللحن في لسان  
العرب ، ولوجودها أيضاً في لسان العرب في عدة أبيات قد ذكرناها في كتاب منتهج السالك من تأليفنا ولا  
التفات إلى قول ابن عطية وهذه قراءة ضعيفة في استعمال العرب ، وذلك أنه أضاف الفعل إلى الفاعل وهو  
لشركاء ثم فصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول ورؤساء العربية لا يجيزون الفصل بالظروف في مثل هذا  
إلا في الشعر كقوله :

كما خط الكتاب بكف يوماً . . .

يهودي يقارب أويزيل

فكيف بالمفعول في أفصح كلام ولكن وجهها على ضعفها أنها وردت شاذة في بيت أنشده أبو الحسن الأخفش

:

فزوجته بمزجة . . .

زج القلوص أبي مزاده

وفي بيت الطرماح وهو قوله:

يظن بجوزي المراتع لم يبع . . .

بواديه من قرع القسي الكنائن

انتهى كلام ابن عطية ، ولا التفات أيضاً إلى قول الزمخشري إن الفصل بينهما يعني بين المضاف والمضاف إليه

فشا لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر أكان سمجلاً ودأ فكيف به في القرآن المعجز لحسن نظمه

وجزائه ؟ والذي حملة على ذلك أن رأى في بعض المصاحف شركاتهم مكتوباً بالياء ، ولو قرأ بجر الأولاد

والشركاء لأن الأولاد شركاؤهم في أموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب؛ انتهى ما قاله

وأعجب لعجمي ضعيف في التحويرد على عربي صريح محض قراءة متواترة موجود نظيرها في لسان العرب

في غير ما بيت وأعجب لسوء ظن هذا الرجل بالقراء الأئمة الذين تحيرتهم هذه الأمة لتقل كتاب الله شرقاً

وغرباً ، وقد اعتمد المسلمون على نقلهم لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم ولا التفات أيضاً لقول أبي علي الفارسي

: هذا قبيح قليل في الاستعمال ولو عدل عنها يعني ابن عامر كان أولى لأنهم لم يميزوا الفصل بين المضاف

والمضاف إليه بالظرف في الكلام مع اتساعهم في الظرف وإنما أجازوه في الشعر؛ انتهى

وإذا كانوا قد فصلوا بين المضاف والمضاف إليه بالجملة في قول بعض العرب هو غلام إن شاء الله أخيك

فالفصل بالمفرد أسهل ، وقد جاء الفصل في اسم الفاعل في الاختيار

قرأ بعض السلف: مخلف وعده رسله بنصب وعده وخفض رسله وقد استعمل أبو الطيب الفصل بين

المصدر المضاف إلى الفاعل بالمفعول اتباعاً لما ورد عن العرب فتان

بعثت إليه من لساني حديق . . .

سقاها الحيا سقي الرياض السحائب

وقال أبو الفتح: إذا اتفق كل شيء من ذلك نظر في حال العربي وما جاء به فإن كان فصيحاً وكان ما أورده

يقبله القياس فالأولى أن يحسن به الظن ، لأنه يمكن أن يكون ذلك وقع إليه من لغة قديمة قد طال عهدا وعفا

رسمها .

وقال أبو عمرو بن العلاء: ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير ونحوه ما روى ابن سيرين عن عمر بن الخطاب أنه حفظ أقل ذلك وذهب عنهم كثيره يعني الشعر في حكاية فيها طول.

وقال أبو الفتح: فإذا كان الأمر كذلك لم تقطع على لفصيح إذا سمع منه ما يخالف الجمهور بالخطأ؛ انتهى، ملخصاً مقتضراً على بعض ما قاله

وقرأ بعض أهل الشام ورويت عن ابن عامر ﴿ زين ﴾ بكسر الزاي وسكون الياء على القراءة المتقدمة من الفصل بالمفعول، ومعنى ﴿ ليردوهم ﴾ ليهلكوهم من الردى وهو الهلاك ﴿ وليلبسوا ﴾ ليخلطوا و ﴿

دينهم ﴾ ما كانوا عليه من دين إسماعيل حتى زلوا عنه إلى الشرك

وقيل ﴿ دينهم ﴾ الذي وجب أن يكونوا عليه

وقيل: معناه وليوقعوهم في دين ملتبس

وقرأ النخعي ﴿ وليلبسوا ﴾ بفتح الياء.

قال أبو الفتح: استعارة من اللباس عبارة عن شدة المخالطة واللام متعلقة بـ ﴿ زين ﴾ .

وقال الزمخشري: إن كان التزيين من الشياطين فهي على حقيقة التعليل، وإن كان من السدنة فعلى معنى الصيرورة.

﴿ ولو شاء الله ما فعلوه ﴾ الظاهر عود الضمير على القتل لأنه المصرح به والحديث عنه والواو في ﴿ فعلوه ﴾ عائذ على الكثير.

وقيل: الهاء للتزيين والواو للشركاء.

وقيل: الهاء للبس وهذا بعيد.

وقيل: لجميع ذلك إن جعلت الضمير جار مجرى الإشارة وهذه الجملة ردّ على من زعم أنه يخلق أفعالها



وقال الزمخشري: ﴿ ولو شاء الله ﴾ مشيئة قسر؛ انتهى، وهو على مذهبه الاعتزالي  
﴿ فذرهم وما يفترون ﴾ أي ما يخلقون من الإفك على الله والأحكام التي يشرعونها وهو أمر تهديد  
ووعيد.

﴿ وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم ﴾ أعلم تعالى بأشياء مما شرعها  
وتقسيمات ابتدعوها والتزموها على جهة الفرية والكذب منهم على الله، أفردوا من أنعامهم وزروعهم  
وثمارهم شيئاً وقالوا: هذا حجر أي حرام ممنوع.  
وقرأ أبان بن عثمان: نعم على الأفراد.

وقرأ باقي السبعة بكسر الحاء وسكون الجيم والحجر بمعنى الحجور كالذبح والطحن يستوي في الوصف به  
الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، لأن حكمه حكم الأسماء غير الصفات قاله الزمخشري  
وقرأ الحسن وقتادة والأخرج بضم الحاء وسكون الجيم

وقال القرطبي: قرأ الحسن وقتادة بفتح الحاء وإسكان الجيم، وعن الحسن أيضاً ﴿ حجر ﴾ بضم الحاء.  
وقرأ أبان بن عثمان وعيسى بن عمر بضم الحاء والجيم، وقال هارون كان الحسن يضم الحاء من ﴿ حجر  
﴿ حيث وقع وقع إلا وحجراً محجوراً فيكسرهما وقأ أبي وعبد الله وابن عباس وابن الزبير وعكرمة وعمرو  
بن دينار والأعمش خرج بكسر الحاء وتقديم الراء على الجيم وسكونها، وخرج على القلب فمعناه معن  
حجر ﴾ أو من الحرج وهو التضييق ﴿ لا يطعمها ﴾ ﴿ لا يأكلها ﴾ ﴿ إلا من نشاء ﴾ وهم الرجال دون  
النساء، أو سدنة الأصنام ﴿ بزعمهم ﴾ أي بقولهم الذي هو أقرب إلى الباطل منه إلى الحق

(276/5)

---

﴿ وأنعام حرمت ظهورها ﴾ هي البحائر والسوائب والحوامي وتقدم تفسيرها في المائة  
﴿ وأنعام لا يذكر اسم الله عليها ﴾ أي عند الذبح.

وقال أبو وائل: وجماعة لا يحجون عليها ولا يلبنون كاني تركب في كل وجه إلا في الحج.

﴿ افتراء عليه ﴾ اختلاقاً وكذباً على الله حيث قسموا هذه الأنعام هذا التقسيم ونسبوا ذلك إلى الله  
واتصب ﴿ افتراء ﴾ على أنه مفعول من أجله أو مصدر على إضمار فعل، أي يفترون أو مصدر على معنى  
وقالوا: لأنه في معنى افتروا أو مصدر في موضع الحال.

﴿ سيجزيهم بما كانوا يفترون ﴾ تهديد شديد ووعيد.

﴿ وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا ﴾ الذي في بطونها هو الأجنة قاله  
السدي.

وقال الزمخشري: كانوا يقولون في أجنة البحائر والسوائب ما ولد منها حياً فهو خالص لذكورنا ولأكل منه  
الإناث، وما ولد ميتاً اشترك فيه الذكور والإناث

وقال ابن عباس وقتادة والشعبي: الذي في بطونها هو اللبن.

وقال الطبري: اللفظ يعم الأجنة واللبن؛ انتهى

والظاهر الأجنة لأنها التي في البطن حقيقة، وأما اللبن ففي الضرع لاني البطن إلا بمجاز بعيد.

وقوأ عبد الله وابن جبير وأبو العالية والضحاك وابن أبي عبلة خالص بالرفع بغير تاء وهو خبر ما و﴿  
لذكورنا ﴾ متعلق به.

وقرأ ابن جبير فيما ذكر ابن جني خالصاً بالنصب بغير تاء، واتصب على الحال من الضمير الذي تضمنته

الصلة أو على الحال من ما على مذهب أبي الحسن في إجازته تقديم الحال على العامل فيها؛ انتهى ملخصاً

ويعني بقوله: على الحال من ﴿ ما ﴾ أي من ضمير ﴿ ما ﴾ الذي تضمنه خبر ﴿ ما ﴾ وهو ﴿ لذكورنا

﴿ ويعني بقوله: في إجازته إلى آخره على العامل فيها إذا كان ظرفاً أو مجروراً نحو زيد قائماً في الدار، وخبر

﴿ ما ﴾ على هذه القراءة هو ﴿ لذكورنا ﴾ .

وقرأ ابن عباس والأعرج وقتادة وابن جبير أيضاً ﴿ خالصة ﴾ بالنصب وإعرابها كإعراب خالصاً بالنصب

وخرج ذلك الزمخشري على أنه مصدر مؤكد كالعافية

وقرأ ابن عباس أيضاً وأبورزين وعكرمة وابن يعمر وأبو حيوة والزهري ﴿ خالصة ﴾ على الإضافة وهو

بدل من ﴿ ما ﴾ أو مبتدأ خبره ﴿ لذكورنا ﴾ والجملة خبر ما .

وقرأ الجمهور ﴿ خالصة ﴾ بالرفع والتاء وهل التاء للمبالغة كراوية أو حملاً على معنى ما لأنها أجنبية والعام أو هو مصدر يبنى على فاعلة كالعافية والعافية أي ذو خلوص ؟ أقواك وكان قد سبق لنا أن شيخنا علم الدين العراقي رحمه الله ذكر أنه لم يوجد في القرآن حمل على المعنى أولاً ثم حمل على اللفظ بعده إلا في هذه الآية ، ووعدنا أن نحرر ذلك في مكان وما ذكره قاله مكّي ، قال الآية في قراءة الجماعة أتت على خلاف نظائرها في القرآن لأن كل ما يحمل على اللفظ مرة وعلى المعنى مرة إنما يبدأ أولاً بالحمل على اللفظ ، ثم يليه الحمل على معنى نحو

(277/5)

﴿ من آمن بالله ﴾ ثم قال : ﴿ فلهم أجرهم ﴾ هكذا يأتي في القرآن وكلام العرب وهذه الآية تقدم فيها الحمل على المعنى فقالان ﴿ خالصة ﴾ ثم حمل على اللفظ فقال : و ﴿ محرم ﴾ ومثله كل ذلك كان سيئة في قراءة نافع ومن تابعه فأنث على معنى كل لأنها اسم لجمع ما تقدم مما نهي عنه من الخطايا ، ثم قال : ﴿ عند ربك مكروها ﴾ فذكر على لفظ كل ، وكذلك ﴿ ما تكون تستووا على ظهوره ﴾ حملاً على ما ، ووجد الهاء حملاً على لفظ ما .

وحكي عن العرب هذا الجراد قد ذهب فأراحنا من أنفسه جمع الأنفس ووجد الهاء وذكرها انتهى وفيه بعض تلخيص .

ومن ذهب إلى أن الهاء للمبالغة أو التي في المصدر كالعافية فلا يكون التانيث حملاً على معنى ما ، وعلى تسليم أنه حمل على المعنى فلا يتعين أن يكون بدأ أولاً بالحمل على المعنى ثم بالجمل على اللفظ لأن صلة ما متعلقة بفعل محذوف وذلك الفعل مسند إلى ضمير ما ولا يتعين أن يكون وقالوا ما استقرت في بطون الأنعام ، بل الظاهر أن يكون التقدير ما استقر فيكون حمل أولاً على التذكير ثم ثانياً على التانيث ، وإذا احتمل هذا الوجه

وهو الراجح لم يكن دليلاً على أنه بدأ بالحمل على التانيث أولاً ثم بالحمل على اللفظ وقول مكّي هكذا يأتي في القرآن وكلام العرب ، أما القرآن فكذلك هو ، وأما كلام العرب فجاء فيه الحمل على اللفظ أولاً ثم على المعنى وهو الأكثر وجاء الحمل على المعنى أولاً ثم على اللفظ ، وأما قوله ومثله كل ذلك كان سيئة فليس مثله ، بل حمل أولاً على اللفظ في قوله: كان ألا ترى أنه أعاد الضمير مذكراً ثم على المعنى فكان سيئة وأما قوله: وكذلك ما تركيبه فليس مثله ، لأنه يحتمل أن يكون التقدير ما تركيبه فيكون قد حمل أولاً على اللفظ ثم على المعنى في قوله: ظهوره ثم على اللفظ في إفراد الضمير ، وأما هذا الجراد قد ذهب فقد حمل أولاً على إفراد الضمير على اللفظ ثم جمع على المعنى ثم على اللفظ في إفراد الضمير ، ومعنى لأزواجنا لنسائنا أي معدة أن تكون أزواجاً قاله مجاهد .

وقال ابن زيد: لبناتنا .

﴿ وإن يكن مية فهم فيه شركاء ﴾ كانوا إذا خرج الجنين ميتاً اشترك في أكله الرجال والنساء ، وكذلك ما مات من الأنعام الموقوفة نفسها .

وقرأ أبو بكر: وإن تكن بناء التانيث ﴿ مية ﴾ بالنصب أي وإن تكن الأجنة التي تخرج مية

وقرأ ابن كثير: وإن يكن ﴿ مية ﴾ بالتذكير وبالرفع على كان التامة وأجل الأخفش أن تكون الناقصة

وجعل الخبر محذوفاً التقدير وإن تكن في بطونها مية وفيه بعد

(278/5)

وقال الزمخشري: وقرأ أهل مكة وإن تكن ﴿ مية ﴾ بالتانيث والرفع؛ انتهى .

فإن عنى ابن كثير فهو وهم وإن عنى غيره من أهل مكة فيمكن أن يكون نقلاً صحيحاً وهذه القراءات

عزاها الزمخشري لأهل مكة هي قراءة ابن عامر .

وقرأ باقي السبعة ﴿ وإن يكن ﴾ التذكير ﴿ مية ﴾ بالنصب على تقدير وإن يكن ما في بطونها مية

قال أبو عمرو بن العلاء: ويقوي هذه القراءة قوله: ﴿ فهم فيه شركاء ﴾ ولم يقل فيها؛ انتهى.  
وهذا ليس بجيد لأن الميتة لكل ميت ذكرًا كان أو أنثى فكانه قيل: وإن يكن ميتاً ﴿ فهم فيه شركاء ﴾.  
وقرأ يزيد: ﴿ ميتة ﴾ بالتشديد.

وقرأ عبد الله ﴿ فهم فيه ﴾ سواء.

﴿ سيحزبهم وصفهم ﴾ أي جزاء ﴿ وصفهم ﴾ الكذب على الله في التحليل والتحريم من قوله ﴿ ولا  
تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام ﴾ ﴿ إنه حكيم عليم ﴾ أي ﴿ حكيم ﴾ في  
عذابهم ﴿ عليم ﴾ بأحوالهم.

﴿ قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم وحرمو ما رزقهم الله افتراءً على الله قد ضلوا وما كانوا  
مهدتين ﴾ كان جمهور العرب لا يبدون بناتهم وكان بعض ربيعة ومضريئد وهن وهو دفنهن أحياء، فبعض  
يبد خوف العيلة والإقتار وبعضهم خوف السبي فنزلت هذه الآية

في ذلك إخباراً بخسران فاعل ذلك ولما تقدم تزيين قتل الأولاد وتحريم ما حرّمه في قوله ﴿ هذه أنعام وحرث  
حجر ﴾ جاء هنا تقديم قتل الأولاد وتلاه التحريم وفي قوله ﴿ سفهاً بغير علم ﴾ إشارة إلى خفة عقولهم  
وجهلهم بأن الله هو الرزاق والمقدر السبي وغيره، ما رزقهم الله إظهار لإباحته لهم ففعلوا إباحة الله بتحريمهم  
هم وما رزقهم الله يعم السوائب والبحائر والزروع، وترتب على قتلهم أولادهم الخسران معلاً بالسفه والجهل  
وعلى تحريم ﴿ ما رزقهم ﴾ الخسران معلاً بالافتراء ثم الإخبار بالضلال وانتفاء الهداية؛ وكل واحدة من  
هذه السبعة سبب تام في حصول الذم فأما الخسران فلأن الولد نعمة عظيمة من الله فإذا سعى في إبطال تلك  
النعمة والهبة فقد خسر واستحق الذم في الدنيا بقولهم قتل ولده خوف أن يأكل معه وفي الآخرة العقاب لأن  
ثمرة الولد المحبة، ومع حصولها ألحق به أعظم المضار وهو القتل كان أعظم الذنوب فيستحق أعظم العقاب،  
وأما السفه وهي الخفة المذمومة فقتل الولد لخوف الفقر وإن كان ضرراً فالقتل أعظم منه؛ وأيضاً فالقتل ناجز  
والفقر موهوم، وأما الجهل فيتولد عنه السفاهة والجهل أعظم البائس، وأما تحريم ما أحل الله فهو من أعظم  
الجنايات وأما الافتراء فجراءة على الله وهو من أعظم الذنوب، وأما الضلال فهو أن لا يرشدوا في مصالح الدنيا  
ولا الآخرة، وأما انتفاء الهداية فتنبية على أنهم لم يكونوا قط فيما سلكوه من ذلك ذوي هداية

وقرأ الحسن والسلي وأهل مكة والشام ومنهما ابن كثير وابن عامر: ﴿ قتلوا ﴾ بالتشديد .

وقرأ اليميني سفهاء على الجمع.

(279/5)

وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزروع مختلفا أكله والزيتون الرمان متشابهها  
وغير متشابهه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المُسرفين (141) ومن الأنعام  
حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين (142) ثمانية أزواج من  
الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل الذكركن حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليهن ولحائم الأنثيين بتبوني يعلم إن كنتم  
صادقين (143) ومن الأبل اثنين ومن البقر اثنين قل الذكركن حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليهن لحائم الأنثيين  
أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي  
القوم الظالمين (144) قل لا أجد في ما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما  
مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم  
(145) وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علمشحوهما إلا ما حملت  
ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزينا لهم ببغيتهم وأنا لصادقون (146) فإن كذبوك فقل ربكم ذو  
رحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين (147) سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا  
ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من نفع فتخرجوه لنا إن  
شعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون (148) قل فإله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين (149) قل هلتم  
شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين  
لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون (150) قل تناولوا أكل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين  
إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وآياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا

النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمُ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (151) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ  
أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا  
قُرْبَىٰ وَبَعْدَ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَمُ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (152)

الزرع: الحب المقطات: الحصاد: بفتح الحاء وكسرها كالجداذ بالفتح والكسر وهو مصدر حصد ومصدره  
أيضاً حصد وهو القياس.

وقال سيبويه: جاؤوا بالمصادر حين أرادوا انتهاء الزمان على فعال وبما قالوا فيه فعال.

وقال الفراء: الكسر للحجاز والفتح لتجد وتميم

الحمولة: الإبل التي تحمل الأحمال على ظهورها قاله أبو الهيثم، ولا يدخل فيها البغال ولا الحمير وأدخل بعضهم  
فيها البقر إذ من عادة بعض الناس الحمل عليها.

الفرش: الغنم.

وقال الزجاج: أجمع أهل اللغة على أن الفرش صغار الإبل وأنشد الشاعر:

أورثني حمولة وفرشاً . . .

أمشها في كل يوم مشا

وقال آخر:

وحوينا الفرش من أنعامكم . . .

والحمولات وربات الحجل

والفرش: مشترك بين صغار الإبل.

قال أبو زيد: ويحتمل إن سميت بالمصدر وهي المفروش من متاع البيت والزرنيخ فرش والفضاء الواسع

واتساع خف البعير قليلاً والأرض الملساء، عن أبي عمرو وفرش النعل وفرش الطائر ونبت يلتصق بالأرض

قال الشاعر:

كشفر الناب يلوك الفرشاً . . .

عَلَيْهِ  
صَلَّى  
وَسَلَّمَ

مكتبة  
مصدر

ويأتي ذكر الاختلاف في الحمولة والفرش إن شاء الله

الإبل الجمال للواحد والجمع ، ويجمع على آبل وتأبل الرجل اتخذ إبلا وقولهم: ما آبل الرجل في التعجب شاذاً.

الضأن: معروف بسكون الهمزة وفتحها ويقال: ضئن وكلاهما اسم جمع لضائنة وضائن.

المعز: معروف بسكون العين وفتحها ويقال: معيز ومعزى وأمعوز وهي أسماء جموع لماعزة وماعز.

السفح: الصب مصدر سفح يسفح والسفح موضع.

الظفر: معروف وهو بضم الظاء والفاء وسكون الفاء وبكسرهما وسكون الفاء ، وأظفور وجمع الثلاثي

أظفار وجمع أظفور أظاير وأظافر ورجل أظفر طويل الأظفار

الشحم: معروف.

الحوايا: إن قدر وزنها فواعل فجمع حاوية كراوية وروايا أو جمع حاوياء كقاصعاء وقواص، وإن قدر وزنها

فعائل فجمع حوية كمطية ومطايا وتقرير صيرورة ذلك إلى حوايا مذكور في علم التصريف وهي الدوارة التي

تكون في بطون الشياه ويأتي خلاف المفسرين فيها إن شاء الله تعالى

هلم: لغة الحجاز إنها لا تلحقها الضمائر بل تكون هكذا للمفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث فهي عند

النحويين اسم فعل ولغة بني تميم لحاق الضمائر على حدّ لحوقها للفعل ، فهي عند معظم النحويين فعل لا تصرف

والتزمت العرب فتح الميم في اللغة الحجازية وإذا كان أمراً للواحد المذكر في اللغة التميمية فلا يجوز فيها ما جاز

في ردّ ، ومذهب البصريين أنها مركبة من ها التي للتنبية ومن الميم ومذهب الفراء من هل وأم وتقول للمؤنثات

هلمن.

وحكى الفراء هلمين وتكون متعدية بمعنى أحضر ولازمة بمعنى أقبل

الإملاق: الفخر قاله ابن عباس وغيره ، يقال: أملق الرجل إذا افتقر ويشبه أن يكون كأرمل أي لم يبق له شيء إلا

الملق وهي الحجارة السود وهي الملققة ولم يبق له إلا الرمل والتراب



وقال مؤرج: هو الجوع بلغة لحم.

وقال منذر بن سعيد: هو الإنفاق أملق ماله أي أفقده.

وقال محمد بن نعيم الترمذي: هو الإسراف في الإنفاق.

الكيل: مصدر كال وكال معروف، ثم يطلق على الآلة التي يكالها كالملكيا.

الميزان: مفعال من الوزن وهو آلة الوزن كالمنقاش والمضراب والمصباح، وتختلف أشكاله باختلاف الأقاليم

كالملكيا.

﴿ وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابهاً

وغير متشابهة ﴾ مناسبة هذه الآية لما قبلها أنه تعالى لما أخبر عنهم أنه حرّموا أشياء مما رزقهم الله، أخذ يذكر

تعالى ما امتن به عليهم من الرزق الذي تصرفوا فيه بغير إذنه تعالى افتراء منهم عليه واختلافاً فذكر نوعي الرزق

النباتي والحيواني فبدأ بالنباتي كما بدأ به في الآية المشبهة لهذا واستطرد منه إلى الحيواني إذ كانوا قد حرّموا

أشياء من النوعين و﴿ معروشات ﴾ اسم مفعول يقال: عرّشت الكرم إذا جعلت له دعائم وسمكاً يعطف

عليه القضبان.

وهل المعروشات ما غرسه الناس وعرّشوه وغيرها ما نبت في الصحاري والبراري؟ وهو قول ابن عباس، أو

كل شجر ذي ساق كالنخل والكرم وكل ما نجم غير ذي ساق كالزرع أو ما يثمر وما لا يثمر أو الكرم قسمت إلى

ما عرش فارتفع وإلى ما كان منها منبسطة على الأرض؟ قاله ابن عباس، أو ما حوله حائط وما لا حائط

حوله وما انبسط على وجه الأرض وانتشر كالكرم والقرع والبطيخ، وما قام على ساق كالنخل والزرع

والأشجار قاله ابن عباس، أو الكرم الذي عرش عنبه وسائر الشجر الذي لا يعرش أو ما يرتفع بعض أغصانه

على بعض وما لا يحتاج إلى ذلك، أو ما عادته أن يعرش كالكرم وما يجري مجراه وما لا يعرش كالنخل وما

أشبهه؟ تسعة أقوال: والظاهر أن المعروش ما جعل له عرش كما كان أو غيره، وغير المعروش ما لم يجعل له

ذلك، ولما كانت هذه الآية واردة في معنى ذكر المنّة والإحسان قدم ما حاجة العرب إليه أشد وما هو أكثر فيه

، كما قال تعالى: ﴿ بواد غير ذي زرع ﴾ وهو غالب قوتهم، فقال: ﴿ والنخل والزرع ﴾ ولما كانت تلك

آية جاءت عقب إنكار الكفار التوحيد وجعلهم معه آلهة، استطرد من ذلك إلى المعاد الأخروي واستدل

عليه بقوله: ﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء ﴾ فاندرج فيه ﴿ النخل والزرع ﴾ كان الابتداء في التقسيم بذكر الزرع لصغر حبه وهو أدل على التوحيد ، والقدر قالية وأبلغ في الاعتبار وأسرع في الانتفاع من ما هو فوقه في الجرم ، والظاهر دخول ﴿ والنخل ﴾ وما بعده في قوله: ﴿ جنات معروفات وغير معروفات ﴾ فاندرج في ﴿ جنات ﴾ وخص بالذكر وجرّد تعظيماً لمنفعته والامتنان به ، ومن خص الجنات بقسمها بالكرم قال: ذكر النخل وما بعده ذكر أنواع أخبر تعالى بأنه أنشأها واختلاف أكله وهو المأكول ، هو بأن كل نوع من أنواع النخل والزرع طعاماً ولوناً وحجماً ورائحة يخالف به النوع الآخر والمعنى مختلفاً أكل ثمره واتصّب مختلفاً على أنه حال مقدرة ، لأنه لم يكن وقت الإنشاء مختلفاً

(281/5)

وقيل : هي حال مقارنة وذلك بتقدير حذف مضاف قبله تقديره وثمر النخل وحب الزرع والضمير في ﴿ أكله ﴾ عائذ على ﴿ النخل والزرع ﴾ وأفرد لدخوله في حكمه بالعطفية قال معناه الزمخشري وليس بجيد لأن العطف بالواو لا يجوز أفراد ضمير المتعاطفين

وقال الحوفي: والهاء في ﴿ أكله ﴾ عائذة على ما تقدّم من ذكر هذه الأشياء المنشآت؛ انتهى وعلى هذا لا يكون ذو الحال ﴿ النخل والزرع ﴾ فقط بل جميع ما أنشأ لاشتراكها كلها في اختلاف المأكول ، ولو كان كما زعم لكان التركيب مختلفاً أكلها إلا إن أخذ ذلك على حذف مضاف أي ثمر جنات وروعي هذا المحذوف فقيل: ﴿ أكله ﴾ بالإفراد على مراعاته فيكون ذلك نحو قوله ﴿ أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج ﴾ أو كذي ظلمات ، ولذلك أعاد الضمير في ﴿ يغشاه ﴾ عليه ، والظاهر عوده على أقرب مذكور وهو ﴿ الزرع ﴾ ويكون قد حذفت حال ﴿ النخل ﴾ لدلالة هذه الحال عليها ، التقدير ﴿ والنخل متخلفاً أكله ﴾ والزرع مختلفاً أكله كما تأول بعضهم في قولهم زيد وعمرو قائم أي زيد قائم وعمرو قائم ، ويحتمل أن يكون الحال مختصة بالزرع لأن أنواعه مختلفة الشكل جداً كالقمح والشعير والذرة والقطينة والسلت والعدس

والجلبان والأرز وغير ذلك ، بخلاف النخل فإن الثم لا يختلف شكله إلا بالصغر والكبر ، وتقدم الكلام على قوله : ﴿ والزيتون والرمان مثابهاً وغير مثابه ﴾ فأغني عن إعادته .

﴿ كلوا من ثمره إذا أثمر ﴾ لما كان مجيء تلك الآية في معرض الاستدلال بها على الصانع وقدرته والحشر وإعادة الأرواح إلى الأجساد بعد العدم وإيلوا الجسد وتكوينه من العظم الرميم وهو عجب الذنب ، قان انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إشارة إلى الإيجاد أولاً وإلى غايته وهنا لما كان معرض الغاية الامتنان وإظهار الإحسان بما خلق لنا قال : ﴿ كلوا من ثمره ﴾ فحصل بمجموعهما الحياة الأبدية السرمدية والحياة النبوية السريعة الانتضاء ، وتقدم النظر وهو الفكر على الأكل لهذا السبب وهذا أمر بإباحة الأكل ويستدل به على أن الأصل في المنافع الإباحة والإطلاق وقيدته بقوله ﴿ إذا أثمر ﴾ وإن كان من المعلوم أنه إذا لم يثمر فلا أكل تنبيهاً على أنه لا ينتظر به محل إدراكه واستلثه ، بل متى أمكن الأكل منه فعل

﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ والذي يظهر عود الضمير على ما عاد عليه من ثمره وهو جميع ما تقدم ذكره بما يمكن أن يؤكل إذا أثمر .

وقيل : يعود على ﴿ النخل ﴾ لأنه ليس في الآية ما يجب أن يؤتى حقه عند جذاذه إلا النخل

(282/5)

وقيل : يعود على ﴿ الزيتون والرمان ﴾ لأنهما أقرب مذكور .

وأفرد الضمير للوجه التي ذكرناها في قوله ﴿ مختلفاً أكله ﴾ ﴿ وآتوا ﴾ أمر على الوجوب وتقدم الأمر بالأكل على الأمر بالصدقة ، لأن تقديم منفعة الإنسان بما يملكه في خاصة نفسه مترجحة على منفعة غيره كما قال تعالى : ﴿ ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾ « وأحسن كما أحسن الله إليك وابدأ بنفسك ثم بمن تعول ، إنما الصدقة عن ظهر غنى » والحق هنا مجمل واختلف فيه أهو الزكاة أم غيرها ؟ فقال ابن عباس وأنس بن مالك والحسن وطاوس وجابر بن زيد وابن المسيب وقتادة ومحمد بن الحنفية وابن طاوس والضحاك وأزيد بن أسلم

وابنه ومالك بن أنس: هو الزكاة واعترض هذا القول بأن السورة مكية وهذه الآية على قول الجمهور غير مستثناة.

وحكى الزجاج: أن هذه الآية قيل فيها إنها نزلت بالمدينة

وقال محمد بن علي بن الحسين وهو الباقر وعطاء وحمام ومجاهد وإبراهيم وابن جبير ومحمد بن كعب والربيع بن أنس ويزيد بن الأصم والحكم: هو حق غير الزكاة.

وقال مجاهد: إذا حضر المساكين فاطرح لهم عند الجذاذ وعند التكديس وعند الدرس وعند التصفية، وعنه أيضاً كانوا يعلقون العذق عند الصرام فيأكل منه من مس

وعن إبراهيم هو الضغث يطرحه للمسكين ولفظ مليسقط منك من السنبيل لا يمنعهم منه

وروي عن ابن عباس وابن الحنفية وإبراهيم والحسن وعطية العوفي والسدي أنها منسوخة نسخها العشر ونصف العشر.

قال سفيان: قلت للسدي نسخها عن من قال عن العلماء.

وقال أبو جعفر النحاس ما ملخصه: هل أريد بها الزكاة أو نسخت بالزكاة المفروضة أو بالعشر ونصف العشر أو هي محكمة يراد بها غير الزكاة أو ذلك على الندب؟ خمسة أقوال وإذا كان معنياً به الزكاة فالظاهر

إخراجه من كل ما سبق ذكره، فيعم جميع ما أخرجه الأرض وبه قال أبو حنيفة وزفر إلا الحطب والقصب والحشيش.

وقال أبو يوسف ومحمد: لا شيء فيما أخرجه الأرض إلا ما كان له ثمرة باقية

وقال مالك: الزكاة في الثمار والحبوب فمن الثمار العنب والزيتون ومن الحب القمح والشعير والسلت والذرة والدخن والحمص والعدس واللوبيا والجلبان والأرز وما أشبه ذلك إذا كان خمسة أوسق

وقال الشافعي وأبو ثور: يجب في يابس مقتات مدخر لا في زيتون لأنه إدام

وقال الثوري وابن أبي ليلى والحسن بن صالح وابن المبارك ويحيى بن آدم لا يجب إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب.

وعن أحمد أقوال: أظهرها: كذهب أبي حنيفة إذا كان يوثق فأوجبها في اللوز لأنه مكيل ولم يوجبها في الجوز

لأنه معدود.

وروي عن جماعة من السلف منهم عمرو بن دينار لا صدقة في الخضر

(283/5)

وعن ابن عباس: كان يأخذ من دساتيح الكراث العشر بالبصرة  
وعن إبراهيم في كل ما أخرجت الأرض حتى في كل عشر دساتح من بقل واحد  
وقال الزهري والحسن: يزكى اثنان الخضر والفواكه إذا لئعت وبلغ ثمنها مائتي درهم، وقاله الأوزاعي في ثمن  
الفواكه.

وأما مقدار ما يجب فيه الزكاة فقال أبو حنيفة في قليل ما تخرجه الأرض وكثيره  
وقال مالك والليث وابن أبي ليلى وأبو يوسف ومحمد والشافعي لا يخرج حتى يبلغ خمسة أوسق إذا كان  
مكيلاً فإن كان غير مكيلاً، فعن أبي يوسف ومحمد: اختلاف فيما يعتبر وذكرنا هنا فروعاً قالوا: لا زكاة  
عند أصحاب مالك في الجوز واللوز والحلوز وما أشبهها وإن كان مدخراً، كما لا زكاة عندهم في الإحاص  
والتفاح والكمثرى والمشمش ونحوه مما يبس ولا يدخر، وعد مالك التين في الفواكه  
وقال ابن حبيب: فيه الزكاة وإليه ذهب جماعة من أتباع مالك إسماعيل بن إسحاق وأبو بكر الأبهري  
 وغيرهم.

وقال مالك: لا زكاة في الزيتون.

وقال هو والشافعي ولا في الرمان.

وقال الزهري والأوزاعي والثوري والليث تجب الزكاة في الزيتون.

وعن مالك لا يخرص الزيتون ولكن يؤخذ العشر من زيتة إذا بلغ مكيلاً خمسة أوسق.

وأبو حنيفة في هذه كلها على أصله وما خصصه به من عموم الآية يحتاج إلى دليل، والأدلة المذكورة في كتب

الفقهاء .

والظاهر أن ﴿ يوم حصاده ﴾ معمول لقوله: ﴿ وآتوا ﴾ والمعنى واقصدوا الإيتاء واهتموا به وقت الحصاد فلا يؤخر عن وقت إملطن الإيتاء فيه .

ويجوز أن يكون معمولاً لقوله: ﴿ حقه ﴾ أي ﴿ وآتوا ﴾ ما استحق ﴿ يوم حصاده ﴾ فيكون الاستحقاق بإيتاء يوم الحصاد والأداء بعد التصفية ولذلك قال بعضهم في الكلام محذوف تقديره ﴿ وآتوا ﴾ حقه يوم حصاده ﴿ إلى تصفيته قال: فيكون الحصاد سبباً للوجوب الموسع والتصفية سبب للأداء ، والظاهر وجوب إخراج الحق منه كله ما أكل صاحبه وأهله منه وما تركوه وبه قال أبو حنيفة ومالك وقال جماعة: لا يدخل ما أكل هو وأهله منه في الحق ، والظاهر أنه أمر بأن يؤتى ﴿ حقه يوم حصاده ﴾ فلا يخرص عليه .

قال النخعي: الخرص اليوم بدعة .

وقال الثوري: الخرص غير مستعمل ولا يجوز مجال وإنما على رب الحائط أن يؤدي عشر ما يصل في يده للمساكين إذا بلغ خمسة أوسق .

وقرأ العريبان وعاصم: حصاده بفتح الحاء .

وقرأ باقي السبعة بكسرها .

﴿ ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ لما أمر تعالى بالأكل من ثماره وبإيتاء حقه ، نهى عن مجاوزة الحد فقال: ﴿ لا تسرفوا ﴾ وهذا النهي يتضمن إفراد الإسراف فيدخل فيه الإسراف في أكل الثمرة حتى لا يبقى منها شيء للزكاة ، والإسراف في الصدقة بها حتى لا يبقى لنفسه ولا لعياله شيئاً وقيدته أبو العالية وابن جريج بالصدقة بجميع المال فيبقى هو وعياله كالأعلى الناس .

وقال ابن جريج: أيضاً: هونهي في الأكل فيأكل حتى لا يبقى ما تجب فيه

وقال الزهري: هونهي عن النفقة في المعصية.

وقيل: في صرف الصدقة إلى غير الجهة التي افترضت، كما صرف المشركون إلى جهة أصنامهم

وقيل: نهى للعاملين على الصدقة عن أخذ الزائد .

وروي عن ابن عباس أن ثابت بن قيس بن شماس جذ خمسمائة نخلة وقسمها في يوم واحد ولم يترك لأهله شيئاً

فنزلت ﴿ ولا تسرفوا ﴾ أي لا تعطوا كله ، وعن ابن جريج جذ معاذ بن جبل فلم يزل يتصدق حتى لم يبق منها

شيئاً فنزلت ﴿ لا تسرفوا ﴾ .

وقال أبو العالية: كانوا يعطون شيئاً عند الجذاذ فتماروا فيه فأسرفوا فنزلت

وقال مجاهد: لو كان أبو قبيس لرجل ذهباً فأنفقه في طاعة الله لم يكن مسرفاً ولو أنفق درهماً واحداً في معصية

الله كان مسرفاً.

وقال إياس بن معاوية: كل ما جاوزت فيه أمر الله فهو سرف

﴿ ومن الأنعام حمولة وفرشاً ﴾ هذا معطوف على ﴿ جنات ﴾ أي وأنشأ ﴿ من الأنعام حمولة وفرشاً ﴾

وهل الحمولة ما قاله ابن عباس ما حمل عليه من الإبل والبقر والحيل والبغال والحمير والفرش الغنم؟ أو ما قاله

أيضاً ما انتقع به من ظهورها والفرش الراعية؟ أو ما قاله ابن مسعود والحسن ومجاهد بن قتيبة: ما حمل من

الإبل والفرش صغارها؟ أو ما قاله الحسن أيضاً: الإبل والفرش الغنم؟ أو ما قاله ابن زيد: ما يركب والفرش

ما يؤكل لحمه ويجلب من الغنم والفصلان والعجاجيل؟ أو ما قاله الماتريدي مراكب النساء والفرش ما يكون

للنساء أو ما قاله أيضاً: كل شيء من الحيوان وغيره يقال له فرش؟ تقول العرب: أفرشه الله كذا أي جعله له أو

ما قاله بعضهم: ما كان معدداً للحمل من الحيوانات، والفرش ما خلق لهم من أصوافها وجلودها التي

يفترشونها ويجلسون عليها، أو ما يحمل الأثقال

والفرش: ما يفرش للذبح أو ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش.

أو ما قاله الضحاك: واختاره النحاس الإبل والبقر والفرش الغنم ورجح هذا بإبدال ثمانية أزواج منه عشرة

أقوال، وقدم الحمولة على الفرش لأنها أعظم في الانتفاع إذ ينتفع بها في الحمل والأكل

﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ أي مما أحله الله لكم ولا تحرموا كغفل الجاهلية وهذا نص في الإجابة وإزالة لما سنه الكفار من البحيرة والسائبة.

﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ أي في التحليل والتحريم من عند أنفسكم وتعلقت بها المعتزلة في أن الحرام ليس برزق وتقدم تفسير ﴿ولا تتبعوا﴾ إلى آخره في البقرة.

﴿ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل آذكرين حرم أم الأثنين أما اشتملت عليه أرحام الأثنين﴾  
تقدم تفسير المشركين فيما أحلوا وما حرموا ونسبتهم ذلك إلى الله ، فلما قام الإسلام وثبتت الأحكام جادلوا النبي صلى الله عليه وسلم وكان خطيبهم مالك بن عوف بن أبي الأحوص الجشمي قفل: يا محمد بلغنا أنك تحل أشياء فقال له:

(285/5)

« إنكم قد حرمت أشياء على غير أصل ، وإنما خلق الله هذه الأزواج الثمانية للأكل والانتفاع بها فمن أين جاء هذا التحريم أمن قبل الذكر أم من قبل الأنثى ؟ فسكت مالك بن عوف وتحير ؛ فلو علل بالذكورة وجب أن يحرم الذكر أو بالأنوثة فكذلك أو باشتمال الرحم وجب أن يحرم ما لا شتمالها عليهما ، فأما تخصيص التحريم بالولد الخامس أو السابع أو ببعض دون بعض فمن أين ؟ وروي أنه قال لمالك « ما لك لا تتكلم » فقال له مالك : بل تكلم وأسمع منك والزوج ما كان مع آخر من جنسه وهما زوجا قال : ﴿ وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى ﴾ فإن كان وحده فهو فرد ويعني باثنين ذكراً وأنثى أي كبشاً ونعجة وتيساً وعنزاً وهذا الاستفهام هو استفهام إنكار وتوبيخ وتقريع ، حيث نسبوا ما حرموه إلى الله تعالى وكانوا مرة يحرمون الذكور ومرة الإناث ومرة أولادها ذكوراً أو إناثاً أو مختلطة ، فبين تعالى أن هذا التقسيم هو من قبل أنفسهم لا من قبله تعالى واتصّبوا ثمانية أزواج ﴾ على البدل في قول الأكثرين من قوله ﴿ حمولة وفرشاً ﴾ وهو الظاهر . وأجازوا نصبه ب ﴿ كلوا مما رزقكم الله ﴾ وهو قول علي بن سليمان وقدره كلوا لحم ثمانية وأنشأ مضمره



قاله الكسائي ، وعلى البدل من موضع ما من قوله ﴿ مما رزقكم ﴾ وب ﴿ كلوا ﴾ مضمره وعلى أنها حال أي مختلفة متعددة.

وقرأ طلحة بن مصرف والحسن وعيسى بن عمر: ﴿ من الضأن ﴾ بفتح الهمزة.

وقرأ الابنان وأبو عمرو: ﴿ ومن المعز ﴾ بفتح العين.

وقرأ أبي ومن المعزى.

وقرأ أبان بن عثمان: اثنان بالرفع على الابتداء والخبر المقدم وتقديم المفعول وتأخير الفعل دل على وقوع تحريمهم الذكور تارة والإناث أخرى ، وما اشتملت عليه الرحم أخرى ، فأنكر تعالى ذلك عليهم حيث نسبوه إليه تعالى فقال: ﴿ حرم ﴾ أي حرم الله أي لم يحرم تعالى شيئاً من ذلك لا ذكورها ولا إناثها ولا مما تحمله أرحام إناثها ، وقدم في التقسيم الفرش على الحمولة لقرب الذكر وهما طريقان للعرب تارة براعون القرب وتارة براعون التقديم ، ولأنهما أيسر ما يملكه ويقتنيه الفقير والغني كما قال الشاعر  
الآن لا تكن إبل فمعزى . . .

وقدم الضأن على المعز لغلأئ منه وطيب لحمه وعظم الانتفاع بصوفه

﴿ نبؤني بعلم إن كنتم صادقين ﴾ أي ﴿ إن كنتم صادقين ﴾ في نسبة ذلك التحريم إلى الله ، فأخبروني عن الله بعلم لا بافتراء ولا بتخرص وأنتم لا علم لكم بذلك إذ لم يأتكم بذلك وحي من الله تعالى فلا يمكن منكم تنبئة بذلك وفصل بهذه الجملة المعارضة بين المتعاطفين على سبيل التقرير لهم والتوبيخ حيث لم يستدوا في تحريمهم إلا إلى الكذب البحت والافتراء.

(286/5)

---

﴿ من الإبل اثنين ومن البقر اثنين قل الذكركين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين ﴾ انتقل من توبيخهم في نفي علمهم بذلك إلى توبيخهم في نفي شهادتهم ذلك وقت توصية الله إياهم بذلك ، لأن مدرك

الأشياء المعقول والمحسوس فإذا اتقيا فكيف يحكم بتحليل أو بتحريم؟ وكيفية انتفاء الشهادة منهم واضحة وكيفية انتفاء العلم بالعقل إن ذلك مستند إلى الوحي وكأولوا يصدقون بالرسول ، ومع انتفاء هذين كانوا يقولون : إن الله حرم كذا افتراء عليه .

قال الزمخشري: فهكم بهم في قوله: ﴿ أم كنتم شهداء ﴾ على معنى أعرقتم التوصية به مشاهدين لأنكم لا تؤمنون بالرسول؛ انتهى.

وقدم الإبل على البقر لأنها أغلى ثمناً وأغنى نفعاً في الرحلة ، وحمل الأثقال عليها وأصبر على الجوع والعطش وأطوع وأكثر اقتياداً في الإناخة والإثارة

﴿ فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم ﴾ أي لأحد ﴿ أظلم ممن افترى على الله كذباً ﴾ فنسب إليه تحريم ما لم يحرمه الله تعالى ، فلم يقتصر على افتراء الكذب في حق نفسه وضلالها حتى قصد

بذلك ضلال غيره فسن هذه السنة الشنعاء وغايتها بها إضلال الناس فعليه وزرها ووزر من عمل بها

﴿ إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ نفى هداية من وجد منه الظلم وكان من فيه الأظلمية أولى بأن لا يهديه وهذا عموم في الظاهر ، وقد تبين تخصيصه من ما يقتضيه الشرع

﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به ﴾ لما ذكر أنهم حرموا ما حرموا افتراء على الله ، أمره تعالى أن يخبرهم بأن مدرك التحريم إنما هو بالوحي من الله تعالى وبشرعه لا بما تهوي الأنفس وما تختلفه على الله تعالى ، وجاء

الترتيب هنا كالترتيب الذي في البقرة والمائدة وجاء هنا هذه المحرمات منكراً والدم موصوف بقوله ﴿ مسفوحاً ﴾ والفسق موصوفاً بقوله: ﴿ أهل لغير الله به ﴾ وفي تينك السورتين معرفاً لأن هذه السورة مكية فعلق بالتنكير ، وتانك السورتان مدينتان فجاءت تلك الأسماء معارف بالعهد حوالة على ما سبق تنزيله في هذه السورة .

وروي عن ابن عامر ﴿ فيما أوحى ﴾ بفتح الهمزة والحاء جعله فعلاً ماضياً مبنياً للفاعل ﴿ محرماً ﴾

صفة لمحذوف تقديره مطعوماً ودل عليه قوله ﴿ على طاعم يطعمه ﴾ ويطعمه صفة لطاعم .

وقرأ الباقر ﴿ بطعمه ﴾ بتشديد الطاء وكسر العين والأصل يطعمه أبدلت تاؤه طاءً وأدغمت فيها فاء

الكلمة.

وقرأت عائشة وأصحاب عبد الله ومحمد بن الحنفية تطعمه بفعل ماضٍ وإلا أن يكون استثناءً منقطعاً لأنه كون وما قبله عين، ويجوز أن يكون نصبه بدلاً على لغة تميم ونصباً على الاستثناء على لغة الحجاز

(287/5)

وقرأ الابنان وحمزة إلا أن تكون بالتاء وابن كثير وحمزة ﴿ميتة﴾ بالنصب واسم ﴿يكون﴾ مضمر يعود على قوله: ﴿محرمًا﴾ وأنت لتأنيث الخبر.  
وقرأ ابن عامر ﴿ميتة﴾ بالرفع جعل كان تامة.

وقرأ الباقر بالبياء ونصب ﴿ميتة﴾ واسم كان ضمير مذكر يعود على ﴿محرمًا﴾ أي ﴿إلا أن يكون﴾ المحرم ﴿ميتة﴾ وعلى قراءة ابن عامر وهي قراءة أبي جعفر فيما ذكر مكّي يكون قوله ﴿أودماً﴾ معطوفاً على موضع ﴿أن يكون﴾ وعلى قراءة غيره، يكون معطوفاً على قوله ﴿ميتة﴾ ومعنى ﴿مسفوحاً﴾ مصبوحاً سائلاً كالدم في العروق لا كالطحال والكبد، وقد رخص في دم العروق بعد الذبح وقيل لأبي مجلز: القدر تعلوها الحمرة من الدم.

فقال: إنما حرم الله تعالى المسفوح وقالت نحوه عائشة وعليه إجماع العلماء  
وقيل: الدم حرام لأنه إذا زایل فقد سفح.

والظاهر أن الضمير في ﴿فإنه﴾ عائذ على ﴿لحم خنزير﴾ وزعم أبو محمد بن حزم أنه عائذ على ﴿خنزير﴾ فإنه أقرب مذكور، وإذا احتل الضمير العود على شيتين كان عوده على الأقرب أرجح وعورض بأن المحدث عنه إنما هو اللحم، وجاء ذكر ﴿الخنزير﴾ على سبيل الإضافة إليه لأنه هو المحدث عنه المعطوف، ويمكن أن يقال: ذكر اللحم تنبيهاً على أنه أعظم ما ينتفع به من الخنزير وإن كان سائرته مشاركاً له في التحريم بالتنصيص على العلة من كونه رجساً أو لإطلاق الأكثر على كله أو الأصل على التابع لأن الشحم

وغيره تابع للحم.

واختلفوا في هذه الآية أهي محكمة؟ وهو قول الشعبي وابن جبير فعلى هذا لا شيء محرم من الحيوان إلا فيها وليس هذا مذهب الجمهور.

وقيل: هي منسوخة بآية المائدة، وينبغي أن يفهم هذا النسخ بأنه نسخ للحصر فقط

وقيل: جميع ما حرم داخل في الاستثناء سواء كان بنص قرآن أو حديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالاشتراك في العلة التي هي الرجسية والذي قوله إن الآية مكية وجاءت عقيب قوله ﴿ثمانية أزواج﴾ وكان أهل الجاهلية يحرمون ما يحرمون من البحائر والسوائب والوصائل والحوامي من هذه الثمانية، فالآية محكمة وأخبر فيها أنه لم يجد فيما أوحى إليه إذ ذاك من القرآن سوى ما ذكر ولذلك أتت صلته ﴿ما﴾ جملة مصدره بالفعل الماضي فجميع ما حرم بالمدينة لم يكن إذ ذاك سبق منه وحي فيه بمكة فلا تعارض بين ما حرم بالمدينة وبين ما أخبر أنه أوحى إليه بمكة تحريمه، وذكر ﴿الخنزير﴾ وإن لم يكن من ثمانية الأزواج لأن من

الناس من كان يأكله إذ ذاك ولأنه أشبه شيء بثمانية الأزواج في كونه ليس سباعاً مفترساً يأكل اللحوم ويتغذى بها، وإنما هو من نمط الثمانية في كونه يعيش بالنبات ويرعى كما ترعى الثمانية

(288/5)

وذكر المفسرون هنا أشياء مما اختلف أهل العلم فيه ويخص من ذلك شيئاً، فنقول: أما الحمر الأهلية:

مذهب الشعبي: وابن جبير إلى أنه يجوز أكلها وتحريم رسول الله لها إنما كان لعله وأما لحوم الخيل فاختلف فيها

السلف وأباحها الشافعي وابن حنبل وأبو يوسف ومحمد بن الحسن، وعن أبي حنيفة الكراهة

فقيل: كراهة تنزيه.

وقيل: كراهة تحريم وهو قول مالك والأوزاعي والحكم بن عيينة وأبي عبيد وأبي بكر الأصم وقال به من

التابعين مجاهد ومن الصحابة ابن عباس، وروى عنه خلافه وقد صنف في حكم لحوم الخيل جزءاً أفاضي

القضاة شمس الدين أحمد بن ابراهيم بن عبد الغني السروجي الحنفي رحمه الله فُتوا عليه وأجمعوا على تحريم البغال ، وأما الحمار الوحشي إذا تأنس فذهب أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح والشافعي إلى جواز أكله وروى ابن القاسم عن مالك أنه إذا دجن وصار يعمل عليه كما يعمل على الأهلي أنه لا يؤكل وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد: لا يحل أكل ذي الناب من السباع وذي المخلب من الطير وقال مالك: لا يؤكل سباع الوحش ولا البر وحشياً كان أو أهلياً ولا الثعلب ولا الضبع ولا بأس بأكل سباع الطير الرخم والعقاب والنسور وغيرها ما أكل الجيفة وما لم يأكل وقال الأوزاعي: الطير كله حلال إلا أنهم يكرهون الرخم .

وقال الشافعي: ما عدا على الناس من ذي الناب كالأسد والذئب والنمر وعلى الطيور من ذي المخلب كالنسر والبازي لا يؤكل ، ويؤكل الثعلب والضبع وكره أبو حنيفة الغراب الأبقع لا الغراب الزرعي والخلاف في الحدأة كالخلاف في العقاب والنسر وكره أبو حنيفة الضب

وقال مالك والشافعي : لا بأس به والجمهور على أنه لا يؤكل الهر الإنسي وعن مالك جواز أكله إنسياً كان أو وحشياً وعن بعض السلف جواز أكل إنسيه وقال ابن أبي ليلى: لا بأس بأكل الحية إذا ذكيت.

وقال الليث: لا بأس بأكل القنفذ وفراخ النحل ودود الجبن ودود التمر ونحوه وكذا القمان القاسم عن مالك في القنفذ .

وقال أبو حنيفة والشافعي: لا تؤكل الفأرة.

وقال أبو حنيفة: لا يؤكل اليربوع.

وقال الشافعي: يؤكل وعن مالك في الفأر التحريم والكراهة والإباحة ، وذهب أبو حنيفة والشافعي

وأصحابهما إلى كراهة أكل الجلالة.

وقال مالك والليث: لا بأس بأكلها .

وقال صاحب التحرير والتحبير: وأما المخدرات كالبنج والسيكران واللفاح وورق القنب المسمى

بالحشيشة فلم يصرح فيها أهل العلم بالتحريم وهي عندي إلى التحريم أقرب ، لأنها إن كانت مسكرة فهي محرمة بقوله صلى الله عليه وسلم: « ما أسكر كثيره فقليله حرام »

(289/5)

ويقوله: « كل مسكر حرام » وإن كانت غير مسكرة فإدخال الضرر على الجسم حرام وقد نقل ابن مجتیشوع في كتابه: إن ورق القنب يحدث في الجسم سبعين داءً وذكر منها أنه يصفر الجلد ويسود الأسنان ويجعل فيها الحفر ويثقب الكبد ويحميها ويفسد العقل ويضعف البصر ويحث الغم ويذهب الشجاعة والبنج ، والسيكران كالورق في الضرر وأما المرقدات كالزعفران والمازيون فالقدر المضر منها حرام ، وقال جمهور الأطباء: إذا استعمل من الزعفران كثير قتل فرحاً؛ انتهى ، وفيه بعض تلخيص ، وقال أبو بكر الرازي في قوله: ﴿ على طاعم يطعمه ﴾ دلالة على أن المحرم من الميتة ما يتأتى فيه الأكل منها وإن لم يتناول الجلد المدبوغ ولا القرن ولا العظم ولا الظلف ولا الريش ونحوها ، وفي قوله ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾ دلالة على أن دم البق والبراغيث والذباب ليس بنجس؛ انتهى ﴿ أو فسقاً ﴾ الظاهر أنه معطوف على المنصوب قبله سمي ما أهل لغير الله به فسقاً لتوغله في باب الفسق ومنه ﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴾ وأنه فسق و ﴿ أهل ﴾ صفة له منصوبة المحل وأجاز الزمخشري أن ينتصب ﴿ فسقاً ﴾ على أنه مفعول من أجله مقدم على العامل فيه وهو أهل لقوله طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب . . .

وفصل به بين ﴿ أو ﴾ و ﴿ أهل ﴾ بالمفعول له ويكون ﴿ أو أهل ﴾ معطوفاً على ﴿ يكون ﴾ والضمير في ﴿ به ﴾ يعود على ما عاد عليه في ﴿ يكون ﴾ وهذا إعراب متكلف جداً وتركيب على هذا الإعراب خارج عن الفصاحة وغير جائز في قراءة من قرأ ﴿ إلا أن يكون ميتة ﴾ بالرضف يبقى الضمير في ﴿ به ﴾ ليس له ما يعود عليه ، ولا يجوز أن يتكلف محذوف حتى يعود الضمير عليه فيكون التقدير أو شي ﴿ أهل

غير الله به ﴿ لأن مثل هذا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر.

﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم ﴾ تقدم تفسير مثل هذا ولما كان صدر الآية مفتوحاً  
مخاطبه تعالى بقوله: ﴿ قل لا أجد ﴾ اختتم الآية بالخطاب فقال: ﴿ فإن ربك ﴾ ودل على اعتنا به  
تعالى بتشريف خطابه افتتاحاً واختتاماً.

﴿ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ﴾ مناسبة هذه لما قبلها أنه لما بين أن التحريم إنما يستند للوحي  
الإلهي أخبر أنه حرم على بعض الأمم السابقة أشياء ، كما حرم على أهل هذه الملة أشياء مما ذكرها في الآية  
قبل فالتحريم إنما هو راجع إلى الله تعالى في الأمم جميعها وفي قوله ﴿ حرمنا ﴾ تكذيب اليهود في قولهم: إن  
الله لم يحرم علينا شيئاً وإنما حرمنا على أنفسنا ما حرمه إسئيل على نفسه.

قال ابن عباس ومجاهد وابن جبير وقتادة والسدي هي ذوات الظلف كالإبل والنعام وما ليس بذي أصابع

منفرجة كالبط والإوز ونحوهما ، واختاره الزجاج

سورة التين  
(290/5)

مكتبة أمية كسر

وقال ابن زيد: هي الإبل خاصة وضعف هذا التخصيص.

وقال الضحاك: هي النعامة وحمار الوحش وهو ضعيف تخصيصه.

وقال الكلبي: كل ذي مخلب من الطير وذي حافر من الدواب وذي ناب من السباع

وقال القتيبي: الظفر هنا بمنزلة الحافر يدخل فيه كل ذي حافر من الدواب سمي الحافر ظفر استعارة

وقال ثعلب: كل ما لا يصيد فهو ذو ظفر وما يصيد فهو ذو مخلب

قال النقاش: هذا غير مطود لأن الأسد ذو ظفر.

وقال الزمخشري: ما له أصبع من دابة أو طائر ، وكان بعض ذوات الظفر حلالاً لهم فلما ظلموا حرم ذلك عليهم

فعم التحريم كل ذي ظفر بدليل قوله: ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ﴾ وقال أبو

عبد الله الرازي: حمل الظفر على الحافر ضعيف لأن الحافر لا يكاد يسمى ظفراً ولأنه لو كان كذلك لتبين حرم عليهم كل حيوان له حافر وذلك باطل لدلالة الآية على إباحة البقر والغنم مع أنها لها حافر ، فوجب حمل الظفر على المخالب والبرائن لأن المخالب آلات لجوارح الصيد في الاصطیاد فيدخل فيه أنواع السباع والكلاب والسنائير والطيور التي تصطاد ويكون هذا محتصاً باليهود لدلالة ﴿ وعلى الذين هادوا ﴾ على الحصر فيخص التحريم باليهود ولا تكون محرمة على المسلمين وما روي من تحريم ذي الناب من السباع وذي المخلب من الطير ضعيف ، لأنه خبر واحد على خلاف كتاب الله فلا يقبل ويؤتي مذهب مالك؛ انتهى ، ملخصاً وفيه منوع .

أحدها : لانسلم تخصيص ذي الظفر بما قاله

الثاني : لانسلم الحصر الذي ادعاه .

الثالث : لانسلم الاختصاص .

الرابع : لانسلم إن خبر الواحد في تحريم ذي الناب وذي المخلب على خلاف كتاب الله وكل من فسر الظفر بما

فسره من ذوي الأقوال السابقة بذهب إلى تحريم لحم ما فسره وشحمه وكل شيء منه

وذهب بعض المفسرين إلى أن ذلك على حذف مضاف وليس المحرم ذا الظفر وإنما المراد ما صاده ذو الظفر

أي ذو المخلب الذي لم يعلم وهذا خلاف الظاهر .

وقرأ أبي الحسن والأعرج ﴿ ظفر ﴾ بسكون الفاء والحسن أيضاً وأبو السمال قعنب بسكونها وكسر

الطاء .

﴿ ومن البقر والغنم حرّمنا عليهم شحومها ﴾ أي شحوم الجنسين ويتعلق ﴿ من ﴾ بجرمنا المتأخرة ولا

يجب تقدمها على العامل ، فلو كان التركيب وحرّمنا عليهم من البقر والغنم شحومها لكان تركيباً غريباً ، كما

تقول : من زيد أخذت ماله ويجوز أخذت من زيد ماله ، والإضافة تدل على تأكيد التخصيص والربط إذ لو

أتى في الكلام من البقر والغنم حرّمنا عليهم الشحوم لكان كافياً في الدلالة على أنه لا يراد إلا شحوم البقر والغنم

، ويحتمل أن يكون ﴿ من البقر والغنم ﴾ معطوفاً على ﴿ كل ذي ظفر ﴾ فيتعلق ﴿ من ﴾ بجرمنا الأولى

ثم جاءت الجملة الثانية مفسرة ما أبهم في من التبييض من المحرم فقال ﴿ حرّمنا عليهم شحومها ﴾ .



وقال أبو البقاء: لا يجوز أن يكون ﴿ من البقر ﴾ متعلقاً بجرمنا الثانية بل ذلك معطوف على كل ﴿ وحرمتنا عليهم ﴾ تبيين للمحرّم من البقر والغنم ولأنه يوهّم أن عود الضمير مانع من التعلق إذ رتبة الجرور بمن التأخير، لكن عن ماذا أما عن الفعل فمسلم وأما عن المفعول فغير مسلم وإن سلمنا أن رتبته التأخير عن الفعل والمفعول ليس بممنوع، بل يجوز ذلك كما جاز ضرب غلام المرأة أبوها وغلام المرأة ضرب أبوها وإن كانت رتبة المفعول التأخير، لكنه وجب هنا تقديمه لعود الضمير الذي في الفاعل الذي رتبته التقديم عليه فكيف بالمفعول الذي هو والجرور في رتبة واحدة أعني في كونهما فضلة فلا يباي فيهما بتقديم أيهما شئت على الآخر

وقال الشاعر:

وقد ركبت وسط السماء نجومها . . .

فقدّم الظرف وجوباً لعود الضمير الذي اتصل بالفاعل على الجرور بالظرف واختلف في تحريم ذلك على المسلمين من ذبائح اليهود، فعن مالك منع أكل الشحم من ذبائحهم وروى عنه الكراهة، وأباح ذلك بعض الناس من ذبائحهم ومن ذبحهم ما هو عليهم حرام إذا أمرهم بذلك مسلم

وقال ابن حبيب: ما كان معلوماً تحريمه عليهم من كتابنا فلا يحل لنا من ذبائحهم، وما لم نعلمه إلا من أقوالهم فهو غير محرم علينا من ذبائحهم؛ انتهى

فظاهر قوله: ﴿ وطعام الذين أتوا الكتاب حل لكم ﴾ أن الشحم الذي هو من ذبائحهم لا يحل لنا أنه ليس من طعامهم فلا يدخل تحت عموم ﴿ وطعام الذين ﴾ وحمل قوله: ﴿ وطعام الذين ﴾ على الذبائح فيه بعد وهو خلاف الظاهر.

﴿ إلا ما حملت ظهورهما ﴾ أي إلا الشحم الذي حملته ظهورهما البقر والغنم

قال ابن عباس: هو ما علق بالظهر من الشحم وبالجنب من داخل بطونهما

وقيل: سمين الظهر وهي الشرائح التي على الظهر من الشحم فإن ذلك لم يحرم عليهم

وقال السدي وأبو صالح: الآليات مما حملت ظهورهما.

﴿ أو الحوايا ﴾ هو معطوف على ﴿ ظهورهما ﴾ قاله الكسائي ، وهو الظاهر أي والشحم الذي حملته ﴿ الحوايا ﴾ .

قال ابن عباس وابن جبير والحسن وقتادة ومجاهد والسدي وابن زيد هي المباعر.

وقال علي بن عيسى: هو كل ما تحويه البطن فاجتمع واستدار.

وقال ابن زيد أيضاً: هي بنات اللين.

وقيل: الأمعاء والمصارين التي عليها الشحم

﴿ أو ما اختلط بعظم ﴾ هو معطوف على ﴿ ما حملت ظهورهما ﴾ بعظم هو شحم الإلية لأنه على

العصص قاله السدي وابن جريج، أو شحم الجنب أو كل شحم في القوائم والجنب والرأس والعينين والأذنين

قاله ابن جريج أيضاً ، أو مخ العظم والظاهر أن هذه الثلاثة مستثناة من الشحم فهي حلال لهم

قيل: بالحرم أذب شحم الثرب والكلبي

(292/5)

وقيل: أو الحوايا أو ما اختلط بعظم معطوف على قوله ﴿ شحومهما ﴾ فتكون داخلة في الحرم أي حرمتنا عليهم شحومهما ﴿ أو الحوايا ﴾ أو ما اختلط بعظم إلا ما حملت ظهورهما وتكون أو كهي في قوله ﴿ ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً ﴾ يراد بها نفي ما يدخل عليه بطريق الانفراد ، كما تقول هؤلاء أهل أن يعصوا فاعص هذا أو هذا فالمعنى حرم عليهم هذا وهذا.

قال الزمخشري: وأومئزتها في قوهم: جالس الحسن أو ابن سيرين؛ انتهى

وقال النحويون: أو في هذا المثال للإباحة فيجوز له أن يجالسهما معاً وأن يجالس أحدهما ، والأحسن في الآية

إذا قلنا إن ذلك معطوف على شحومهما أن تكون أوفية للتفصيل فصلها ما حرم عليهم من البقر والغنم

وقال ابن عطية: وقال بعض الناس ﴿ أو الحوايا ﴾ معطوف على الشحوم.

قال: وعلى هذا يدخل الحوايا في التحريم وهذا قول لا يعضده اللفظ ولا المعنى بل يدفعانه؛ انتهى

ولم يبين دفع اللفظ والمعنى لهذا القول

﴿ ذلك جزيناهم ببغيتهم ﴾ قال ابن عطية: ﴿ ذلك ﴾ في موضع رفع وقال الحوفي: ﴿ ذلك ﴾ في موضع

رفع على إضمار مبتدأ تقديره الأمر ذلك، ويجوز أن يكون نصب ب﴿ جزيناهم ﴾ لأنه يتعدى إلى مفعولين

والتقدير جزيناهم ذلك.

وقال أبو البقاء: ﴿ ذلك ﴾ في موضع نصب ب﴿ جزيناهم ﴾ لأنه يتعدى إلى مفعولين والتقدير جزيناهم

ذلك.

وقال أبو البقاء: ﴿ ذلك ﴾ في موضع نصب ب﴿ جزيناهم ﴾ ولم يبين على أي شيء انتصب هل على

المصدر أو على المفعول يا ذ؟ وقيل: مبتدأ والتقدير جزيناهموه؛ انتهى، وهذا ضعيف لضعف زيد ضربت

وقال الزمخشري: ذلك الجزاء ﴿ جزيناهم ﴾ وهو تحريم الطيبات؛ انتهى.

وظاهره أنه منتصب انتصاب المصدر، وزعم ابن مالك أن اسم الإشارة لا ينتصب مشاراً به إلى المصدر إلا

واتبع بالمصدر فتقول: قمت هذا القيام وقعدت ذلك العقود، ولا يجوز قمت هذا ولا قعدت ذلك، فعلى هذا

لا يصح انتصاب ذلك على أنه إشارة إلى المصدر، والبغى هنا الظلم.

وقال الحسن: الكفر.

وقال أبو عبد الله الرازي: هو قتلهم الأنبياء بغير حق وأخذهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل، ونظير ﴿

فبظلم من الذين هادوا حرمنا ﴾ وهذا يقتضي أن هذا التحريم كان عقوبة لهم على ذنوبهم واستعصابهم على

الأنبياء.

قال القاضي: نفس التحريم لا يكون عقوبة على جرم صدر منهم، لأن التكليف تعريض للثواب والتعريض

لثواب إحسان.

والجواب: أن المنع من الانتفاع يمكن لمن يرى استحقاق الثواب، ويمكن أن يكون للجرم المتقدم وكل واحد منهما

غير مستبعد.

﴿ وإنا لصادقون ﴾ في الإخبار عما ﴿ حرّمنا عليهم ﴾ .

وقال ابن عطية: إخبار يتضمن التعريض بكذبهم في قولهم: ما حرم الله علينا وإنما اقتدينا بإسرائيل فيما حرم على نفسه ، ويتضمن إدحاض قولهم وردده عليهم

وقال التبريزي: ﴿ وإنا لصادقون ﴾ في اتمام جزائهم في الآخرة الذي سبق الوعيد فيكون التحريم من الجزاء لمعجل لهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وقال الزمخشري ﴿ وإنا لصادقون ﴾ فيما أوعدنا به العصاة لا نخلفه كما لا نخلف ما وعدناه أهل الطاعة ، فلما عصوا وبنوا إلحقتنا بهم الوعيد وأحللنا بهم العقاب؛ انتهى ، وهو على طريقة الاعتزال.

(293/5)

﴿ فإن كذبوك فقل ربكم ذورحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين ﴾ الظاهر عود الضمير على أقرب مذكور وهم اليهود وقاله مجاهد والسدي أي ﴿ فإن كذبوك ﴾ فيما أخبرت به أنه تعالى حرمه عليهم وقالوا: لم يحرمه الله وإنما حرمه إسرائيل قبل متعجباً من قولهم ومعظماً لافتراءهم مع علمهم بما قلت: ﴿ فقل ربكم ذورحمة واسعة ﴾ حيث لم يعاجلكم بالعقوبة مع شدة هذا الجرم كما تقول عند رؤية معصية عظيمة ما أحلم الله وأنت تريد لإمهاله العاصي

وقيل: الضمير للمشركين الذين كان الكلام معهم في قوله ﴿ نبئوني ﴾ وقوله: ﴿ أم كنتم شهداء ﴾ أي ﴿ فإن كذبوك ﴾ في النبوة والرسالة وتبليغ أحكام الله

وقال الزمخشري: ﴿ فإن كذبوك ﴾ في ذلك وزعموا أن الله واسع المغفرة وأنه لا يؤاخذنا بالبغي ويخلف الوعيد جوداً وكرماً ﴿ فقل لهم ربكم ذورحمة واسعة ﴾ لأهل طاعته ﴿ ولا يرد بأسه ﴾ مع سعة رحمته ﴿ عن القوم المجرمين ﴾ فلا تغتر برجاء رحمته عن خوف نقمته؛ انتهى ، وهو على طريقة الاعتزال ﴿ القوم المجرمين ﴾ عام يندرج فيه مكذبو الرسل وغيرهم من المجرمين ، ويحتمل أن يكون من وقوع الظاهر موقع المضمر

أي ﴿ ولا يرد بأسه ﴾ عنكم وجاء معمول ﴿ قل ﴾ الأولى جملة اسمية لأنها أبلغ في الإخبار من الجملة الفعلية ، فناسبت الأبلغية في الله تعالى بالرحمة الواسعة وجاءت الجملة الثانية فعلية ولم تأت اسمية فيكون التركيب وذو بأس ثلثا يتعادل الإخبار عن الوصفين وباب الرحمة واسع فلا تعادل وقال الماتريدي: ﴿ فإن كذبوك ﴾ فيما تدعوهم إليه من التصديق والتوحيد ﴿ فقل ربكم ذو رحمة واسعة ﴾ إذا رجعت عن التكذيب؛ انتهى

وقيل: ﴿ ذو رحمة ﴾ لا يهلك أحداً وقت المعصية ولكن يؤخر ﴿ ولا يرد بأسه ﴾ إذا نزل.

﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ﴾ هذا إخبار بمستقبل ، وقد وقع وفيه إخبار بمغيب معجزة للرسول فلنفي كما أخبر به تعالى وهذا القول منهم ورد حين بطل احتجاجهم وثبت الرد عليهم فعدلوا إلى أمر حق وهو أنه لو أراد الله أن لا يقع من ذلك شيء ، وأوردوا ذلك على سبيل الحوالة على المشيئة والمقادير مغالطة وحيدة عن الحق والحاداً لا اعتقاداً صحيحاً وقالوا ذلك اعتقاداً صحيحاً حين قارفوا تلك الأشياء استمسكاً بأن ما شاء الله هو الكائن كما يقول الواقع في معصية إذا بين له وجهها : هذا قدر الله لا مهرب ولا مفر من قدر الله أو قالوا ذلك وهو حق على سبيل الاحتجاج على تلك الأشياء ، أي لو لم يرد الله ما نحن عليه لم يقع والحال يبلو بينه .

(294/5)

---

وقال الزمخشري: يعنون بكفرهم وتمردهم أن شركهم وشرك آباؤهم وتحريمهم ما أحل الله بمشيئة الله وإرادته ولولا مشيئته لم يكن شيء من ذلك كذهب الجبرة بعينه؛ انتهى ، وهو على طريقة الاعتزال

وقال الماتريدي: يحتمل أن تكون المشيئة بمعنى الرضا أو بمعنى الأمر والدعاء لأنهم قالوا: إن الله أمرنا بذلك ، ويحتمل أن قالوه استهزاء وسخرية انتهى

ولا تعلق للمعتزلة بذلك مع هذه الاحتمالات

قال ابن عطية: وتعلقت المعتزلة بهذه الآية فقالوا: إن الله قد ذم لهم هذه المقالة وإنما ذمها لأن كفرهم ليس بمشينة الله بل هو خلق لهم قال: وليس الأمر على ما قالوا ، وإنما ذم الله ظن المشركين إن ما شاء الله لا يقع عليه عقاب وأما أنه ذم قولهم: لولا المشينة لم نكفر فلا؛ انتهى.

و ﴿الذين أشركوا﴾ مشركو قريش أو مشركو العرب قولان ، ﴿ولا آباؤنا﴾ معطوف على الضمير المرفوع وأغني الفصل بلاين حرف العطف والمعطوف على الفصل بين المتعاطفين بضمير منفصل يلي الضمير المتصل أو غيره.

وعلى هذا مذهب البصريين لا يجيزون ذلك بغير فصل إلا في الشعر ومذهب الكوفيين جواز ذلك وهو عندهم فصيح في الكلام.

وجاء في سورة النحل ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء﴾ نحن ولا آباؤنا ولا حرمانا من دونه من شيء ﴿فقال: من دونه مرتين وقال: نحن فأكد الضمير لأن لفظ العبادة يصح أن ينسب إلى إفراد الله بها وهذا ليس بمستنكر ، بل المستنكر عبادة شيء غير الله أو شيء مع الله فناسب هنا ذكر من دونه مع العبادة ، وأما لفظ ﴿ما أشركنا﴾ فالإشراك يدل على إثبات شريك فلا يتركب مع هذا الفعل لفظ من دونه لو كان التركيب في غير القرآن ﴿ما أشركنا﴾ من دونه لم يصح معناه ، وأما من دونه الثانية فالإشراك يدل على تحريم أشياء وتحليل أشياء ، فلم يحتج إلى لفظ من دونه وأما لفظ اللعق فلا يدل على تحريم شيء كما دل عليه لفظ أشرك فقيده بقوله: من دونه ولما حذف من دونه هنا ناسب أن يحذف نحن ليترد التركيب في التخفيف.

﴿كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا﴾ أي مثل ذلك التكذيب المشار إليه في قوله ﴿فإن كذبوك﴾ فقد كذبت الأمم السالفة ، فمتعلق التكذيب هو غير قولهم: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ الآية أي بنحو هذه الشبهة من ظنهم أن ترك الله لهم دليل على رضاهم بحالهم وحتى ذاقوا بأسنا غاية لامتداد التكذيب إلى وقت العذاب ، لأنه إذا حل العذاب لم يبق تكذيب وجعلت المعتزلة التكذيب راجعاً إلى قوله ﴿ولو شاء الله﴾ الجملة التي هي محكية بالقول وقالوا: كذبهم الله في قولهم ويؤيده قراءة بعض الشواذ كذب

وقال الزمخشري: أي جاؤوا بالكذب المطلق لأن الله عز وجل ركب في العقول وأنزل في الكتب ما دل على غناه وبراءته من مشيئة القبائح وإرادتها والرسول أخطت بذلك ، فمن علق وجوه القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة الله وإرادته فقد كذب التكذيب كله وهو تكذيب الله وكتبه ورسله ونبذ أدلة العقل والسمع وراء ظهره؛ انتهى ، وهو على طريقة الاعتزال

﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون ﴾ استفهام على معنى التهمك بهم وهو إنكار ، أي ليس عندكم من علم تحتجون به فتظهنونه لنا ما تتبعون في دعاؤكم إلا الظن الكاذب الفاسد ، وما أنتم إلا تكذبون أو تقدرتون وتخرصون  
وقرأ النخعي وابن وثاب: إن يتبعون بالياء .

قال ابن عطية: وهذه قراءة شاذة يضعفها قوله ﴿ وإن أنتم ﴾ لأنه يكون من باب الالتفات.  
﴿ قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ بين ﴿ قل ﴾ والفاء محذوف قدره الزمخشري فإن كان الأمر كما زعمتم إن ما أنتم عليه بمشيئة الله فله الحجة البالغة عليكم وعلى ردة مذهبكم ﴿ لو شاء لهداكم أجمعين ﴾ منكم ومن مخالفكم فإن تعليقكم دينكم بمشيئة الله يقتضي أن تعلقوا دين من يخالفكم أيضاً بمشيئته فتوالوهم ولا تعادوهم وتوقروهم ولا تخالفوهم ، لأن المشيئة تجمع بين ما أنتم عليه وبين ما هم عليه؛ انتهى .

وهذا تفسير الآية على ما تقرر قبل في الآيات السابقة من مذهب الاعتزال الذي قدره الزمخشري من شرط محذوف و ﴿ فله الحجة البالغة ﴾ في جوابه بعد والأولى تقديره أنتم لا حجة لكم أي على إشراككم ولا على تحريمكم من قبل أنفسكم غير مستندين إلى وحي ولا على افتراءكم على الله إنه حرم ما حرمتكم ﴿ فله الحجة البالغة ﴾ في الاحتجاج الغالبة لك حجة حيث خلق عقولاً يفكر بها وأسماعاً يسمع بها وأبصاراً يبصر بها وكل هذه مدارك للتوحيد ولا يتبع ما جاءت به الرسل عن الله

قال أبو نصر القشيري: ﴿الحجة البالغة﴾ تبيين للتوحيد وإيداء الرسل بالمعجزات فالزوم أمره كل مكلف ،  
فأما علمه وإرادته فغيب لا يطلع عليه العبد ويكفي في التكليف أن يكون العبد لو أراد أن يفعل ما أمر به مكنه  
، وخلاف المعلوم مقدور فلا يلحق بما يكون محالاً في نفسه؛ انتهى ، وفي آخر كلامه نظر  
قال الكرمانى: ﴿فلو شاء لهداكم﴾ هداية إلهاء واضطراب؛ انتهى ، وهذه نزعة اعتزالية  
وقال أبو نصر بن القشيري: هذا تصريح بأن الكفر واقع بمشئة الله تعالى  
وقال البغوي: هذا يدل إنه لم يشأ إيمان الكافر.

﴿قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم﴾ بين تعالى كذبهم على  
الله واقتراءهم في تحريم ما حرموا منسوبة إلى الله تعالى فقال ﴿أنثني بعلم﴾ وقال: ﴿أم كنتم شهداء  
﴿ولما اتقى هذان الوجهان انتقل إلى وجه ليس بهذين الوجهين وهو أن يستدعي منهم من يشهد لهم بتحريم  
الله ما حرموا ، و﴿هلم﴾ هنا على لغة الحجاز وهي متعدية ولذلك اتصب المفعول به بعدها أي أحضروا  
شهداءكم وقربوهم وإضافة الشهداء إليهم تدل على أنهم غيرهم وهذا أمر على سبيل التعجيز ، أي لا يوجد  
من يشهد بذلك شهادة حق لأنها دعوى كاذبة ولهذا قال ﴿فإن شهدوا فلا تشهد معهم﴾ أي فإن فرض  
أنهم يشهدون فلا تشهد معهم أي لا توافقهم لأنهم كذبة في شهادتهم كما أن الشهود لهم كذبة في دعواهم ،  
وأضاف الشهداء إليهم أي الذين أعددتهم شهداءكم بما تشتهي أنفسكم ولذلك وصف ب﴿الذين  
يشهدون﴾ أي هم مؤمنون بالشهادة لهم وبنصرة دعاوهم الكاذبة ، ولوقيل ﴿هلم﴾ شهداء بالتنكير  
لفات المعنى الذي اقتضته الإضافة والوصف بالموصوف إذا كان المعنى هلم أناساً يشهدون بتحريم ذلك  
فكان الظاهر طلب شهداء بالحق وذلك ينافي معنى الآية



وقال الحسن: أحضروا شهداءكم من أنفسكم، قال ولا تجدون ولو حضروا لم تقبل شهادتهم لأنها كاذبة

وقال ابن عطية: فإن افتري أحد وزور شهادة أو خبر عن نبوة فتجنب أنت ذلك ولا تشهد معهم، وقوله:

﴿ فلا تشهد معهم ﴾ قوة وصف شهادتهم بنهاية الزور.

وقال أبو نصر القشيري: فإن شهد بعضهم لبعض فلا يصدق إذ الشهادة من كتاب أو على لسان نبي وليس معهم شيء من ذلك.

قال الزمخشري: أمرهم باستحضارهم وهم شهداء بالباطل ليلزمهم الحجة ويلقهم الحجر ويظهر للمشهود لهم

بإتضاع الشهداء أنهم ليسوا على شيء لتساوي أقدام الشاهدين، والمشهود لهم في أنهم يرجعون إلى ما يصح

التمسك به وقوله: ﴿ فلا تشهد معهم ﴾ فلا تسلم لهم ما شهدوا به ولا تصدقهم، لأنه إذا سلم لهم فكانه

شهد معهم مثل شهادتهم فكان واحداً منهم؛ انتهى، وهو تكثير

﴿ ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون ﴾ الظاهر في العطف أنه يدل

على مغايرة الذوات و﴿ الذين كذبوا بآياتنا ﴾ يعم جميع من كذب الرسول وإن كان مُقراً بالآخرة كأهل

الكتاب.

﴿ والذين لا يؤمنون بالآخرة ﴾ قسم من المكذبين بالآيات وهم عبدة الأوثان والجالعون لربهم عديلاً وهو

المثل عدلوا به الأصنام في العبادة والإلهية، ويحتمل أن يكون العطف من تغاير الصفات والموصوف واحد وهو

قول أكثر الناس، ويظهر أنه اختيار الزمخشري لأنه قال ﴿ لا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا ﴾ من وضع

الظاهر موضع المضمر لدلالته على أن من كذب بآيات الله وعدل به غيره فهو متبع للهوى لا غير، لأنه لو تبع

الدليل لم يكن إلا مصدقاً بالآيات موحداً لله

وقال النقاش: نزلت في الدهرية من الزنادقة

﴿ قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ﴾ لما ذكر تعالى ما حرموه افتراء عليه ثم ذكر ما أباحه تعالى لهم من الحبوب والفواكه والحيوان ، ذكر ما حرمه تعالى عليهم من أشياء نهاهم عنها وما أوجب عليهم من أشياء أمرهم بها وتقدم شرح ﴿ تعالوا ﴾ في قوله تعالى : ﴿ إلى كلمة ﴾ والخطاب في قل للرسول وفي تعالوا قيل للمشركين .

وقيل : لمن بحضرة الرسول من مؤمن وكاتب ومشرك وسياق الآيات يدل على أنه للمشركين ، وإن كان حكم غيرهم في ذلك حكمهم أمره تعالى أن يدعو جميع الخلق إلى سماع ما حرم الله بشرع الإسلام المبعوث به إلى الأسود والأحمر ، و ﴿ أتل ﴾ أسرد وأقص من التلاوة وهي اتباع بعض الحروف بعضاً وقال كعب الأحبار : هذه الآيات مفتحة التوراة بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم أن لا تشركوا به شيئاً ﴾ إلى آخر الآية .

وقال ابن عباس : هذه الآيات هي المحكمات التي ذكرها الله في سورة آل عمران أجمعت عليها شرائع الخلق ولم تنسخ قط في ملة .

وقد قيل : إنها العشر كلمات المنزلة على موسى عليه السلام ﴿ ما ﴾ بمعنى الذي وهي مفعولة بأتل أي اقرأ الذي حرمه ربكم عليكم .  
وقيل : مصدرية أي تحريم ربكم .

وقيل : استفهامية منصوبة بجرم أي شيء حرم ربكم ، ويكون قد علق ﴿ أتل ﴾ وهذا ضعيف لأن ﴿ أتل ﴾ ليس من أفعال اللوب فلا تعلق و ﴿ عليكم ﴾ متعلق بجرم لا بأتل فهو من أعمال الثاني وقال ابن الشجري : إن علقته بأتل فهو جيد لأنه أسبق وهو اختيار الكوفيين فالتقدير اتل عليكم الذي حرم ربكم .

﴿ أن لا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ﴾ الظاهر أن ﴿ أن ﴾ تفسيرية و ﴿ لا ﴾ ناهية لأن ﴿ اتل ﴾ فعل بمعنى القول وما بعد ﴿ أن ﴾ جملة فاجتمع في أن شرطا التفسيرية وهي أن يتقدمها معنى لقول وأن يكون بعدها جملة وذلك بخلاف أي فإنها حرف تفسير يكون قبلها مفرد وجملة يكون فيها معنى القول وغيرها ، وبعدها مفرد وجملة وجعلها تفسيرية هو اختيار المخشري فلا قلت : إذا جعلت أن مفسرة لفعل التلاوة

وهو معلق بما ﴿ حرم ربكم ﴾ وجب أن يكون ما بعده منهيًا عنه محرماً كاله شرك وما بعده مما دخل عليه حرف النهي فما يصنع بالأوامر؟ قلت لما وردت هذه الأوامر مع النواهي وتقدمهن جميعاً فعل التحريم واشتركن في الدخول تحت حكم، علم أن التحريم راجع إلى أضدادها وهي الإشارة إلى الوالدين وبخس الكيل والميزان وترك العدل في القول ونكث عهد الله: انتهى

وكون هذه الأشياء اشتركت في الدخول تحت حكم التحريم وكون التحريم راجعاً إلى أضداد الأوامر بعيد جداً وأغاز في المعاني ولا ضرورة تدعو إلى ذلك، وأما عطف هذه الأوامر فيحتمل وجهين أحدهما: أنها معطوفة على المناهي قبلها فيلزم انسحاب التحريم عليها حيث كانت في حيز أن التفسيرية بل هي معطوفة على قوله: ﴿ تعالوا أتل ما حرم ﴾ أمرهم أولاً بأمر يترتب عليه ذكر مناه ثم أمرهم ثانياً بأوامر وهذا معنى واضح، والثاني: أن تكون الأوامر معطوفة على المناهي وداخلة تحت أن التفسيرية ويصح ذلك على تقدير محذوف تكون أن مفسرة له وللمنطوق قبله الذي دل عليه حذفه والتقدير وما أمركم به فحذف وما أمركم به لدلالة ما حرم عليه، لأن معنى ﴿ ما حرم ربكم عليكم ﴾ ما نهاكم ربكم عنه فالمعنى ﴿ قل تعالوا أتل ﴾ ما نهاكم ربكم عنه، وإذا كان التقدير هكذا صح أن تكون أن تفسيرية لفعل النهي الدال عليه التحريم وفعل الأمر المحذوف ألا ترى أنه يجوز أن تقول: أمرتك أن لا تكرم جاهلاً وأكرم عالماً إذ يجوز عطف الأمر على النهي والنهي على الأمر كما قال امرؤ القيس:

(298/5)

يقولون لا تهلك أسى وتجمل . . .

وهذا لا نعلم فيه خلافاً بخلاف الجمل المتباينة بالخبر والاستفهام والإنشاء فإن في جواز العطف فيها خلافاً وقد جوزوا في أن ﴿ أن ﴾ تكون مصدرية لا تفسيرية في موضع رفع وفي موضع نصب فأما الرفع فعلى إضمار مبتدأ دل عليه المعنى أو التقدير المتلو ﴿ أن لا تشركوا ﴾ .

وأما النصب فمن وجوه.

أحدها: أن يكون منصوباً بقوله: ﴿عليكم﴾ ويكون من باب الإغراء وتم الكلام عند قوله ﴿أتل ما حرم

ربكم﴾ أي التزموا انتقاء الإشراك وهذا بعيد لتفكيك الكلام عن ظاهره

الثاني: أم يكون مفعولاً من أجله أي ﴿أتل ما حرم ربكم عليكم﴾ ﴿أن لا تشركوا﴾ وهذا بعيد لأن ما

جاء بعده أمر معطوف بالواو ومناه هي معطوفة بالواو فلا يناسب أن يكون تبييناً لما حرم، أما الأوامر فمن

حيث المعنى وأما المناهي فمن حيث العطف

الثالث: أن يكون مفعولاً بفعل مخوف تقديره أوصيكم أن لا تشركوا لأن قوله: ﴿وبالوالدين إحساناً﴾

محمول على أوصيكم ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ وهذا بعيد لأن الإضمار على خلاف الأصل: وهذه

الأوجه الثلاثة لا فيها باقية على أصل وضعها من النفي وهو مراد

الرابع: أن يكون في موضع نصب على البدل من ﴿ما حرم﴾ أو من الضمير المحذوف من ﴿ما حرم﴾ إذ

تقديره ما حرمه وهذا الوجهان لا فيهما زائدة كهي في قوله ﴿ما منعك أن تسجد إذ أمرتك﴾ وهذا

ضعيف لانحصار عموم المحرم في الإشراك إذ ما بعده من الأمر ليس داخلًا من المحرم ولا بعد الأمر مما فيه لا يمكن

ادعاء زيادة لا فيه لظهور أن لا فيها للنهي.

وقال الزمخشري: فإن قلت هلا قلت هي التي تنصب الفعل وجعلت ﴿أن لا تشركوا﴾ بدلاً من ﴿ما حرم

﴿قلت: وجب أن يكون لا تشركوا ولا تقربوا ولا تقتلوا ولا تتبعوا السبل نواهي لانعطاف الأوامر عليها وهي

قوله: ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ لأن التقدير وأحسنوا ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ وأوفوا وإذا قلتم فاعدلوا

وبعهد الله أوفوا؛ انتهى.

ولا يتعين أن تكون جميع الأوامر معطوفة على جميع ما دخل عليه لأننا بينا جواز عطف ﴿ وبالوالدين ﴾ وبالوالدين إحساناً ﴿ على ﴿ تعالوا ﴾ وما بعده معطوف عليه ، ولا يكون قطن: ﴿ وبالوالدين إحساناً ﴾ معطوفاً على ﴿ أن ﴾ و ﴿ أن لا تشركوا ﴾ شامل لمن أشرك بالله الأصنام كهقوم إبراهيم ومن أشرك بالله الجن ومن أشرك بنين وبنات.

وقال ابن الجوزي: قيل ادعاء شريك لله.

وقيل: طاعة غير الله في معصية الله وتقدم تفسير ﴿ وبالوالدين إحساناً ﴾ في سورة البقرة.

﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إِملاق نحن نرزقكم وإياهم ﴾ ﴿ من ﴾ هنا سببية أي من فقر لقوله ﴿ خشية إِملاق ﴾ وقتل الولد حرام إلا بحقه وإنما ذكر هذا السبب لأنه كان العلة في قتل الولد عندهم ، وبين تعالى أنه هو الرزاق لهم ولأولادهم وإذا كان هو الرزاق فلما لا تقتل نفسك كذلك لا تقتل ولدك.

ولما أمر تعالى بالإحسان إلى الوالدين نهى عن الإساءة إلى الأولاد ونبه على أعظم الإساءة للأولاد هو إعدام

حياتهم بالقتل خوف الفقر كما قال في الحديث وقد سئل عن أكبر الكبائر فذكر الشرك بالله وهو قوله « أن

تجعل لله نداً وهو خلقك » ثم قال: « وأن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك » وقال: « وأن تزاني حليلة جارك

» وجاء هذا الحديث منتزعا من هذه الآية وجاء التركيب هنا ﴿ نحن نرزقكم وإياهم ﴾ وفي الإسراء ﴿

نحن نرزقهم وإياكم ﴾ فيمكن أن يكون ذلك من التقنن في الكلام ويمكن أن يقال في هذه الآية جاء ﴿ من إِملاق

﴿ فظاھر حصول الإِملاق للوالد لا توقعه ، وخشيتة وإن كان واجداً للمال فبدأ أولاً بقوله ﴿ نحن نرزقكم

﴿ خطاباً للآباء وتبشيراً لهم بزوال الإِملاق وإحالة الرزق على الخلاق الرزاق ، ثم عطف عليهم الأولاد

وأما في الإسراء فظاهر التركيب أنهم موسرين وإن قتلهم إياهم إنما هو لتوقع حصول الإِملاق والخشيتة منه

فبدىء فيه بقوله: ﴿ نحن نرزقهم ﴾ إخباراً بتكفله تعالى برزقهم فليستم أتم رازقيهم وعطف عليهم الآباء

وصارت الآيتان مفيدتان معنيين.

أحدهما: أن الآباء نهوا عن قتل الأولاد مع وجود إِملاقهم

والآخر: أنهم نهوا عن قتلهم وإن كانوا موسرين لتوقع الإِملاق وخشيتة وحمل الآيتين على ما يفيد معنيين أولى من

التأكيد .

﴿ ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ﴾ المنقول فيما ﴿ ظهر وما بطن ﴾ كالمنقول في ﴿ وذروا  
ظاهر الإثم وباطنه ﴾ وتقدم فأغنى عن إعادته.  
﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ هذا مندرج تحت عموم الفواحش إذ الأجود أن لا ينخص  
الفواحش بنوع ما ، وإنما جرد منها قتل النفس تعظيماً لهذه الفاحشة واستهواً لوقوعها ولأنه لا يتأتى  
الاستثناء بقوله: ﴿ إلا بالحق ﴾ إلا من القتل لا من عموم الفواحش ، وقوله ﴿ التي حرم الله ﴾ حوالة على  
سبق العهد في تحريمها فلذلك وصفت بالتي ، والنفس المحرمة هي المؤمنة والذميمة والمعاهدة ﴿ بالحق ﴾  
بالسبب الموجب لقتلها كالردة والقصاص والزنا بعد الإحصان والمحاربة

(300/5)

﴿ ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾ أشار إلى جميع ما تقدم وفي لفظ ﴿ وصاكم ﴾ من اللطف والرفقة  
وجعلهم أوصياء له تعالى ما لا يخفى من الإحسان ، ولما كان العقل مناط التكليف قال تعالى ﴿ لعلكم  
تعقلون ﴾ أي فوائد هذا التكليف ومنافعها في الدين والدنيا والوصاة الأمر المؤكد المقرر  
وقال الأعشى:

أجدك لم تسمع وصاة محمد . . .

نبي الإله حين أوصى وأشهدا

﴿ ولا تقربوا مال اليتيم ﴾ هذا نهى عن القرب الذي يعم جميع وجوه التصرف ، وفيه سد الذريعة  
﴿ إلا بالتي هي أحسن ﴾ أي بالخصلة التي هي أحسن في حق اليتيم ولم يأت إلا بالتي هي حسنة ، بل جاء  
بأفعل التفضيل مراعاة لمال اليتيم وأنه لا يكفي فيه الحلة الحسننة بل الخصلة الحسنى وأموال الناس ممنوع من  
قربانها ، ونص على ﴿ اليتيم ﴾ لأن الطمع فيه أكثر لضعفه وقلة مراعاته  
قال ابن عباس وابن زيد ﴿ التي هي أحسن ﴾ التجارة فمن كان من الناظرين له مال يعيش به فالأحسن إذ

أثر مال اليتيم أن لا يأخذ منه نفقة ولا أجره لا غيرها ، ومن كان من الناظرين لا مال له ولا يتفق له نظر إلا بأن  
ينفق على نفسه أفق من ربح نظره

وقيل : الانتفاع بدوابه واستخدام جواربه لتلايخج الأولياء بالمخالطة ذكره المروزي

وقيل لا يأكل منه إلا قرصاً وهذا بعيد وأي أحسنية في هذا

﴿ حتى يبلغ أشده ﴾ هذه غاية من حيث المعنى لا من حيث هذا التركيب اللفظي ، ومعناه احفظوا على

اليتيم ماله إلى بلوغ أشده فادفعوه إليه

وبلوغ الأشد هنا لليتيم هو بلوغ الحلم قاله الشعبي وزيد بن أسلم ويحيى بن يعمر وربيعه ومالك

وحكى ابن عطية عن الشعبي وربيعه ومالك وأبي حنيفة إنه البلوغ أنه لا يثبت فسقه وقد نقل في تفسير

الأشد أقوال لا يمكن أن تجيء هنا وكأنها نقلت في قوله ﴿ ولما يبلغ أشده ﴾ فعن ابن عباس ما بين ثماني

عشرة إلى ثلاثين وعنه ثلاث وثلاثون ، وعن ابن جبير ومقاتل ثماني عشرة وعن السدي ثلاثون وعن الثوري

أربع وثلاثون ، وعن عكرمة خمس وعشرون وعن عائشة أربعون وعن أبي العالية عقله واجتماع قوته ، وعن

بعضهم من خمسة عشر إلى ثلاثين وعن بعضهم ستون سنة ذكره البغوي

وأشد جمع شدة أو شد أو شد أو جمع لا واحد له من لفظه أو مفرد لا جمع له أقوال خمسة ، اختار ابن الأنباري

في آخرين الأخير وليس بمختار لفقدان أفعال في المفردات وضعاً وأشد مشتق من الشدة وهي القوة والجلادة

وقيل : أصله الارتفاع من شد النهار إذا ارتفع

(301/5)

قال عنتره :

عهدي به شد النهار كأنما . . .

خضب اللبان ورأسه بالعظم

﴿ وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ﴾ أي بالعدل والتسوية.

وقيل: القسط هنا أدنى زيادة ليخرج بها عن العهدة بيقين لما روي «إذا وزتم فأرجحوا» .

﴿ لا تكلف نفساً إلا وسعها ﴾ أي إلا ما يسعها ولا تعجز عنه ، ولما كانت مراعاة الحد من القسط الذي لا

زيادة فيه ولا نقصان يجري فيها الحرج ذكر بلوغ الوسع وإن ما وراءه معفو عنه ، فالواجب في إيفاء الكيل

والميزان هو القدر الممكن وأما التحقيق فغير واجب قال معناه الطبري

وقيل: المعنى لا تكلف ما فيه تلفه وإن جاز كقوله ﴿ أن اقتلوا أنفسكم ﴾ فعلى هذا لا يكون راجعاً إلى

إيفاء الكيل والميزان ، ولذلك قال ابن عطية يقتضي أن هذه الأوامر إنما هي فيما يقع تحت قدرة البشر من

التحفظ والتحرز لأنه مطالب بغاية العدل في نفس الشيء المتصرف فيه

﴿ وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قرى ﴾ أي ولو كان المقول له أو عليه ذا قرابة للقائل فلا ينبغي أن يزيد ولا

ينقص ، ويدخل في ذي القرى نفس القائل ووالداه وأقربوه فهو ينظلي قوله: ﴿ ولو على أنفسكم ﴾ أو

الوالدين والأقربين ، وعنى بالقول هنا ما لا يطلع عليه إلا بالقول من أمر وحكم وشهادة زجر ووساطة بين الناس

وغير ذلك لكونها منوطة بالقول ، وتخصيصه بالحكم أو بالأمر أو بالشهادة أقوال لا دليل عليها على

التخصيص .

﴿ ويعهد الله أوفوا ﴾ ويحتمل أن يكون مضافاً إلى الفاعل أي بما عهدكم الله عليه أوفوا وأن يكون مضافاً إلى

المفعول أي بما عهدتم الله عليه .

وقيل: يحتمل أن يراد به العهد بين الإنسانين وتكون إضافته إلى الله تعالى من حيث أمر بحفظه والوفاء به

قال الماتريدي: أمره ونهيه في التحليل والتحريم .

وقال التبريزي بعهد يوم الميثاق

وقال ابن الجوزي: يشمل ما عهده إلى الخلق وأوصاهم به وعلى ما أوجبه الإنسان على نفسه من نذر وغيره

﴿ ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون ﴾ ولما كانت الخمسة المذكورة قبل هذا من الأمور الظاهرة الجليلة وجب

تعلقها وثقمتها فحتمت بقوله: ﴿ لعلكم تعقلون ﴾ وهذه الأربعة خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد

والذكر الكثير حتى يقف على موضع الاعتدال ختمت بقوله ﴿ لعلكم تذكرون ﴾ .



وقرأ حفص والأخوان ﴿ تذكرون ﴾ حيث وقع بتخفيف الذال حذفت التاء إذ أصله تتذكرون ، وفي

المحذوف خلاف أهي تاء المضارع تاء فعل.

وقرأ باقي السبعة ﴿ تذكرون ﴾ بتشديده أدغم تاء فعل في الذال

(302/5)

وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَفَرَّقَ بَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَمْ وَطَعْمُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ  
(153) ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَنَفَصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقَائِهِمْ  
يُؤْمِنُونَ (154) وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (155) أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ  
عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ (156) أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى  
مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ آيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ  
يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ (157) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ  
يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا  
خَيْرًا قُلْ انظُرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ (158) إِنْ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْبًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى  
اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (159) مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَلِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا  
وَهُمْ لَا يَظُنُّونَ (160) قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَبِيماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنْ  
الْمُشْرِكِينَ (161) قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ  
أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (163) قُلْ أَغْيِرَ اللَّهُ أَيْعِي رَأً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا  
تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (164) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ  
خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْحَقِّ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

(165)

﴿ وإن هذا صراطي مستقيماً فتبعوه ﴾ قرأ الأخوان ﴿ وإن هذا ﴾ بكسر الهمزة وتشديد النون على

الاستئناف ، ﴿ فاتبعوه ﴾ جملة معطوفة على الجملة المستأنفة

وقرأ الباقون بفتحها وخفف ابن عامر النون وشددها الباقون

وقرأ عبد الله بن أبي إسحاق ﴿ وإن ﴾ كقراءة ابن عمر ، فأما تخفيف النون فعلى أنه خفف اسم أن وهو

ضمير الشأن وخرجت قراءة فتح الهمزة على وجوه أحدها : أن يكون تعليلاً حذف منها اللام تقديره ولأن

هذا ﴿ صراطي مستقيماً فاتبعوه ﴾ كقوله : ﴿ وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً ﴾ وقد صرح

باللام في قوله ﴿ لإيلاف قريش إيلافهم ﴾ ﴿ فليعبدوا ﴾ قال الفارسي : قياس قول سيبويه في فتح الهمزة أن

تكون الفاء زائدة بمنزلتها في زيد فقام

الوجه الثاني : أن تكون معطوفة على ﴿ أن لا تشركوا ﴾ أي أتى عليكم نفي الإشراك والتوحيد وأتى عليكم

أن هذا صراطي وهذا على تقدير ﴿ أن ﴾ في ﴿ أن لا تشركوا ﴾ مصدرية قاله الحوفي ههنا قرروا هذا

الوجه فجعلوه معطوفاً على البدل مما حرم وهو أن لا تشركوا

وقال أبو البقاء : أنه معطوف على المبدل منه أي أتى الذي حرم وأتى أن هذا ﴿ صراطي مستقيماً ﴾ وهو

تخريج سائق في الكلام ، وعلى هذا فالصراط مضاف للمتكلم وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وصراطه هو

صراط الله .

الوجه الثالث : أن يكون في موضع جر عطفاً على الضمير في به قاله الفراء ، أي وصاكم به وبأن حذف الباء

لطول أن بالصلة .

قال الحوفي : وهي مرادة ولا يكون في هذا عطف مظهر على مضمحل لإرادتها

وقال أبو البقاء : هذا فاسد لوجهين .

أحدهما : عطف المظهر على المضمحل من غير إعادة الجار والثاني أنه يصير المعنى وصاكم باستقامة

الصراط .

وقرأ الأعمش : و ﴿ هذا صراطي ﴾ وكذا في مصحف عبد الله ولما فصل في الآيتين قبل أجمل في هذه

إجمالاً يدخل فيه جميع ما تقدم وجميع شريعته ، والإشارة بهذا إلى الإسلام أو القرآن أو ما ورد في ههنا الصورة

لأنها كلها في التوحيد وأدلة النبوة وإثبات الدين وإلى هذه الآيات التي اعتبتها هذه الآية لأنها المحكمات التي لم تنسخ في ملة من الملل أقوال أربعة

﴿ فاتبعوه ﴾ أمر باتباعه كله والمعنى: فاعملوا بمقتضاه من تحريم وتحليل وأمر ونهي وإباحة  
﴿ فلا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ﴾ قال ابن عباس: هي الضلالات، قال مجاهد: البدع والأهواء والشبهات.

وقال مقاتل: ما حرموا على أنفسهم من الأنعام والحرمات  
وقيل: سبل الكفر كاليهودية والنصرانية والمجوسية وما يجزي مجراه في الكفر والشرك وفي مسند الدارمي  
عن ابن مسعود قال: خط لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً خطاً ثم قال « هذا سبيل الله ثم خط  
خطوطاً عن يمينه ويساره ثم قال: هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليها »

(303/5)

ثم قرأ هذه الآية وعن جابر نحو منه في سنن ابن ماجه وانتصب فتفرق لأجل النهي جواباً له أي فتقرو فحذف التاء.

وقرىء ﴿ فتفرق ﴾ بتشديد التاء.

﴿ ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴾ كسر التوصية على سبيل التوكيد ولما كان الصراط المستقيم هو الجامع للتكاليف وأمر تعالى باتباعه ونهى عن بنيات الطرق ختم ذلك بالتقوى التي هي اتقاد النار، إذ من اتبع صراطه نجا النجاة الأبدية وحصل على السعادة السرمدية

قال ابن عطية: ومن حيث كانت المحرمات الأول لا يقع فيها عاقل قد نظر بعقله جاءت العباد ﴿ لعلكم تعقلون ﴾ والمحرمات الأخر شهوات وقد يقع فيها من العقلاء من لم يتذكر وركوب الجادة الكاملة تتضمن فعل الفضائل وتلك درجة التقوى.

﴿ ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن وتفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة لعلمهم بلقاء ربهم يؤمنون

﴿ ثم ﴾ ﴿ تقتضي المهلة في الزمان هذا أصل وضعها ثم تأتي للمهلة في الإخبار

فقال الزجاج: هو معطوف على أتلى تقديره أتلى ما حرم ثم أتلى ﴿ آتينا ﴾ .

وقيل: معطوف على ﴿ قل ﴾ على إضمار قل أي ثم قال ﴿ آتينا ﴾ .

وقيل: التقدير ثم إني أخبركم إنا آتينا.

وقال الحوفي: رتبت ثم التلاوة أي تلونا عليكم قصة محمد ثم تلو عليكم قصة موسى

وقال ابن عطية: مهلتها في ترتيب القول الذي أمر به محمد صلى الله عليه وسلم كأنه كان ثم مما وصينا ﴿ إنا

آتينا موسى الكتاب ﴾ ويدعو إلى ذلك أن موسى عليه السلام متقدم بالزمان على محمد صلى الله عليه

وسلم.

وقال ابن القشيري: في الكلام محذوف تقديره ثم كما قد ﴿ آتينا موسى الكتاب ﴾ قبل إنزالنا القرآن على

محمد صلى الله عليه وسلم.

وقال الزمخشري عطف على ﴿ وصاكم به ﴾ (فإن قلت): كيف صح عطفه عليه بتم والإيتاء قبل

التوصية بدهر طويل؟ (قلت): هذه التوصية قديمة لم تنزل توأصاها كل أمة على لسان نبيها كما قال ابن

عباس: محكمات لم ينسخن شيء من جميع الكتب فكانه قيل: ﴿ ذلكم وصاكم به ﴾ يا بني آدم قديماً

وحديثاً ثم أعظم من ذلك ﴿ إنا آتينا موسى الكتاب ﴾ وأنزلنا هذا الكتاب المبارك؟ وقيل: هو معطوف

على ما تقدم قبل شطر السورة من قوله: ﴿ ووهبنا له إسحاق ويعقوب ﴾ انتهى.

وهذه الأقوال كلها متكلفة والذي ينبغي أن يذهب إليه أنها استعملت للعطف كالواو من غير اعتبار مهلة،

وقد ذهب إلى ذلك بعض النحاة و﴿ الكتاب ﴾ هنا التوراة بلا خلاف واتصب تماماً على المفعول له أو

على المصدر أتمناه تماماً مصدر على حذف الزوائد أو على الحال إما من الفاعل والمفعول وكل قد قيل

وقيل: معنى ﴿ تماماً ﴾ أي دفعة واحدة لم تفرق إنزاله كما فرقنا إنزال القرآن قاله أبو سليمان الدمشقي.

و ﴿الذي أحسن﴾ جنس أي على من كان محسناً من أهل ملته قاله مجاهد أي إتماماً للنعمة عندهم  
وقيل: المراد بالذي أحسن مخصوص.

فقال الماوردي: إبراهيم كانت نبوة موسى نعمة على إبراهيم لأنه من ولده والإحسان للأبناء إحسان للآباء  
وقيل: موسى عليه السلام تنمة للكرامة على العبد الذي أحسن الطاعة في التبليغ وفي كل ما أمر به ، والذي في  
هذه التأويلات واقعة على من يعقل  
وقال ابن الأنباري: ﴿تماماً على الذي أحسن﴾ موسى من العلم وكتب الله القديمة ونحو منه قول ابن قتيبة ،  
قال: معنى الآية ﴿تماماً﴾ على ما كان أحسن من العلم والحكمة من العلم والحكمة من قولهم فلان يحسن  
كذا أي يعلمه.

وقال الزمخشري في هذا التأويل: ﴿تماماً على الذي أحسن﴾ موسى من العلم والشرائع من أحسن الشيء  
إذا أجاد معرفته أي زيادة على علمه على وجه التتميم؛ انتهى  
وقال ابن عطية: على ما أحسن هو من عبادة ربه والاضطلاع بأمور نبوته يريد موسى عليه السلام هذا تأويل  
الربيع وقتادة؛ انتهى.

والذي في هذا التأويل واقعة على غير العاقل

وقيل: الذي مصدرية وهو قول كوفي وفي ﴿أحسن﴾ ضمير موسى أي تماماً على إحسان موسى بطاعتنا  
وقيامه بأمرنا ونهينا ، ويكن في على إشعار بالعلية كما تقول: أحسنت إليك على إحسانك إلي.  
وقيل: الضمير في ﴿أحسن﴾ يعود على الله تعالى وهذا قول ابن زيد ، ومعلق الإحسان إلى أنبيائه أو إلى  
موسى قولان: وأحسن ما في هذه الأقوال كلها فعل.

وقال بعض نحاة الكوفة: يصبح أن يكون ﴿أحسن﴾ اسماً وهو أفعال التفضيل وهو مجرور صفة للذي وإن  
كان نكرة من حيث قارب المعرفة إذ لا يدخله أل كما تقول العرب مررت بالذي خير منك ، ولا يجوز مررت  
بالذي عالم؛ انتهى.

وهذا سائغ على مذهب الكوفيين في الكلام وهو خطأ عند البصريين

وقرأ يحيى بن معمر ابن أبي إسحاق ﴿ أحسن ﴾ برفع النون وخرج على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو أحسن و ﴿ أحسن ﴾ خبر صلة كقراءة من قرأ ﴿ مثلاً ما بعوضة ﴾ أي تماماً على الذي هو أحسن دين وأرضاه أو تماماً كما ملأ على أحسن ما تكون عليه الكتب، أي على الوجه والطريق الذي هو أحسن ما تكون عليه الكتب، أي على الوجه والطريق الذي هو أحسن ما تكون عليه الكتب، أي على الوجه والطريق الذي هو أحسن ما تكون عليه الكتب. وقال التبريزي: ﴿ الذي ﴾ هنا بمعنى الجمع وأحسن صلة فعل ماض حذف منه الضمير وهو الواو فبقي أحسن أي على الذين أحسنوا، وحذف هذا الضمير والاجتزاء بالضممة ففعله العرب

قال الشاعر:

فلو أن الأطباء كان حوي . . .

وقال آخر:

إذا شأؤوا أضروا من أرادوا . . .

ولا يألوهم أحد ضرارا

وقال آخر:

شبووا على المجد شابوا واكتهل . . .

(305/5)

يريد واكتهلوا فحذف الواو ثم حذف الضمير للوقف؛ انتهى

وهذا خصه أصحابنا بالضرورة فلا يحمل كتاب الله عليه ﴿ وتفصيلاً لكل شيء ﴾ وهدى ورحمة لعلمهم بلقاء ربهم يؤمنون ﴿ أي لعلمهم بالبعث يؤمنون، فالإيمان به هو نهاية التصديق إذ لا يجب بالعقل لكنه يجوز في العقل وأوجه السمع وانتصاب ﴿ تفصيلاً ﴾ وما بعده كانتصاب ﴿ تماماً ﴾ .

﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ﴾ هذا الإشارة إلى القرآن و﴿ أنزلناه ﴾ و﴿ مبارك ﴾ صفتان لكتاب أو خبران عن هذا على مذهب من يميز تعداد الأخبار ، وإن لم يكن في معنى خبر واحد وكان الوصف بالإنزال أكد من الوصف بالبركة فقدم لأن الكلام مع من ينكر رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وينكر إنزال الكتب الإلهية وكونه مباركاً عليهم هو وصف حاصل لهم منه متراخ عن الإنزال فلذلك تأخر الوصف بالبركة ، وتقدم الوصف بالإنزال وكان الوصف بالفعل المسند إلى نون العظمة أولى من الوصف بالاسم لما يدل الإسناد إلى الله تعالى من التعظيم والتشريف ، وليس ذلك في الاسم لو كان التركيب منزل أو منزل منا وبركة القرآن بما يترتب عليه من النفع والنماء يجمع كلمة العرب به والمواعظ والحكم والإعلام بأخبار الأمم السالفة والأجور التالية والشفاء من الأدواء

والشفاعة لقارئة وعده من أهل الله وكونه مع المكرمين من الملائكة وغير ذلك من البركات التي لا تحصى ، ثم أمر

الله تعالى باتباعه وهو العمل بما فيه والانتفاء إلى ما تضمنه الرجوع إليه عند المشكلات ، والظاهر في قوله

﴿ واتقوا ﴾ أنه أمر بالتقوى العامة في جميع الأشياء.

وقيل : ﴿ واتقوا ﴾ مخالفة لرجاء الله الرحمة وقال التبريزي اتقوا غيره فانه منسوخ وقال التبريزي في الكلام

إشارة وهو وصف الله التوراة بالتمام والتمام يؤذن بالانصرام

قال الشاعر :

إذا تم أمر بدا تقصه . . .

توقع زوالاً إذا قيل تم

فنسخها الله بالقرآن ودينها بالإسلام ووصف القرآن بأنه مبارك في مواضع كثيرة ، والمبارك هو الثابت الدائم في ازدياد وذلك مشعر ببقائه ودوامه.

﴿ أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين ﴾ ﴿ أن تقولوا ﴾ مفعول

من أجله فقدرة الكوفيين لثلاث قولوا ولأجل أن لا تقولوا وقدره البصريون كراهة ﴿ أن تقولوا ﴾ والعامل في كلا

المذهبين ﴿ أنزلناه ﴾ محذوفة يدل عليها قوله قبل ﴿ أنزلناه ﴾ ، ولا يجوز أن يكون العامل ﴿ أنزلناه ﴾

هذه المفعولة بها للفواصل بينهما وهو ﴿ مبارك ﴾ الذي هو وصف لكتاب أو خبر عن هذا فهو أجنبي من

العامل والمعمول.

وظاهر كلام ابن عطية أن العامل فيه ﴿ أنزلناه ﴾ المفعول بها .

وقيل : ﴿ أن تقولوا ﴾ مفعول والعامل فيه ﴿ واتقوا ﴾ أي ﴿ واتقوا أن تقولوا ﴾ لأنه لا حجة لكم فيه والكتاب هنا جنس والطائفتان هما أهل التوراة والإنجيل اليهود والنصارى بلا خلاف ، والخطاب متوجه إلى كفار قريش بإثبات الحجة عليهم بإنزال هذا الكتاب لئلا يحتجوا بهم وكفار العرب بأنهم لم يكن لهم كتاب فكأنه قيل : وهذا القرآن يا معشر العرب أنزل حجة عليكم لئلا تقولوا إنما أنزلت التوراة والإنجيل بغير لساننا على غيرنا ونحن لم نعرف ذلك فهذا كتاب بلسانكم مع رجل منكم

(306/5)

وقرأ ابن محيصن : أن يقولوا بياء الغيبة يعني كفار قريش

وقال الماتريدي : ألمعنى إنما ظهر نزول الكتاب عند الخلق على طائفتين من قبلنا ولم يكونوا وقت نزل التوراة والإنجيل يهوداً ولا نصارى ، وإنما حدث لهما هذان الاسمان لما حدث منهما ﴿ دراستهم ﴾ قراءتهم ودرسهم والمعنى عن مثل ﴿ دراستهم ﴾ وأعاد الضمير جمعاً لأن كل طائفة منهم جمع كما ألمحاده في قوله :

﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ﴾ وإن هنا هي المخففة من الثقيلة

وقال الكوفيون : إن نافية واللام بمعنى إلا والتقدير وما كما عن دراستهم إلا غافلين

وقال قطرب : في مثل هذا التركيب إن بمعنى قد واللام زائدة وليس هذا الخلاف مقصوداً عل ما في هذا الآية ،

بل هو جار في شخصيات هذا التركيب وتقديره في علم النحو

وقال الزمخشري : ﴿ وإن كما ﴾ هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية والأصل ﴿ وإن

كما عن دراستهم ﴾ غافلين على أن الهاء ضمير ؛ انتهى

وما ذهب إليه من أن أصله ﴿ وإن كما ﴾ والهاء ضمير الشأن يلزم منه أن إن المخففة من الثقيلة عاملة في



مضمّر محذوف حالة التخفيف كما قال النحويون في أن المخففة من الثقبلة والذي نص عليه أن إن المخففة من الثقبلة إذا لزمّت اللام في أحد الجزأين بعدها أو في أحد معمولي الفعل الناسخ الذي يليها ، إنها مهملة لا تعطي ظاهر ولا مضمّر لا مثبت ولا محذوف فهذا الذي ذهب إليه مخالف للنصوص وليست إذا وليها الناسخ داخلة في الأصل على ضمير شأن البتة.

﴿ عن دراستهم ﴾ متعلق بقوله: ﴿ لغافلين ﴾ وهذا يدل على بطلان مذهب الكوفيين في دعواهم أن اللام بمعنى إلا ولا يجوز أن يعمل ما بعد لا فيما قبلها ، وكذلك اللام التي بمعناها ولهم أن يجعلوا عنها متعلقاً بمحذوف ويدل أيضاً على أن اللام لام ابتداء لزمّت للفرق ، فجاز أن يتقدم معمولها عليها لما وقعت في غير ما هو لها أصل كما جاز ذلك في أن زيدا طعامك لأكل حيث وقعت في غير ما هو لها أصل ولم يجزلك فيها إذا وقعت فيما هو لها أصل وهو دخولها على المبتدأ.

﴿ أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم ﴾ انتقال من الأخبار لحصر إنزال الكتاب على غيرهم وأنه لم ينزل عليهم إلى الأخبار بحكم على تقدير والكتاب يجوز أن يراد به الكتاب السابق ذكره ، ويجوز أن يراد الكتاب الذي تمنوا أن ينزل عليهم ومعنى ﴿ أهدى منهم ﴾ أرشد وأسرع اهتداء لكونه نزل علينا بلساننا فنحن نفهمه وتدبره وندرك ما تضمنه من غير إكداد فكر ولا تعلم لسان بخلاف الكتاب الذي أنزل على الطائفتين ، فإنه بغير لساننا فنحن لا نعرفه ولا نغفل عن دراسته ﴿ أهدى منهم ﴾ لكون اليهود والنصارى قد افرقت فرقا متباينة فلا تعرف الحق من الباطل

(307/5)

﴿ فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة ﴾ هذا قطع لاعتذارهم بانحصار إنزال الكتاب على الطائفتين ويكونهم لم ينزل عليهم كتاب ، ولو نزل لكانوا أهدى من الطائفتين والظاهر أن البينة هي القرآن وهو الحجة الواضحة الدالة النيرة حيث نزل عليهم بلسانهم وألزم العالم أحكامه

وشريعته وإن الهدى والنور من صفات القرآن

وقيل: البينة الرسول قاله ابن عباس ﴿ بينة من ربكم ﴾ أي حجة وهو النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن

وقيل: آيات الله التي أظهرها في كتابه وعلى لسان رسوله

وقيل: دين الله والهدى والنور على هذه الأقوال من صفات ما فسرت البينة به والفاء في قوله ﴿ فقد جاءكم

﴿ على ما قدره الزمخشري وغيره جواب شرط محذوف

قال الزمخشري: والمعنى إن صدقتم فيما كنتم تعدون من أنفسكم ﴿ فقد جاءكم بينة من ربكم ﴾ فحذف

الشرط وهو من أحاسن الحذف؛ انتهى

وقدره غيره إن كنتم كما تزعمون إذا نزل عليكم كتاب تكونون أهدى من اليهود والنصارى ﴿ فقد جاءكم

﴿ وأطبق المفسرون على أن الغرض بهذه الجملة إقامة الحجة على مشركي العرب وقطع احتجاجهم

﴿ فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها ﴾ أي بعد مجيء البينة والهدى والنور لا يكون أحد أشد

ظلاماً من المكذب بالأمر الواضح النير الذي لا شبهة فيه والمعرض عنه بعدما لاح له صحته وصدقه وعرفه

أو تمكن من معرفته، وتأخر الإعراض لأنه ناشيء عن التكذيب والإعراض عن الشيء هو بعد رؤيته

وظهوره.

وقيل: قبل الفاء شرط محذوف تقديره فإن كذبتم فلا أحد أظلم منكم وآيات الله يحتمل أن يراد بها القرآن

والرسول والأولى أن يحمل على العموم، ﴿ وصدف ﴾ لازم بمعنى أعرض وقد شرحناه على هذا المعنى

ومتعد أي صدف عنها غيره بمعنى صده وفيه مبالغة في الذم حيث ﴿ كذب بآيات الله ﴾ وجعل غيره

يعرض عنها ويكذب بها.

وقرأ ابن وثاب وابن أبي عبيدة ﴿ ممن كذب ﴾ بتخفيف الذال.

﴿ سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون ﴾ علق الجزاء على الصدوف لأنه هو

ناشئ عن التكذيب، و﴿ سوء العذاب ﴾ شديده كقوله: ﴿ الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم

عذاباً فوق العذاب ﴾ وقرأت فرقة ﴿ يصدفون ﴾ بضم الدال.

﴿ هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك ﴾ الضمير في ﴿ ينظرون ﴾ عائذ

على الذين قيل لهم ﴿ فقد جاءكم بينة ﴾ وهم العادلون بربهم من العرب الذين مضى أكثر السورة في جلهم  
أي ما ينظرون ﴿ إلا أن تأتيهم الملائكة ﴾ إلى قبض أرواحهم وتعذيبها وهو وقت لا تنفع فيه توبتهم وهو قول  
مجاهد وقتادة وابن جريج.

(308/5)

وقيل: ﴿ أن تأتيهم الملائكة ﴾ الذين ينصرفون يوم القيامة يوم يرون الملائكة لا بشري يومئذ للمجرمين  
وقيل: ذلك إشارة إلى قولهم: ﴿ أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً ﴾ أي رسلاً من الله إليهم كما تمنوا ، أو يأتي أمر  
ربك فيهم بالقتل أو غيره قاله ابن عباس

وقال مجاهد ﴿ أو يأتي ربك ﴾ بعلمه وقدرته بلائین ولا كيف لفصل القضاء بين خلقه في الموقف يوم  
القيامة.

وقال الزجاج: أو يأتي إه لاك ربك إياهم .

قال ابن عطية: وعلى كل تأويل فإنما هو محذوف مضاف تقديره أمر ربك وبطش وحساب ربك ، وإلا فالإتيان  
المفهوم من اللغة مستحيل في حق الله تعالى ألا ترى أن الله تعالى يقول ﴿ فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ﴾  
فهذا إتيان قد وقع وهو على المجاز وحذف المضاف .

وقال الزمخشري: ﴿ أو يأتي ﴾ كل آيات ربك بدليل قوله: ﴿ أو يأتي بعض آيات ربك ﴾ يريد آيات القيامة  
والهلاك الكلي و ﴿ بعض آيات ربك ﴾ أشراط الساعة كطلوع الشمس من مغربها وغيرها: انتهى  
وقال ابن مسعود وابن عمر ومجاهد وقتادة والسدي: إنه طلوع الشمس من مغربها ورواه أبو سعيد عن النبي  
صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين عنه عليه السلام « لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها ، فإذا  
طلعت ورآها الناس آمن من عليها فذلك حين لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها  
خيراً » وقال ابن مسعود فيما روى عنه مسروق: طلوع الشمس والقمر من مغربهما.

وقيل : إحدى الآيات الثلاث طلوع الشمس من مغربها والدابة وفتح يأجوج ومأجوج رواه القاسم عن ابن مسعود .

وقال أبو هريرة : طلوعها والدجال والدابة وفتح يأجوج ومأجوج

وقيل : العشر الآيات التي في حديث البراء طلوع الشمس من مغربها للدجال والدابة وخسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب ، ونزول عيسى وفتح يأجوج ومأجوج ونار تخرج من قعر عدن تسوق الناس إلى المحشر .

والظاهر أنهم توعدوا بالشيء العظيم من أشرط الساعة ليذهب الفكر في ذلك كل مذهب لكن أتى بعد ذلك الإخبار عنه عن هذا البعض بعدم قبول التوبة فيه إذا أتى ، وتصريح الرسول بأن طلوع الشمس من مغربها وقت لا تنفع فيه التوبة فيظهر أنه هذا البعض ويحتمل أن يكون هذا البعض غرغرة الإنسان عند الموت فإنها تكون في وقت لا تنفع فيه التوبة .

قال تعالى : ﴿ وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ﴾ وفي الحديث « أن توبة العبد تقبل ما لم يغرغر » ويحتمل أن يكون قوله : ﴿ يوم يأتي بعض آيات ربك ﴾ غير قوله : ﴿ أو يأتي بعض آيات ربك ﴾ فيكون هذا عبارة عن ما يقطع بوقوعه من أشرط الساعة ويكون قوله ﴿ ويوم يأتي بعض آيات ربك ﴾ فيه وصف محذوف يدل عليه المعنى تقديره ﴿ يوم يأتي بعض آيات ربك ﴾ التي يرتفع معها التوبة .

(309/5)

وثبت بالحديث الصحيح أن طلوع الشمس من مغربها وقت لا تقبل فيه التوبة ويدل على التغير إعادة آيات ربك إذ لو كانت هذه تلك لكان التركيب يوم يأتي بعضها أي بعض آيات ربك ﴿ يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً ﴾ منطوق الآية

أنه إذا أتى هذا البعض ﴿ لا ينفع نفساً ﴾ كافرة لإيمانها الذي أوقعه إذ ذاك و﴿ لا ينفع نفساً ﴾ سبق إيمانها  
وما كسبت فيه خيراً فعلق نفي الإيمان بأحد وصفين إما نفي سبق الإيمان فقط وإما سبقه مع نفي كسب  
الخير ، ومفهومه أنه ينفع الإيمان السابق وحده أو السابق ومعه الخير ومفهوم الصفة قوي فيستدل بالآية لمذهب  
أهل السنة من أن الإيمان لا يشترط في صحته العمل

وقال الزمخشري: ﴿ آمنت من قبل ﴾ صفة لقوله: ﴿ نفساً ﴾ وقوله: ﴿ أو كسبت في إيمانها خيراً ﴾  
عطف على ﴿ آمنت ﴾ والمعنى أن أشرراط الساعة إذا جاءت وهي آيات ملجئة مضطرة ذهب أوان  
التكليف عندها فلم ينفع الإيمان حينئذ نفساً غير مقدمة إيمانها من قبل ظهور الآيات أو مقدمة إيمانها غير  
كاسبة خيراً في إيمانها ، فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان وبين النفس التي  
آمنت في وقتها ولم تكسب خيراً ليعلم أن قوله ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ جمع بين قرينتين لا ينبغي  
أن تفنك إحداهما عن الأخرى حتى يفوز صاحبها ويسعد وإلا فالشقاوة والهلل؛ انتهى

وهو جار على مذهبه الاعتزالي.

وقرأ الأخوان: إلا أن يأتيهم بالياء.

وقرأ ابن عمرو وابن سيرين وأبو العالية يوم تأتي بعض بالتاء مثل تلتقطه بعض السيارة وابن سيرين لا تنفع  
نفساً.

قال أبو حاتم: ذكروا أنها غلط منه.

وقال النحاس: في هذا شيء دقيق ذكره سيبويه وذلك إن الإيمان والنفس كل منهما مشتمل على الآخر فأنث

الإيمان إذ هو منن النفس وبها وأنشد سيبويه رحمه الله

مشين كما اهتزت رماح تسفحت . . .

أعاليها مر الرياح النواسم

انتهى .

وقال الزمخشري: وقرأ ابن سيرين لا تنفع بالتاء لكون الإيمان مضافاً إلى ضمير المؤنث الذي هو بعضه لقوله

ذهبت بعض أصابعه؛ انتهى.

وهو غلط لأن الإيمان ليس بعضاً للنفس ويحتمل أن يكون أنت على معنى الإيمان وهو المعرفة أو العقيدة ،  
فكان مثل جاءته ككلامي فاحترها على معنى الصحيفة ونصب يوم تأتي بقوله ﴿ لا ينفع ﴾ وفيه دليل على  
تقدم معمول الفعل المنفي بلاعلى لا خلافاً لمن منع .

(310/5)

وقرأ زهي القروي ﴿ يوم يأتي ﴾ بالرفع والخبر ﴿ لا ينفع ﴾ والعائد محذوف أي لا ينفع فيه وإن لم يكن صفة  
وجاز الفصل بالفاعل بين الموصوف وصفته لأنه ليس بأجنبي إذ قد اشترك الموصوف الذي هو المفعول  
والفاعل في العامل ، فعلى هذا يجوز ضرب هنداخ لإمامها التيمية ومن جعل الجملة حالاً أبعد ومن جعلها  
مستأنفة فهو أبعد .

﴿ قل انتظروا إنا منتظرون ﴾ أي انتظروا ما تنتظرون ﴿ إنا منتظرون ﴾ ما يحل بكم وهو أمر تهديد  
ووعيد من قال: إنه أمر بالكف عن القتال فهو منسوخ عنده بآية السيف  
﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون ﴾ لما  
ذكر تعالى أن صراطه مستقيم ونهى عن اتباع السبل وذكر موسى عليه السلام وما أنزل عليه وذكر القرآن وأمر  
باتباعه وذكر ما ينتظر الكفار مما هو كائن بهم ، انتقل إلى ذكر من اتبع السبل فترقتبه عن سبيل الله لينبه  
المؤمنين على الائتلاف على الدين القويم ، ولئلا يختلفوا كما اختلف من قبلهم من الأمم بعد أن كانوا متقين على  
الشرائع التي بعث أنبياءهم بها والذين فرقوا دينهم الحزبية أو أهل الضلالة من هذه الأمة أو أصحاب البدع أو  
الأهواء منهم ، وهو قول الأحوص وأم سلمة أو اليهود أو هم والنصارى وهو قول ابن عباس والضحاك وقادة ،  
أي فرقوا قوادين إبراهيم الحنيف أو هم مشركو العرب أو الكفار وأهل البدع أقوال ستة  
وافتراق النصارى إلى ملكية ويعقوبية ونسطورية وتشعبوا إلى اثنين وسبعين فرقة وافتراق اليهود إلى سوية  
وهارونية وداودية وسامرية وتشعبوا إلى اثنين وسبعين فرقة ، وافتراق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها

في النار إلا من كان على ما عليه الرسول وأصحابه

وقيل: معنى ﴿ فرقا دينهم ﴾ آمنوا ببعض وكفروا ببعض ، وأضاف الدين إليهم من حيث كان ينبغي أن يلتزموه إذ هو دين الله الذي ألزمه العباد فهو دين جميع الناس بهذا الوجه  
وقرأ عليّ والأخوان فارقوا هنا وفي الروم بألف ومعناها قريب من قراءة باقي السبعة بالتشديد تقول ضاعف وضعف .

وقيل: تركوه وابتنوه ، ومن فرق دينه فأمن ببعض وكفر ببعض فقد فارق دينه المطلوب منه  
وقرأ إبراهيم والأعمش وأبو صالح ﴿ فرقا ﴾ بتخفيف الراء ﴿ وكانوا شيعاً ﴾ أي أحزاباً أكل منهم تابع لشخص لا يتعداه ﴿ لست منهم في شيء ﴾ أي لست من تفريق دينهم أو من عقابهم أو من قتالهم ، أو هو إخبار عن المباينة التامة والمباعدة كقول النابغة  
إذا حاولت في أسد فجوراً . . .

فإني لست منك ولست مني  
احتمالات أربعة.

وقال ابن عطية: أي لا تشفع لهم ولا لهم بك تعلق وهذا على الإطلاق في الكفار وعلى جهة المبالغة في العصاة والمتنطعين في الشرع إذ لهم حظ من تفريق الدين ، ولما نفى كونه منهم في شيء حصر مرجع أمرهم من هلاك أو واستقامة إليه تعالى وأخبر أنه مجازيهم بأفعالهم وذلك وعيد شديد لهم

(311/5)

وقال السدّي: هذه آية لم يؤمر فيها بقتال وهي منسوخة بالقتال  
قال ابن عطية: وهذا كلام غير متقن فإن الآية خبر لا يدخله نسخ ولكنها تضمنت بالمعنى أمراً بموادعة فيشبه أن يقال: إن النسخ وقع في ذلك المعنى الذي قد تقرر في آيات أخر.

﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها وهم لا يظلمون ﴾ روى الخدري وابن عمر أنها نزلت في الأعراب الذين آمنوا بعد الهجرة ضوعفت لهم الحسنة بعشر وضوعف للمهاجرين تسعمائة ذكره ابن عطية.

وقال: يحتاج إلى إسناد يقطع العذر؛ انتهى.

ولما ذكر أنه ينبئهم بفعلهم ذكر كيفية المجازاة ولما كان قوله ﴿ إن الذين فرقوا ﴾ مشعراً بقسمة ممن ثبت على دينه قسم المجازين إلى جاء بحسنة وجاء بسيئة، وفسرت الحسنة بالإيمان وعشر أمثالها تضعيف أجوره أي ثواب عشر أمثالها في الجنة، وفسرت السيئة بالكفر ومثلها النار وهذا مروى عن الخدري وابن عمر وقال ابن مسعود ومجاهد والقاسم بن أبي بزة وغيرهم الحسنة هنا لا إله إلا الله والسيئة الكفر، والظاهر أن العدد مراد.

وقال الماتريدي: ليس على التحديد حتى لا يزداد عليه ولا ينقص منه بل على التعليل لذلك إذ هذا العدد له خطر عند الناس أو على التمثيل كقوله ﴿ كعرض السماء والأرض ﴾ وقال: ﴿ من جاء ﴾ ولم يقل من عمل ليعلم أن النظر إلى ما ختم به وقبض عليه دون ما وجد منه من العمل فكأنه قال من ختم له بالحسنة وكذلك السيئة؛ انتهى.

وأنت عشراً وإن كان مضافاً إلى جمع مفرد مثل وهو مذكر رعياً للموصوف المحذوف، إذ مفردة مؤنث والتقدير فله عشر حسنات أمثالها ونظيره في التذكير مررت بثلاثة نسا بات راعى الموصوف المحذوف أي بثلاثة رجال نسا بات.

وقيل: أنت عشراً وإن كان مضافاً إلى ما مفردة مذكر لإضافة أمثال إلى مؤنث وهو ضم الحسنة كقوله: ﴿ يلتقطه بعض السيارة ﴾ قاله أبو علي وغيره.

وقيل: الحسنة والسيئة عامان وهو الظاهر وليسا مخصوصين بالكفر والإيمان ويكون ﴿ ومن جاء بالسيئة ﴾ مخصوصاً بمن أراد الله تعالى وقضى بمجازاته عليها، ولم يقض أن يغفر له وكونه له عشر أمثالها لا يدل على أنه يزداد إن كان مفهوم العدد قوياً في الدلالة إذ تكون العشر هي الجزء على الحسنة وما زاد فهو فضل من الله كما قال والله يضاعف لمن يشاء.



وقرأ الحسن وابن جبير وعيسى بن عمر والأعمش ويعقوب والقزاز عن عبد الوارث عشر بالتونين أمثالها بالرفع على الصفة لعشر ولا يلزم من المثلية أن يكون في النوع بل يكفي أن يكون في قدر مشترك، إذ النعيم السرمدى والعذاب المؤبد ليسا مشتركين في نوع ما كان مثلهما لكن النعيم مشترك مع الحسننة في كونهما حسنتين والعذاب مشترك مع السيئة في كونهما يسوءان، وظاهر من جاء العموم

(312/5)

وقيل: يختص بالأعراب الذين أسلموا كما ذكر في سبب النزول

وقيل: بمن آمن من الذين فرقوا دينهم

وقيل: بهذه الأمة وهي أدنى المضاعفة.

وقيل: العشر على بعض الأعمال والسبعون على بعضها ﴿ وهم لا يظلمون ﴾ لا ينقص من ثوابهم ولا يزداد في عقابهم.

﴿ قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ﴾ أمره تعالى بالإعلان بالشريعة ونبذ ما سواها ووصفها بأنها طريق مستقيم لا عوج فيها وهو إشارة إلى قوله ﴿ وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ﴾ ولما تقدم ذكر الفرق أمره أن يخبر أنه ليس من تلك الفرق بل هو على الصراط المستقيم وأسند الهداية إلى ربه ليُدخل على اختصاصه بعبادته إياه كأنه قيل: هداني معبودي لا معبودكم من الأصنام ومعنى ﴿ هداني ﴾ خلق قى الهداية.

وقال بعض المعتزلة: دلني.

قال الماتريدي: وهذا باطل إذ لا فائدة في تخصيصه لأن الناس كلهم كذلك

﴿ ديناً قيماً ﴾ بالحق والبرهان.

﴿ ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ﴾ أذكروهم أن هذا الدين الذي هو عليه هو ملة إبراهيم وهو

النبي الذي يعظمه أهل الشرائع والديانات وتزعم كهار قريش أنهم على دينه ، فرد تعالى عليهم بقوله ﴿ وما كان من المشركين ﴾ واتصب ﴿ ديناً ﴾ على إضمار عرفني لدلالة هداني عليه أو يا ضمار هداني أو يا ضمار اتبعوا وألزموا ، أو على أنه مصدر لهداني على المعنى كأنه قائم اهتداء أو على البدل من إلى صراط على الموضع لأنه يقال: هديت القوم الطريق.  
قال الله تعالى: ﴿ ويهديك صراطاً مستقيماً ﴾ وقرأ الكوفيون وابن عامر قيمياً وتقدم توجيهه في أوائل سورة النساء .

وقرأ باقي السبعة قيمياً أكسيد وملة بدل من قوله ﴿ ديناً ﴾ و ﴿ حنيفاً ﴾ تقدم إعرابه في قوله: ﴿ بل ملة إبراهيم حنيفاً ﴾ في سورة البقرة.

وقال ابن عطية: و ﴿ حنيفاً ﴾ نصب على الحال من إبراهيم.

﴿ قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ﴾ الظاهر أن الصلاة هي التي فرضت عليه.

وقيل: صلاة الليل.

وقيل: صلاة العيد لمناسبة النسك.

وقيل: الدعاء والتذلل والنسك يطلق على الصلاة أيضاً وعلى العبادة وعلى الذبيحة ، وأما في الآية فقال ابن

عباس وابن جبير ومجاهد وابن قتيبة هي الذبائح التي تذبح لله وجمع بينهما كما قال ﴿ فصل لربك وانحر

﴿ ويؤيد ذلك أنها نازلة قد تقدم ذكرها ، والجدال فيها في السورة

وقال الحسن: الدين والمذهب.

وقيل: العبادة الخالصة ومعنى ﴿ ومحياي ومماتي لله ﴾ أنه لا يملكهما إلى الله أو حياتي لطاعته ومماتي

رجوعي إلى جزائه أو ما آتبه في حياتي من العمل المحال وما أموت عليه من الإيمان لله ثلاثة أقوال

وقال أبو عبد الله الرازي: معنى كونهما لله لخلق الله وهذا يدل على أن طاعة العبد مخلوقة لله انتهى

وقال ابن عطية: أمره تعالى أن يعلن أن مقصده في صلاته وطاعاته من ذبيحة وغيرها وتصرفه مدة حياته وحاله من الإخلاص والإيمان عند مماته إنما هو لله عز وجل وإرادة وجهه وطلبه رضاه، وفي إعلان النبي صلى الله عليه وسلم بهذه المقالة ما يلزم المؤمنين التأسى به حتى يلزموا في جميع أعمالهم قصد وجهه عز وجل وله تصرفه في جميع ذلك كيف شاء.

وقرأ الحسن وأبو حنيفة ﴿ونسكي﴾ ياسكان السنين وما روي عن نافع من سكنون ياء المتكلم في ﴿محياي﴾ هو جمع بين ساكنين أجرى الوصل فيه مجرى الوقف والأحسن في العربية الفتح  
قال أبو علي: هي شاذة في القياس لأنها جمعت بين ساكنين وشاذة في الاستعمال ووجهها أنه قد سمع من العرب التقت حلقتا البطان ولفلان بيتا المال، وروى أبو خالد عن نافع ﴿ومحياي﴾ بكسر الياء.  
وقرأ ابن أبي إسحاق وعيسى والجحدري ومحبي على لغة هذيل كقول أبي ذؤيب  
سبقوا هوي.

وقرأ عيسى بن عمر ﴿صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي﴾ بفتح الياء وروى ذلك عن عاصم من سكنون ياء المتكلم.

﴿لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾ الظاهر نفي كل شريك فهو عام في كل شريك فتخصيص ذلك بما قيل من أنه لا شريك له في العالم أو لا شريك له فيما أتقرب به من العبادة أو لا شريك له في الخلق والتدبير أو لا شريك فيما شاء من أفعاله الأولى بها أن تكون على جهة التمثيل لا على التخصيص حقيقة، والإشارة بذلك إلى ما بعد الأمرين ﴿قل إني هداني ربي﴾ ﴿قل إن صلاتي﴾ وما بعدها أو إلى قوله: ﴿لا شريك له﴾ فقط أقوال ثلاثة أظهرها الأول، والألف واللام في المسلمين للعهد ويعني به هذه الأمة لأن إسلام كل نبي سابق على إسلام أمته لأنهم منه يأخذون شريعته قاله قتادة.  
وقيل: من العرب.

وقيل: من أهل مكة.

وقال الكلبي: أولهم في هذا الزمان.

وقيل: أولهم في المنزلة والرتبة والتقدم يوم القيامة

وقيل : مذكّت نبياً كنت مسلماً كنت نبياً وآدم بين الماء والطين  
 وقال أبو عبد الله الرازي: معناه من المسلمين لقضاء الله وقدره إذ من المعلوم أنه ليس أولاً لكل مسلم؛ انتهى  
 وفيه إلغاء لفظ أول ولا تلغى الأسماء والأحسن من هذه الأقوال القول الأول  
 ﴿ قل أغير الله أبغي رباً وهو رب كل شيء ﴾ حكى النقاش أنه روي أن الكفار قالوا للنبي صلى الله عليه  
 وسلم ارجع يا محمد إلى ديننا واعبد آلهتنا واترك ما أنت عليه ونحن تكفل لك بكل ما تريد في دنياك وآخرتك  
 فنزلت هذه الآية والهمزة للاستفهام ومعناه الإنكار والتوبيخ وهو رد عليهم إذ دعوهم إلى آلهتهم والمعنى أنه كيف  
 يجتمع لي دعوة غير الله رباً وغيره مربوب له

(314/5)

﴿ ولا تكسب كل نفس إلا عليها ﴾ أي ولا تكسب كل نفس شيئاً يكون عاقبته على أحد إلا عليها  
 ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ أي لا تذب نفس مذنبية ذنب نفس أخرى والمعنى لا تؤاخذ بغير وزرها فهو  
 تأكيد للجملة قبله وهو جواب لقولهم اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم  
 ﴿ ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ أي مرجعكم إليه يوم القيامة والتنبئة عبارة عن  
 الجزاء والذي اختلفوا فيه هو من الأديان والمذاهب يجازيكم بما ترتب عليها من الثواب والعقاب وسياق هذه  
 الجملة سياق الخبر والمعنى على الوعيد والتهديد ، وقيلان بما كنتم فيه تعملون في أمري من قول بعضهم  
 شاعر ساحر وقول بعضهم افتراه وبعضكم اكتبه ونحو هذا  
 ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ﴾ .

أذكرهم تعالى بنعمته عليهم إذ كان النبي صلى الله عليه وسلم المبعث وهو محمد صلى الله عليه وسلم خاتم  
 النبيين فأمته خلفت سائر الأمم ولا يجيء بعدها أمة تخلفها إذ عليهم تقوم الساعة ، وقال الحسن إن النبي  
 صلى الله عليه وسلم قال « توفون سبعين أمة أتم خيرها وأكرمها على الله » ، وروى « أتم آخرها وأكرمها

على الله» ورفع الدرجات هو بالشرف في المراتب الدنيوية والعلم وسعة الرزق وليوكم متعلق بقوله ورفع فيما أتاكم من ذلك جاهاً ومالاً وعلماً وكيف تكونون في ذلك ، وقيل الخطاب لبني آدم خلفوا في الأرض عن الجن أو عن الملائكة ، وقيل: يخلف بعضهم بعضاً ، وقيل: خلفاء الأرض تملكونها وتصرفون فيها.

﴿ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ لما كان الابتلاء يظهر به المسيء والحسن والطائع والعاصي ذكر هذين الوصفين وختم بهما ولما كان الغالب على فواصل الآي قبلها هو التهديد بدأ بقوله سريع العقاب يعني لمن كفر ما أعطاه الله تعالى وسرعة عقابه إن كان في الدنيا فالسرعة ظاهرة ، وإن كان في الآخرة فوصف بلوعة لتحققه إذ كل ما هو آت وما كانت جهة الرحمة أرجى أكد ذلك بدخول اللام في الخبر ويكون الوصفين بنياً بناءً مبالغة ولم يأت في جهة العقاب بوصفه بذلك فلم يأت إن ربك معاقب وسريع العقاب من باب الصفة المشبهة.

(315/5)

المص (1) كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلْيَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (2) اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (3) وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا آسِنَاتٌ أَيْتَانَا وَهُمْ قَاتِلُونَ (4) فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسِنَاتِنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (5) فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (6) فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ (7) وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ قَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (8) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ (9) وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (10) وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قَلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (11) قَالَ مَا مَجَّكَ أَلَا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْنَاكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (12) قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَّكِبَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ (13) قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (14) قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ (15) قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي

لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (16) ثُمَّ لَأَنْتَبِهْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ  
الْأَثْرُومَ شَاكِرِينَ (17) قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْهُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ (18)  
وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (19)  
فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ  
تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (20) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَلنَّاصِحِينَ (21) فَذَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا  
الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا  
الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ (22) قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ  
مِنَ الْخَاسِرِينَ (23) قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (24) قَالَ فِيهَا  
تَحْيُونَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ (25) يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُبَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ  
التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ (26) يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ  
الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوُهُمْ إِنَّ جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ  
لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (27)

كم اسم بسيط لا مركب من كاف التشبيه وما الاستفهامية حذف ألفها لدخول حرف الجر عليها وسكنت  
كما قالوا لم تركيباً لا ينفك كما ركبت في كآين مع أي وتأتي استفهامية وخبرية وكثيراً ما جاءت الجعفة في القرآن  
ولم يأت تمييزها في القرآن إلا مجروراً بمن وأحكامها في نوعيها مذكورة في كتب النحو  
القبيلة نوم نصف النهار وهي القائلة قاله الليث ، وقال الأزهري الاستراحة نصف النهار إذا اشتد الحر ولم يكن  
نوم ، وقال الفراء : قال : يقيل قبيلة وقيلاً وقائلة ومقيلاً استراح وسط النهار .  
العيش الحياة عاش يعيش عيشاً ومعاشاً وعيشة ومعيشة ومعيشاً  
قال رؤية :

إليك أشكوشدة المعيش . . .

وجهد أيام تقن ريشي

غوى يغوي غياً وغوايةً فسد عليه أمره وفسد هو في نفسه ومنه غوى الفصيل أكثر من شرب لبن أمه حتى فسد  
جوفه وأشرف على الهلاك، وقيل أصله الهلاك ومنه ﴿ فسوف يلقون غياً ﴾  
الشماثل جمع شمال وهو جمع تكسير وجمعه في القلة على أشمل قال الشاعر  
يأتي لها من أيمن وأشمل . . .

وشمال يطلق على اليد اليسرى وعلى ناحيتها، والشماثل أيضاً جمع شمال وهي الريح والشماثل أيضاً الأخلاق  
يقال هو حسن الشماثل.

ذامه عابه يذامه ذاماً بسكون الهمزة ويجوز إبدالها ألفاً قال الشاعر

صحبك إذ عيني عليها غشاوة . . .

فلما انجلت قطعت نفسي أذيها

وفي المثل لن يعدم الحسنة ذاماً.

وقيل: أردت أن تديمه فمدحته، وقال الليث ذامته حقرته، وقال ابن قتيبة وابن الأري: ذامه وذمه، دحره

أبعده وأقصاه دحوراً قال الشاعر:

دحرت بني الحصيب إلى قديد . . .

وقد كانوا ذوي أشرف وفخر

وسوس تكلم كلاماً خفياً يكرره والوسواس صوت الحلي شبه الهمس به وهو فعل لا يتعدى إلى منصوب نحو

ولولت ووعوع.

قال ابن الأعرابي: رجل موسوس، بكسر الواو، ولا يقال: موسوس بفتحها.

وقال غيره: يقال موسوس له وموسوس إليه.

وقال رؤبة يصف صياداً:

وسوس يدعو مخلصاً ربّ الفلق . . .

لما دنا الصيد دنا من الوهق

يقول لما أحس بالصيد وأراد رميه وسوس في نفسه أينحطى أم يصيب

قال الأزهري: وسوس وورور معناهما واحد ، نصح بذل المجهود في تبين الخير وهو ضد غش ويتعدى بنفسه وباللام نصحتُ زيدا ونصحتُ لزيد ويبعد أن يكون يتعدى لواحد بنفسه ولآخر بجرف الجر وأصله نصحت لزيد ، من قولهم نصحت لزيد الثوب بمعنى خطته خلافاً لمن ذهب إلى ذلك ذاق الشيء يذوقه ذوقاً مسه بلسانه أوفمه يطلق على الأكل. طفق ، بكسر الفاء وفتحها ، ويقال: طبق بالباء وهي بمعنى أخذ من أفعال المقاربة خصف الفعل وضع جلدًا على جلد وجمع بينهما بسير والخصف الخرز الريش معروف وهو للطائر ويستعمل في معان يأتي ذكرها في تفسير المركبات واشتقوا منه قالوا راشه يرشيه وقيل الريش مصدر راش.

(316/5)

الذبح الإزالة والجذب بقوة ﴿ المص كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين ﴾ هذه السورة مكية كلها قاله ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة وعطاء وجابر بن زيد والضحاك وغيرهم ، وقال مقاتل لإقوله ﴿ وأسألهم عن القرية ﴾ إلى قوله: ﴿ من ظهورهم ذرياتهم ﴾ فإن ذلك مدني وروي هذا أيضاً عن ابن عباس. وقيل إلى قوله: ﴿ وإذ نتقنا ﴾ واعتلاق هذه السورة بما قبلها هو أنه لما ذكر تعالى قوله ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه ﴾ واستطرد منه لما بعده وإلى قوله آخر السورة ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ﴾ وذكر ابتلاءهم فيما آتاهم وذلك لا يكون إلا بالتكاليف الشرعية ذكر ما يكون به التكاليف وهو الكتاب الإلهي وذكر الأمر باتباعه كما أمر في قوله ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه ﴾ وتقدم الكلام على هذه الحروف المقطعة أوائل السورة في أول القية وذكر ما حدسه الناس فيها ولم يبق دليل على شيء من تفسيرهم يعين ما قالوا وزادوا هنا لأجل الصاد أن معناه أنا الله أعلم وأفضل رواه أبو الضحى عن ابن عباس أو المصور



قاله السدي: أو الله الملك النصير قاله بعضهم أو أنا الله المصير إليّ، حكاه الماوردي أو المصير كتاب فحذف  
الياء والراء ترخيماً وعبر عن المصير بالمص قاله التبريزي  
وقيل عنه: أنا الله الصادق.

وقيل معناه ﴿أم نشرح لك صدرك﴾ قاله الكرمانى قال: واكتفى ببعض الكلام وهذه الأقوال في الحروف  
المقطعة لولا أن المفسرين شحنوا بها كتبهم خلفاً عن سلف لضربنا عنق كرهاً صنفها فإن ذكرها يدل على ما  
لا ينبغي ذكره من تأويلات الباطنية وأصحاب الألغاز والرموز  
ونبيه تعالى أن يكون في صدره حرج منه أي من سببه لما تضمنه من أعباء الرسالة وتبليغها لمن لم يؤمن بكتاب  
ولا اعتقد صحة رسالة وتكليف الناس أحكامها وهذه أمور صعبة ومعاني يشق عليه ذلك وأسند النهي  
إلى الحرج ومعناه نهى المخاطب عن التعرض للحرج، وكان أبلغ من نهى المخاطب لما فيه من أن الحرج لو كان  
مما ينهى لنهيناه عنك فاتته أنت عنه بعدم التعرض له ولأن فيه تنزيه نبيه صلى الله عليه وسلم بأن ينهاه فيأتي  
التركيب فلا تخرج منه لأن ما أنزله الله تعالى إليه يناسب أن يسر به وينشرح لما فيه من تخصيصه بذلك وتشريفه  
حيث أهله لإنزال كتابه عليه وجعله سفيراً بينه وبين خلقه فهذه الفوائد عدل عن أن ينهاه ونهى الحرج وفسر  
الحرج هنا بالشك وهو تفسير قلق وسمى الشك حرجاً لأن الشاك ضيق الصدر كما أن المتيقن منشرح الصدر  
وإن صح هذا عن ابن عباس فيكون مما توجه فيه الخطاب إليه لفظاً وهو لأمته معنى أي فلا يشكوا أنه من عند  
الله.

(317/5)

وقال الحسن: الحرج هنا الضيق أي لا يضييق صدرك من تبليغ ما أرسلت به خوفاً من أن لا تقوم بحقه  
وقال الفراء: معناه لا يضييق صدرك بأن يكذبوك كما قال تعالى: ﴿فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم  
يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً﴾ وقيل: الحرج هنا الخوف أي لا تخف منهم وإن كذبوك وتماتوا عليك قالوا

ويحتمل أن يكون الخطاب له ولأمته ، والظاهر أن الضمير في ﴿ منه ﴾ عائد على الكتاب ، وقيل على التبليغ الذي تضمنه المعنى .

وقيل على التكذيب الذي دل عليه المعنى ، وقيل على الإنزال ، وقيل على الإنذار قال ابن عطية: وهذا التخصيص كله لا وجه له إذ اللفظ يعم جميع الجهات التي هي من سبب الكتاب ولأجله وذلك يستغرق التبليغ والإنذار وتعرض المشركين وتكذيب المكذبين وغير ذلك ﴿ فلا يمكن في صدرك حرج منه ﴾ اعتراض في أثناء الكلام ، ولذلك قال بعض الناس إن فيه تقدماً وتأخيراً ﴿ وتندّر ﴾ متعلق بأنزل انتهى .

وكذا قال الحوفي والزمخشري أن اللام متعلقة بقوله ﴿ أنزل ﴾ وقاله قبلهم الفراء ولزم من قولهم أن يكون قلبه: فلا يمكن في صدرك حرج اعتراضاً بين العامل والمعمول

وقال ابن الأنباري: التقدير فلا يمكن ﴿ في صدرك ﴾ حرج منه كي تندّر به فجعله متعلقاً بما تعلق به في صدرك وكذا علقه به صاحب النظم فعلى هذا لا تكون الجملة معترضة وجوز الزمخشري وأبو البقاء الوجهين إلا أن الزمخشري قال: ( فإن قلت ): بم يتعلق قوله: ﴿ لتندّر ﴾ ( قلت ): بأنزل أي أنزل إليك لإنذارك به أو بالنهي لأنه إذا لم يخفهم أنذرهم ولذلك إذا أيقن أنه من عند الله شجعه اليقين على الإنذار لأن صاحب اليقين جَسور متوكل على عصمته انتهى

فقوله أو بالنهي ظاهره أفيتعلق بالنهي فيكون متعلقاً بقوله فلا يمكن كان عندهم في تعليق الجور والعمل في الظرف فيه خلاف ومبناه على أنه هل تدل كان الناقصة على الحدث أم لا فمن قال إنها تدل على الحدث جوز فيها ذلك ، ومن قال إنها لا تدل عليه لم يجوز ذلك ، وأعرب الفراء وغيره ﴿ المص ﴾ مبتدأ و ﴿ كتاب ﴾ خبره وأعرب أيضاً ﴿ كتاب ﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هذا كتاب و ﴿ ذكرى ﴾ هو مصدر ذكر بتخفيف الكاف وجوزوا فيه أن يكون مرفوعاً عطفاً على كتاب أو خبر مبتدأ محذوف أي وهو ذكرى ، والنصب على المصدر على إضمار فعل معطوف على ﴿ لتندّر ﴾ أي وتذكر ذكرى أو على موضع ﴿ لتندّر ﴾ لأن موضعه نصب فيكون إذاً معطوفاً على المعنى كما عطفت الحال على موضع الجور في قوله دعانا لجنبه أو

قاعداً أو قائماً ويكون مفعولاً من أجله وكما تقول جئتك للإحسان وشوقاً إليك ، والجرّ على موضع الناصبة ﴿ لتذّر ﴾ المنسب منها ومن الفعل مصدر التقدير لإنذارك به وذكرى .

(318/5)

وقال قوم: هو معطوف على الضمير من به وهو مذهب كوفي وتعاور النصب والجرّ هو على معنى وتذكير مصدر ذكر المشدّد .

وقال أبو عبد الله الرازي: النفوس قسمان جاهلة غريقة في طلب اللذات الجسمانية وشريفة مشرقة بالأنوار الإلهية ، مستشعرة بالحوادث الروحانية فبعثت الأنبياء والرسل في حق القسم الأول للإنذار والتخويف لما غرقوا في بحر الغفلة ورقدة الجاهلية احتاجوا إلى موقظٍ ومنبه ، وفي حق القسم الثاني لتذكير وتنبية لأن هذه النفوس بمقتضى جواهرها الأصلية مستشعرة بالانجذاب إلى عالم القوس والاتصال بالحضرة الصمدية إلا أنه ربما غشيها من غواشي عالم الحسّ فيعرض نوع ذهول فإذا سمعت دعوة الأنبياء واتصل بها أرواح رسل الله تذكرت مركزها وأبصرت منشأها واشتأقت إلى ما حصل هناك من الروح والراحة والريحان فثبت أنه تعالى إنما أنزل الكتاب على رسوله ليبلّغ إنذاراً في حق طائفة ، وذكرى في حق أخرى وهو كلام فلسفي خارج عن كلام المشرّعين وهكذا .

كلام هذا الرجل أعادنا الله منه

﴿ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون ﴾ لما ذكر تعالى أن هذا الكتاب أنزل إلى الرسول أمر الأمة بالتبعية وما أنزل إليكم يشمل القرآن والسنة لقوله ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ ونهاهم عن ابتغاء أولياء من دون الله كالأصنام والرهبان والكهّان والأخبار والنار والكواكب وغير ذلك والظاهر أن الضمير في ﴿ من دونه ﴾ عائد على ﴿ ربكم ﴾ .

وقيل على ما وقيل على الكتاب والمعنى لا تعدلوا عنه إلى الكتب المنسوخة

وقيل أراد بالأولياء الشياطين شياطين الجن والإنس وإنهم الذين يحملون على عبادة الأوثان والأهواء والبدع  
ويضلون عن دين الله.

وقرأ الجحدري: ابتغوا من الإبتغاء.

وقرأ مجاهد ومالك بن دينار.

ولا تبغوا من الإبتغاء أيضاً والظاهر أن الخطاب هو لجميع الناس

وقال الطبري وحكاة: التقدير ﴿ قل اتبعوا ﴾ فحذف القول لدلالة الإنذار المتقدم الذكر عليه واتصب ﴿

قليلاً ﴾ على أنه نعت لمصدر محذوف و ﴿ ما ﴾ زائدة أي يتذكرون تذكراً قليلاً أي حيث يتركون دين الله

ويتبعون غيره وأجاز الحوفي أن يكون نعتاً لمصدر محذوف والناصب له ولا تتبعوا أي اتبعوا قليلاً

وحكى ابن عطية عن الفارسي: إن ﴿ ما ﴾ موصولة بالفعل وهي مصدرية انتهى

وتم غيره هذا الإعراب بأن نصب قليلاً على أنه نعت لظرف محذوف أي زماناً قليلاً نذكركم أخبر أنهم لا

يدعون ذلك إنما يعرض لهم في زمان قليل وما يذكرون في موضع رفع على أنه مبتدأ والظرف قبله في موضع

الخبر وأبعد من ذهب إلى أن ﴿ ما ﴾ نافية.

وقرأ حفص والإخوان ﴿ تذكرون ﴾ بباء واحدة وتخفيف الذال، وقرأ ابن عامر ﴿ يتذكرون ﴾ بالياء

والتاء وتخفيف الذال، وقرأ باقي السبعة بته الخطاب وتشديد الذال وقرأ أبو الدرداء وابن عباس وابن عامر

في رواية بياء، وقرأ مجاهد بياء وتشديد الذال

(319/5)

﴿ وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون ﴾ ﴿ كم ﴾ هنا خبرية التقدير وكثير من القرى

أهلكناها وأعاد الضمير في أهلكناها على معنى كم وهي في موضع رفع بالابتداء وأهلكناها جملة في موضع

الخبر وأجازوا أن تكون في موضع نصب بإضمار فعل يفسره أهلكناها تقديره وكم من قرية أهلكنا أهلكناها

ولا بد في الآية من تقدير محذوف مضاف لقوله أو هم قائلون فمنهم من قدره وكم من أهل قرية ومنهم من قدره  
أهل كما أهلها وينبغي أن يقدر عند قوله ﴿ فجاها ﴾ أي فجاها أهلها لمجيء الحال من أهلها بدليل أو هم  
قائلون لأنه يمكن إهلاك القرى بالحسف والهدم وغير ذلك فلا ضرورة تدعو إلى حذف المضاف قبل قوله ﴿  
فجاها ﴾ .

وقرأ ابن أبي عميلة ﴿ وكم من قرية أهلكتهم فجاها ﴾ فيقدر المضاف وكم من أهل قرية ولا بد من تقديره  
صفة للقرية محذوفة أي من قرية عاصية ويعقب مجيء البأس وقوع الإهلاك لا يتصور فلا بد من تجوز إما في  
الفعل بأن يراد به أردنا إهلاكها أو حكمتنا بإهلاكها ﴿ فجاها بأسنا ﴾ وأما أن يختلف المدلولان بأن يكون  
المعنى أهلكتها بالخذلان وقلة التوفيق فجاها بأسنا بعد ذلك وإما أن يكون التجوز في الفاء بأن تكون بمعنى  
الواو وهو ضعيف أو تكون لترتيب القول فقط فكانه أخبر عن قرى كثيرة أنه أهلكتها ثم قال فكان من أمرها  
مجيء البأس .

وقال الفراء : إن الإهلاك هو مجيء البأس ومجيء البأس هو الإهلاك فلما تلازما لم يبال أيهما قدم في الرتبة ، كما  
تقول شمتني فأساء وأساء فشتمني لأن الإساءة والشتم شيء واحد

وقيل : الفاء ليست للتعقيب وإنما هي للتفسير ، كقوله توضأ فغسل كذا ثم كذا وانتصب بيانا على الحال  
وهو مصدر أي ﴿ فجاها بأسنا ﴾ باثنين أو قائلين وأوهنا للتنويع أي جاء مرة ليلا كقوم لوط ومرة وقت  
القبيلة كقوم شعيب وهذا فيه نشر لما لف في قوله ﴿ فجاها ﴾ وخص مجيء البأس بهذين الوقتين لأنهما  
وكان للسكون والدعة والاستراحة فمجيء العذاب فيهما أقطع وأشق ولأنه يكون المجيء فيه على غفلة من  
المهلكين ، فهو كالمجيء بغتة وقوله ﴿ أو هم قائلون ﴾ جملة في موضع الحال ونص أصحابنا أنه إذ دخل على  
جملة الحال واو العطف فإنه لا يجوز دخول واو الحال عليها فلا يجوز جاء زيد ماشيا أو وهو راكب  
وقال الزمخشري : ( فإن قلت ) : لا يقال جاء زيد هو فارس بغير واو فما بال قوله تعالى : ﴿ أو هم قائلون ﴾

( قلت ) : قدر بعض النحويين الواو محذوفة ورده الزجاج

وقال : لو قلت جاءني زيد راجلا أو هو فارس أو جاءني زيد هو فارس لم يحتج فيه إلى واو لأن الذكر قد عاد  
إلى الأول والصحيح أنها إذا عطفت على حال قبلها حذفت الواو استقالاتا لاجتماع حفي عطف لأن واو

الحال هي واو العطف استعيرت للوصل فقولك جاء زيد راجلاً أو هو فارس كلام فصيح وارد على حده وأما  
جاءني زيد هو فارس فخبث انتهى

(320/5)

فأما بعض النحويين الذي اتهمه الزمخشري فهو الفراء ، وأما قول الزجاج في التمثيلين لم يحتاج فيه إلى الولا في  
الذكر قد عاد إلى الأول ففيه إيهام وتعيينه لم يحز دخولها في المثال الأول ويجوز أن يدخل في المثال الثاني فاتقاء  
الاحتياج ليس على حد سواء لأنه في الأول لامتناع الدخول وفي الثاني لكثرة الدخول لالامتناعه ، وأما قول  
الزمخشري والصحيح إلى آخرها فتعليله ليس بصحيح لأن واو الحال ليست حرف عطف فيلزم من ذكرها  
اجتماع حرفي عطف لأنها لو كانت للعطف للزم أن يكون ما قبل الواو حالاً حتى يعطف حالاً على حال  
فمجيئها في ما لا يمكن أن يكون حالاً دليل على أنها ليست واو عطف ولا لحظ فيها معنى واو عطف تقول  
جاء زيد والشمس طالعة فجاء زيد ليس مجال فيعطف عليه جملة حالية وإنما هذه الواو مغايرة لواو العطف  
بكل حال وهي قسم من أقسام الواو كما تأتي للقسم وليست فيه للعطف إذا قلت والله ليخرجن وأما قوله  
فخبث فليس بخبث وذلك أنه بناء على أن الجملة الإسمية إذا كان فيها ضمير ذي الحال فإنخذف الواو منها  
شاذ وتبع في ذلك الفراء وليس بشاذ بل هو كثير وقوعه في القرآن وفي كلام العرب نثرها ونظمتها وهو أكثر من  
رمل يرين ومها فلسطين وقد ذكرنا كثرة مجيء ذلك في شرح التسهيل وقد رجع عن هذا المذهب الزمخشري  
إلى مذهب الجماعة.

﴿ فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين ﴾ قال ابن عباس: دعواهم نصرعهم إلا

إقرارهم بالشرك.

وقيل دعواهم دعاؤهم.

قال الخليل: يقول اللهم أشركنا في صالح دعوى المسلمين ومنه فما زالت تلك دعواهم

وقيل : ادعواؤهم أي ادعوا معاذير تحسن حالهم وتقيم حجتهم في زعمهم  
قال ابن عطية: وتحتمل الآية أن يكون المعنى فما آلت دعاويهم التي كانت في حال كفرهم إلى اعتراف ومنه قول  
الشاعر:

وقد شهدت قيس فما كان نصرها . . .

قتيبة إلا عضها بالأباهم

وقال الزمخشري: ويجوز فما كان استغاثتهم إلا قولهم هذا لأنه لا مستغاث من الله بغيره من قولهم ﴿ دعواهم  
﴿ بالكعب قالوا ودعواهم اسم كان وإلا أن قالوا الخبر وأجازوا العكس والأول هو الذي يقتضي نصوص  
المتأخرين أن لا يجوز إلا هو فيكون ﴿ دعواهم ﴿ الاسم و ﴿ إلا أن قالوا ﴿ الخبر لأنه إذا لم تكن قرينة لفظية  
ولا معنوية تبين الفاعل من المفعول وجب تقديم الفاعل وتأخير المفعول نحو: ضرب موسى عيسى وكان  
وأخواتها مشبهة في عملها بالفعل الذي يتعدى إلى واحد ، فكما وجب ذلك فيه وجب ذلك في المشبهة به وهو  
كان ودعواهم وإلا أن قالوا لا يظهر فيهما لفظ يبين الاسم من الخبر ولا معنى فوجب أن يكون السابق هو الاسم  
واللاحق الخبر.

(321/5)

﴿ فلنسالن الذين أرسل إليهم ولنسالن المرسلين ﴿ أي نسال الأمم المرسل إليهم عن أعمالهم وعن ما بلغه  
إليهم الرسل لقوله و ﴿ يوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين ﴿ ، ويسأل الرسل عما أجاب به من أرسلوا إليه  
كقوله ، ﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم ﴿ وسؤال الأمم تقرير وتوبيخ يعقب الكفار والعصاة عذاباً  
وسؤال الرسل تأنيس يعقب الأنبياء ثواباً وكرامة  
وقد جاء السؤال منقياً ومثباً بحسب المواطن أو بحسب الكيفيات كسؤال التوبيخ والتأنيس وسؤال  
الاستعلام البحث منفي عن الله تعالى إذ أحاط بكل شيء علماً

وقيل المرسل إليهم الأنبياء والمرسلون الملائكة وهذا بعيد

﴿ فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين ﴾ أي نسرد عليهم أعمالهم قصة قصة ﴿ بعلم ﴾ منا لذلك وإطلاع عليه ﴿ وما كنا غائبين ﴾ عن شيء منه بل علمنا محيط بجميع أعمالهم ، ظاهرها وباطنها ، وهذا من أعظم التوبيخ والتقريع حيث يقرون بالظلم وتشهد عليهم أنبياء وهم يقص الله عليهم أعمالهم قال وهب: يقال للرجل منهم أتذكر يوم فعلت كذا أتذكر حين قلت كذا حتى يأتي على آخر ما فعله وقاله في دنياه وفي قوله ﴿ بعلم ﴾ دليل على إثبات هذه الصفة لله تعالى وإبطال لقول من قال لا علم لله .

﴿ والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ﴾ اختلفوا هل ثم وزن وميزان حقيقة أم ذلك عبارة عن إظهار العدل التام والقضاء السوي والحساب المحرر فذهبت المعتزلة إلى إنكار الميزان وتقدمهم إلى هذا مجاهد والضحاك

والأعمش وغيرهم ، وعبر بالثقل عن كثرة الحسنات وبالخفة عن قلتها ، وقال جمهور الأمة بالأول وأن الميزان له

عمود وكفتان ولسان وهو الذي دل عليه ظاهر القرآن والسنة ينظر إليه الخلاق تأكيداً للحجة وإظهاراً للنصفة وقطعاً للمعذرة كما يسألهم عن أعمالهم فيعرفون بها بألسنتهم وتشهد عليهم بها أيديهم وأرجلهم

وتشهد عليهم الأنبياء والملائكة والأشهاد ، وأما الثقل والخفة فمن صفات الأجسام وقد ورد أن الموزون هي

الصحائف التي أثبتت فيها الأعمال ، فيحدث الله تعالى فيها ثقلاً وخفواً ورد في هيئته وطوله وأحواله لم

يصح إسناده وجمعت الموازين باعتبار الموزونات والميزان واحد ، هذا قول الجمهور

وقال الحسن لكل أحد يوم القيامة ميزان على حدة وقد يعبر عن الحسنات بالموازين فيكون ذلك على حذف

مضاف أي من ثقلت كفة موازينه أي موزوناته فيكون ملوّن جميع موزون لا جمع ميزان ، وكذلك ومن خفت

كفة حسناته و ﴿ الوزن ﴾ .



مبتدأ وخبره ظرف الزمان والتقدير والوزن كائن يوم أن نسألهم ونقص عليهم وهو يوم القيامة ﴿الحق﴾  
صفة للوزن ويجوز أن يكون ﴿يومئذ﴾ ظرفاً للوزن معمولاً له و﴿الحق﴾ خبر ويعلق ﴿بآياتنا﴾  
بقوله ﴿يظلمون﴾ لتضمنه معنى يكذبون أو لأنها بمعنى يجحدون وجحد تعدي بالباء قال ﴿وجحدوا  
بها﴾ والظاهر أن هذا التقسيم هو بالنسبة للمؤمنين من أطاع ومن عصى وللخفافير توزن أعمال الكفار  
وقال قوم: لا ينصب لهم ميزان ولا يحاسبون لقوله ﴿وقه منا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً﴾  
وإنما توزن أعمال المؤمن طاعتهم وعاصيهم

﴿ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلاً ما تشكرون﴾ تقدم معنى ﴿مكناكم﴾ في قوله  
في أول الأنعام ﴿مكناهم في الأرض﴾ والخطاب راجع للذين خوطبوا بقوله تعلق ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من  
ربكم﴾ وما بينهما أورد مورد الاعتبار والإيقاظ بذكر ما آل إليه أمرهم في الدنيا وما يؤول إليه في الآخرة  
والمعاش جمع معيشة ويحتمل أن يكون وزنها مفعلة ومفعلة بكسر العين وضمتها قالهما سيبويه

وقال الفراء: معيشة بفتح عين الكلمة والمعيشة ما يعاش به من المطاعم والمشارب وغيرهما مما يتوصل به إلى  
ذلك وهي في الأصل مصدر تنزل منزلة الآلات

وقيل على حذف مضاف التقدير أسباب معاش كالزراع والحصد والتجارة وما يجري مجرى ذلك وسمتها  
معاش لأنها وصلة إلى ما يعاش به ، وقيل المعاش وجوه المنافع هي إما يحدثه الله ابتداءً كالثمار أو ما يحدثه  
بطريق اكتساب من العدو وكلاهما يوجب الشكر.

وقرأ الجمهور: ﴿معاش﴾ بالياء وهو القياس لأن الياء في المفرد هي أصل لازائدة فتهمز وإنما تهمز الزائدة  
نحو: صحائف في صحيفة ، وقرأ الأعرج وزيد بن علي والأعمش وخارجة عن نافع وابن عامر في رواية  
معاش بالهمزة وليس بالقياس لكتهم روه وهم ثقات فوجب قبوله وشذ هذا الهمز ، كما شذ في منائر جمع  
منارة وأصلها منورة وفي مصائب جمع مصيبة وأصلها مصوبة وكان القياس مناور ومصاوب

وقد قالوا مصاوب على الأصل كما قالوا في جمع مقامة قام ومعوونة معاون ، وقال الزجاج: جميع نحة البصرة  
تزعم أن همزها خطأ ولا أعلم لها وجهاً إلا التشبيه بصحيفة وصحائف ولا ينبغي التعويل على هذه القراءة  
وقال المازني: أصل أخذ هذه القراءة عن نافع ولم يكن يدري ما العربية وكلام العرب التصحيح في نحو هذا

انتهى .

ولسنا متعبدين بأقوال نحاة البصرة

وقال الفراء : ربما همزت العرب هذا وشبهه يوهمون أنها فعلية فيشبهون مفعلة بفعلية انتهى  
فهذا نقل من الفراء عن العرب أنهم ربما يهمزون هذا وشبهه وجاء به نقل القراءة الثقات ابن عامر وهو عربي  
صراح وقد أخذ القرآن عن عثمان قبل ظهور اللحن والأعرج وهو من كبار قراء التابعين وزيد بن علي وهو من  
الفصاحة والعلم بالمكان الذي قل أن يدانيه في ذلك أحد ، والأعمش وهو من الضبط والإتقان والحفظ والثقة  
بمكان ، ونافع وهو قد قرأ على سبعين من التابعين وهم من الفصاحة والضبط والثقة بالحل الخ لا يجمل ،  
فوجب قبول ما نقلوه إلينا ولا مبالاة بمخالفة نحاة البصرة في مثل هذا ، وأما قول المازني أصل أخذ هذه القراءة  
عن نافع فليس بصحيح لأنها نقلت عن ابن عامر وعن الأعرج وزيد بن علي والأعمش وأما قوله إن نافعاً لم يكن  
يدرري ما العربية فشهادة على النفي ولي فرضنا أنه لا يدرري ما العربية وهي هذه الصناعة التي يتوصل بها إلى  
التكلم بلسان العرب فهو لا يلزمه ذلك إذ هو فصيح متكلم بالعربية ناقل للقراءة عن العرب الفصحاء وكثير من  
هؤلاء النحاة يسيئون الظن بالفراء ولا يجوز لهم إعراب ﴿ قليلاً ما تشكرون ﴾ إعراب ﴿ قليلاً ما  
تذكرون ﴾ .

(323/5)

﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين ﴾ لما  
تقدم ما يدل على تقسيم المكلفين إلى طائع وعاصٍ فالطائع ممثل ما أمر الله به مجتنب ما نهى عنه والعاصي  
بضده أخذ نيته على أن هذا التقسيم كان في البدء الأول من أمر الله للملائكة بالسجود فامتثل من امتثل وامتنع  
من امتنع ، وأنه أمر تعالى آدم ونهى فحكى عنه ما يأتي خبره فنتبه أولاً على موضع الاعتبار وإبراز الشيء من  
العدم الصّرف إلى الوجود والتصوير في هذه الصورة الغريبة الشكل المتمكنة من بلع الصانع والظاهر أن

الخطاب عام لجميع بني آدم ويكون على قوله ثم قلنا ما أن تكون فيه ثم بمعنى الواو فلم ترتب ويكون الترتيب بين الخلق والتصوير أو تكون ﴿ ثم ﴾ في ﴿ ثم قلنا ﴾ للترتيب في الإخبار لا في الزمان وهذا أسهل محل في الآية ومنهم من جعل ﴿ ثم ﴾ للترتيب في الزمان واختلفوا في المخاطب ، فقيل المراد به آدم وهو من إطلاق الجمع على الواحد ، وقيل المراد به بنوه فعلى القول الأول يكون الخطاب في الجملتين لآدم لأن العرب تخاطب العظيم الواحد بخطاب الجمع ، وقيل الخطاب في الأولى لآدم وفي الثانية لذريته فتحصل المهلقتين ﴿ ثم ﴾ الثالثة لترتيب الأخبار ، وروى هذا العوفي عن ابن عباس

وقيل : خلقناكم لآدم ثم صورناكم لبنيه يعني في صلبه عند أخذ الميثاق ثم قلنا فيكون الترتيب واقعاً على بابه وعلى القول الثاني وهو أن الخطاب لبني آدم ، فقيل الخطاب على ظاهره وإن اختلف محل الخلق والتصوير فروي الحارث عن ابن عباس خلقناكم في ظهر آدم ثم صورناكم في الأرحام ، وقال ابن جبير عنه خلقناكم في أصلاب الرجل ثم صورناكم في أرحام النساء ، وقاله عكرمة وقتادة والضحاك والأعمش ، وقال ابن السائب خلقناكم نطفاً في أصلاب الرجال وترائب النساء ثم صورناكم عند اجتماع النطف في الأرحام ، وقال معمر بن راشد حاكياً عن بعض أهل العلم خلقناكم في بطون أمهاتكم وصورناكم فيها بعد الخلق شق السمع والبصر ﴿ ثم ﴾ على هذه الأقوال في قوله ﴿ ثم قلنا ﴾ للترتيب في الأخبار ، وقيل الخطاب لبني آدم إلا أنه على حذف مضاف التقدير ولقد خلقنا أرواحكم ثم صورنا أجسامكم حكاه القاضي أبو يعلى في المعتمد ويكون ﴿ ثم ﴾ في ﴿ ثم قلنا ﴾ لترتيب الأخبار ، وقيل التقدير ولقد خلقنا أبابكم ثم صورنا أبابكم ثم قلنا فثم على هذا للترتيب الزماني والمهلة على أصل وضعها ، وقيل هو من تلوين الخطاب يحاطط العين ويراد به الغير فيكون الخطاب لبني آدم والمراد آدم كقوله

﴿ وإذ نجيناكم من آل فرعون ﴾ ﴿ فأخذتكم الصاعقة وأتم تنظرون ﴾ ﴿ وإذ قتلتم نفساً ﴾ هو

خطاب لمن كان بحضرة الرسول من بني إسرائيل والمراد أسلافهم

ومنه قول الشاعر:

إذا افتخرت يوماً تميم بقوسها . . .

وزادت على ما وطدت من مناقب

فأنتم بذوي قارٍ أمالت سيوفكم . . .

عروش الذين استرهنوا قوس حاجب

وهذه الواقعة كانت لآبائهم وتقدم تفسير ﴿ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ في سورة البقرة

فأغنى عن إعادته وقوله ﴿ لم يكن من الساجدين ﴾ جملة لا موضع لها من الإعراب مؤكدة لمعنى ما أخرجه

الاستثناء من نفي سجود إبليس كقوله ﴿ أباي واستكبر ﴾ بعد قوله ﴿ إلا إبليس ﴾ في البقرة.

﴿ قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ﴾ الظاهر أن لا زائدة تفيد التوكيد والتحقيق كهي في قوله لئلا يعلم أي

لأن يعلم وكأنه قيل ليتحقق علم أهل الكتاب وما منعك أن تحقق السجود وتلزمه نفسك إذ أمرتك ويدل على

زيادتها قوله تعالى ﴿ ما منعك أن تسجد ﴾ وسقوطها في هذا دليل على زيادتها في ﴿ ألا تسجد ﴾

والمعنى أنه ونخه وقرعه على امتناعه من السجود وإن كان تعالى عالماً بما منعه من السجود وما استهيلة

تدل على التوبيخ كما قلنا وأنشدوا على زيادة لا قول الشاعر

أفعنك لا برق كأن وميضه . . .

غاب يسقمه ضرام مثقب

وقول الآخر:

أبي جوده لا البخل واستعجلت به . . .

نعم من فتى لا يمنع الجود قائله

وأقول لا حجة في البيت الأول إذ يحتمل أن لا تكون فيه لا زائدة لاحتمال أن تكون عاطفة وحذف المعطوف

والتقدير أفعنك لا عن غيرك وأما البيت الثاني فقال الزجاج لا مفعولة والبخل بدل منها ، وقال أبو عمرو بن

العلاء : الرواية فيه لا البخل بجنس اللام جعلها مضافة إلى البخل لأن لا قد ينطق بها ولا تكون للبخل انتهى  
وقد خرجته أنا تحريجا آخر وهو أن ينتصب البخل على أنه مفعول من أجله ولا مفعولة ، وقال قنم لا في أن لا  
تسجد ليست زائدة واختلفوا ، فقيل يقدر محذوف يصحّ معه المعنى وهو ما منعك فأحوجك أن لا تسجد ،  
وقيل يحمل قوله ما منعك يصحّ معه النفي ، فقيل معنى ما منعك من أمرك ومن إقالك أن لا تسجد .

(325/5)

﴿ قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ﴾ هذا ليس بجواب مطابق للسؤال لكنه يتضمن الجواب  
إذ معناه منعني فضلي عليه لشرف عنصري على عنصره وهذا يقتضي عنده أن النار خير من الطين وإذا كان  
كذلك فالناشيء من الأفضل لا يسجد للمفضول قالوا : وذلك أن النار جسم مشرق علوي لطيف خفيف  
حار يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها ، والطين مظلم كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة  
السموات ، والنار قوية التأثير والفعل والطين ليس له إلا القبول والانفعال ، والفعل أشرف من الانفعال والنار  
مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة الحياة والطين يبرده ويبسه مناسب للموت وإذا تقرّر هذا فالمخلوق من  
الأفضل أفضل فلا يؤمر الأفضل بخدمة المفضول ألا ترى أنه لو أمر مثلاً مالك وأبو حنيفة بخدمة من هو دونهما  
في العلم لكان ذلك قبيحاً في العقل ثم قالوا خطأ إبليس من حيث فضل نال على الطين وهما في درجة واحدة  
من حيث هما جماد مخلوق والطين أفضل من النار وجوه ، أحدها أن من جوهر الطين الرزانة والسكون والوقار  
والأناة والحلم والحياء والصبر وذلك هو الداعي لآدم عليه السلام بعد السعادة التي سبقت له في التوبة والتواضع  
والتضرع فأورثه المغفرة والاجتباء والهداية ومن جوهر النار الخفة والطيش والحدة والارتفاع والاضطراب  
وذلك هو الداعي لإبليس بعد الشقاوة التي سبقت إلى الاستكبار والإصرار فأورثه الهلاك واللعة والعذاب  
قاله القفال ، ثم ذكروا وجوهاً عشرة يظهر بها فضل التراب على النار ثم قالوا لا يتجمل من كانت مادته أفضل  
على أنه تكون صورته أفضل إذ الفضيلة عطية من الله تعالى ، ألا تراه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر

وأن الحبشي المؤمن خير من القرشي الكافر وإذا كانت المقدمة غير مسلمة لم ينتج والمقدمتان أن تقول إبليس ناري المادة وكل ناري المادة أفضل من ترابي المادة فإبليس أفضل من ترابي المادة والمقدمة الثانية ممنوعة فلا تنتج.

وقال ابن عباس والحسن وابن سيرين أول من قاس إبليس ، قال ابن عباس فأخطأ فمن قاس الدين برأيه قرنه الله مع إبليس ، وقالوا: وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس.

وقال بعض العلماء : أخطأ قياسه وذهب علمه أن الروح الذي نفخ في آدم ليس من طين واستدل نقاة القياس على إبطاله بقصه إبليس ولا حجة فيها لأنه قياس في مورد النص فهو فاسد فلا يدل على بطلان القياس حيث لأنص واستدل بقوله ﴿ إذ أمرتك ﴾ على أن مطلق الأمر يدل على الوجوب ويدل على الفور لدم إبليس على امتناعه من السجود في الحال ولو لم يدل على الوجوب ولا على الفور لم يستوجب الذم في الحال ولا مطلقاً

(326/5)

﴿ قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين ﴾ .

لما كان امتناعه من السجود لسبب ظهور شفوقة على أم عند نفسه قابلة الله بالهبوط المشعر بالنزول من علو إلى أسفل والضمير في ﴿ منها ﴾ لم يتقدم له مفسر يعود عليه ، فقيل: يعود على الجنة وكان إبليس من سكانها ، وقال ابن عباس: كانوا في جنة عدن لاني جنة الخلد وخلق آدم من جنة عدن ، وقال ابن عطية أهبط أولاً وأخرج من الجنة وصار في السماء لأن الأخبار تضافرت أنه أغوى آدم وحواء من خارج الجنة ثم أمر آخراً بالهبوط من السماء مع آدم وحواء والحية وهذا كله بحسب ألفاظ القصة والله أعلم انتهى ، وقيل يعود على السماء ، قال الزمخشري: ﴿ فاهبط منها ﴾ من السماء التي هي مكان المطيعين المتواضعين من الملائكة إلى الأرض التي هي مقر العاصين المتكبرين من الثقلين ، وقيل يعود على الأرض فكانه كان له ملكها أمره أن يهبط منها إلى جزائر البحار فسلطانه فيها فلا يدخل الأرض إلا كهيئة السارق يخاف فيها حتى يخرج

منها وهذا يحتاج إلى صحة نقل بوقيل : يعود على صورته التي كان فيها لأنه افتخر أنه من النار فشوهت صورته بالإظلام وزوال إشراقه قاله أبو روق ، وقيل عائد على المدينة التي كان فيها ذكره الكرمانى ويحتاج إلى تصحيح نقل ، وقيل يعود على المنزلة والرتبة الشريفة التي كان فيها في محل الاصطفاء وتقليب إلى محل الطرد والتعذيب ومعنى فما يكون لك لا يصح لك أو لا يتم أو لا ينبغي بل التكبر منهى عنه في كل موضع ، وقيل : هو على حذف معطوف دل عليه المعنى التقدير فيها ولا في غيرها ، وقيل المعنى ما للتكبر أن يكون فيها وكرر معنى الهبوط بقوله ﴿ فاخرج ﴾ لأن الهبوط منها خروج ولكنه أخبر بصغاره وذلته وهو أنه جزء على تكبره وقيل بالصدمة تصف به وهو الصغار هو ضد التكبر والتكبر تفعل منه لأنه خلق كبيراً عظيماً ولكنه هو الذي تعاطى الكبر ومن كلام عمر ومن تكبر وعدا طوره رهصه الله إلى الأرض ﴿ قال أنظرنى إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين ﴾ هذا يدل على إقراره بالبعث وعلمه بأن آدم سيكون له ذرية ونسل يعمرون الأرض ثم يموتون وإن منهم من ينظر فيكون طلبه الإنتظار بأن يعويهم ويوسوس إليهم فالضمير في ﴿ يبعثون ﴾ عائد على ما دل عليه المعنى إذ ليس في اللفظ ما يعود عليه وحكمة استنظاره وإن كان ذلك سبباً للغواية والفتنة إن في ذلك ابتلاء العباد بمخالفته وطواعيته وما يترتب على ذلك من إعظام الثواب بالمخالفة وإدامة العقاب بالطواعية وأجابه تعالى بأنه من المنظرين أي من المؤخرين ولم يأت هنا بغاية للإنتظار وجاء مغنياً في الحجر وفي ص بقوله

(327/5)

﴿ إلى يوم الوقت المعلوم ﴾ ويأتي تفسيره في الحجر إن شاء الله ، ومعنى من المنظرين من الطائفة التي تأخرت أعمارها كثيراً حتى جاءت آجالها على اختلاف أوقاتها فقد شمل تلك الطائفة انظار وإن لم يكونوا أحياء مدة الدهر ، وقيل من المنظرين جمع كثير مثل قوم يونس .  
 ﴿ قال فيما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ﴾ الظاهر أن الباء للقسم وما مصدرية ولذلك تلتفت

الاية بقوله: ﴿ لأقعدن ﴾ ، قال الزمخشري وإنما أقسم بالإغواء لأنه كان تكليفاً من أحسن أفعال الله لكونه تعريضاً لسعادة الأبد ، فكان جديراً أن يقسم به انتهى ، وقيل: الباء للسبب أي بسبب إغوائك إياي وعبر ابن عطية عنها بأن يراد بها معنى المجازاة قال كما تقول فبإكرامك لي يا زيد لأكرمك قال وهذا أليق بالقصة ، قال الزمخشري ، ( فإن قلت ) : بم تعلق الباء فإن تعليقها بالأقعدن تصد عنه لام القسم لا تقول والله يزيد لأمرن ( قلت ) : تعلقت بفعل القسم المحذوف تقديره ﴿ فيما أغويتني ﴾ أقسم بالله ﴿ لأقعدن ﴾ أي بسبب إغوائك أقسم انتهى ، وما ذكره من أن اللام تصد عن تعلق الباء بالأقعدن ليس حكماً مجعاً عليه بل في ذلك خلاف ، وقيل : ما استفهامية كأنه استفهم عن السبب الذي أغوه وقال بأي شيء أغويتني ثم ابتدأه مقسماً فقال : لأقعدن لهم وضعف بإثبات الألف في ما الاستفهامية ، وذلك شاذ أو ضرورة نحو قولهم عما تسأل فهذا شاذ والضرورة كقوله:

على ما قام يشتمني لئيم . . .

ومعنى ﴿ أغويتني ﴾ أضللتني قاله ابن عباس والأكثرون أو لعنتني قللاً لحسن أو أهلكني قاله ابن الأنباري ، أو خيبتني قاله بعضهم ، وقيل: ألقيتني غاوباً ، وقيل: سميتني غاوباً لتكبري عن السجود لمن أنا خير منه ، وقيل: جعلتني في الغي وهو العذاب ، وقيل: قضيت على من الأفعال الذميمة ، وقيل: أدخلت على داء الكبر ، وقال الزمخشري : فسبب إغوائك إياي لأقعدن لهم وهو تكليفه إياه ما وقع به في الغي كما ثبتت الملائكة مع كونهم أفضل منه ومن آدم نفساً ومناصب وعن الأصم أمرتني بالسجود فحملني الألف على معصيتك والمعنى فسبب وقوعي في الغي لأجتهدن في إغوائهم حتى يفسدوا بسببي كما فسدت بسببهم انتهى ، وهو الأصم فسراً على مذهب الاعتزال في نفي نسبة الإغواء حقيقة وهو الإضلال إلى الله وكذلك من فسر ﴿ أغويتني ﴾ معنى ألقيتني غاوباً وهو فرار من ذلك وقوله في الملائكة إنهم أفضل من آدم نفساً ومناصب هو مذهب المعتزلة ، وقال محمد بن كعب القرظي قاتل الله القدرية لإبليس أعلم بالله منهم يريد في أنه علم أن الله يهدي ويضل وجاء رجل من كبار الفقهاء يرمي بالقدر فجلس إلى طاووس في المسجد الحرام فقال له طاووس: تقوم أو تقام فقام الرجل فقيل له: أقول هذا الرجل فقيه ، فقال: إبليس أفتقه منه قال: رب بما أغويتني ، وهذا يقول أنا أغوي نفسي وجعل الزمخشري هذه الحكاية من تكاذيب الجبرة وذكرها ثم قال



كلاماً قبيحاً يوقف عليه في كتابه وعبر بالعود عن الثبوت في المكان والثابت فيه قالوا وانتصب ﴿ صراطك ﴾ على إسقاط على قاله الزجاج، وشبه بقول العرب ضرب زيد الظهر والبطن أي على الظهر والبطن وإسقاط حرف الجر لا ينقاس في مثل هذا لا يقال قعدت الخشبة تريد قعدت على الخشبة قالوا أو على الظرف كما قال الشاعر فيه.

(328/5)

كما غسل الطريق الثعلب . . .

وهذا أيضاً تخرّج فيه ضعف لأن ﴿ صراطك ﴾ ظرف مكان مختص وكذلك الطريق فلا يتعدى إليه قلل إلا بواسطة في، وما جاء خلاف ذلك شاذاً أو ضرورة وعلى الضرورة أنشدوا

كما غسل الطريق الثعلب . . .

وما ذهب إليه أبو الحسين بن الطراوة من أن الصراط والطريق الطرف مبهم لا يختص رده عليه أهل العربية، والأولى أن يُضْمَنَ ﴿ لأقعدن ﴾ معنى ما يتعدى بنفسه في تصب الصراط على أنه مفعول به والتقدير لأزمن بقعودي صراطك المستقيم وهذا الصراط هو دين الإسلام وهو الموصل إلى الجنة، ويضعف ما روي عن ابن مسعود وعون بن عبد الله أنه طريق مكة خصوصاً على العقبة المعروفة بعقبة الشيطان يضل الناس عن الحج ومعنى قعوده أنه يعترض لهم على طريق الإسلام كما يعترض العدو على الطريق ليقطعه على السابلة وفي الحديث « أن الشيطان قعد لابن آدم بأطرقه نهاه عن الإسلام وقال أتترك دين آباءك فعصاه وأسلم فنهاه عن الحجرة، وقال: تدع أهلك وبلدك فعصاه فهاجر فنهاه عن الجهاد وقال تقتل وتترك ولدك فعصاه فجاهد فله الجنة»

﴿ ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين ﴾ .

الظاهر أن إتيانهم من هذه الجهات الأربع كناية عن وسوسته وإغوائه له والجد في إضلاله من كل وجه يمكن ولما

كانت هذه الجهات يأتي منها العدو غالباً ذكرها لأنه يأتي من الجهات الأربع حقيقة ، وقال ابن عباس ﴿ من بين أيديهم الآخرة ﴾ أشككم فيها وأنه لا بعث ﴿ ومن خلفهم ﴾ الدنيا أرغبهم فيها وزينها لهم وعنه أيضاً وعن النخعي والحكم بن عتبة عكس هذا ، وعنه ﴿ وعن أيانهم ﴾ الحق وعن ﴿ شمائلهم ﴾ الباطل وعنه أيضاً : و ﴿ عن أيانهم ﴾ الحسنات وعن ﴿ شمائلهم ﴾ السيئات ، وقال مجاهد : الأولان حيث ينصرون والآخران حيث لا ينصرون ، وقال أبو صالح الأولان الحق والباطل والآخران الآخرة والدنيا ، وقيل الأولان بفسحة الأمل ونسيان الأجل والآخران فيما تيسر وفيما تعسر ، وقيل الأولان فيما بقي من أعمارهم فلا يطيعون وفيما مضى منها فلا يندمون على معصية والآخران فيما ملكته أيانهم فلا ينفقونه في معروف ومن قبل فقرهم فلا يمتنعون عن محذور.

(329/5)

وقال أبو عبد الله الرازي حاكياً عن من سماه هو حكماً الإسلام من بين أيديهم القوة الخيالية التي تجمع مثل المحسوسات وصورها وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ ومن خلفهم القوة الوهمية وهي تحكم في غير المحسوسات بالأحكام المناسبة للمحسوسات وهي موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ وعن أيانهم قوة الشهوة وهي موضوعة في البطن الأيمن من القلب وعن شمائلهم قوة الغضب وهي موضوعة في البطن الأيسر من القلب فهذه القوى الأربعة هي التي يتولد عنها أحوال توجب زوال السعادة الروحانية والشياطين الخارجة ما لم تشعر بشيء من هذه القوى الأربع لم تقدر على إلقاء الوسوسة فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الأربع وهو وجه تحقيق انتهى ، وهو بعيد من مناحي كلام العرب والمشرعين قال وعلى هذا لم يحتج إلى ذكر العلو والسفل لأن هاتين الجهتين ليستا بمقرشيء من القوى المفسدة لمصالح السعادة الروحانية انتهى وقال ابن عباس : لم يقل من فوقهم لأن رحمة الله تنزل عليهم من فوقهم ولم يقل من تحتهم لأن الإيمان من تحتهم فيه توحش ، وقال الزمخشري : ( فإن قلت ) : كيف قيل ﴿ من بين أيديهم ﴾ ﴿ ومن خلفهم ﴾ بحرف الابتداء

و ﴿عن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ بحرف المجاوزة، (قلت) : المفعول فيه عدى إليه الفعل تعديته إلى المفعول به كما اختلفت حروف التعدية في ذلك اختلفت في هذا وكانت لغة تؤخذ ولا تقاس وإنما يفش عن صحة موقعها فقط فلما سمعناهم يقولون: جلس عن يمينه وعلى يمينه وعن شماله وعلى شماله قلنا معنى على يمينه أنه يمكن من جهة اليمين تمكن المستعلي من المستعلي عليه ومعنى عن يمينه أنه جلس متجافياً عن صاحب اليمين منحرفاً عنه غير ملاصق له ثم كثر حتى استعمل في المتجافي وغيره كما ذكرنا في فعال ونحوه من المفعول به قولهم رميت عن القوس وعلى القوس ومن القوس لأن السهم يبعد عنها ويستعليها إذا وضع على كبدها للرمي ويبتدىء الرمي منها فكذلك قالوا: جلس بين يديه وخلفه بمعنى في لأنها ظرفان للفعل ومن بين يديه ومن خلفه لأن الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول جئت من الليل تريد بعض الليل انتهى ، وهو كلام لا بأس به ، وأقول إنما خص بين الأيدي والخلف بحرف الابتداء الذي هو ممكن في الإتيان لأنهما أغلب ما يجيء العدو ورسالته في مواجهة قرنه غير خائف منه والخلف من جهة غدر ومخاتلة وجهالة القرن بمن يغتاله ويتطلب غرته وغفلته وخص الأيمان والشمائل الحرف الذي يدل على المجاوزة لأنهما ليستا بأغلب ما يأتي منهما العدو وإنما يتجاوز إتيانه إلى الجهة التي هي أغلب في ذلك وقدمت الأيمان على الشمائل لأنها الجملتي هي القوية في ملاقات العدو ، وبالأيمان البطش والدفع فالقرن الذي يأتي من جهتها أبسل وأشجع إذ جاء من الجهة التي هي أقوى في الدفع والشمائل جهة ليست في القوة والدفع كالأيمان

(330/5)

وقال ابن عباس شاكرين موحدين وعنه وعن غيره مؤمنين لأن ابن آدم لا يشرك نعمته الله إلا بأن يؤمن ، وقال مقاتل شاكرين لنعمتك ، وقال الحسن: ثابتين على طاعتك ولا يشركك إلا القليل منهم وهذه الجملة المنفية يحتمل أن تكون داخلية في خبر القسم معطوفة على جوابه ويحتمل أن تكون استئناف إخباري مقسماً عليه أخبر أن سعائته وإتيانه إياهم من جميع الوجوه يفعل ذلك وهل هذا الإخبار منه كان على سبيل التظني لقوله ﴿

ولقد صدق عليهم إبليس ظنه ﴿ أو على سبيل العلم قولان وسبيل العلم إما رؤيته ذلك في اللوح المحفوظ أو استقاداته من قوله ﴿ وقليل من عبادى الشكور ﴿ أو من الملائكة ياخبر الله لهم أو بقولهم ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ﴿ أو ياغواء آدم وذريته أضعف منه أو يكون قوى ابن آدم تسعة عشر قوة وهي خمس حواس ظاهرة وخمس باطنة والشهوة والغضب ، وسبع سابقة وهي الجاذبة والمسككة والمهاضمة والدافعة والقاذفة والنامية والمولدة وكلها تدعو إلى عالم الجسم إلى اللذات البدنية والعقل قوة واحدة تدعو إلى عبادة الله وتلك في أول الخلق والعقل إذ ذاك ضعيف أقوال ستة

﴿ قال اخرج منها مذووماً مدحوراً ﴿ الجمهور على أن الضمير عائد على الجنة والخلاف فيه كالخلاف في ﴿ فاهبط منها ﴿ وهذه ثلاث أوامر أمر بالهبوط مطلقاً ، وأمر بالخروج مخبراً أنه ذو صغار ، وأمر بالخروج مقيداً بالذم والطرده ، وقال قتادة ﴿ مذووماً ﴿ لعيناً ، وقال الكلبي : ملوماً ، وقال مجاهد : منقياً ، وقيل : ممقوتاً و ﴿ مدحوراً ﴿ مبعداً من رحمة الله أو من الخير أو من الجنة أو من التوفيق أو من خواص المؤمنين أقوال

مقاربة ، وقرأ الزهري وأبو جعفر والأعمش : مذوماً بضم الذال من غير همز فتحتمل هذه القراءة وجهين أحدهما ، وهو الأظهر ، أن تكون من ذام المهموز سهل الهمزة وحذفها وألقى حركتها على الذال والثاني أن يكون من ذام غير المهموز يذم كباع يبيع فأبدل الواو ياء كما قالوا في مكيل ملكي ، وانتصب ﴿ مدحوراً ﴿ على أنه حال ثانية على من جوز ذلك أو حال من الضمير في ﴿ مذووماً ﴿ أو صفة لقوله ﴿ مذووماً ﴿ .

﴿ لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين ﴿ قرأ الجمهور ﴿ لمن ﴿ بفتح اللام الابتداء ومن موصولة ﴿ ولأملأن ﴿ جواب قسم محذوف بعد من تبعك وذلك القسم المحذوف وجوابه في موضع خبر من الموصولة ، وقرأ الجحدري وعصمة عن أبي بكر عن عاصم ﴿ لمن تبعك منهم ﴿ بكسر اللام واختلفوا في تخريجها ، فقال ابن عطية : المعنى لأجل من تبعك منهم ﴿ لأملأن ﴿ انتهى ، فظاهر هذا التقدير أن اللام تتعلق بلاملأن ويمتنع ذلك على قول الجمهور أن ما بعد لام القسم لا يعمل فيما قبله ، وقال الزمخشري بمعنى لمن تبعك منهم الوعيد وهو قوله ﴿ لأملأن جهنم منكم أجمعين ﴿ على أن ﴿ لأملأن ﴿ في محل الابتداء و ﴿ لمن تبعك ﴿ خبره انتهى فإن أراد ظاهر كلامه فهو خطأ على مذهب البصريين لأن قوله ﴿ لأملأن ﴿ جملة هي جواب قسم محذوف فمن حيث كونها جملة فقط لا يجوز أن تكون مبتدأة ومن حيث كونها جواباً للقسم يمتنع أيضاً

لأنها إذ ذاك من هذه الحيشية لا موضع لها من الإعراب ومن حيث كونها مبتدأة لها موضع من الإعراب ولا يجوز أن تكون الجملة لها موضع ولا موضع لها مجال لأن يلزم أن تكون في موضع رفع لا في موضع رفع داخلها عليها عامل غير داخل وذلك لا يتصور ، وقال أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن الرازي اللام متعلقة من الذم والدحر ومعناه أخرج بهاتين الصفتين لأجل أتباعك ذكر ذلك في كتاب اللوامح في شواذ القراءات ومعنى ﴿ منكم ﴾ منك ومن تبعك فغلب الخطاب على الغيبة كما تقول أنت وإخوتك أكرمكم

(331/5)

﴿ ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلام من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾ .

أي وقلنا يا آدم وتقدم تفسير هذه الآية في البقرة

إلا أن هنا فكلام من حيث شئتما وفي البقرة ﴿ وكلامها رغداً حيث شئتما ﴾ ، قالوا : وجاءت على أحد

محاملها وهو أن يكون الثاني بعد الأول وحذف رغداً هنا على سبيل الاختصار وأثبت هناك لأن تلك مدينة

وهذه مكية فوفى المعنى هناك باللفظ

﴿ فوسوس لهما الشيطان ليبيدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال لهما كما ربكما عن هذه الشجرة

إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ﴾ أي فعل الوسوسة لأجلهما وأما قوله ﴿ فوسوس ﴾ إليه فمعناه

ألقى الوسوسة إليه ، قال الحسن : وصلت وسوسته لهما في الجنة وهو في الأرض بالقوة التي خلقها الله له ، قال

ابن عطية : وهذا قول ضعيف يرده لفظ القرآن ، وقيل : كان في السماء وكانا يخرجان إليه ، وقيل : من باب

الجنة وهما بها ، وقيل : كان يدخل إليهما في فم الحية ، وقال الكرمانني أهمهما ، وقال ابن القشيري : أورد

عليهما الخواطر المزينة وهذا القولان يخالفان ظاهر القرآن لأن ظاهره يدل على قول محاوره وقسم والظاهر

أن اللام لام كي قصد إبداء سوءاتهما وتنحط مرتبتهما بذلك ويسوؤهما بكشف ما ينبغي ستره ولا يجتنبان

نهي الله فيكون هو وهما سواء في المخالفة هو أمر بالسجود فأبى ، وهما نهيا فلم ينتهيا ، وقال قولها لام

الصيرورة لأنه لم يكن له علم بهذا العقوبة المخصوصة فيقصد ها ، قال الزمخشري وفيه دليل على أن كشف العورة من عظام الأمور وأنه لم يزل مستهجناً في الطباع مستقبلاً في العقول انتهى ، وهو على مذهبه الاعتزالي في أن العقل يقبح ويحسن ، والظاهر أنه يراد مدلول سواتهما نفسهما وهما الفرج والدبر لقيني وكانا لا يريانها قبل أكل الشجرة فلما أكلتا بدا لهما ، وقيل لم يكن كل واحد يرى سواة صاحبه ، وقال قتادة كنى سوءاتهما عن جميع بدنهما وذكر السواة لأنها أقبح ما يظهر من بني آدم

(332/5)

وقرأ الجمهور ﴿ ووري ﴾ ، وقرأ عبد الله أوري بإبدال الواو همزة وهو على جائر ، وقرأ ابن وثاب ما وري بواو مضمومة من غير واو بعدها على وزن كسى ، وقرأ مجاهد والحسن من سواتهما بالإفراد وتسهيل الهمزة بإبدالها واواً وإدغام الواو فيها ، وقرأ الحسن أيضاً وأبو جعفر بن القعقاع وشيبة بن نصاح من سواتهما بتسهيل الهمزة وتشديد الواو ، وقرئ من سواتهما بواو واحدة وحذف الهمزة ووجهه أنه حذفها وألقى حركتها على الواو فمن قرأ بالجمع فهو من وضع الجمع موضع التنثية كراهة اجتماع مثلين ومن قرأ بالإفراد فمن وضعه موضع التنثية ويحتمل أن يكون الجمع على أصل وضعه باعتبار أن كل عورة هي الدبر والفرج ولذا لغة : فهي جمع وإلا أن تكونا ملكين استثناء مفرغ من المفعول من أجله أي ما نها كما ربكما لشيء الإكراهة أن تكونا ملكين ويقدره الكوفيون إلا أن تكونا وإضمار الاسم وهو كراهة أحسن من إضمار الحرف وهو لا ، وقال الزمخشري : وفيه دليل على أن الملائكة بالمنظر الأعلى وأن البشرية تلمح مرتبتها انتهى ،

وقال ابن فورك : لا حجة في هذه الآية على أن الملائكة أفضل من البشر لأنه يحتمل أن يريد ملكين في أن لا يكون لهما شهوة في طعام انتهى ، وقرأ ابن عباس والحسن بن علي والضحاك ويحيى بن كثير والزهري وابن حكيم عن ابن كثير ملكين بكسر اللام ، ويدل لهذه القراءة ﴿ هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ﴾ ومن الخالدين من الذين لا يموتون ويبقون في الجنة ساكنين

﴿ وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين ﴾ لم يكف إيليس بالوسوسة وهو الإلقاء في خفية سرّاً ولا بالقول حتى أقسم على أنه ناصح لهما والمقاسمة مفاعلة تقتضي المشاركة في الفعل فتقسم لصاحبك ويقسم لك تقول قاسمت فلاناً خالفته وتقاسما تحالفاً وأما هنا فمعنى وقاسمهما أقسم لهما لأن اليمين لم يشاركاه فيها وهو كقول الشاعر:

وقاسمهما بالله جهداً أتم . . .

أذ من السلوى إذا ما نشورها

وفاعل قد يأتي بمعنى أفعل نحو باعدت الشيء وأبعدته ، وقال ابن عطية وقاسمهما أي حلف لهما وهي مفاعلة إذ قبول الخوف له وإقباله على معنى اليمين كالقسم وتقريره وإن كان بادي الرأي يعني أنها من واحد ، وقال الزمخشري: كأنه قال لهما أقسم لكما إني لمن الناصحين وقال له أتقسم بالله إنك لمن الناصحين ، فجعل ذلك مقاسمة بينهم أو أقسم لهما بالنصيحة وأقسما له بقبولها أو أخرج قسم إيليس على وزن المفاعلة لأنه اجتهد فيها اجتهد المقاسم انتهى ، وقرئ وقاسمهما بالله ﴿ لكما ﴾ متعلق بمحذوف تقديره ناصح لكما أو أعني أو بالناصحين على أن ال موصولة وتسومح في الظرف والمجرور ما لا يتسامح في غيرهما أو على أن ال تعريف الجنس لا موصولة أوجه مقولة

(333/5)

﴿ فدلأهما بغرور ﴾ أي استنزلهما إلى الأكل من الشجرة بغروره أي مجداعه إياهما وإظهار التصح وإبطان الغش وإطماعهما أن يكونا ملكين أو خالدين وإياقسام أنه ناصح لهما جعل من يفتّر بالكلام حتى يصدق فيقع في مصيبة بالذي يدي من علو إلى أسفل مجبل ضعيف فينقطع به فيهلك ، وقال الأزهرني لهذه الكلمة أصلان أحدهما أن الرجل يدي دلوه في البئر ليأخذ المائ فلا يجد فيها ماء ، وضعت التديلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه فيقال: دلاه أي أطمعه الثاني جرأهما على أكل الشجرة والأصل فيه دللها من الدال والدلالة وهما الجرأة

انتهى ، فأبدل من المضاعف الأخير حرف علة ، كما قالوا: تظنيت وأصله تظننت ومن كلام بعض العلماء: خدع الشيطان آدم فانخدع ونحن من خدعنا بالله عز وجل انخدعنا ورؤى نحوه عن قتادة وعن ابن عمر. ﴿ فلما ذاقا الشجرة بدت لهما ﴾ أي وجدا طعمها آكلين منها كما قال تعالى ﴿ فأكلا منها ﴾ وتطايروا عنهما ملابس الجنة فظهرت لهما عوراتهما وتقدم أنهما كانا قبل ذلك لا يريانها من أنفسهما ولا أحدهما من الآخر ، وقال ابن عباس وقتاه وابن جبير: كان عليهما ظفر كاس فلما أكلتا تبلس عنهما فبدت سواتهما وبقي منه على الأصابع قدر ما يتذكران به المخالفة فيجدان الندم ، وقال وهب بن منبه كان عليهما نور يستر عورة كل واحد منهما فانقشع بالأكل ذلك النور وقيل كان عليهما نور فنقص وتجسد منه شيء في أظفار اليدين والرجلين تذكرة لهما ليستغفروا في كل وقت وأبناؤهما بعدهما كما جرى لأويس القرني حين أذهب الله عنه البرص إلا لمة أبقاها ليتذكر نعمه فيشكر.

وقال قوم: لم يقصد بالسوأة العورة والمعنى انكشف لهما معايشهما وما يسوؤهما وهذا القول ينبوعه دلالة

اللفظ ويخالف قول الجمهور ، وقيل: أكلت حواء أول فلم يصبها شيء ثم آدم فكان البدو

﴿ وطفقا يخفضان عليهما من ورق الجنة ﴾ أي جعلتا يلبصقان ورقة على ورقة ويلبصقانها بعدما كانت

كساهما حلل الجنة ظلان بالورق كما قيل

لله درهم من قنية بكروا . . .

مثل الملوك وراحو كالمساكين

والأولى أن يعود الضمير في ﴿ عليهما ﴾ على عورتيهما كأنه قيل ﴿ يخفضان ﴾ على سواتهما من ورق الجنة ، وعاد بضمير الاثنين لأن الجمع يراد به اثنان ولا يجوز أن يعود الضمير على آدم وحواء لأنه تقرر في علم العربية أنه لا يتعدى فعل الظاهر والمضمر المتصل إلى المضمر المتصل المنصوب لفظاً أو محلاً في غير باب ظن وقد وعلم ووجد لا يجوز زيد ضربه ولا ضربه زيد ولا زيد مر به زيد فلو جعلنا الضمير في ﴿ عليهما ﴾ عائداً على آدم وحواء للزم من ذلك تعدى يخفض إلى الضمير المنصوب محلاً وقد رفع الضمير المتصل وهو الألف في يخفضان فإن أخذ ذلك على حذف مضاف مراد جاز ذلك وتقديره يخفضان على بدنيهما ، قال ابن عباس: الورق الذي خصفا منه ورق الزيتون ، وقيل ورق شجر التين ، وقيل: ورق الموز ولم يثبت تعيينها لا



في القرآن ولا في حديث صحيح، وقرأ أبو السَّمال ﴿ وطفقا ﴾ بفتح الفاء، وقرأ الزهري ﴿ يخصفان ﴾ من أخصف فيحتمل أن يكون أفعل بمعنى فعل ويحتمل أن تكون الهمزة للتعدية من خصف أي يخصفان أنفسهما، وقرأ الحسن والأعرج ومجاهد وابن وثاب ﴿ يخصفان ﴾ بفتح الياء وكسر الخاء والصاد وشدها، وقرأ الحسن فيما روى عنه محبوب كذلك إلا أنه فتح الخاء ورويت عن ابن بريدة وعن يعقوب، وقرئ ﴿ يخصفان ﴾ بالتشديد من خصف على وزن فعل، وقرأ عبد الله بن يزيد ﴿ يخصفان ﴾ بضم الياء والخاء وتشديد الصاد وكسرها وتقرير هذه القراءات في علم العربية

(334/5)

عَلَيْهِ  
صَلَّى  
وَعَلَى  
آلِهِ  
سَلَامٌ

مكتبة رمة كمر