[illegible]

[illegible]

[illegible]

فيكون قائمة بالمتكلم وحاصل ان الكلام النفسي صفة قائمة بنفس المتكلم موجودة فيها وجودا مناصلا
كالعلم والارادة مغايرة لهما لا وجودا طلبيا بمعنى ان صورتها حاصلة عند النفس كسائر المعقولات
ضرورة ان الموجود في نفس المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلوة لا صورة ذلك الطلب
كصورة السماء عند تعقلها وكذا الموجود فيها اذا قال زيد قائم هو النسبة الخبرية لا صورتها
ولهذا يصح اتصاف النفس بها بانها طالبة ومخبرة هذا وقال في شرح التجريد اختلفت عباراتهم
في معنى الكلام النفسي فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ واخرى يريدون به صفة واحدة بسيطة
قديمة قائمة بذاته تعالى مثل صفة العلم والقدرة وانما تختلف وتتعدد تعلقها ومراده بالثاني
هو ما ذكرناه وبالاول ما يقابل اللفظ والا فلا وجه له ولصاحب المواقف مقالة مفردة
في تعيين الكلام النفسي ومحصوله ان لفظ الكلام يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر
القائم بالغير ومراد الاشعري واصحابه بالكلام النفسي لا الاول فيكون الكلام النفسي شاملا عنده
للمعنى واللفظ جميعا فانما يذات الله تعالى ومراده باللفظ ما لا ترتيب فيه وتحقيق هذه المقالة مع
ما يرد عليها من الاعتراضات والاجوبة مذكورة في شرح حنا على ما رتبناه في الكلام فليطلب منه
وقال بعض المناوسين في تحقيقه ان كلامه هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية
التي هي مبدأ تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وكذا الكلمات المرتبة بها في علمه الازلي قديمة
بحسب وجودها العلمي سائر الممكنات والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي فيلزم حدوثها وانما
التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب الوجود العلمي كلام نفسي وبحسب هذا الوجود كلام لفظي
اقول يرد عليه ان ما عدا الصفات الثمانية اي تلك الصفة الازلية التي هي مبدأ
التاليف او ما يسمى كلاما نفسيا من الكلمات المرتبة بها في علمه الازلي او كل منها وعلى كل
تقدير يلزم الزيادة في الصفات النبوية فان قيل انها هي تلك الصفة الازلية وما يسمى
كلاما نفسيا عبارة عن علمه بالكلمات المرتبة بالوجود العلمي رجع الكلام اللفظي الى ما ذكره
كما ظنه بعضهم قلنا فعلى هذا يلزم ان يكون معنى المتكلم من قام به التكلم اي ترتيب الكلمات
فيكون بمعنى المرتب للكلمات لا من قام به الكلام وهو خلاف العرف واللغة على انه لو كان معناه
من قام به الكلام فمن صحة اتصاف الباري تعالى بكل من الممكنات بوجودها العلمي لان
الممكنات كلها موجودة في علمه الازلي كالكلام اللفظي فلو جاز اتصافه بالمتكلم بكونه
متكلما باعتبار الوجود العلمي للكلام اللفظي فكذلك يجوز اتصافه بالمتكلم لكل ممكن باعتبار الوجود العلمي

هو الناسخ

Esad Efendi
212

هو باطل والمراد بما انزل اليك القرآن باسره والشريعة عن آخرها شروع في جواب سؤال
اورده صاحب الكشاف حيث قال ان قلت بما انزل اليك القرآن باسره والشريعة عن آخرها فكيف يكون
ذلك منزلا قبل ايمانهم فكيف يصح انزل بلفظ الماضي وان اريد المقدار المنزل سبق انزاله قبل
ايمانهم فهو ايمان ببعض المنزل واشتمال الايمان على الجميع سابقه ومترقبه واجب حاصل
جوابه اختيار الشق الاول من السؤال ودفع فساده اعني عدم صحة التعبير بلفظ الماضي
كما اشار اليه بقوله واما عبر عنه بلفظ الماضي حيث قال بما انزل اليك والجملة
كان بعضه منزلا قبل اي للنزول انما اختار الشق الاول لانه المطابق لمقتضى المقام اعني جواب
المتعنت لانه يقتضي الايمان بالكل والمناسب لما يعقبه من ترتب الهداية والفلاح المكمل
ويؤيده ايضا ان ما انزل قبل ما انزل من قبلك وانما يقابله مجموع ما انزل اليه
لا بعضه وكذا قوله يؤمنون بانه فانه يدل على الاستمرار يدل على عدم الانحصار
على ما تحقق نزوله في الماضي كانه قيل يجددون الايمان منا فشيئا على حد
الانزال كذا ذكره السيد الشريف تغليبا مفعول له للتعبير للموجود اي ما نزل على ما لم
يوجد اي ما لم ينزل او تنزيلا للمنتظر نزوله منزلة الواقع كما قال السيد الشريف ثم
للتعبير عن الماضي والمنزل بصيغة الماضي وجهين احدهما تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد
وتحقيقه ان انزال جميع القرآن معنى واحد يشمل على ما حقه صيغة الماضي وعلى ما حقه
صيغة المستقبل فعبر عنها بصيغة الماضي ولم يعكس تغليبا للموجود على ما لم يوجد
فذلك من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني تشبيه المجموع المنزل وغير المنزل
بشيء نزل في تحقق النزول لان بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزاله
مجموعه مشبها بانزال ذلك الشيء الذي نزل فيستعار صيغة الماضي من انزاله لانزال
المجموع وقد اضمحل بما فصلنا ما يتوهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كل من الوجهين
ولا يشتبه عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورتين متغايران بصيغة انزل وحده
بلا اعتبار لمادته انزل وجه الاضمحلال ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو كان كل منهما مرادا
باللفظ فصرفا في اطلاق واحد وههنا يريد باسم الجزء معنى واحدا مركبا من المعنيين
الحقيقي والمجازي على طريقة المجاز المرسل او الاستعارة وذلك ليس من الجمع
الجمع بينهما فان قيل انه قد صرح في المفتاح وشرحه بانه لا تستعير الفعل والصفة الا بعد
تقدير

تقدير الاستعارة في مصدرهما مثلا لا تقول نطقت بدل دلت الا بعد استعارة نطق الناطق
لدلالة حال فاذا كان الاستعارة في الفعل ههنا بدون الاستعارة في مصدره لم يجز لما ذكره
اصحاب الفن فلا يصح اجيب بان المراد بما ذكره اصحاب الفن انك لا تستعير الفعل باعتبار
مادته الا باعتبار استعارة مصدره والاستعارة ههنا انما هي باعتبار صيغة الفعل
ويؤيده ما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول ان التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه
من باب الاستعارة بان يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع وينسبه الماضي بالحاضر
في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم يستعار لفظ احدهما للآخر وفعل هذا يكون الاستعارة في الفعل
على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب
شديد او الثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي لتحقق الوقوع فيستعار
فيه ضرب فيكون المصدر اعني الضرب موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه
يتعدد في كل واحد منهما بقيد مغاير لقيد الآخر فيصح التشبيه لذلك انتهى كلام المجيب قيل وجه التأييد
هو ان في كلام السيد الشريف تصريحا بان المصدر في القسم الثاني باق على حقيقته ولم يتغير وانما التغاير
بين القيدين فكيف يدعي استعارة الفعل بتبعية استعارته فيه حقيقة وتوضيحه ما ذكره
بعض المحققين في حواشي الاستعارة ان المصدر في القسم الثاني يقع على حاله لم يتغير معناه فكانت
الاستعارة في الصيغة والهيئة اولا لانها الدالة على الزمان الماضي وبواسطته كانت الاستعارة
في الفعل كما كانت بواسطة المصدر والفرق ان هذه الاستعارة في الفعل بواسطة جوهره
ومادته وما نحن فيه بواسطة صورته وهيئته انتهى فحاصل الكلام ان الاستعارة التبعية
في الفعل اما بتبعية مادته التي هي المصدر او بتبعية صورته وهيئته فانها موضوعة للزمان
فيكون ان كلا من المجاز المرسل والاستعارة قسم من المجاز اللغوي وهذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
فكل منهما من احوال اللفظ فاذا كان التجوز ههنا في مجرد صيغة انزل بلا اعتبار المادة لزم ان
لا يكون مجاز مرسلا ولا استعارة لان الصيغة ليست بلفظ على ما صرح به الشريف العلامة
في حاشية المطالع لعدم كونها مسموعة اللهم الا ان يقال انها يشبهان بالاستعارة والمجاز
المرسل باعتبار العلاقة ثم اعلم ان العلامة التفتازاني اجاب عن لزوم الجمع بين
الحقيقة والمجاز بان الجمع ان اريد به اللفظ معناه الحقيقي والمجازي على ان كلا منهما مراد
باللفظ فههنا ارید المعنى الذي بعض افراده من افراد الحقيقة دون البعض وهذا خلاصة
ما حصله السيد الشريف في حواشيه واعترض عليه بانه يلزم منه صحة ان يقال لا تقتل الاسد
ويراد الرجل والاسد مع انه لا يصح كما صرح به في التلويح واجيب بانه مشروط بان يكون الكل
موضوعا لهذا الاسم وحدا لازما لا يجزأ كالانسان المركب من الرقبة واليد وغيرهما والمركب

فمن الرجل والكد ليس كذلك بل هو امر اعتباري محض ولا شك انه ليس للكل ههنا اي الماضي والمستقبل
واحد ولو سلم فليس هذا الكل لازما للجزء بمعنى انتقال الدهن من الجزء اليه ولا بمعنى انه اذا انتفى
الجزء انتفى الكل او لا كل بها حقيقة وتحقيق هذا المقام ما ذكره في شرح المواقف وغيره ان التركيب
قد يكون اعتباريا محضا كالعسكر وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة امور موجودة
حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة بالآثار واللوازم كالمعجون ولا شك ان تركيب القرآن
من قبيل الاول وليس واحدا في الحقيقة بل هو عدة سور وآيات لكن اعتبرنا الشرع
واحدا وسماها باسم القرآن وليس التركيب بين البعض الماضي والمستقبل متحققا
بل هو كتركيب العشرة والعسكر لا كتركيب المعجون والانسان وليس بلازم
للجزء بمعنى انتقال الدهن من الجزء اليه اذ كثيرا ما يتصور جزء منه كآية او سورة ولا يخطر
ببالنا كل القرآن واما انتفاؤه بانتفاء الجزء فمنه انتفاء العسكر بانتفاء فرد واحد
منه واجيب عن الثاني بان مقام المدح دعا الى ان يكون شائبة من بيان انهم مؤمنون
بما سينزل انضاما الى امنوا بما انزل وفيه بان استمرار الايمان المفاد من صيغة المستقبل
الذي لا معنى له هنا الا افادته بتادي بانهم يؤمنون بكل ما سينزل اذ لا يتصور
استمرار الايمان بالبعض الا بالايمان بكل ما ينزل شيئا فشيئا ثم اقول انه لا تغليب
ولا يجوز في لفظ انزل لما ذكره في شرح التلخيص في قوله تع وكانت من القانتين
حيث قالوا ان التغليب فيه يتصور على وجهين احدهما ان يراد بالقانتين القانتين
والقانتات تغليبا وثانيهما ان يراد بالقانتين الذكور الصرف ويجعل
مريم قانتا تغليبا لوصف قنوتها الذي لا يكون الا للرجال الكمل على صفاتهم
الانوثة ويجعل بذلك الاعتبار ذكرا فيعد من القانتين في لا تغليب ولا يجوز
في لفظ القانتين اذ المراد به الذكور الصرف انتهى فعلى هذا يمكن ان يقال
فيما نحن فيه ان ما ينزل في المستقبل له وصفان العدم في بعض الاجزاء المستقبل
وكونه منزلا في بعض الاجزاء الاولى فتغليب وصف انزاله المتحقق وقوعه على وصف
كونه معدوما فيجعل بذلك الاعتبار منزلا فيعبر عنه بما انزل فح لا تغليب ولا يجوز
في لفظ انزل اذ المراد بالمجموع المنزل الصرف غاية الامر ان بعض مدلول اللفظ
منزل تحقيقا وبعضه منزل ادعاء وذلك لا يقتضي كونه مجازا وقال الفاضل
المحشي استعمل صيغة الماضي في المعنى المجازي من الزمان الشامل للمستقبل اما بتشبيه
جميع تلك الازمنة بالزمان المتحقق واما بطريق الشامل لوقوع غير المتحقق في صحبته

المتحقق

المتحقق انتهى اقول لا شك كله ههنا لان الشامل كلمة ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كما صرح به
في التلخيص والمنزل ههنا غير واقع في صحبة المنزل لانه معدوم وقت التعبير عنه بما انزل
ولا تحقق للمعدوم وتحققه في المستقبل غير كاف في الشامل كلمة ونظيره ان نظر ما انزل
اليك في التغليب والتنزيل قوله تع حكاية عن الجن انا سمعنا كتابا انزل
بعد موسى لا يخفى عليك ان الوجهين المذكورين اما ان يعتبرا في قوله سمعنا
او في كتابا او في انزل لان القرآن كلام لم يكن منزلا ليلة الجن فسماعه وتسميته كتابا
وانزاله كل منها يحتاج الى تاويل ومجاز كما هو الظاهر في قول المصنف فان الجن
لم يسمعوا جميعه هذا نظير لما نحن فيه باعتبار سمعنا وقوله ولم يكن الكتاب
كله منزلا حينئذ نظير باعتبار كتابا على معنى انه لم يكن الكتاب وانزل
هذا والسيد الشريف اعتبر الوجهين في انزل حيث قال في وجه تكون هذه الآية
نظيرا لما نحن لان المراد بقوله كتابا هو المجموع لانه المتبادر عند الاطلاق خصوصا اذا قيد
بكونه منزلا من بعد موسى لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله وقد عبر عن انزاله
بلفظ الماضي مع ان بعضه كان حينئذ متحققا فوجب ان يؤول باحد التاويلين واما قوله
سمعنا فالظاهر فيه تغليب المسموع على ما لم يسمع في اطلاق السمع عليه انتهى
فعلى هذا يمكن ان يقال ان الوجهين في كتابا لان المتبادر منه كله كما ذكره السيد
فيكون ما سمعوه كله محل التغليب فعلى هذا يكون هذه الآية نظيرا لما نحن فيه
من كل الوجوه باعتبار كتابا وانزل ومن وجه واحد باعتبار سمعنا ولم يرض به الفاضل المحشي
حيث قال ان المتبادر من سمعنا كتابا سمعنا بعض كتاب لظهور ان ليس المقصود سمعنا
بعض كتاب وسمع بعضا اولا لانه غير معلوم لهم بخلاف الانزال فانه معلوم انه ينزل بعضا اولا
لكن المتبادر من وصف الكتاب بقوله انزل لا وصف البعض فالآية نظيرا باعتبار انزل
وهو النظير من كل وجه لما نحن فيه وجعل المراد بكتابا انزل الجميع داعيا الى ان يكون
المقصود تعلق السماع بالجميع مما لا يجب ان يراه البصير او يسمعه السميع فينبغي ان لا يعترض
الفاضل بان سمعنا ايضا مقصود بالتنظير لكن حكمه بمثابته من التعظيم اسلف فقد صرح
انه لا يكون نظير لما نحن فيه باعتبار سمعنا اصلا لكن الاولى ان يقول انه نظير باعتبار كتابا انزل

وبما انزل من قبلك عطف على قوله بما انزل اليك سائر الكتب السابقة الى الشرائع
السابقة والايمان بها اي بما انزل اليه وبما انزل من قبلك جملة تعترض اجمالا فرض عين على كل
مكلف بان يؤمن بان جميع الكتب حق والايمان بالاول اي بما انزل الى النبي عم والقرآن
وهو عطف على بهما وفي الثاني اي بما انزل من قبله تفصيلا تمييز وذلك بان يؤمن بتفاصيل ما فيه
من الشرائع والاحكام من حيث انها متعبد بها بفتح الباء اسم مفعول اي مكلفون بتفاصيله قيد
للجنة تعليل لقوله فرض وهو خبر لقوله والايمان بالاول حاصله ان الايمان التفصيلي
بالاول فرض علينا لان الله تع اوجب علينا علما وعملا وكلفنا به ولا يمكن القيام به
الا بعد العلم بتفاصيله بخلاف الثاني اي بما انزل من قبله فان تفصيله ليس بفرض علينا
لانا لم نكلف به حتى يلزمنا معرفته تفصيلا ولكن على الكفاية اي ان قام به البعض سقط
عن الباقين فان تحصيل العلم بتفاصيل الشريعة المنسوخة غير واجب على كل احد علينا بل
الواجب وجود شخص يعلم جميع الاحكام الشرعية الاصلية والفرعية حتى ان ذكروا
انه يجب على الامام اخلاء المسافة القصرى عن شخص يقدر على تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه
من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وبسبب المنصوب للذب عن هذا
يجب عليه خلاف مسافة العدول عن شخص عالم بظواهر الشريعة والاحكام العملية التي يحتاج
اليها العامة وقيل الواجب وجود شخص متصف بالوصفين المذكورين في كل اقليم
وقيل في جميع المعمورة لان وجوده على كل احد عينا يوجب الحرج في امر الدين
وتشويش المعاش وذلك يفضي الى تشويش المعاد وذلك قلب الموضوع
قال رحمه الله اي يوقنون ايقانا زائدا معه ما كانوا عليه دفع لما يرد على قوله في
وبالآخرة هم يوقنون من انه معطوف على الصلة المذكورة اي يؤمنون بما انزل
اليك وقد تقدم ان المختار عند المصنف والمروي عن ابن عباس ان المراد بهذا الموصول
ان الموصول الثاني مؤمنو اهل الكتاب والايقان بالآخرة لا يختص بمؤمني اهل
الكتاب بل يوجد فيهم وفي غيرهم فلا يصح عطفه على الصلة المذكورة لعدم اختصاصه
بموصولها وحاصل الدفع ان المراد بالايقان هنا ليس مطلق الايقان المشترك بين
مؤمني اهل الكتاب وبين من عداهم بل الايقان المقيد بهذا القيد ولا شك ان الايقان
المقيد بهذا القيد مخصوص بمؤمني اهل الكتاب كالمعطوف عليها اي الايمان

بما انز

بما انزل اليك وما انزل من قبلك مستقلا فيصح العطف ثم بين ما كانوا عليه فقال فمن ان
الجنة لا يدخلها الا من كان يهوديا او نصرانيا وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة
كانوا مستمرين على هذا الاعتقاد الباطل الى ان يؤمنوا بالقرآن كما دل عليه قوله ما كانوا
عليه واختلافهم في تعميم الجنة مجرور معطوف على قوله ان الجنة وقيل انه مرفوع
معطوف على قوله ما كانوا او مجرور وان المقصود بيان انهم كانوا مستمرين على هذا
الاعتقاد الباطل اي ان الجنة لا يدخلها الا من كان كذا وعلى هذا الاختلاف الكائن كما دل عليه
قوله ما كانوا او لو عطف على ما كانوا لفات هذا المقصود فيكون معطوفا
على ان الجنة اي ليفيد ذلك المقصود ثم اعلم ان المصنف رحمه الله اختصر هنا عبارة
الكشاف حيث قال وايقنوا بالآخرة ايقانا زائدا معه ما كانوا عليه من انه لا يدخل
الجنة الا من كان يهوديا او نصرانيا وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة واستمروا اجماعهم
على الاقرار بالشهادة الاخرى واعادة الارواح في الاجساد ثم اقتسموا فرقتين
منهم من قال تجري حالهم في التلذذ بالمطاعم والمشارب والمناكح على حسب ما هو في الدنيا
وزعم الاخرون ان ذلك انما اجتيح اليه في هذه الدار من اجل بناء الاجسام وان اهل الجنة
مستغنون عنه فلا يتلذذون الا بالتسبيح والارواح العبقة والسماع اللذيذ والفرح
والسرور واختلافهم في الدوام والانقطاع ايضا فالمصنف ذكر اولا اعتقادهم
الباطل اعني ان الجنة لا يدخلها الا من كان كذا وثانيا اختلافهم في تعميم الجنة على الوجهين الذين اشار اليهما
صاحب الكشاف بقوله ثم اقتسموا الى آخر ما ذكره بقوله واختلافهم الى آخره وترك
اجتماعهم على الاقرار بالشهادة الاخرى واعادة الارواح في الاجساد لان المقال
بالايقان المذكور هو اعتقادهم الباطل واختلافهم المذكور على الوجهين واما اجتماعهم
على الاقرار بالشهادة الاخرى واعادة الارواح فليس بمزال بل باق على ما كانوا عليه لانه من
جملة المؤمن به في القرآن وانما ذكره صاحب الكشاف مع انه لم يزل بالايقان المذكور
تنبيها على ان ذلك الاقتران والاختلاف مستعقب لهذا الاجتماع منهم كما دل عليه كلمة ثم
وفي تقديم الصلة اي بالآخرة لان الصلة كما يطلق على صلة الموصول كذلك يطلق على الجار
والمجرور المتعلق بالفعل او معناه فلا وجه لما قيل ان المراد بالصلة صلة الموصول والمعنى وفي تقديم
بعض اجزاء الصلة فان يوقنون معطوف على الصلة فعلى هذا صلة الصاد والمعنى ويوقنون بالآخرة
فيقدم بالآخرة للاختصاص كما في الكشاف وفي تقديم الآخرة وفيه ما لا يخفى من المسامحة حيث اضاف
التقديم الى المجرور وبناء بالجر عطف على المضاف ومضاف الى فعله يوقنون ومتعلق

اهو من جنس تعميم الدنيا او غيره
ووجه الانقطاع بالجر
عطف على تعميم الجنة صح

عطف على جنس الدنيا

لقوله على هم الى لفظ هم تعريض مبتدا خبره قدم عليه بمن عداهم ضميرهم راجع الى الذين يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك من مؤمني اهل الكتاب وقوله من اهل الكتاب
بيان لمن عداهم وفائدته الاحتراز عن مؤمني اهل الشرك فان الحصر ليس بالنسبة
الى غيرهم مطلقا بل بالنسبة الى من عداهم من اهل الكتاب يعني في كل من التقديمين المفيدين
للتخصيص تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب ~~يعني ان في كل تخصيص~~ قال
السيد الشريف يريد ان هناك تقديمين الاول تقديم الظرف الذي هو بالآخرة وهو
يفيد تخصيص ايمانهم بالآخرة اي ايمانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها الى ما هو
على خلاف حقيقتها وفي ذلك تعريض بان ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة الآخرة
في شيء كانه قيل يؤمنون بالآخرة لا كايمان اهل الكتاب الثاني تقديم المسند اليه
اعني الضمير الذي عليه الفعل اعني هم وهو يفيد ايضا تخصيصا اي الايمان بالآخرة
مقصور عليهم لا يتجاوزهم الى الذين لم يؤمنوا من اهل الكتاب وفيه تعريض
بان اعتقاد الذين يزعمون انه ايمان بالآخرة ليس ايمانا اصلا بل هو جهل
محض كما ان معتقدهم خيال باطل وانما الايمان ما عليه المؤمنون كما ان
الآخرة هي التي يعتقدونها اشهر قوله على حقيقة الآخرة لا يتعداها الى ما هو على خلاف حقيقتها
دفع لما قيل ان تقديم بالآخرة يفيد انهم يؤمنون بالآخرة لا بغيرها وهذا غير صحيح ولا يفيد
هذا التعريض المقصود ههنا وجه الدفع ان المراد بغير الآخرة خلاف حقيقة الآخرة لا غيرها مطلقا
ثم لما اشعر قوله وفي تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم تعريض ان في كل منهما تعريضا
مستقلا كما بينه السيد الشريف اراد ان يشير الى بيانه فقال وبان اعتقادهم في امر الآخرة غير متيقن
عطف على بمن عداهم من قبيل اعجبني زيد وكرمه في لغة العطف لتوطئة المعطوف للمعطوف عليه
والبناء بيانه وهذا ناظر الى تقديم الظرف وقوله ولا صادر عن ايقان ناظر الى تقديم هم
قال ابن الكمال تقديم الظرف للقصر عليه كما في قوله تعالى الى الله تحشرون وتقديم المسند اليه
وهو ضمير هم مع بناء الفعل عليه ايضا للقصر عليه كما في قولك انا سعيت في حاجتك والقصران
اضافيان كما هو الغالب في استعمالات البلغاء والمعنى المستفاد من القصر الاول ان ايمانهم
مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها الى ما هو خلاف حقيقتها وتعريض لسائر اهل الكتاب
وبما هم عليه من امر الآخرة والمعنى المستفاد من القصر الثاني ان الايمان المذكور لا يتعداهم
الى غيرهم وهذا تصريح بانهم على جهالة في امر الآخرة انتهى ولا يخفى عليك ان هذا ماخوذ مما

فصر قلت او قصر افراد كما في انا سعيت في حاجتك صح

كل من التعريضين على ترتيب اللف والنشر صح

ذكره

ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح حيث قال وفي هذه الآية تخصيصان احدهما من تقديم
بالآخرة اي المؤمنون يوقنون بالآخرة لا بشيء هو غير الآخرة فهذا قصر غير حقيقي
قصد به التعريض بان الآخرة التي عليها اهل الكتاب ليست بالحقيقة آخرة
والثاني من تقديم هم اي المؤمنون هم الموقنون بالآخرة لا اهل الكتاب فهذا قصر
غير حقيقي قصد به التعريض بان ايقان اهل الكتاب بالآخرة التي هم عليها
ليس في الحقيقة ايقانا انتهى واعلم ان المص صرح بان في كل من تقديم الظرف وبناء
يوقنون على هم تعريضا بين كلا من التعريضين على ترتيب اللف والنشر كما ترى
لكنه لم يصرح بوجه استفادة التعريضين من التقديمين وقد ذكرنا ان السيد الشريف
صرح بوجه استفادته الكشاف وشرح المفتاح بانهما مستفادان من التقديمين من حيث دلالتهما
على التخصيص وكذا العلامة ابن الكمال صرح بانهما مستفادان من التخصيص الا انه
صرح بان المستفاد من التخصيص الاول هو التعريض والمستفاد من الثاني هو التصريح
لا التعريض وقال بعض ارباب الحواشي ان الظاهر من كلام المص استفادة كل من
التعريضين من التخصيص المستفاد من التقديمين حيث بين التعريضين على ترتيب اللف والنشر
وفيه ما فيه وجعل الفاضل المحشي التعريض الاول غير ما ذكروه واعترض على ما ذكروه
حيث قال ان تقديم الصلة يوجب تعظيم الآخرة وكونه مما يهتم به من مزيد اهتمام
فقد عرض بهم بانهم يؤمنون بامر آخر امر عظيم او امر في بناء يوقنون على هم فلانه يفاد ايمانهم
عن الايقان واختصاص الايقان بزمرة امتياز واعتبارهم بجمع الايمان بما انزل على نبيهم
مع الايمان بما انزل من قبله وفي شرح الكشاف ان التعريض في الاول ايضا باعتبار
افادته التخصيص يعني ان تلك الزمرة العظيمة ان تخصص ايمانهم بالآخرة لا يجاوز
ايمانهم امر الآخرة بخلاف اليهود والنصارى فانه يتعلق ايمانهم بما هو على خلاف
الآخرة وفيه انه لا يمكن تعلق الايقان بخلاف حقيقة الآخرة وليس المتعلق به
الا الجهل اشهر ولا يخفى عليك ان اطلاق الايقان على اعتقادهم الباطل اعني اعتقاد
خلاف حقيقة الآخرة يجوز ان يكون بالمجاز كله والتقييد ايقان العلم هو بالمثناة الفوقية
وفي بعض النسخ بالياء المثناة التحتية وهو خطا اي احكام العلم بنفي الشك والشبهة عنه
عن العلم بالاستدلال عرف صاحب التقييد وفيه نظر اما اولا فلان الايقان من مقولة الفعل

الكشاف في هذا التعريف الايقان والمص عدل عنه وعرفه بما

ح

وصاحب الكشاف عرف الايقان فقال
بالتوقف المذكور وسيأتي ان مذهبه ان العلم الحاصل من الاستدلال
بعض الاعلام اقول هذا الكلام مخالف لما ذكره السيد الشريف في حاشيته
شك فيه ان ارادوا ان العلم الذي يحصل
حيث قال ارادوا ان العلم الذي يحصل
كان ايقانا ولا يصدق عليه الايقان
القديم ولا يصدق عليه الايقان
تقيدت ان الكل اعظم من الجزء
ثم الظاهر من كلام الشارح
ان العلم اليقيني سبوقا
بالشك ليس بلازم بل اللازم له
كونه ناشئا من النظر فالايه
الشك صح

والبقين من مقولة الكيفية النفسانية والمعرفتان متباينتان فلا يصح توقف احدهما بالاخرى واما قال
فلان الايقان العلم ليس بعلم لان المضاف غير المضاف اليه والبقين علم فلا يصح توقفه بالايقان واما
قال فلانه ان اراد بالايقان ما يستفاد به فهو باطل قطعا وان اراد به ما يحصل عقيب الشك
والشبهة بالاستدلال فلا يصدق التوقف على يقينا لان حصول النفع عقيب الاستدلال
وحصول الايقان عقيب النفع بمحض خلق الله تع على طور عادته لا بطريق اللزوم ولا
بطريق التوليد اللهم الا ان يقال في الجواب عن الاولين اضافة الايقان من قبيل اضافة
الصفة الى الموصوف اي العلم المتيقن وفي الجواب عن الثالث المراد به ما يحصل بعد خلية
النفس ولكن حصول الايقان والعلم بمحض خلق الله تع لا ينافي المدخلية مناسبة وان القول
بالكسب قول بالمدخلية مناسبة في افعالنا والعلم انهم اختلفوا في توقف اليقين فمنع اكثر
كتب الاصول والكلام انه هو الاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك مشكك
المطابق للواقع وهذا التعريف يشمل الضروري والاستدلالي واختاره الامام الرازي
حيث قال اليقين هو العلم بعد الشك فلا يقال تيقنت بوجود واني السماء فوقي بل يقال
في العلم كادت سواء كان ضروريا او استدلاليا وذهب اكثر المتكلمين منهم الواحدي
والمصنف الى انه ما يكون بالنظر والاستدلال ولهذا عرفه المصنف بما ذكره من التعريف فلا وجه
للاعتراض على المصنف بما ذكره الامام من انه لا يختص بالاستدلالي بل يعم الضروري ايضا لانه لا يعترض
بمذهب على مذهب اخر لكنه يرد عليه انه ان اراد بالاستدلال المذكور الاستدلال بالدليل
العقلي فحصول اليقين بمسلم لكنه لا مدخل للعقل في اثبات امر الاخرة وان اراد به الدليل
النقلي فلا يحصل اليقين به على ما صرح في كتب الاصول ثم يرد عليه ان هذه الكتاب
يدل للمتيقن لا يتوقف كونهم موقنين بالاخرة بالاستدلال ولذلك ان ولكن
اليقين عبارة عن الانفعال العلم الاستدلالي لا يوصف به الا باليقين علم الباري تع
لانه علم قديم غير مكتسب بالاستدلال ولا العلوم الضرورية لانه الضرورية علم
يحصل بمجرد توجه العقل لا يحتمل الكسب واعلم انهم اختلفوا في لفظ العلم فقيل انه
بديهي لا يعرف واختاره الامام وقال اخرون انه نظري فاختلفوا في تعريفه وعرفوه
بتعريفات متعددة على ما ذكره في المواقف والمختار انه صفة توجب تمييزا بين
المعاني لا يحتمل النقيض قوله توجب تمييزا يخرج عنه ما عدا الادراكات من الصفات

النفسانية

النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسماء مثلا فان هذه الصفات توجب محلها تمييزا عن
غيرها ضرورة ان الشجاع يتميز عن الجبان وكذا الاسود فيما زاد سواده عن الابيض
واما الادراكات فانها وان توجب لمحلها تمييزا عن غيرها توجب ايضا تمييزا المدرك بها عما عداها
وقوله بين المعاني مدوه بالمعاني ما ليس من الاعيان المحسوسة يخرج الادراكات الحسية
فانها توجب تمييزا في الامور العينية لا بين المعاني فان المراد بالمعاني ما ليس من الاعيان المحسوسة
بالحواس الظاهرة وقوله لا يحتمل النقيض يخرج الظن والشك والوهم فان متعلق
التمييز الحاصل في هذه الثلاثة يحتمل نقيض ذلك التمييز بلا خفاء وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال
ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم بالايجاب والسلب
الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء
توجب تلك الصفة ايجابا عاديا لذلك المحل تمييزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض
ذلك التمييز فلا بد في اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة
ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل
النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له
لان المتناقضين هما المفهومان المتباينان لذاتيهما ولا تناقض بين التصورات فان مفهوم
الانسان واللاانسان مثلا لا يتباينان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك قضيتان
متناقضتان صدقا وكذبا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التفصيل لا يتناقضان
الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا فعلم منه ان لفظ العلم يطلق
اليقين في اصطلاحهم والاخرة بكسر الهمزة تانيث الاخر بكسر الخاء فهو اسم فاعل
بمعنى تاخر الا انه لم يستعمل فيه وانما يستعمل بمعنى خلاف الاول ولهذا قال صاحب الكشاف
تانيث الاخر الذي هو نقيض الاول وقال السيد الشريف قوله الذي هو نقيض الاول صفة كاشفة
للاخرة وانما تركه المصنف لكونه معلوما صفة الدار خبر ثان للاخرة فاذا كان
~~فلا بد لها من موصوف فاعتدل المصنف بقوله بدليل قوله في تلك الدار الاخرة على ان موصوف~~
~~الدار الثانية لهذه الدار~~ وقال بعضهم ان موصوف الثانية بدليل قوله يوم الدين بنشيء
النشاة الاخرة وقيل الحق ان موصوفها احد الامرين من الدار او النشاة بلا تعيين
لورود كل منهما في القرآن فغلبت بفتح اللام المخففة والغلبة لام التغليب اي صارت الاخرة
صفة غالبة على تلك الدار الاخرة كالدنيا اي كما صارت الدنيا صفة غالبة على هذه الدار
قال التفتازاني وكذا قل ذكر الموصوف معها مثل قوله تلك الدار الاخرة والدار الدنيا وقد يجريان

فلا وجه لتخصيصه بالاستدلالي
لان العلم اعم صح

مع تلك الغلبة مجرى الاسماء بترك موصوفها فيه كانها لبساتم فيبل الصفات انتهى اقول الظاهر
ان غلبة الوصفية لا تنافي ذكر الموصوف بل يلزم علة لقلة ذكره وكونها جارية مجرى الاسماء
مع تلك الغلبة علة لترك الموصوف ولهذا قال السيد الشريف انها مع كونها في الصفات
الغالبة قد تجري بان مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفها معها كانها لبساتم الصفات
فان قيل قال الرضي مع الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج عن مطلق
الوصف بل انما يخرج عن الوصف العام الذي لا يطلق على كل ما وضع له بل يخرج الوصف لفظا
عن كونه وصفا اي لا يتبع الموصوف فلا يقال قيد اذهم انتهى وقال السيد الشريف في حاشية
والسر في ذلك ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة في مفهوم الوصف مع ملاحظة
اتصافه بمعنى المشتق منه فلا يصح ايراده على غيره وهو ظاهر ولا عليه ايضا اذ يصير المعنى قيد
هو قيد فيه وهم انتهى فكل منهما قد نصا على امتناع ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة
فلا يصح القول بجواز ذكره ولو مع قلة اجيب بان ما ذكراه هو مع الغلبة الصرفة التي
كان بحيث تخرج عن الوصفية بالكلية ويلحق في عداد الاسماء الصرفة الغير الجارية على الموصوف
والمراد بما ذكرهما ما يلحق الاختصاص بحالها لا ان يلحق اسما صرفا فيكفيه قلة ذكر موصوفها
وقال السيد الشريف في حاشية الرضي ايضا الاسم اذا دل على ذات مبهمة باعتبار معنى مخصوص فهو الوصف
مطلقا واذا دل على الذات فقط فهو اسم مخصص غير صفة مطلقا واذا دل على ذات
معينة باعتبار معنى مخصوص فهو في عداد الاسماء وفيه تائيد الوصفية لحوالة دلالته انتهى
واعلم ان الغلبة قد تلحق في الاسماء كالبيت على الكعبة والنجم على الثريا والاسود على الحية السوداء
وقد تلحق في الصفات كالرحمن والرب على الباري تعالى وقد تلحق في المعاني كالخوض
على الشروع في الباطل وصاحب الكشاف بين الغلبة الوصفية في المفصل حيث
قال وحق الصفة ان تجب الموصوف الا اذا ظهر امره ظهورا يستغنى معه عن ذكره
فحينئذ يجوز تركه واقامة الصفة مقامه كقوله وعليها مسرودتان قضاهما داود
وقوله تعالى وعندهم قاصرات الطرف عين وهذا باب واسع وقد يبلغ
في الظهور انهم يطرحونه راسا كقولهم الابرق والابطح والفارس والصاحب
والراكب والاطلس وهذا يدل على ما ذكرناه من ان الصفة الغالبة قد يذكر
موصوفها على قلة وقد لا يذكر اصلا وعن نافع انه حقق ان الاصل حذف الهمزة
والقاء حركتها على اللام الذي قبلها فيقال ويلمه بفتح اللام وكسر الهاء وقرئ يؤمنون

كيف وقد ذكر موصوفه في بسم الله الرحمن لان الرحمن من الصفات الغالبة

وان الحركة والهاء بناء هذا النوع صح

تقلب

تقلب الواو المقلوبة من الياء لان اصل يؤمنون يؤمنون من ايمن فقلبت الياء واوا
لتطرفها اثر ضمة ما قبلها الساكنة بالمضمومة ثم قلبت الواو همزة لضم ما قبلها اي ما قبل الواو
المنقلبة عن الياء اجراء لها اي الواو المضمومة ما قبلها مجرى الواو المضمومة في وجوه
ووقتت بضم الواو فيهما فان الواو فيهما قد تقلب همزة ويقال اجوه واقتت بالهمزة
ونظيره اي نظير اجراء الواو المضمومة ما قبلها مجرى الواو المضمومة قول الشاعر لحب
المؤقدان الى مؤسى وجعدة اذا اضاءهما الوقود قال السيد الشريف لحب بيرو بفتح فاء
وبضمها من حبب بضم الباء على وزن شرف اذا صار محبوبا فاذا ضم الباء بالاسكان او بنقل
الضمة الى الحاء يقال حب الى فلان ويقال على زيادة الباء اي ما احبه الي واللام جواب
قسم مقدر ولم يؤت بقد مع انه ماض مثبت لاجرائه مجرى فعل المدح نحو والله لنعم الرجل
زيد اذ لا يقال لقد نعم الرجل والشعر لجرير وصف ابنيه بالكرم والاشتهار به لكنه
عبر الاول بايقاد نار القرى وعن الثاني باضاءة الوقود اياها وقد صح الوقود
ايضا بضم الواو وهو مصدر واذا فتح كان اسما لما يتوقد به وفي رواية سيبويه
قلبت الواو همزة في المؤقدان وموسى اسم رجل اي موقدان نار القرى والاشتهار في المؤقدان
ومؤسى قصر الوصف بالكرم والاشتهار يعني ان عروة الفاضل المحب حيث قال وصف
ابني عروة موسى وجعدة ونفى بالكرم حيث جعل محبته لهما من حيث اشتهارهما بالكرم
وفي ذلك كما وصفه بالكرم حتى جعل محبته الطبيعية لهما المحبة للاشتهار بالكرم والحق في مقابلة
المحبة للاشتهار بالعدم اي ان جعل محبته لهما وقت الاشتهار وعني بالاضاءة بالوقود
الاشتهار به فجعل الوصف لوصف الابنين بالكرم والاشتهار وقصر النظر عليه لا يليق
باولي الابصار انتهى والضمير في جعله الى البيت وقوله الا ان جعل لو قال حتى جعل لكان اولى ولا يخفى عليك ان مراد الشريف انه طاهر في عدم التنبيه فلا بناء لزوم عدم تنقيحه صح

قال رحمه الله الجملة اي جملة اولئك على هدى في محل الرفع خبر جملة ان جعل احد
الموصولين مفصولا عن المتقين عدل فيه عن عبارة الكشاف حيث اقتصر على الموصول
الاول وقال الجملة في محل الرفع ان كان الذين يؤمنون بالغيب مبتدأ انتهى لانه يرد عليه ان الموصول
الاول اذا لم ينقطع عن المتقين بل اجري عليه بان يكون صفة له وجعل الثاني مبتدأ مخبرا عنه باولئك
على هدى فهو في محل الرفع ايضا فلا وجه للتخصيص المذكور فلا بد من التاويل كما اوله السيد الشريف حيث قال
يعني على ما سبق من جعل والذين يؤمنون عطفا على المتقين او على الذين يؤمنون بالغيب
واما اذا اجري الاول على المتقين وجعل الثاني مبتدأ مخبرا عنه باولئك فله محل ايضا انتهى

ثم ان فصل الموصول الاول يستلزم فصل الثانية لان في فصل الاول فقط يلزم الفصل بين الاول وخبره
بالاجنبي وهو الثانية بخلاف العكس فجعل احد الموصولين مفصولا اما بجعلها مفصولين بان يجعل
الاول مبتدأ والثانية معطوفا عليه واما بجعل الثانية فقط مفصولا مبتدأ والاول موصولا
بالمتقين فان قيل فعلى هذا الاول ان يقول ان جعل الموصول مفصولين او الثانية مفصولا
قلنا ان الفصل لم يتعلق في الصورة الاولى ايضا الا باحد الموصولين ولم يفصل الا احدهما
وصار الاول منفصلا بفصل الاول ولذا قال باحد الموصولين فان قيل لم كرر ذكر اولئك
مع انه ذكره فيما سبق في تفسير الموصول الاول اجيب بانه ذكره توطئة لقوله والا فاستئناف
خبر له خبر ثان للفظ الجملة ~~ضمير المجرور راجع الى احد الموصولين~~ وانما اوفاه عن الشرط المذكور
لاشتمال الشرط مرجع الضمير على احد الموصولين وكانه لما قيل هدى للمتقين ما بالهم
هم المتقين ~~خصوصا على صيغة المجهول بذلك ان يكونوا متقين~~ انما قال كان اشارة
الى انه ليس هناك سؤال محقق بل مجرد اتجاه سؤال فجعل لذلك كانه مقدر ولا يخفى عليك ان هذا
التقدير مخصوص بكون الموصولين جميعا مفصولا عن المتقين بان يكون الاول مبتدأ والثانية
عطفا عليه واما اذا كان الثانية وحده مفصولا عنه بان يكون الاول موصولا به والثانية مبتدأ مع تقديمه
منفصلا عن المتقين وهذه الجملة خبره فلا تمشي هذا التقدير فيه ولانه لما كان الاول موصولا بالمتقين
عم وجه اختصاصهم بذلك فلا وجه للسؤال المذكور بعده واما خص البيان بالاول لاشتمال الثانية على
تكلف بيان فان جملة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ~~بيانا~~ بيانا لحال الكتاب وهذه
الجملة ان والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية بيانا لحال الذين يؤمنون بما انزل اليك فلا يصح
عطف احدهما على الاخر فلا بد ان يتكلف في ارجاعها الى بيان حال الكتاب بان يقال ان
المقصود من الجملة الثانية توبيخ لاهل الكتاب الذين لا يؤمنون بما انزل اليك الآية
ويحسبون انهم على الهدى والفلاح فكانه قيل هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب
الذين زاغوا فباعتبار التوبيخ يرجع الجملة الثانية على بيان حال الكتاب فيصح
عطفها على جملة هدى للمتقين لحصول الاتصال كذا ذكره بعض المحققين في باب
الحاشية اخذا من حاشية التفتازاني على الكشاف لكن الشريف العلامة اعترض عليه وقرر
مع التوبيخ بوجه اخر لا يرد عليه ما يرد على بيان التفتازاني حيث قال الموصول الثانية
ان اخذ مع الموصول الاول ذاتا فحقه ان يجري على ما جرى عليه الاول من كونه صفة او مدحا
منصوبا او مرفوعا فان قطع وجعل مبتدأ فاما ان يجعل الاختصاص الحاصل من تعليق

الحكم

لانه ح يكون الجملة الثانية جوابا لسؤال على ما سيقال لا جواب الفصل مقدر والا لوجب الفصل بدون ذكر الواو صح

توضيح العطف صح

للانقطاع بينهما صح

كما صرح به صاحب الكشاف صح

الحكم بالوصف المناسب الذي يتضمنه المبتدأ او بغيرها ما ذكره اولا فعلى الثاني قطع عما هو حقه وهو
التوبيخ وامتنع فائدة الاستيناف بلا غرض يدعو الى ذلك مع انه يقع تكرارا لما تقدم
وعلى الاول كان التوبيخ فائدة مطلوبة تترتب بها خلاف الظاهر ووجهه
انه لما عبر عن المؤمنين بانهم جامعون في الايمان بين ما انزل الى محمد عم وما انزل
من قبله فايهم بهذا من انفرد باحدهما اعني كفار اهل الكتاب فعرض بان ظنهم
بكونهم على الهدى ظن كاذب وان طمعهم في نيل الفلاح طمع خارج ومعنى الكلام
ان الكتاب هدى للذين امنوا به والذين لم يؤمنوا به ليس على هدى وان
ظنوه ولا فلاح لهم وان طمعوا فيه فالجملتان تحت المعنى وان توافقتا في الظرف
وتقابلتا في الايمان اثباتا وسلبا لتبنيا على احد تحسين العطف بينهما كل الحسن فان الاول
في وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين به والثانية لسلب الاهتداء عن طائفة
اخرى لم يؤمنوا به وقيل الكفي على التوبيخ ان الكتاب هدى للمتقين وليس هدى
لمن عداهم فالمعطوف والمعطوف عليه يتناسبان غاية التناسب وفيه نظر لان
سلب كونه هدى لطائفة اخرى ليس صفة كمال له فلا يلايم تلك الاوصاف
الفاضلة التي شد بعضها بعضا بخلاف الهداية عمن لم يؤمن به فان فيه اشارة
الى كماله وان اختلف الموصولان اذا قالا ولي بالثانية ان يعطف على الاول تقديما
للمتقين فاذا جعل مبتدأ فان لم يجعل الاختصاص توبيخا فقد ترك ما هو اولى به
اعني التوبيخ وفات نكتة السؤال المقدر وكان التخصيص المستفاد من المعطوف
منافيا في الظاهر لما قصد من المعطوف عليه من التخصيص وان جعل توبيخا كان وجه
ههنا اظهر ولم يكن التخصيص في المعطوف مقصودا بل وسيلة اليه وبنفس ان يكون
بالقياس الى الموصوف لهم والحال في العطف كما سلف انتهى كلام الشريف فقد ظهر الفرق
بين ما ذكره الشريف وبين ما ذكره التفتازاني من معنى التوبيخ ومراده بما سلف ما ذكره
بقوله لبنيا على احد تحسين العطف بينهما كل الحسن اه فان قيل ما سلف كان على تقدير
ان يكون الموصولان متحدين ذاتا والموصوف ههنا ان يكون الموصولان مختلفين
ذاتا قلنا ينبغي ان يكون المعطوف في حكم المعطوف عليه فيما كانا مسبوقين
اليه سواء كانا متحدين ذاتا او مختلفين فيكون ما بالهم ان المتقين حصوا
على صيغة المجهول بذلك ان يكونوا متقين اهدا الاختصاص مستفاد من لام الاختصاص

او يكون الكتاب هدى لهم صح

في المتقين فانه يدل على اختصاصهم بكون الكتاب هدى لهم لكنه يرد عليه ان الاختصاص المفهوم من اللام
هو الاختصاص بمعنى الارتباط لا الحصر والاختصاص المستفاد من قوله الذين يؤمنون بالغيب
الى اخر الاية هو الاختصاص بمعنى الحصر فلا ينطبق الجواب للسؤال فلهذا قال صاحب الكشاف
ان الكتاب لهم هدى بتقديم لهم على هدى مع كونه مؤخرا في الاية حيث قال هدى للمتقين لتحصيل
الانطباق بين السؤال والجواب لكنه يرد عليه انه خلاف ظاهر النظم الكريم ولهذا
عدل المص عن عبارة الكشاف وقال لما قيل هدى للمتقين ولم يقل بغير اسلوب النظم
بالتقديم والتاخير والحاصل ان كلام عبارة الكشاف والمص لا يخلو عن مناقشة
ثم ان السيد الشريف قال في تفسير قوله ما بالهم خصوا بذلك ما حالهم مختصين بذلك وهل لهم
اختصاص به فمآل السؤال هل يستحقون ما اثبت لهم من الاختصاص والجواب مشتمل
على هذا الحكم المطلوب مع تخصيص موجبه بذكر صفات مختصة بهم استحقوا بها اختصاص
الهدى وقد ضم فيه الى الهدى نتيجته وهي الفلاح تقوية للمبالغة التي يتضمنها قوله هدى بالتنكير
كانه قيل هم مستحقون بالهدى في الدنيا والفلاح في الاخرة فعلم انهم مستحقون للاختصاص
وان السبب في ذلك تلك الاوصاف المخصوصة بهم التي رتب عليها الحكم واستغنى عن تاكيد
السنة ببيان علتها بهذا [illegible] ذكره [illegible] ثم قال وقيل المقصود من السؤال
هو السبب فقط اي ما سبب اختصاصهم واستحقاقهم اياه لكن بني في الجواب مرتبا
عليه مسببه فان ذلك اوصل الى معرفة السبب فلا حاجة اصلا الى تاكيد الجملة وانما يقال
وقصد به مجموع الامرين اي لهم احقاء بذلك وما السبب حتى يكونوا كذلك
انتهى كلام الشريف فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى اخر الايات اي الذين هذا
عقايدهم واعمالهم احقاء ان يهديهم الله تع ويعطيهم الفلاح كما صرح به في الكشاف
وذكر فيه ايضا قيل هذا حيث قال وجيء بصفة المتقين المنطوية تحتها خصايصهم التي
استوجبوا ان يلطف بهم ما لا يفعل بمن ليسوا على صفتهم والمص رحمه الله طوى هذا
الكلام عن اللبس لما دس فيه صاحب الكشاف الاعتزال حيث قال استوجبوا ان يلطف
بهم اه فان الظاهر منه انه اراد يجب على الله تع ان يلطفهم بذلك بمقتضى حكمته وجوبا
عقليا بحيث يستحق تاركه مذمة كما هو مذهبهم في ايجاب اللطف على الله تع واما حمل
الايجاب على الاستحقاق لكن عند المعتزلة بالمعنى المذكور وعند اهل السنة بمعنى الملايمة
لمجاري العادات في التعليلات بلا وجوب كما ذكره بعض حواشي الكشاف فتكلف بعيد
لان صرف كلام عما هو مذهبه بعيد ثم انه يرد على صاحب الكشاف انهم فسروا الهداية بالدلالة

على المطلوب

على المطلوب باللطف وهو عند المعتزلة سابق على اعمال الخير فجعل الايمان والاعمال سببا لايجاب
الهدى ليس كما ينبغي فان قيل يجوز ان يراد بالهدى ثمرته من مثل الفلاح ويترتب عليه
عطف الفلاح على الهدى في قوله اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ويمكن
ان يقال ان اللطف الذي يدعو الى كل عمل غير اللطف الذي يستجلب هذا العمل ولهذا
ترك المص ما ذكره الكشاف من العبارة المشوبة بشبهة الاعتزال لكنه يرد على المص ايضا
ان الهداية عند نا هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اعني الايمان والاعمال فكيف
يصح ان يكون الايمان والاعمال المذكورة من اقامة الصلوة وايتاء الزكاة سببا
لكونهم مهتدين ومتقين بل والا ان وان لم يجعل احد الموصولين مفصولا
عن المتقين بل كلاهما متصلا به بجعل الاول صفة له او حالا منصوبا او مرفوعا والثاني
معطوفا عليه او على المتقين فاستئناف ان جملة اولئك على هدى من ربهم جملة
مستانفة كما في الصورة الاولى اعني اذا جعل احد الموصولين مفصولا الا انها كانت
في الصورة الاولى في محل الرفع وفي هذه الصورة مما لا محل لها من الاعراب فمناط
الفرق قوله لا محل لها والاستئناف مشترك بينهما كما صرح به في الكشاف حيث قال
نظم الكلام على الوجهين انك اذا نويت الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب فقد ذهبت به
مذهب الاستئناف ثم بين طريقة هذا الاستئناف وقال وان جعلته تابعا للمتقين
وقع الاستئناف على اولئك كانه قيل ما للمتقين بهذه الصفات قد اختصوا
بالهدى فقد صرح في الاستئناف في الوجهين الاول ما ذكره اولا والثاني ما ذكره ثانيا وان
اختلف كيفية الاستئناف فيهما ثم لما كان الظاهر من هذا الاستئناف ان يكون بيانا لاحد
وقد تقرر ان الاستئناف البياني يقتضي ان يكون جواب سؤال اقتضته الجملة الاولى فقيل
انها نزلت منزلة السؤال لاشتمالها عليه والسؤال اما عن سبب الحكم مطلقا نحو قال الكشاف انه قلت
علل بسهر دائم وحزن طويل او عن سبب خاص نحو وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء او عن
فائدة الكلام نحو قالوا سلاما قال سلام فالسؤال فيما نحن فيه اما عن قبيل النوع الثالث اي
عن نتيجة ما تقدم من الاحكام والصفات اي فائدتها فكانه لما اورد الصفات على المتقين
بعد اجراء الاحكام على الكتاب بقوله ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين سال سائل
ما فائدة هذه الاحكام والصفات ونتيجتها فاجيب بانها اثرة من الضلالة والتنبيه
الى الهدى والفلاح والى هذا النوع اشار بقوله فكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة
والمراد بالاحكام ما هو المستفاد من قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وبالنتيجة المعنى اللغوي

على انه خبر للموصول صح

اعني مطلق الفائدة والثمرة لا النتيجة الاصطلاحية فلا يرد عليه ما ذكره الفاضل المحشي من ان ههنا ايضا
الاول انه ليس في السابق الا الحكم واحد هو كون الكتاب هدى للمتقين الا ان يقال اراد بالاحكام الصفات
عبر عنها بالاحكام لانها جمل والثاني ان الاستيناف لا يكون الا جوابا لسؤال وكانه جرى على
اللغة اي ابتداء الكلام والثالث ان كون الجملة نتيجة للسابق لم يجعل من جهات الفصل والمناسبة
له بالفصل اذ النتيجة يقتضي ذكر الرابط الدال على النوع اشهر من الاول هو الغفلة
عن تعدد الحكم السابق والثاني والثالث حمل النتيجة على الاصطلاحي او اتمام قبيل النوع الاول
اي السؤال لم سيق مطلقا واليه اشار بقوله او جواب سائل قال ما للموصوفين
بهذه الصفات اختصوا بالهدى اي هل هم اخفاء بتلك الفائدة والاشرة فقوله
فكانه نتيجة الى هنا بيان لكون جملة اولئك على هدى مستانفة على وجهين احدهما على ان يكون
جوابا عن فائدة ما تقدمه والثاني جوابا عن السبب المطلق للحكم وعطف قوله او جواب سائل
على نتيجة لا يقتضي ان لا يكون الاول جوابا لسؤال او اشار بتاخير النوع الثاني الى ضعفه
ووجه ضعفه على ما بينه السيد الشريف انه بعد ما اجرى عليهم تلك الصفات المقتضية
لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لم يبق لهذا السؤال اتجاه الا بان يغفل
السائل عن اقتضائها الاختصاص وكان الجواب المذكور اعادة للدعوى
تنبيها على ان الناظر فيها يغني عن مظنة السؤال الا انه عبر فيه النسبة بين الهدى
والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن شائبة التكرار انتهى
ورده مولانا خسرو بانه لما سئل عن سبب اختصاصهم بذلك اجيب بانه تمام
الرسوخ على كمال الهدى من الله تع والهدى من الله توفيق وتاييد واعانة
منه بلا مرية فكانه قيل سبب اختصاص هؤلاء بكون الكتاب هدى لهم هو
كونهم موفقين من الله تع ومؤيدين منه وظاهر ان كونهم موفقين من الله تع
مغاير للاختصاص المذكور وسببه لا سيما اذا انضم اليه الفلاح الاخروي الذي
هو اهم المآرب واعظم المطالب اشهر واجيب عنه بان تلك الصفات
المجراة كما كانت مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا بحيث لم يبق
لهذا السؤال اتجاه الا بان يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص الا وما ذكره
السيد الشريف كذلك يقتضي الاتصاف بها اقتضاء ظاهرا كونهم موفقين من الله تع
ومؤيدين من عنده فلا يبقى لهذا السؤال اتجاه الا بان يغفل السائل عن الاقتضاء
الا وما ذكر فخلاصة ما ذكره السيد الشريف باق لا يندفع تتمة واعلم ان جملة

ما ذكروه

اصلاح كاظمه مولانا خسرو صح

ما ذكروه في اعراب هذا النظم الكريم وجوه ثلاثة الاول ان يكون الموصول الاول مبتدأ
ومنقطعا عن المتقين والموصول الثاني معطوفا عليه واولئك على هدى خبرا عنه والثاني ان يكون
الموصول الاول في تابع المتقين موصولا اليه مجرورا او منصوبا او مرفوعا كما مر والموصول
الثاني مبتدأ منقطعا عن المتقين واولئك على هدى خبرا عنه والثالث ان يكون الموصول
موصولا بالمتقين تابعا له على ما تقدم واولئك جملة مستانفة لا محل لها من الاعراب
والاوجه من هذه الوجوه هو الاول اما بالنظر الى الثاني فلانه لا يحسن للثاني الا يحمل الكلام
على التعريض على الوجه الذي ذكرناه نقلا عن السيد الشريف كيف وقد قال الفاضل المحشي
هذا التوجيه مما لا ينبغي ان يلتفت اليه في نظم الكلام الحكيم لانه لا يحسن لعطف والذين
يؤمنون مما انزل اليك الا بناء على قوله هدى للمتقين لانه ان كان الكلام في طائفة واحدة
كان تكرارا وان كان الثانية اهل الكتاب الجامع بين الايمانين ينبغي ان يجري
على المتقين كالاول ولا فائدة في الاستيناف وتغيير الاسلوب على ان فيه ايهام
منافات للحكم السابق باعتبار افادته تخصيص الهدى بالطائفة المقابلة للطائفة
الاولى ولهذا اختار صاحب الكشاف الى جعله تعريضا انتهى واما بالنظر الى الثالث
فلان الاستيناف بعد اجراء تلك الصفات الظاهرة في ايجاب الاختصاص
ليس فيه مزيد لطف بل هاك نوع غفلة عن السبب المبهم في السؤال وايضا ان استيناف
الموصول الاول ينطوي على بيان الموجب فيلخصه مفصلا وفي استيناف اولئك
على هدى وايضا لا فصل في استيناف الموصول الاول بين مناط السؤال وبين
الجواب بذكر صفات المسؤل عنهم بخلاف الاستيناف بالتلك على هدى واما بالنظر اليهما
فلانه لا بد من تاويل الهدى بزيادة الهدى والثبات عليه او من تاويل المتقين
بالضالين الصائرين الى التقوى كما تقدم وعلى التقديرين يحسن الاستيناف
بالموصول الاول واما الاستيناف بالموصول الثاني او باولئك على هدى
فمحتاج على تقدير الصيرورة الى تكلف في وصف الضالين بتلك الصفات المجراة
على المتقين فظهر منه ان الثالث اولى من الثاني لعدم احتياجه الى تكلف التعريض
ونظيره اختلف في مرجع الضمير قيل انه نظير كل من الاستيناف بين الاول بما وقع على قوله
الذين يؤمنون بالغيب الاية والثاني بما وقع على قوله اولئك على هدى بان لا يكون له
محل من الاعراب فان المثال المذكور نظير لكل واحد منهما من حيث ان كلا منهما
في التحقيق من القسم الابلغ من الاستيناف وهو ما يكون باعادة صفة ما استؤنف عنه الحديث

وذكر الاول في هذا القبيل ظاهر لان ما استؤنف عنه في الاية هو المتقون بمنزلة زيد في قولك احسنت
الى زيد وقد استؤنف عنه في قوله الذين يؤمنون بالغيب الاية بذكر صفة المتقين كما استؤنف
في قوله صدقك القديم حقيق بالاحسان واما ذكر الاستيناف الثاني من ذلك القبيل فقد بينه بقوله
فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة لان حق اسماء الاشارة
ان يشار بها الى ما هو محسوس او الى ما هو بمنزلته في التميز والظهور ولما كانت الصفات
المجراة على المتقين مميزة لهم وجاعلة اياهم كانهم محسوسون مشاهدون وضع الذلك
موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بما فكانه قيل اولئك المتميزون بتلك
الصفات فتلك الكلام ترتيب الحكم على الاوصاف المناسبة له ومفيد للعلية وليس الضمير
بهذه الملاحظة لانه موضوع لاحضار الذات فقط بدون ملاحظة الصفات وذلك
لان الاشارة بالضمير عقلية وللعقل ان يميز الذات عن اوصافها ويشير اليها مع قطع النظر
عن اوصافها بخلاف اسم الاشارة فان الاشارة بها حسية ولا يقدر على تمييز الذات
عن صفته فيقع الاشارة اليهما معا وقيل انه راجع الى الاستيناف الثاني المبين بقوله
او جواب سائل اه حيث قال ان نظير الاستيناف المذكور بقوله او جواب سائل اه لان قولك
احسنت الى زيد صدقك نظير قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى قوله
يوقنون وقوله صدقك القديم حقيق بالاحسان نظير لقوله اولئك على هدى الاية
ورجح الفاضل المحشي القول الاول حيث قال اي نظير الاستيناف المقدم سواء كان
صدره الذين يؤمنون او المتقين وليس مختصا بالثاني كما يوهمه قوله فان اسم الاشارة اه
ولا يخفى عليك ان مراده بالذين يؤمنون الموصول الاول لا الموصول الثاني
لان الاستيناف بالموصول الثاني مرجوح حريف كما تقدم فلا ينبغي تنظيره بالمثال
المذكور على ان كونه تنظيرا له ممنوع يعرف بالتامل وتدبر اصح في قائل القول الاول
تفيه حيث قال بان لا يلزم له محل من الاعراب اقول ههنا بحث وهو ان الظاهر
من قول المصنف والموصوفين بهذه الصفات اه ان السؤال في الاستيناف ههنا
عن سبب الحكم فيلزم من جعل احسنت الى زيد صدقك نظيرا له ان يكون السؤال
في هذا المثال ايضا عن سبب الاحسان كما صرح به التفتازاني في حاشيته الكشاف
في المطول في صورة اعادة المستانف عنه باسمه حيث قال في المطول والسؤال المقدر
في احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان لماذا احسن اليه وقد عرفت انفا ان المثال
المذكور نظير لكل من الاستيناف بين المذكورين ههنا وان كلام الاستيناف بين من قبيل الاعادة

بصفة

الباء متعلق باعادة صح

لا عن السبب صح

عن السؤال في الاستيناف والاستيناف

11

بصفة
المستانف عنه لا باسمه اه والسؤال المقدر في الاستيناف باعادة الصفة هل هو حقيق
واهل له حتى ان السيد الشريف اعترض في حاشية المطول على قول التفتازاني في صورة
الاستيناف باعادة اسمه في المثال المذكور والسؤال المقدر فيه لماذا احسن اليه بان الكلام
المنتسب لزيد في هذا المثال هو احسان المخاطب اليه وليس يقدر هناك سؤال من
المخاطب عن سبب احسانه اليه كيف وهو اعلم من غيره بالاسباب الحاملة له على افعاله
الاختيارية نعم يتصور ذلك اذا اراد ان يمتحن غيره هل يعرف ذلك ام لا لكنها
عما نحن فيه بمراحل فالصواب انك لما قلت لصاحبك احسنت الى زيد الخ له ان
يسال هل هو حقيق بالاحسان حتى تكرر احسانه اليه وافعاله موقعه ام لا فاذا قلت
زيد حقيق بالاحسان باعادة اسمه فقد تم الجواب عن السؤال المقدر واذا قيل
صدقك القديم اهل لذلك فقد اتى بما هو الجواب حقيقة وهو الحكم بكونه حقيقا
لذلك وزيد قيل ذكرا بموجب استحقاقه وهذا بصداقة القديم ولذلك ينضح
الاستحقاق ويتقوى الحكم به فيكون ابلغ واحسن فظهر ان قوله والسؤال
المقدر فيه لماذا احسن ليس بشيء سواء قرأ احسن على صيغة الكتابة من المضارع
او على صيغة المبني للمفعول من الماضي بل يجوز ان يقدر هل هو حقيق واهل له
وحينئذ التاكيد في الجواب لانه جملة ملقاة الى السائل المتردد فيها وقد يستغنى
عنه بذكر موجب الاستحقاق كما في صورة اعادته باسمه كما اشرنا اليه انتهى واعترض
عليه بوجهين احدهما ان احتمال الامكان ههنا منتفي لان قوله احسنت بصيغة الخطاب
ليس الا لافادة لازم فائدة الخبر وحقيقة الكلام انك لا علم احسانك اليه ولا يخفى ان
الاستيناف يقدر السؤال هنا سببا لاصل فالسؤال المقدر هل نعم لماذا احسنت بصيغة
المتكلم فالجواب اعلم انه مستحق للاحسان يعني ان سبب احسانك استحقاقه لا شيء في جلبه
نفع او دفع ضرر او غير ذلك واجيب عنه بانك اذا قلت حفظت التورية لم يحتمل
لا يتوجه ان يسال لماذا حفظتها بصيغة المتكلم بل المتوجه ان يسال هل هو حقيق بالحفظ
حتى يلزم حفظها واقعا موقعه ام لا وفيه نظر لان المتكلم لا يسلم المقدمة القائلة بعدم توجه
السؤال بلماذا حفظتها والثاني ان السؤال اذا كان هل هو حقيق بالاحسان احسن
التاكيد في الجواب لكونه جملة ملقاة الى السائل المتردد وذكر موجب الاستحقاق المغني

عن السؤال هل هو حقيق بالاحسان

وبتقوى الحكم اه

عن التأكيد انما هو في القسم الثاني والاول خال عنه فيكون تركه فيجا واجيب عنه بوجهين احدهما
انه قد ينزل المفرد منزلة الخالي عنه للتنبيه على ان الحكم يكون حقيقا بالاحسان بنبغي
ان لا يتردد فيه ولا يسأل في تحقيقه والثاني بما ذكره السيد الشريف
في حاشية الكشاف حيث قال فان اجيب عنه بذكر اسمه فقد ترك تأكيد الجملة
بناء على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة ثم اعلم ان صاحب الكشاف قال ههنا فيكون
الاستيناف باعادة الصفة احسن وعدل عن المصنف وقال بصفاته المذكورة لانه يرد
عليه ان الصفة غير مذكورة في اول الكلام فكيف يصح ان يعدل باعادتها فلذا عدل
عنه المصنف لدفعه لان اعادة الموصوف بصفته ان يذكر الموصوف بذكر صفته كما ان
معنى الاعادة باسمه ان يذكر هو بذكر اسمه فالمذكور في الصورتين هو الموصوف لكن
تارة يذكر بذكر اسمه واخرى بذكر صفته فلا يرد عليه ما قيل ان المثال لا ينطبق
المثل لان الموصوف لم يذكر فيه بصفته حتى يعاد كذلك فالمناسب ان يمثل
احسنت الى زيد الكريم الفاضل فذلك الموصوف بتلك الصفات حقيق بالاحسان
على ان هذا القائل لم يفرق بين اعادة الموصوف بذكر صفته وبين اعادته باعادة
صفته وهو اي الاستيناف باعادة [illegible] صفة ما استيناف عنه كما اشار اليه بقوله
كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة ابلغ من ان يستانف باعادة الاسم وحده
اي المثال المذكور اعني احسنت الى زيد صدقة الفدم حقيق بالاحسان ابلغ من قولك
احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان لما فيه اي في الاستيناف باعادة الموصوف
بصفاته المذكورة من بيان المقتضي للحكم السابق وتخصيصه عطف على بيان
المقتضي انما ذكره ليشمل اسماء الائمة لان فيه تخصيص المقتضي من غير ذكر صريحا فان ترتب
الحكم على الوصف المناسب الصالح للعلية للحكم ايذان بانه اي الوصف المناسب
الموجب له اي للحكم ايجابا عاديا عند اهل السنة واتكاليا عقليا عند المعتزلة
ومعنى الاستعلاء في على هذه هكذا في الكشاف وقال السيد الشريف في حاشيته سر بيان
كلمة على هذه استعارة تبعية شبه تمكن المتمكن بالهدى باستعلاء الراكب على المركوب
والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المصلوب على الجذع
باستقرار المظروف في الظرف بجامع الثبات فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية
في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل وانما قال ومعنى الاستعلاء لان الاستعارة
في حرف يقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء ثم سرت منه اليها

تبعيته

تبعيته هذا كلامه في حاشية الكشاف وقد صرح في هذه الحاشية وحاشية المطول ان في هذه الاية ثلاث
استعارات كما سيأتي الى تشبيه تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه الى على الهدى
بحال من اعتلى الشيء وركبه عدل فيه عن عبارة الكشاف حيث قال ومعنى الاستعلاء فيه تمثيل
تمكنهم من الهدى لان المقصود ههنا بيان كون هذه الاستعارة تبعية وقد تقرر ان متعلق
الاستعارة متفرع على التشبيه والتمثيل في اللغة هو التشبيه كما ان المثل بكسر الميم والمثلة
بخلاف المثل بفتح الميم والثاء كما ضبط في عبارة الكشاف فانه بمعنى القول السائر
الممثل مضروبا به بمورده وهذا ليس مرادا ههنا قطعا فلا يرد ان الاول بالتمثيل او التصوير
كما اولاه السعد والسيد في حاشيتهما لان في الاستعارة تصور المشبه وتمثيله بصورة المشبه به
ابرازا لوجه الشبه في جانب المشبه في صورة في جانب المشبه به مبالغة في شأنه كأنه هو
فانك اذا قلت رأيت اسدا ابرز صورة المشبه وشجاعته بصورة الاسد وجه
فكذلك في الاية صور تمكنهم من الهدى وتمسكهم به واستقرارهم عليه بصورة استعلاء الراكب
في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وانما قدم تصوير التمكن والاستقرار
اي وجه الشبه على تصوير تمسكهم اي المشبه لانه المقصود الاصلي بالقياس اليه والعلم
ان هذه الاستعارة هل هي تبعية فقط ام تبعية تمثيلية فقط فقد اختلف فيه السعد
والسيد في مجلس السلطان تيمور ونصب نعمان الحوارزمي بمرأى منهما وظاهر
غلبة السيد في مجلس السلطان فاجلس على السعد وبين السيد الشريف ذلك البحث في حاشية الكشاف
اجمالا وذكره تفصيلا في حاشية المطول فلنذكره ملخصا مقتضيا للمرام وتتميما للمرام
قال قدس سره بعد ما حقق الاستعارة التبعية وامتناع اجتماعها مع التمثيلية ثم ان ههنا
قصة غريبة في الاستعارة التمثيلية فلنقصها عليك احسن القصص لتزداد ايمانا وتكشف
لك ما رب اخرى في مواضع شتى قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في على هدى تمثيل تمكنهم
من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به بتمكن حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه
وقال هذا الشارح اي التفتازاني في حاشيته عليه قوله ومعنى الاستعلاء تمثيل اي تمثيل وتصوير
لتمكنهم من الهدى يعني ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا اما التبعية فلكونها اولا في متعلق
معنى الحرف وتبعيتها في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة
امور واقول لا يخفى ان متعلق معنى الحرف ههنا اي كلمة على هو الاستعلاء كما ان متعلق معنى من
هو الابتداء وكل منهما من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا معنى لفظ على ومن مفردا لا يفهم به
في اصطلاحهم الا ما دل عليه بلفظ مفرد وان كان ذلك المعنى مركبا في نفسه بدليل ان تشبيه الانسان

بالاسد تشبيه مفرد بمفرد اتفاقا وان كان كل منهما ذا اجزاء كثيرة وانما صرح بان كل واحد من طرفي
التشبيه ههنا حالة منتزعة من عدة امور لئلا يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا ويلزم
معنى الاستعلاء مشبها به اصالة ولا معنى على مشبها به تبعا في هذا التشبيه المركب الطرفين
لانهما معنيان مفردان واذا لم يكن شيء منهما مشبها به ههنا سواء جعل جزء من المشبه به
او خارجا عنه لم يكن شيء منهما ايضا مستعارا منه فكيف تسرى التشبيه والاستعارة
من احدهما الى الاخر والحاصل ان لفظ على استعارة تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها
اعني الاستعلاء مشبها به ومستعارا منه اصالة وان يكون معناها مشبها به ومستعارا
منه تبعا وان يكون كل واحد من طرفي التشبيه ههنا مركبا يستلزم ان لا يكون معنى على
ولا متعلق معناها مشبها به ولا مستعارا منه لا تبعا ولا اصالة وتنافي اللازمين
ملزوم التنافي الملزومين فاذا جعلت الاستعارة في على تبعية لم يكن تمثيلية مركبة
الطرفين قطعا ولما اوردت عليه هذه النكتة هكذا منقحة واضحة المقدمات
وتحقيقه مبنية على القواعد البيانية البيانية والمشهورات وانه له عصبية ان يزعم
لما استبان من الحق مجدها بعد ما استبقتها نفسه فقال في الجواب ان انتزاع كل
من طرفي التشبيه من امور متعددة لا يستلزم تركيبا في شيء من طرفيه بل في ماخذها
وهذا كما نرى ظاهر البطلان من وجوه احدها ان المشبه به مثلا اذا انتزع
من عدة امور فلا يصح ان ينتزع تمامه من كل واحد من تلك العدة لانه اذا انتزع
تمامه من واحد منها فقد حصل المقصود الذي هو المشبه به فلا معنى لانتزاعه من واحد
او من ثلاثة اخرى بل يجب على ذلك التقدير ان يكون جزء من المشبه به ماخوذا من
بعض تلك الامور وجزءا من بعض اخر فيلزم تركيبه فظهر الثاني انهم
قد اطبقوا على ان وجه الشبه في التمثيل لا يكون الا مركبا فليس هناك ما يوجب
تركيبه سوى كونه منتزعا من عدة امور فانهم عرفوا التمثيل بما وجهه منتزع من متعدد
فاذا كان انتزاع وجه الشبه من متعدد مستلزما لتركيبه كان انتزاع كل من طرفي
التشبيه منها مستلزما لتركيبهما ايضا لان المقتضي للتركيب هو الانتزاع من عدة امور
وحصوله في المنتزع وجه شبه او مشبها به او منهما ملغاة في ذلك الاقتضاء
وثالثها ان ذلك الشارح بان انتزاع كل من الطرفين من امور عدة يوجب
تركيبهما حيث رد على من جوز ان يكون قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا من تشبيه

قد حكم صح

المفرد

المفرد بالمفرد وهذا كلام حق لا يكون حوله شك واما منعه هذا المنع في ذلك الجواب فهو بالحقيقة
حكاية وتلبيس خوفا من شناعة الالزام ولعلك تشعر الان زيادة تحقيق
وتوضيح في البيان فنقول ان قوله تعالى على هدى يحتمل وجوها ثلاثة احدها ان
يشبه الهدى بالمركوب الموصل الى المقصد فيثبت له بعض لوازمه وهو الاعتلاء
على طريقة الاستعارة بالكناية وثانيها ان يشبه تمسك المتقين بالهدى باعتلاء الراكب
في التمكن والاستقرار وح يكون كلمة على استعارة تبعية وثالثها ان يشبه هيئة
مركبة من المتقي والهدى وتمسكه به ثابتا مستقرا عليه بهيئة مركبة من الراكب والمركوب
واعتلائه عليه متمكنا منه وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ الدالة على الهيئة
الثانية ويراد بها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ استعارة تمثيلية
كل واحد من طرفيها منتزع من امور متعددة ولا يكون في شيء من مفردات
تلك الالفاظ تصرف بخلاف الاستعارة بل هي على حالها قبل الاستعارة فلا يكون
هناك استعارة تبعية في كلمة على كما لا استعارة تبعية في الفعل في قولك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى الا انه اقتصر في الذكر من تلك الالفاظ على كلمة
على لان الاعتلاء هو العمدة في تلك الهيئة اذ بعد ملاحظته يقرب الذهن
الى ملاحظة الهيئة واعتبارها فجعلت كلمة على بمعونة قرائن الاحوال
دالة على ان الالفاظ الاخر الدالة على سائر اجزاء تلك الهيئة مقدرة في الارادة
قد دل بها على سائر الاجزاء قصدا كما قصد الاعتلاء بكلمة على ولا يسوغ ان يقال
استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة الثانية للهيئة الاولى وذلك لان الهيئة
الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها الذي يسري الاستعارة منه
الى معناها والهيئة الاولى ليست مفهومة منها وحدها فكيف يستعار هي من
الثانية للاولى فان قلت لما كان معنى الاعتلاء مستلزما لفهم المعتلي والمعتلى عليه
كانت كلمة على دالة على مجموع الهيئة فلا حاجة الى تقدير الفاظ اخر قلت
فهم المعتلي والمعتلى عليه من الاعتلاء انما يكون تبعا لا قصدا وذلك لا يكفي
في اعتبار الهيئة بل لا بد وان يكون كل واحد منهما ملحوظا قصدا كالاعتلاء

يعتبر هيئة تركيبية منهما وهما من حيث الملاحظة قصدا هو الالفاظين اذ بين
فلا بد ان يكونا مقدرين واما تقديرهما في نظم الكلام فغير واجب هكذا ذكره
قدس سره ثم قال بعدما اورد نظائر مما مر هذا لا مشكلة واذا تحققت
ما تلونا عليك عرفت ان تمييز الوجه الثالث عن ان يكون الاستعارة
تمثيلية عن الوجه الثاني انما هو ان يكون تبعيته مبنية على تدقيق النظر في احوال
المعاني المقصودة بالالفاظ المقدرة ورعاية ما يقتضيه فوائد علم
البيان فمن ثم زلت فيه اقدام قوم فضلوا واضلوا فان قيل اي القولين
احق بالقبول والحق هو في ذلك فمنهم من رجح جانب التقارن ومنهم من رجح
جانب التأخر وقال بعض مرجح جانب التقارن انه كما ان خصوصية
المنتزع في وجه الشبه او مشبها او مشبها به يلغو في اقتضاء التركيب على ما صرح به
السيد الشريف كذلك يلغو في اقتضاء تركيب وجه الشبه كون المنتزع منه امورا
معتبرة في الطرفين بل الواجب كونه منتزعا من متعدد اما في الطرفين كما في الاستعارة
التمثيلية او في احدهما كما في تشبيه الثريا بالعنقود فتركيب الطرفين مستلزم
لتركيب وجه الشبه من غير عكس كلي بل يجوز ان يكون تركيب وجه الشبه بكونه منتزعا
من عدة امور راجعا الى اجزاء للطرفين ولا اوصافا لهما وقد اضطر
قدس سره الى القول به في طرفي الاستعارة التمثيلية حيث قال ان الانتزاع منهما مستعمل في
اخذ المركب من اجزائها المادية نظرا الى الصورة العارضة لتلك المادة منتزعة منها فلا يحتمل
الانتزاع ههنا سوى ما ذكر بخلاف وجه الشبه فان له انتزاعا من الطرفين وتاكفا في الايجاد
فيتعول بكليهما وجه الشبه ايضا منافيا من الاجزاء غير ان يكون منتزعا من اجزاء الطرفين
فلا يلزم تركيبهما وذهب بعض الى المتبادر منها الانتزاع من الطرفين ممنوع وقد صرح به
اي بالتشبيه المذكور في قوله امتطى الجهل والغوى اي اخذها مطية واقتعد غارب
الهوى قال في الكشاف وقد صرحوا بذلك في قولهم جعل العقاب مركبا وامتطى الجهل
واقتعد غارب الهوى انما عدل عنه المصنف لانه يشعر بانه تلا امثلة كل منها نظير لما يحكى
فيه وان كلا منها يقع وحده في قولهم فنبه المصنف على انه كمثال واحد مشتمل على ثلث

نظائر

نظائر وانه يقال في حق من اتصف بالجهل والغوى واتبع الهوى وان الواقع في قولهم هو الغوى الازدواج
بلفظ الهوى لا العقاب وان قول صاحب الكشاف جعل العقاب مركبا حاصل معنى امتطى الجهل
والغوى بعطف الغوى على الجهل لانه يقع وحده في قولهم فان معنى قولهم امتطى الجهل والغوى اخذ
الجهل والغوى مطية ومركبا يعني اتصف بهما وكذا معنى اقتعد غارب الهوى ركب الهوى
فان الغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق والمراد تبع الهوى ثم الحق من قوله وقد صرحوا به
على ما ذكره السيد الشريف في حاشية الكشاف دافع لما يتوهم من ان استبعاد في التشبيه المذكور حيث قال ولما ذكر
استعارة على التمسك بالدليل لزم منه تشبيه الذي بالمركوب وقد يتبادر الى الوهم استبعاده
لانه تشبيه المعنى بالعين سيما المعنى العقلي بان بالعين المركوب فازاله بان هذا التشبيه في الاية المذكورة
ضمني غير مقصود من الكلام وقد ظهر جوابه وجعلوا مقصودا فيه في مواضع اخر اما في صورة
التشبيه كقولهم جعل العقاب مركبا فانه في قوة قولك العقاب مركب كالمركب واما في صورة
الاستعارة كقولهم اقتعد غارب الهوى اذ قد شبه فيه الهوى بالمطية على طريق الاستعارة
بالكناية وخيل باثبات الغارب ورشح بذكر الاقتعاد واما قولهم امتطى الجهل والغوى فان كان
بمنزلة قولك ركب مطية الجهل والغوى كان استعارة بالكناية كغارب الهوى وان جعل في قوة
قولك اخذ الجهل والغوى مطية كان تشبيها واياما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود فيه وهو المراد
بكونه مصرحا به ههنا قال التفتازاني قولهم امتطى الجهل والغوى قيل انه تشبيه لان معناه اخذ
الجهل والغوى مطية وهو تشبيه والاصح انه استعارة تبعية شبه الاتصاف بالجهل واستقراره
عليه بامتطاء المطية فذكر المشبه به واريد المشبه ثم اعتبر ذلك في الفعل وجعل الفعل دالا على
الجهل وقرينة وارده السيد الشريف بانه يلزم ان لا فرق بينه وبين قوله على هذا في ان تشبيه الهوى
والجهل بالمركب ليس مقصودا فيهما فكيف يجعل مصرحا به في احدهما دون الاخر وفيه نظر
لان التشريف العلامة قد جوز ان يكون امتطى الجهل من باب الاستعارة المكنية
وقد تقرر في محله ان الاستعارة مطلقا مبنية على تناسي التشبيه وان الحق في الكلام
امران والتشبيه ضمني فلا فرق ايضا بين على هذا وبين امتطى الجهل في ان التشبيه
ليس مقصودا فيهما اللهم الا ان يقال ان مراد الشريف العلامة بيان مجرد احتمال الاستعارة لا
تعيينها في الارادة كما عينها السعد واجاب بعضهم عن اعتراض السيد الشريف بان التصريح
لا يقتضي اصالة القصد بل مجرد الظهور بدون الاستبعاد ولا شك ان تشبيه الجهل بالمركب

في هذا المثال اظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على احد سوا اعتبر فيه الاستعارة بالكناية او التبعية
او التشبيه ورد عليه بانه في بلوغ قياس هذا التشبيه على التشبيه الذي صرحوا به
قياسا مع الفارق فكيف يزول به استبعاد المفسرين اعلم ان بعضهم اعترض
على قول الشريف في امنطق الجاهل وان جعل في قوة قولك الجاهل والقول مطنبة
كان تشبيها بان هذا المعنى ملزوم معنى امنطق الجاهل لا معناه الموضوع له ولو صح هذا
التاويل جعل الكلام من قبيل التشبيه لصح ان يقال رايت اسدا في الحمام من باب
التشبيه لان اصل معناه رايت رجلا شجاعا مثل الاسد مع انهم صرحوا انه من باب
الاستعارة بالكناية ورد بانه لا ضرورة في تاويل رايت اسدا في الحمام وارجاعه
الى التشبيه لرجحان الاستعارة فيه بخلاف امنطق الجاهل فانه يحتملها على السواء
من غير رجحان لاحدهما على الاخر فلا بد في توجيهه من الحمل على احدهما وهنا كان تشبيه
بالمعنى المقصود وذلك الى التمكن من الهدى والاستقرار عليه والمقصود بيان ما يحصل
به وجه الشبه للتشبيه المذكور لانه المقصود في التشبيه انما يحصل باستواء الفكر
ودوام النظر الظاهر انه عطف تفسير لان النظر هو الفكر سوا اعتبر ترتيب امور معلومة
او مجهولة في الذهن والادامة عليه لا يحصل الا بالاستقراء فمعنى ان ذلك لا يكون الا بتكميل القوة
النظرية بتحصيل العلوم والنظر فيما نصب من الحجج الآفاقية والانفسية العقلية والنقلية
والمواظبة عطف على استقراء على محاسبة النفس في العمل اشارة الى تكميل
القوة العملية بالمواظبة على العمل والملازمة على محاسبة النفس في العمل وتكرير هذا
والقيام بتمام الشرع لسبق ذكره كما في قوله تع كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول للتعظيم اي تعظيم الهدى او تعظيم الرسالة اعني المتقدمين الموصوفين بالصفات
المذكورة والمتبادر هو الاول ولذا حمل المصنف عليه فقال فجاءة
اريد به الهدى ضرب لا يبلغ كنهه على صيغة المجهول اي لا يبلغ احد غايته وحقيقته
ولا يقادر على صيغة المجهول ايضا قدره يقدره الدال والمكسور فيهما قال السيد الشريف
قدر الشي مبلغه وهذا لا يقادر قدره وفلان يقادر في اي يطلب مساواته
في علم ان بينهما وسيلة في الكشاف حيث قال ومعنى الهدى ~~حيث جاء بحجة من عنده~~
هو اللطف والتوفيق ~~فيقول الهدى المقصود ابو علي اما لهم الخبر الشرعي الا فقط~~

وانما وسمها

وانما وسمها المصنف لما فيها من شائبة الاعتزال من وجوب اللطف على الله ونظره الى نظر بهدى
في ان تنكيره للتعظيم فقول الهذلي هو ابو خراش وهو خويلد بن مرة الهذلي يرثي
خالد بن زهير الهذلي المقتول في المعركة وابو خراش كان من فحول الشعراء وفرسانها
وكان يعد وعلى قدميه فيسبق الخيل ثم اسلم واحسن اسلامه ومات في زمن عمر رضي الله عنه
من نهش حية وقد قال في مرثية خالد فلا واي الطير المربة بالضحى على خالد لقد وقعت
على لحم بالتنكير وهو محل الاستشهاد نكره للتعظيم كلمة لا زائدة في اول القسم كما في لا اقسم ونحوه
وقوله لقد وقعت بكسر التاء المشبهة خطاب للطير على طريق الالتفات فيكون اقسم
بالطير للاستعظام وقيل الباء بمعنى والقسم للطير والطير مجرور باضافة الاسماء اليه والمربة
بضم الميم وكسر الراء وتشديد الباء الموحدة والتاء بمعنى المقيمة من اربه اللازم
بالمكان اقام به وقوله بالضحى الوقت الضحى وقوله على خالد متعلق بالمربة استعظم
لحم خالد بتنكيره حيث استعظم الطير الواقع على لحمه حتى اقسم به وفي البيت رواية اخرى
غير ملتفت اليها والكاف عطف على انكر وبيان لفائدة قوله من ربهم وكلمة من فيه
ابتدائية اي ابتداء هذا ابتهام العظيم من الله تع كما في سرت من البصرة وللجار والمجرور صفة
لهدى تعظيم الهدى بان الله تع ما كلفه ~~[illegible]~~ وجه كونه
تاكيدا له انه يدل على ان ما في ذلك الهدى العظيم وخالقه هو الله تع ولا شك ان عطايا الملك
العظيم عظيم ثم انه يدل على انه محض فضله وعنايته على ما هو مقتضى كلمة من الابتدائية
لا مدخلية من الاواصلا لا بطريق الخلق ولا بطريق الايجاب كما هو مذهب المعتزلة
في افعالهم الاختيارية ولا بطريق الوجوب كما هو مذهب الحكماء لان من الابتدائية
يدل على الاستقلال فان قيل فهلا بنا في المدخلية بطريق الكسب كما هو مذهب
اهل السنة قلنا لان المراد الاستقلال في الخلق والكسب لا ينافيه اما على مذهب
الاشعري فظاهر لانه عبارة عندهم عن مقارنة قدرة العبد لقدرة الله تع بغير تاثير اصلا
حتى اعترض عليهم انه لا يخلص لهم عن الجبر المحض واما على مذهب الماتريدية فلانه وان كان له
تاثير ما الا انه لا مدخل له في الخلق كيف وانه امر غير مخلوق ~~[illegible]~~ ولم يكن مخلوقا
لم يصح ان يكون له مدخل في الخلق فيتجه رد على صاحب الكشاف حيث قال انه من ربهم
حينئذ قال معنى هدى من ربهم محفوظ من عنده واوتوه من قبله وهو اللطف والتوفيق
فان قيل مذهبهم انهم خالقون لافعالهم الاختيارية وقوله محفوظ من عنده ومن قبله بناء في ذلك

على المشهور صح

عندهم

ولا يخفى عليك ما في اضافة الرب اليهم من تعظيمهم صح

كما هو مقتضى المقام صح

فلنا لانه انه ينافي ذلك لانهم يقولون ان العبد وان كان خالقا لافعالهم لكن الايجاد والتمكين من الفعل من الله تع وهو المراد باللطف والتوفيق فعل وجه
الكون والموضع له اي الهدى واعلم ان الهداية والتوفيق من الالفاظ المصرحة
في القرآن واختلفوا في تاويلها فقال الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابنا التوفيق
خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لانه الموافقة للطاعة
وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل بهذه الموافقة وقال امام الحرمين
التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا اثر لها عندنا وحملوا الهداية على معانيها
الاربعة اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والطاعة وقال المعتزلة انها عبارة عن الدعوة
الى الايمان والطاعة وايضاح سبيل المراشد وتيسير مقاصدها والرجوع طريق الغواية
كما في قوله تع فاما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم ورد
اولا بان الامة اجمعوا على اختلاف الناس في التوفيق والهداية بان بعضهم موفق
مهدي وبعضهم لا والدعوة عامة لجميع الناس لا اختلاف فيها وثانيا بانه قد
وقع الدعاء بها نحو اللهم وفقنا واهدنا والدعوة الى الايمان قد حصلت فلا يتصور
طلبها وثالثا بانه لو كان مدلولها موقوفا من صفات الله تع بمعنى الاتيان بها بخلاف
الكفر عدوا ولا يمدح به اصلا فلا يصح التعبير به ولا الحمل عليه لا يقال المصر والموفق له
يصح حمله على كل من فعل الاشياء وامام الحرمين فليتامل واذ عمت النون في كلمة من
في الراء مغنة وبغير غنة الغنة الصوت المحصور الخارج من الخيشوم وهو اقصى داخل
الانف المتصل بالبطن الاول من الدماغ واعلم انهم ذكروا ان النون الساكنة تدغم في ي و ن
بغير غنة لكن في اللام والراء بغير غنة وفي غيرها بغنة والمصنف تبع فيما ذكره من التعميم صاحب
الكشف وقد ذكر السيد الشريف في حاشية الكشاف المشهور عند القراء ان لا غنة
مع الراء واللام وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع
في جوازها في العربية اصلا قال رحمه الله كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان
اتصافهم بتلك الصفات المذكورة يقتضي كل واحد من الامرين اي الخصلتين
المذكورتين اعني الهدى والفلاح والاشارة بفتح الهمزة والراء اسم لما يستبعد المرتبة
ويتقدم على غيره ويتميز به من استناد بالشيء الى المسند به وتميز عن غيره فالمعنى
انه كرر تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضي كل واحد من الخصلتين اللتين
استبعد المتقون الموصوفون بتلك الصفات بكل واحدة منهما وجه التنبيه ما مر

من ان ترتب

من ان ترتب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتبه على الوصف المناسب للعلية
فترتب كل واحدة من الامرين على اسم الاشارة بمنزلة ترتبه على الموصوف من حيث اتصافه
بتلك الصفات فيشعر بان اتصافهم بها علة بمقتضية لكل واحدة منهما لان تكرير العلة
يدل على تعدد المعلول ولو لم يكرر العلة لربما فهم ان ذكر الاتصاف انما يقتضي المعطوف
عليه فقط او مجموعهما من حيث المجموع لا كل واحد منهما مستقلا فكرر ليدل على ان
ذلك الاتصاف يقتضي كل واحدة منهما مستقلا فقط ما فيل ان تكرير العلة انما يشعر
بان العلة واحدة فيلزم علية الفلاح هو علة الهدى ولا يشعر بان مقتضاها شيئان
بطريق الاستقلال لان التعدد في المقتضي حصل من العطف فقط حتى لو لم يكرر
العلة لفهم ذلك التعدد ايضا فالاولى ان يقال تكرير الاشارة للتنبيه على ان مقتضي
الفلاح بعينه هو مقتضي الهداية لا غير وان كل واحد منهما مميزا لهم عن غيرهم لان
الاتصاف بتلك الصفات يقتضي كل واحد منهما وان كلا منهما عطف على
ان اتصافهم اي وتنبيها على ان كلا من الامرين كاف في تميزهم اي المتقين بها
عن غيرهم على لم يكرر بما فهم اشتمال فعل هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه
التخصيص ليحصل التخصيص في الجملة الاولى ايضا اذ ليس فيها ما يفيد تخصيص المسند بالمسند اليه
سوى تعريفه وهو مختلف فيه فكانه تبع فيه صاحب الكشاف فانه قائل بالحصر والله
يبسط الرزق والله يستهزئ بهم ولخذ ذلك انتهى واجيب عنه بان كون التكرير
تنبيها على ان كل واحدة من الامرين كافية في تميزهم بها عن غيرهم ليس لاجل استلزام
تعريف المسند اليه في كل من الجملتين تخصيص المسند بالمسند اليه بل لاجل ان ترتب الحكم
على اسم الاشارة بمنزلة ترتبه على الاوصاف التي هي علة الحكم فبالضرورة يقتضي الحكم
بانتفائه تميزهم بالامرين انما هو لتميزهم بالاوصاف التي هي علة لكل منهما
فذكر اولا تنبيه على ان من تميز بما هو علة للهدى فهو متميز بالهدى وذكره
ثانيا تنبيه على ان من تميز بما هو علة للفلاح فهو متميز بنفس الفلاح مع قطع النظر
عن تعريف المسند اليه انتهى وقبل الاعتراض انما يرد اذا كان الضمير في بها راجعا الى كل
واحد من الامرين باعتبار كونه عبارة عن الاثرة واما اذا كان راجعا الى الصفات
المذكورة فلا كما لا يخفى على ان الاثرة عبارة عن الاستبداد والاستقلال بمعنى الاختصاص

مجموع الوصفين فيلزم هو
المميز لا كل واحد صح

فلا يلزم منه ان يكون كل من الجملتين مفيدا له حتى يرد عليه ذلك لم لا يجوز ان يكون المفيد له في الجملة الاولى هو اللام
في هدى للمتقين وفي الثانية هو المركب اقول ان تميزهم عن غيرهم سواء كان بتلك الصفات المذكورة
او بكل من الاشرف لا يدل له من اختصاص ما به التميز بهم ولا مفيد له سوى ذكر المسند اليه معرفة فظهر منه
فائدة الاعتراض المذكور ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا اختصر كلام الكشاف من
حيث قال لم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك كالانعام بل اضل اولئك هم الغافلون
قلت قد اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثم فانهما متفقان
لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الاولى
فهي من العطف بمنزلة التاكيد اللفظي المصدر بذكر خاص بجواب عن تصوير السؤال وقال السيد الشريف
في تقرير هذا الجواب يعني ان على الهدى والفلاح مع كونهما متناسبين مفهومان مختلفان
مفهوما ووجودا فان الهدى في الدنيا والفلاح في العقبى واثبات كل منهما امر مقصود
في نفسه فالجملتان المشتملتان عليهما المختلفتان في المخبر عنه واقعتان بين كمال الاتصال
والانفصال فلذلك ادخل العاطف بينهما واما كالانعام والغافلون وان اختلفا مفهوما
فهو كذا مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة في الغفلة فالجملة الثانية
منها المشاركة للاولى في المحكوم عليه مؤكدة لها فلا محال للعاطف بينهما انتهى قوله مختلفان
الهدى في الدنيا مختلفان مذهبا بناء على مذهب اهل السنة واما على مذهب المعتزلة فكل من كان
على الهدى في الدنيا فهو مفلح في الاخرة لان الطاعة كانت موجبة للجنة عندهم وكذلك كل من هو مفلح
في الاخرة فهو من كان على الهدى في الدنيا لانه لم يكن على الهدى في الدنيا كان عاصيا والعاصي
لا يكون مفلحا في الاخرة عندهم والحاصل انه كان على الهدى فهو مفلح وبالعكس وكل من الجملتين
تاكيد للاخرى عندهم فكان بينهما كمال الاتصال فلا يجوز العطف بالواو على ما ذهب صاحب الكشاف
على مذهبهم وقوله فان الهدى في الدنيا دليل الاختلاف في الوجود واشارة الى ان المراد
بالاختلاف في الوجود الاختلاف في ظرف الاتصاف بها فلا يرد انهما مجعولان على الثاني
بالتكلف وهو يقتضي اتحادهما بالوجود واما الاختلاف في المفهوم فظاهر ولهذا لم يستدل عليه
وانما اراد بالشيء الواحد ما كان واحدا في الحال لا الاتحاد في المفهوم والموجود ثم الحكم ان الظاهر
من كلام السيد الشريف ان مراد صاحب الكشاف بلفظ الخبر ان هو ما كان خبرا في الجملتين
اعني على هدى ومفلحون وهذا ظاهر بناء على ان الاستئناف قدر خبرا ولكن على هدى
واما اذا قدر الاستئناف من الذين يؤمنون بالغيب الاية والتكلف على هدى خبرا عنه فالمراد
بلفظ الخبر ان هو الجملة الخبرية اي الجملتان الواقعتان خبرا عن الذين يؤمنون الاية
متفقتان من وجه مختلفتان من وجه فوسط العاطف وقول المص لاختلاف مفهوم الجملتين ظاهر

كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون صح

في الثانية

17

في الثانية فان التسجيل بالغفلة في قوله هم الغافلون والتشبيه بالبهائم في قوله كالانعام شيء واحد
الا في الحال كما ذكر فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلا يناسبها العطف لكمال الاتصال
بينهما بمنزلة التاكيد اللفظي وقد يمكن ان يجعل الفصل لكون الثانية كالمتصلة بالاولى
لانه جواب سؤال نشأ من قوله بل هم اضل فاجيب بانهم الغافلون اعترض على هذا
الفرق بقوله تع اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم
الغافلون اذ لا معنى لطبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم الا المبالغة في الغفلة
فهما وان اختلفا مفهوما فهذا كذا مقصودا فيتحققان كمال الاتصال فكان الواجب
الفصل وقد وصل بالواو واجيب بان الجملتين هناك وقعتا في محل التعليل
لما سبق من قوله تع وان الله لا يهدي القوم الكافرين فشبه بالعطف على ان كلا منهما
باعتبار التغاير في المفهوم علة مستقلة لعدم هداية الله للكافرين وهم الغافلون
فصل اي ضمير فصل يفصل لخبر المخبر عن الصفة اي عن كونه صفة يعني يدل على انه
خبر لا صفة لاختصاصه بالوقوع بين المبتدأ والخبر لا بين الصفة والموصوف وكذا يسمى
الموصول الصريح الواقع بين المبتدأ والخبر فصلا ويسمى الكوفيون عمادا لاعتماده عليه في الوقوع
الذي ذكر ويؤكد التسمية لانه وضع للدلالة عليها لكن قد يحذف اتكالا على الفهم
قسمت القضية في ثنائية فاذا ذكر فقد تاكد تلك النسبة ويفيد اختصاص
المسند اليه بالخبر اي المبتدأ وهذا وتلك ههنا اما على تقدير
اللام في المسند للعهد الخارجي فلا يمكن ان يتوهم ان المعهودين بالفلاح في الاخرة
يندرج في فهم غير المتقين من البله والصبيان والمجانين وفي نشأة في نشأة
الخبر ولم يصل اليه صبي الاسلام فانه معذور ولم ينكر الصانع القادر فانه معذور
فضمير الفصل يفيد ان ذلك الفلاح منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى غيرهم من المذكورين
كما اشار اليه السيد الشريف في حاشية الكشاف حيث قال عند قول صاحب الكشاف
ومعنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم مفلحون
في الاخرة اي هم الناس فاللام في المفلحون في التعريف العهدي الخارجي ولا حاجة الى اعتبار
قصر كما اذا قلت الزيدون هم المنطلقون اشارة الى المعهودين بالانطلاق
فلا قصر ولكن ان تفسير كلمة هم فصلا وتقصد قصر المسند على المسند اليه افادا تقيا
لما عسى يتوهم من ان المعهودين بالفلاح في الاخرة يندرج في فهم غير المتقين ايضا
انتهى كلام السيد الشريف قال جمال ان العلامة التفتازاني قال عند شرح قول المص ولام

للجنس قد يفيد قصر الجنس على شيء تحقيقا او تقديرا انما جعل حكم القصر بتعريف الجنس دون العهد لان القصر
انما يلحق فيما يعقل فيه العموم والشمول في الجملة والمعهود في زيد المنطلق يفيد تناول المبتدأ والخبر
فلا يصدق احدهما بدون الآخر وكذا قولنا انت زيد وهذا عمرو وزيد اخوك اذا حمل المضاف على
ومثل هذا الاختصاص لا يقال له القصر في الاصطلاح انتهى فكيف يقصد القصر فيما يحمل فيه
اذا كان اللام للعهد لكنا قد اجاب الشريف العلامة عنه في حاشية المطول حيث قال ان ما ذكره
كان يتوهم ان القصر لا يتصور بانه في المعرف بلام العهد وما في حكمه من الاعلام والمضافات
لعدم العموم فيها لكنه غير صحيح لان المعهود في نحو قولك زيد المنطلق يمكن ان يقصر على زيد
قصر قلب اذا اعتقد المخاطب كونه غير زيد او قصر تعيين اذا تردد فيها فيقال زيد المنطلق
لا عمرو وكذلك اخوك في زيد اخوك وعمرو في قولك هذا عمرو ثم لا يتصور في هذه الامثلة
قصر الافراد لامتناع ان يعتقد لزيد عمرو مشتركا بين هذا وبين غيره ولو الا في المنطلق
المعهود بين مشتركا بين زيد وعمرو ولعله اراد ان التعريف العهدي باللام
وما في حكمه لا يفيد القصر كما يفيده التعريف الجنسي فلا يكون تعريف العهد طريقا من
طرق الدلالة على القصر فاذا قصد في المعهود قصره على غيره فلا بد ان يدل عليه
بدليل بخلاف الجنس فانه يدل على القصر اذا حمل على الاستغراق بلا حاجة الى طريق آخر
انتهى واما على تقدير كونه للجنس العام يشمل الافراد ولا مجال فيه للقول بتعريف المبتدأ
للحصر كما صرح به الشريف العلامة في حاشية الكشاف حيث قال المعرف بلام الجنس قد يقصد
به تارة حصره في المبتدأ اما حقيقة او ادعاء نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة
فيه او كان كاملا فيها كانه قبل زيد كل الامير وجميع افراده فيتظهر الوجه في افادة الجنس
الحصر وقد يقصد به مرة اخرى ان المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتحد به لا ان ذلك الجنس
مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه على احد الوجهين المذكورين لا ذا معنى او الخبر المعرف
بلام الجنس غير الحصر انتهى الضمير يفيد ان هذا المعنى منحصر في المنفيين لا يندرج
فيهم غيرهم من المذكورين انتهى والتوضيح انتهى كلام المفصل قوله ان هذا المعنى
الجنس فيه نظر لانه مخالف لما ذكره الشريف في حاشية الكشاف من ان ضمير الفصل لا يفيد
الحصر في صورة الاتحاد كما لا يفيد لام الجنس حيث قال فان قلت اذا ادعى ان المنفيين عين جنس
المفلحين لم يتصور هناك حصر اصلا فكيف يستعمل فيه ضمير الفصل قلنا يجوز تتميم الخبر
عن النفي وتاكيد الحكم اما معا او لاحدهما لا لافادة حصر المسند على المسند اليه او بالعكس
وكما قال العلامة التفتازاني في المطول ومن الناس من زعم ان الفصل كما يفيد

لقصر

لقصر المسند على المسند اليه يفيد لقصر المسند اليه على المسند كما يدل عليه كلام صاحب الكشاف
في قوله تع اولئك هم المفلحون حيث قال ان في التعريف في المفلحين الدلالة على ان
المتقين هم الذين ان حصلت فيهم صفة المفلحين وتحققوا بها وتصوروا بصورتهم
الحقيقية فهم هم لا يتعدون تلك الحقيقة فزعموا ان معنى لا يتعدون تلك الحقيقة انهم مقصورون
على صفة الفلاح لا يتجاوزونه الى صفة اخرى وهذا غلط ثم ذكر وجه الغلط
بوجوه حاصلها ان ضمير الفصل لا يفيد الحصر في صورة قصد الحكم المسند اليه المسند
باللام وقال قال في حاشية الكشاف ان صاحب الكشاف ذكر لضمير الفصل ثلاث
فوائد ثالثها افادة قصر المسند على المسند اليه بشهادة الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق
ومثل ذلك وهذا انما يتم اذا ثبت القصر في مثل كان زيد هو افضل من عمرو بما المنفية فيه
نكرة والاعتراف لتعريف باللام الجنسي يفيد قصره على المسند وان لم يكن هناك ضمير
فصل مثل زيد الامير وعمرو الشجاع وتعريف المبتدأ بلام الجنس يفيد قصره
على الخبر وان كان مع ضمير الفصل كقولك الكرم هو التقوى والحسب هو المال
والدين هو النصيحة اي لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال ولا دين الا النصيحة
وقال ان ضمير الفصل يفيد اختصاص المسند بالمسند اليه فلا يذكر المفارقة
والمطول وحاشية الكشاف ثم قال ويمكن ان يقال المراد انه للقصر على تقدير
اللام للعهد على ان ضمير الفصل يفيد كون المعرف بلام الجنس بين المنعت والنعوت
لمجرد التاكيد وقد يفيد لقصر المسند على المسند اليه اذا كان المسند نكرة او كان معرفة
بلام العهد او كان بلام الجنس فاذكر ما ذكره من التفصيل والاختلاف
وما قال ان قوله ضمير الفصل يفيد ان الواقع منحصر في المتكلمين لا يندرج فيهم غيرهم
فيه نظر لانه اما ان يراد ان الاتحاد بين المصدر والخبر منحصر في المتكلمين او المخاطبين
المسند المعرف منحصر في المتكلمين والمخاطبين والمقدر الجنس على طريق او مبتدأ عطف على قوله فصل
والمعلوم خبره هكذا صرح به ابن الحاجب واورد الزمخشري في المفصل وقد يلحق لتاكيد
الحكم كما في الاحتمال الاول بل يلحق لتاكيد المحكوم عليه لانه راجع اليه فيكون كمرر له
بخلاف الاحتمال الاول فانه في رابطة محضة لا محل له من الاعراب بل هو في صورة الاسم
والجملة ان جعلته هم المفلحين خبرا او لتكرير فالاثنين مشتملة على جانبين صورة وكرر
بخلاف الاحتمال الاول فانها في جملة واحدة والفصل ما دار والجسم الفارق بالمطلوب
يفيد انهما متغايران لغة لا الزوائد في النظم بالمعاني كانه في الذي انفتحت في وجوه الظهر

لا انهما متتابعان الوان الوانه

الى المطلوب اشارة الى معنى الفلاح ولا يخفى ما فيه من الاختلاف حيث بين احد معنييه بالاخر قال في
المصباح الفلق الفلق الفجر ومنه قول الطرماح حتى علا الفلاق وفلق الارض فلقا شققها
والفلق الشق وفلق الحديد شققه وقطعه وافلح الرجل بالالف فاز وظفر
ومنه يعني ههنا يخفى الفوز والظفر لانه بالالف وهذا التركيب الرفع وما شاركه
في الفاء والعين نحو فلعا وفلذ وفلي يدل على الشق والفتح في المصباح فلقته شققته
وفلذته بمعنى قطعه وفلي بمعنى فرق وتوبيخ المفلحين جواب لما يتوجه على قوله وبقيد اختصاص
المسند بالمسند اليه يعني ان ضمير الفصل كما يفيد الاختصاص المنصرف الى المعروف يفيد التمييز ايضا كما صرح
فالحاجة الى التوبيخ في المفلحين فاجاب عنه بوجهين احدهما ما اشار اليه بقوله للدلالة
على ان المتقين هم الناس الذين يلفك انهم المفلحون في الاخرة يعني لا يسلم ان توبيخ
المسند ههنا للجنس حتى لا يحتاج اليه لكونه مستفادا من ضمير الفصل بل للدلالة على ان المتقين هم الناس
بهذا اذا كان اللام للعهد الخارجي فانه يدل على انهم معينون تحقيقا او ادعاء ولا حاجة
فيه الى اعتبار الحصر حتى يرد عليه ما ذكر ولكن لما كان هناك مجال ان يتوهم ان الموصوفين
بالفلاح في الاخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا اعتبر لفظ هم فصلا وقصد قصر
المسند على المسند اليه افرادا نفيا لهذا التوهم وقد سبق من قبل تفصيله فليراجع ظاهر
الكتاب يعني هذا كقولك اذا يلفك ان انسانا قد ناب من اهل بلدك فاستخبرت
من هو فقيل زيد النائب اي هو الذي اخبرت بنوبته اسارعة اعترض عليه بان المطابق
للسؤال ان يقال النائب زيد حتى لو اقتصر على زيد كان خبر المبتدا المحذوف لا مبتدا
وسيوبان الضمير في فقولك من هو راجع الى النائب اي من النائب فهو مبتدا
والنائب خبره كما هو مذهب سيبويه والمعنى ازيد النائب ام عمرو ام غيرهما فالمطلوب
بهذا السؤال الحكم بالنائب على شيء من تلك الخصوصيات فالصواب ما ذكر في الكتاب
ليطابق الجواب مطابقا للسؤال والمثال موافقا للنظم التنزيلي في كون الخبر معرفا
بلام التعريف ولهذا لم يذكره المصنف واشار الى الجواب الثاني بقوله او الاشارة
الى ما يعرفه كل احد من حقيقة المتقين يعني لا يسلم انه للاختصاص
بل للجنس حتى لا يحتاج اليه لكونه مستفادا من ضمير الفصل بل للاشارة الى معنى اي وقيل غير
ذلك لان هذا المعنى متعلق بالجنس والعهد اعني اتحاد الولد فيه غير الاسلوب حيث عدل عن الدلالة المذكورة في الجواب
الى الاشارة وهو اظهر من ذكره الكشاف حيث قال او الدلالة على انهم الذين
وحصل القطع بانه كان من زيد ثم اذا قصدنا بيان هذا الوجوب قيل زيد هو المنطلق واما اذا قيل المنطلق زيد فالمعنى على انكر ان انا
بانطلاق بالبعد منك فلو شئت ولم تعلم زيدا هو او عمرو فقال لك صاحبك المنطلق زيد ان هذا الشخص الذي تراه من بعد هو زيد وكذا الحال فيما نحن فيه لانك
قد عرفت المتقين وتحققت عندك وتكر بانك ان قد ما تفلحون في الاخرة فكانه جدرت ان تكون المتقون هؤلاء المفلحين وكنت تطلب ان تحكم
عليهم بالفلاح في الاخرة وتبتغي الدليل مراد

ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا اياهم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا غيرهم
تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من الاقدام ان
زيدا هو هو انتهى وقال السيد الشريف في شرحه فاللام في التعريف الجنسي كما في تعيين
الحقيقة ثم ان المعرف بلام الجنس قد يقصد به تارة حصره في المبتدا اما حقيقة او ادعاء
نحو زيد الامير وقد يقصد به تارة قرار ان المبتدا هو عين ذلك الجنس وتحد معه لا ان
ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدا منحصر فيه على احد الوجهين المذكورين وهذا معنى اي
للخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر انتهى فمراد المصنف وصاحب الكشاف فيما هو الكفي الثاني بقرينة
انهما بنيا الحصر في ضمير الفصل فلا حاجة الى ايراد لام التعريف ثم قال السيد الشريف والشيخ
في دلائل الاعجاز كلام الكشاف في تحقيق هذا المرام وتلخيصه ان الخبر المعرف باللام قد يراد به
العهد كقولك زيد المنطلق لمن علم انه كان الانطلاق ولم يعلم انه ممن كان وقد يراد
به معهود حصر مفهومه في المبتدا على انه لم يحصل لغيره اصلا او على الكمال كقولك
زيد الشجاع وقد يراد ظهور اتصاف المبتدا كقولك والدك العبد الى ظاهر
اتصافه بالعبودية وقد يراد به معنى اخر دقيق يلوح المتامل عنده كما يقال
يعرف وتنكر كقولك هو البطل المحامي فانك لا تريد به عهدا ولا حصر جنس
ولا ظهور اتصاف بل تريد ان تقول لصاحبك هل سمعت بالبطل
المحامي وهل تصورت حقيقته ما هي فان كنت قلت علما احطت
بكنهه خبرا فعليك بفلان واشد به يديك فهو ضالتك وعنده بغيتك
وطريقته طريقة فقولك هل سمعت بالاسد وهل تعرف ما هو فان كنت تعرفه
فزيد هو هو بعينه لا حقيقة له وراءه فقد تبين بهذا ان تعريف الجنس بهذا المعنى
تعريف جنس اعتبر معه تصور الحقيقة بصورة وهيئة توصلا الى دعوى الاتحاد
فهو من فروع الجنس كما يحمل على الكمال كيف لا والتعريف باللام مختص بالجنس والعهد
فان قلت ظهور الاتصاف بمضمون الخبر ليس شيئا منهما قلت بهو راجع
الى الجنس ايضا كانه يعد ما جعل خبرا عرفه باللام اشارة الى حضور الجنس في الاذهان
من حيث انه صفة للمخبر عنه وهذا معنى ظهور اتصافه به واختار المصنف في المفتاح
دعوى الاتحاد وعلى حصر الجنس لانه الطف وابلغ كيف وان الحصر مستفاد من ضمير الفصل

فلا حاجة اليه في لزوم الباء باللام الاختصاص بحصر تكميل ضمير الفصل على مجرد التمييز بين المبتدأ والنعت
او على التأكيد ثم اعلم انه قال بعضهم ان ضمير الفصل في الآية المذكورة للاختصاص بالحصر
واستدل بقول صاحب الكشاف الذي ذكرناه واعلم ان هذا لا يجدون تلك الحقيقة
لان صاحب الكشاف انما اراد به معنى آخر وهو لا يجاوزون الاصناف بل وردوا به رد ما زعم
الكشاف لانه جعل اشارة الى معنى الاتحاد والضمير الاول للحقيقة والثاني للمفلحين
على المعنى الثاني لتعريف الجنس المراد به معنى الاتحاد وعلى المعنى الاول لتعريف العهد المراد
به الفرد الحصري كما تقدم وخصوصياتهم عطف على حقيقة المفلحين وهو زيادة
على الكشاف واختلف في تفسيره قيل انه عطف تفسير اشارة الى ان المراد بالحقيقة المفروغ
المختص بهم لا لا ما علمه اهل المعقول فيكون ما ذكره المصنف تخصيصا في الكشاف وقيل المراد به
اشخاصهم فهو اشارة الى الاستغراق والعهد الذهني اما الاول فظاهر لانه عبارة
عن الحقيقة من حيث وجودها في ضمن خصوصيات الاشخاص واما الثاني فلان العهد الذهني وان
كان عبارة عن الحقيقة باعتبار الوجود في ضمن فردها الا انه حصل في الشخصيات والوجودات
باعتبار تلك المعلومين جميعا فصح الاشارة اليه بهذا الاعتبار بلفظ الخصوصيات انتهى
ولا يخفى عليك ان حمله على العهد الذهني لا يناسب المقام ثم حمله على الاستغراق ان اريد به معنى الاتحاد
كما في حمل الجنس المتعين للحقيقة فهذا المعنى غير مشهور في الاستغراق وان اريد به الحصر فلا حاجة اليه لافادة حصر الفضل واعلم ان
المصنف بناء على ما ذكره هذا القائل اشار اولا الى العهد الخارجي لانه هو الاصل في لام
التعريف ثم اشار الى تعريف الحقيقة من حيث هي بقوله من حقيقة المفلحين
ثم اشار الى الاستغراق والعهد الذهني بقوله وخصوصياتهم وانما عطفه بالواو دون
او اشارة الى ان الاستغراق والعهد الذهني من فروع التعريف للجنس فلا تقابل
في الحقيقة الا بين العهد الخارجي والتعريف للجنس واما على ما ذكره اكثر الحواشي فالمذكور
هو اللام العهد الخارجي والجنس المسمى بتعريف الحقيقة كما في الكشاف تنبيه الى هذا الاثر
نبه به لكونه معلوما مما سبق تأمل بعضهم ان تأمل في كيفية تنبيه على اختصاص
المتقين بقيل متعلق بالاختصاص واخل على المقصور كما في واختص بوا ما لا تنبا احد
في وجوه متعلق جنبه وفي الهداية ثم فسر في بيانها وقال بناء الكلام بالبدل
في وجوه او مرفوع او منصوب على تقدير المبتدأ او اعني على اسم الاشارة للتعليل

مع الايجاز

الاول للجنس والباقي للعهد
بالجملة الثانية

مع الايجاز اما كونه تعليلا فظاهر وان اسم الاشارة ههنا كما عادة الموصوف بصفاته فيفيد ترتب
الحكم على الوصف المفيد للعلية واما كونه معرفا فظاهر فانه اذن بكلمة واحدة واما وجه التنبيه فما
الاختصاص المذكور فلانا ذكر العلة للحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وهذا الوجه مشترك
بين الجملتين وتكريره عطف على البناء اي تكرير اسم الاشارة وهذا وجه ثان مختص
بالجملة الثانية لان التكرير يحصل بذكر الشيء ثانيا وجه التنبيه على الاختصاص المذكور ان
بناء الحكم على اسم الاشارة لما افاد الاختصاص المذكور لافادته علة الحكم فافاد تكرير العلة
ذلك اولى وتعريف الخبر وجه ثالث من وجوه التنبيه على الاختصاص المذكور فان قلت
وهذا التعريف للخبر لا شك انه يفيد الاختصاص الحصري على المبتدأ لكن انما انه انما هو
قد تقدم انفا ان تعريف الخبر ههنا سواء كان للعهد او للجنس ليس للحصر بل للدلالة على
ان المتقين هم الناس الذين بلغت انهم المفلحون او للاشارة الى ما يعرفه كل احد من
حقيقة المفلحين وتوسط الفصل هذا وجه رابع من وجوه التنبيه وقد تقدم وجه افادته
الاختصاص هذا جملة ما ذكره من وجوه التنبيه وقال الفاضل الجلبي من وجوه التنبيه تكرير هذا
للتعظيم واضافته الى الرب واضافة الرب اليهم والمبالغة في استقرارهم في الهدى
وتمكنهم منه حتى صار مظنة لهم وكانه خص بالذكر ما ذكره من الوجوه لان كلامه في منبهات
هذه الجملة لا لاظهار قدرهم متعلق بنبه والصحيح راجع الى المتقين والترغيب عطف
على اظهار لاقتفاء اثرهم ولا يخفى عليك ان هذا بالنظر الى تكميل الغير كما ان الاظهار المذكور بالنظر
الى كمالهم في انفسهم ففي هذا التنبيه اشارة الى كمال القوة النظرية والعملية وقد تشبث به
من يقول اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون الوعيد به اي المفترق
وحذاء الخ القائلين بوقوع الوعيد بالخلود للفساق والمؤمنين في خلود الفساق
متعلق بتشبث من اهل القبلة بيان للفساق في العذاب متعلق بخلود وجه تشبثهم
بهذه الآية انها افادت ان الفلاح في الآخرة منحصر في المتقين لاتصافهم بتلك
الصفات الموجبة لذلك الفلاح المنحصرة فيهم فيلزم بالضرورة ان من اخل
بشيء من تلك الصفات لا يكون متقيا فلا يكون مفلحا في الآخرة بل يكون في العذاب السرمد
ورد بان المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح بقرينة عدم كمال الفلاح
لم يسلم على صفتهم اعني الفساق من اهل القبلة لا عدم الفلاح راسا لان انتفاء الخاص والمقيد
لا يستلزم انتفاء العام والمطلق وكذا المراد في سائر مواضع الحصر هو الكامل لا المطلق كما في قوله تعالى

مثال
مكلف بقيد التنبيه على الاختصاص فلا
لا منافات بينهما اما على كونه للعهد
فلان العهد شيء اليه والحصر
السند والمستند اليه والحصر
منه على الوجه كما تقدم واما
على كونه للجنس فلان المقصود
2 الاتي والدال هو الحصر
من الحصر كذا ذكر السعد
وقال التفتازاني ووجه
التنبيه على الاختصاص بتعريف
المفلحين هو بلام العهد ظاهر
واما بلام الجنس فلانهم هم
لا يعدون الحقيقة فضلا
عن الحصر والاختصاص صح

لاحق لكتاب ح

انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية واعترض عليه ابن الكمال بانه لا دلالة
في هذه الاية على خلود العصاة من اهل القبلة في العذاب الى الجواب بالحمل على الكمال لان
الفائز يطلق به في الاخرة من زحزح عن النار وادخل الجنة كما دل عليه قوله تعالى فمن
زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز فالمعذب بالنار وان لم يخلد فيها غير
مفلح ونحن نقول به نعم لو قيل ان فيها دلالة على ان الفاسق وتارك الصلوة لا بد له
من العذاب لاجتمع في جوابه الا ان يقال ان المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح اشرف
واجيب عنه بان الدخول يستلزم الخلود عندهم على ما تقرر في كتب الكلام وهذه الاية
تدل على دخول العصاة في النار فتدل على الخلود فلا يحصل المراد في تمسكهم بهذه الاية
الا بحمل المفلحين على الكاملين في الفلاح وقد اعترف به المعترض ايضا ومقتضى الامام كلام السؤال
والجواب على وجه حسن قال تمسك ابو عبد به بالاية من وجهين احدهما ان قوله اولئك هم المفلحون
يقتضي الحصر فوجب ان يكون من اخل بالصلوة والزكاة ان لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع بان ترك
الصلوة والزكوة والثاني ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية ذلك الوصف فيلزم ان يكون علة الفلاح
هي الايمان والصلوة والزكاة فمن اخل بهذه الاوصاف لا يكون مفلحا وهذا يشعر الاول ان المراد
بالفلاح هو الكامل فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل الفلاح ونحن نقول به وعن الثاني ان الشيء
السبب الخاص لا يقتضي انتفاء المطلق المسبب عن اسباب الفلاح غيرها الفقه قال رحمه الله
لما ذكر خاصة عباده من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها اي عباده المخلصين وكذا قوله وخالصة
اولياءه اي اولياءه المخلصين بصفاتهم متعلق بذكر الى اهليتهم من التاهيل اي
جعلهم تلك الصفة اهلا للهدى والفلاح والمقصود منه بيان وجه ترتب هذه الاية بما قبلها
ومناسبتها اياها حاصله ان ذكر حكم احد الضدين يقتضي ذكر حكم الضد الاخر لما بينهما من علاقة
الضدية المؤذنة لاحضار بالبال عند ذكر احدهما واما ذكرهما موصولا او مقصودا فامر اخر
يقتضيه المقام فمن مقام يقتضي ايرادهما مقصودا كما نحن فيه كما سيأتي بيانه ومن مقام يقتضي ايرادهما
موصولا كما في قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم هذا وانما ذكر رحمه الله كونهم
اهلا للهدى والفلاح مع كونهم مهتدين بهم بالفعل ومفلحين بالفعل لان المقصود في مقام
الوعيد بيان عدم اهليتهم للهدى والفلاح لا عدم كونهم مهتدين بالفعل بعدما كانوا
اهلا للهدى في الجملة بين الضدين عقيبهم اي خاصة عباده اي المتقين الموصوفين
وهو جواب لما من التعقيب اي جعلهم معقبين باضدادهم العناد كالقضاة
جمع القاضي من العقب بمعنى التجاوز عن الحد المردة كالطلبة جمع طارد بمعنى المتمرد

المتعنت

ثانية الاشارة الى انصافهم بتلك الصفات مما لا دخل في التاسير وانما الجعلهم اهلا للهدى والفلاح ح

2

المتعنت الذين لا ينفع فيهم الانذار اي اراءة الطريق والارشاد الى سبيل الرشاد
لا يغني الاهتداء اذ لا يغني نفع الاهتداء ولا يغني عنهم الايات التكوينية الانفسية
والافاقية المنصوبة في الانفس والافاق الدالة على وجود الصانع وصفاته الذاتية
والفعلية الموصلة المطلوب بالنظر فيها وفيه اشارة الى الحسن والقبح العقليين كما هو مذهبنا
والنذر اي الايات القرانية المنذرة على السنة الرسل والبينة اشار صاحب الكشاف
بقوله وسواء عليهم وجود الكتاب وعدمه وانذار الرسول وسكوته ولم يعطف
عطف على قوله لما ذكر اه قصتهم اي قصة الذين كفروا على قصة المؤمنين هذا
بيان لوجه فصل هذه الاية عن الاية الاولى المشتملة لاحوال المتقين مع ان ما ذكر وجه عليه
من تناسب التضاد يصلح ان يعتبر وجها للوصل بالواو ايضا وفيه اشارة الى انه لا عطف
لكان من عطف القصة على القصة كما عطف في قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
لتناسب التضاد المصحح لعطف الجملة الثانية على الاولى ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ فيلزم
~~[illegible]~~ فانهم عدوا التضاد جامعا وجها مصححا للعطف وانما نسب الى الوهم لانه امر
اذا نظر العقل اليه لم يقتض الجمع بين المتضادين لانه في نفسه غير صالح للاتحاد بل يحتاج فيه
الى احتمال فنسب الى الوهم اذ من شانه ان يحتال بخلاف التناقض فانه امر سواء كان بين
كليتين او جزئيتين او كلي وجزئي اذا التفت العقل اليه يقتضي الجمع بينهما لانه صالح في نفسه
للجمع بلا حاجة الى احتمال في الوهم فلذا نسبوه الى العقل وجعلوه مانعا للجامع العقلي فان قيل
كيف شبه التضاد الى الوهم مطلقا مع انه اذا كان كليا لم يدركه الوهم اصلا فلم
يقتض بسببه الجمع ولم يحتمل في ذلك فطفا اجيب بان الادراك مطلقا في الحقيقة انما
هو للنفس وان كان متعلقا بكلي او جزئي لكن القوى الالات بها تستعملها في الادراك والقوة
الوهمية في ادراكها الة في ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والنفس تستعملها
وتستعين بها في ادراك سائر المحسوس ولذلك قيل الوهم سلطان القوى الحسية بل ربما
تستعمل في المعقولات المنتزعة عن المحسوسات بل في المعقولات نفسها وذلك يخطئ فيها
ويحكم عليها باحكام المحسوسات فاذا ادرك الوهم ما يقتضي العقل باستعمال الجمع لاجله
ولو استعمله لما اقتضى الجمع سواء كان الجامع مدركا للعقل بالذات او بواسطة الوهم
ولما كان الوهم الة لهذا الاقتضاء اليه كما نسب الفعل الى السكين وبالجملة الامور الواقعة
على ما يقتضي نسبتها الى العقل واحتمال الى الوهم لتباسها متعلق بهم بعطف في الوصف

اللطف عليهم

الاشارة لكمال الانقطاع ح

عدل عن عبارة الكشاف حيث قال فبين الجملتين تباين في الغرض والاسلوب فترك الاسلوب وقصر على الغرض
اشارة الى ان العمدة في الفصل هو التباين في الغرض اذ قد يغير الكلام من اسلوب الى
اخر مع الاتحاد في الغرض بلا فصل ومعنى التباين في الاسلوب هو التباين في طريق الاداء
كما ذكره التفتازاني حيث قال واما تباينهما في الاسلوب فلان طريق الاولى الحكم على الكتاب
بجملة محذوفة المبتدأ موصول بخبر باذكر المتقين واحوال المؤمنين وطريق الثانية
الحكم على الكافرين قصدا بجملة تامة مصدرة بان المشعرة بالاخذ في ذم الاجمل المصدر
علة الفصل تباين الغرضين تبعا لصاحب الكشاف وقد جعله الفاضل المحشي لوجه الثانية
جوابا لسؤال مقدر ناشئ عن الاولى حيث قال لما بالغ في وصف الكتاب بالهداية وبلغ
النهاية كانه اختلج في الوهم انه مع تلك الهداية ينبغي ان لا يبقى كافر اصلا فازال ذلك الوهم بقوله
الهداية لمن يصلح لها وهم الكفرة اعني المصلحة لذلك وختم على قلوبهم وعلى ابصارهم
~~عن ذلك وقد ذكر صاحب الكشاف لم يتعرض لقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ثم قال تباين~~
الغرض من موجبات الفصل وبعد وقوع القصر وصلاحية النظم لان يجعل الجملتان
للغرضين المتباينين حتى يحمل عليه اي يجب الحمل على الفصل لتباين الغرضين فلا يتجه عليه
المناقشة بامكان جعل الثانية استئنافية للاولى في الغرض حتى يتوسط بينهما العطف او في
كمال الاتصال كما فعله بعضهم فان الجملة الاولى بيان لعلة تباينهما في الغرض سيقت
في السوق لذكر الكتاب وبيان شانه والاية الاخرى اعني ان الذين كفروا مسوقة
لشرح تمردهم وانهماكهم في الضلال يعني ان المراد بتباينهما ظهور عدم تناسبهما
تناسبا معتدا به وهو التناسب في الغرض وهذا منتف هنا لان الغرض في الاية الاولى تعظيم الكتاب
في انه كامل في الهداية حتى صار عين الهدى كما قال الله تعالى هدى للمتقين والغرض
في الاية الثانية بيان تمرد الكفار وانهماكهم في الضلال فلا تناسب بينهما
بعد تباينهما حتى يكون سببا لعطف احدهما على الاخر عطف قصة على قصة بخلاف قوله تعالى
ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فان بين الغرضين وهو بيان حسن حال الابرار وسوء
حال الفجار تضادا وهو من المناسبات المعتبرة عندهم في الفصل لانهم عدوه من الجامع
الوهمي كما ذكرناه فان قيل ان قوله تعالى ولا يزيد الظالمين الا خسارا قد عطف على قوله
وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين مع تباين الغرضين فان الغرض من
المعطوف عليه شرح حال القرآن بانه شفاء للمؤمنين والغرض من المعطوف بيان
تمرد الظالمين وان القرآن لا يزيدهم الا خسارا قلنا ذلك ممنوع لان في بيانه

قدم

قطع الفصل لكمال الاتصال صح

22

قدم على المبين فلكون القرآن شفاء للمؤمنين وزيادة خسران الظالمين كلاهما
وصف القرآن وحاله فلا تباين في الغرض كما نحن فيه حتى يحسن الفصل بترك العطف فيه
قال قبل الاتيان بما يحسن فيه مسوقتان لبيان حال الكتاب وهو انه هدى لطائفة
وليس بهدى لاضدادهم فهما على حد يحسن العطف بينهما اجاب عنه الشريف بان
الغرض المسوق له الاية الاولى تفخيم شان الكتاب واعلاء مكانه والغرض المسوق له
الاية الثانية بيان اصرار الكفار وان وجود الكتاب وعدمه سواء عليهم واما كونه ان
الكتاب بحيث لا يجديهم هدى فمفهوم تبعا لا قصدا فلا يكون غرضا سيق له الكلام ولو كان
مقصودا لم يحسن العطف اصلا لان الانتفاع به صفة كمال له يؤيد ما سيق له الكلام
في هذا المقام من تفخيم شانه واعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع به اذ لا تفخيم لشانه فيه
فان قيل هذا اذا كان الموصول اعني الذين يؤمنون بالغيب الاية والذين يؤمنون بما انزل الاية
موصولين بالمتقين اما صفة مجرورة او مخصوصا منصوبا او مرفوعا واما اذا كان
احد الموصولين مفصولا عنه فالقضية الاولى انما سيقت لبيان حال المؤمنين
لا لبيان شان الكتاب والقضية الاخرى مسوقة لبيان حال الكفار في الاصرار على الكفر
والانكار فيصح العطف كما صح في قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم قلنا قد تقدم
ان الموصولين اذا كان مفصولا عن المتقين كان واردا على سبيل الاستئناف
في قوله هدى للمتقين ولا شك ان الاستئناف انما الموصولين لانه مبني على السؤال
المبني على منشائه فيكون في حكم المتقين وتابعا له معنى وان انقطع عنه لفظا في حيثية جعل
مبتدأ لفظا واخبر عنه بما ولكن فلا يبقى في وقت بين ان يكون قوله الذين يؤمنون
كلاما مبتدأ على طريق الاستئناف وبين ان يكون موصولا بالمتقين باخذ الوجوه المذكورة
فيكون الغرض في القضية الاولى بيان حال الكتاب وتفخيم شانه فيتحقق تباين
الغرضين فلا يصح العطف هذا خلاصة ما ذكره صاحب الكشاف في حواشي
السؤال المذكور حيث قال فان قلت قد مر ان الكلام المبتدأ عقيب المتقين سيقه
الاستئناف وانه مبني على تقدير سؤال فكيف اورد في حكم المتقين وتابعا له في الكفر
وان كان مبتدأ في اللفظ انتهى فان قلت اذا كان الموصول الثانية مبتدأ وقوله
اولئك على هدى خبره كانت الاية الاولى مسوقة لبيان حال من امن بالمنزل
والثانية لبيان حال من اصر على الكفر فلم يتحقق تباينهما في الغرض بل اتحدا فيه
فيكون الاتيان من قبيل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم

صح فوله صفة مجرورة او مخصوصا منصوبا او مرفوعا

الخلاف الاية الثانية صح

فيصح العطف

المنفصين

واما ما كان فالغرض المسوق له منه هو بيان حال الكتاب من تفخيم شانه الانتفاع
لان حكمه ح حكم المنفصين فالغرضان متباينان فلا يصح العطف فان قيل لم لا يجوز ان يكون
قوله ان الذين كفروا وارد على سبيل الاستيناف البياني فيكون الفصل وترك العطف
لذلك

فلنا

ان السؤال اما ان يقدر عند قوله هدى للمتقين واما ان يقدر بعد قوله هم المفلحون
فعلى الاول اما ان يقدر السؤال عن السبب الخاص كما في قوله تع وما ابرئ نفسي ان النفس
لامارة بالسوء واما عن غير السبب المطلق كما في قوله تع قالوا سلاما قال سلام وهو الظاهر
من كلام الفاضل المحشي حيث قال لانا نقول وصف الكتاب بالهداية خليق في الوهلة الاولى
ينبغي ان لا يحتاج كما قرر اصلا فان الظاهر منه ان لا يكون السؤال عن سبب اختصاص المتقين فقط
بالهداية بل عن شان غير المتقين فكانه قيل اذا كان حال المتقين ذلك فما شان غير المتقين فعلى
تقدير كون السؤال عن السبب الخاص

تقدير السؤال هكذا ما بال المتقين خصوا بهذا الكتاب هدى لهم دون غيرهم
فاجيب بان الموصوفين بتلك الصفات احقاء لذلك وان الكفار المصرين قد استولى عليهم
وجوده وعدمه فلا ينتفعون به فيرد عليه انه كان الواجب ح ان يؤكد قوله الذين يؤمنون
بالغيب كما اكد قوله ان الذين كفروا وعلى تقدير كونه عن غير السبب ينبغي ان يترك التاكيد
بان فان الذين كفروا الاية وعلى الثاني ينبغي ان يقدر السؤال هكذا ما بال غير المتقين
لم يكن الكتاب هدى لهم وفلا جامع كما قال في الهداية فاجيب بانهم لعدم استعدادهم
الهداية لم يؤثر فيهم دعوة الكتاب الى الايمان فيرد عليه انه ينبغي ان يترك التاكيد
بان وانه لا معنى لهذا السؤال بعد سبق ذكر الاوصاف المقتضية للهدى والفلاح
لان اختصاص الاوصاف يقتضي اختصاص الهدى والفلاح بالمتقين دون غيرهم
والاولى ح في الحروف التي شابهت الفعل اي الفعل الماضي المتصرف فيه بدليل
ما ذكره في وجه الشبه بقوله في عدد الحروف والبناء على الفتح ولزوم الاسماء واعطاء
معانيه لان عدد الحروف

انما يظهر في الصحيح لانه المحفوظ
عن الحذف والاعلال والبناء على الفتح انما هو في الفعل الماضي واما كونه منصرفا فيها فلانه
المتبادر عند اطلاق الفعل وفيه احتراز عن ما ولا المشبهتين بليس لانه ليس في
الافعال المتصرفة فهم منه ان هذه الحروف لما شابهت فعلا لفظا ومعنى واستعمالا
والاول اما من حيث المادة او من حيث الصورة فاشار الى وجوه هذه المشابهة

معلوم

واجيب عنه بوجهين اولهما ان الجملة الاولى الذين يؤمنون بالغيب لم يقصد بها وصف المتقين بل التعريض لاهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرآن وبقاء عقيدتهم هذه ولا يشارك الجملة الثانية في هذا التوجيه تعريض وجه ان هذا التوجيه تعريض عليه كما سيجيء فلا ينبغي ان ينبه عليه النكات الفراشية صح

لخاص صح

وصرح به في الرضي صح

فقوله في عدد الحروف اشارة الى المشابهة لفظا من حيث المادة يعني انها تدل على اكثر من ثلاثة كالافعال
وقوله والبناء على الفتح اشارة الى المشابهة من حيث الصورة وهي كونه الا في هيئته على الفتح
كالماضي وقوله ولزوم الاسماء اشارة الى المشابهة استعمالا يعني انها تستلزم
الاسماء في الاستعمال كما تستلزم الفعل لها وقوله واعطاء معانيه اشارة الى
المشابهة معنى يعني انها تعطي معانيها من التاكيد والتحقيق والتشبيه والتمني والترجي
للاسماء التي بعدها كما ان الفعل يعطي معانيه من الضرب والقتل وغير ذلك للاسماء التي بعده وضمير
معانيه راجع الى الفعل لانه تبيان حال المشبه به والمراد بالفعل هي طائفة كما كان كل من الوجوه الاربعة
المذكورة وجه المشابهة للفعل الماضي مطلقا لازما او متعديا اراد ان يذكر وجه مشابهتها
للفعل المتعدي خاصة فقال والمتعدي خاصة بالنصب عطفا على الفعل عطف خاص على عام
في وجوبها على الاسمين كالفعل المتعدي فانه يدخل على الاسمين احدهما فاعل والاخر مفعول
ولذلك اي وللتعدي على المشابهة للفعل لا بالاصالة اعملت اي جعلت عاملة عمله الفرع
اي عمل الفرع للمتعدي كما اشار اليه بقوله وهو نصب الجزء الاول ورفع الثاني فانه هو العمل
الفرع للمتعدي لا لمطلق الفعل اذ انما يكون فرع في العمل دخيل فيه اي غير اصيل في العمل واعلم
انهم اختلفوا في وجه كون هذه الحروف عاملة هذا العمل فقيل قصدا الى الفرق بينها وبين الافعال
التي هي اصلا من اول الامر وقيل تنبيها بجعل عملها فرعيا على كونها فروعا للفعل وقيل ان اقول
عمل الفعل نصب المفعول المقدم على الفاعل لانه عمل مع غير الترتيب الطبيعي الذي
يقتضيه الفعل والعمل في خلاف المقتضي غاية في العمل فاعطي هذا العمل لهذه الحروف تنبيها
على كمال تشابهها للفعل وهذا الوجه اختاره الرضي ورجح بان الوجهين الاولين
مشتركان بين هذه الحروف وبين ما ولا المشبهتين بليس ولم يقدم منصوبهما فانه
على هذا الوجه ووجه الفاضل المحشي بانه لم يعمل في ما ولا المشبهتين بليس بمقتضى هذا الوجه
لانه عمل به في لا النافية للجنس لمزيد مشابهته لهذه الحروف فلو عمل به في ما ولا المشبهتين
بليس لالتبس لا النافية للجنس بلا المشبهة بليس اقول هذا ينزع الى تخصيص العلة لكن المجوز لتخصيص العلة
مخلص مع وقوف في الاصول قال الفاضل المحشي انه لا ثبت لهذه الحروف من بين اختصاص
بالمتعدي اقيس اولا ما هو من خواص المتعدي من عمل النصب وثانيا ما هو مشترك بين
جميع الافعال من عمل الرفع لا لافعال هذا العمل موجود في ما ولا النافية للجنس انتهى وان العلة اي زيادة
الاختصاص منتف لانا نقول ان ذلك يكفي لعلة اولى وقال الكوفيون عطف
على مقدر اي ما ذكر من ان هذه الحروف عاملة في المبتدا والخبر معا قاله البصريون وقال الكوفيون

لكن هذه المشابهة في مجرد اعطاء معانيها المذكورة والا فهذه الحروف يعطي معانيها للجملة التي بعدها والفعل يعطي معناه للاسم المفرد بعده اي الفاعل صح

الخبر قبل دخولها اي دخول هذه الحروف كان مرفوعا بالخبرية اي بما ارتفع به خبر المبتدا او هو المبتدا
عند الكوفيين والنحو عن العامل اللفظي عند التحقيق اذ لا قائل بكون الخبرية عاملا في الخبر اللهم الا ان يراد بالخبرية
المعنى المقتضي لرفع الخبر فيكون القائل بهذا وجه اي الخبرية بعد ان بعد دخول هذه الحروف
باقية على حالها لان هذه الحروف في داخل المبتدا او الخبر فلا يزول بها الخبرية مقتضية اما مرفوع
على انه خبر كان او منصوب على الحالية اي باقية حال كونها مقتضية للرفع اي لم تزل عنها
اقتضاء الرفع كان قيل قد عدم انتقال المراد بالخبرية بها هو النحو عن العوامل اللفظية لكونه
خبرا فكيف يصح بعد دخول هذه الحروف لانها من العوامل اللفظية فلما تحكم هذه الحروف ان دخلت
على المبتدا فالمراد ان لا تغير الخبرية ولكنه يجرد فضيته للانتصاب وهو انتفاء ما كان على ما كان
عليه وهو من الحجج الشرعية على ما في الاصول وانتصاب قضيته اما على انه مفعول لقوله
مقتضية اي لاقتضاء الانتصاب اياه او على انه مفعول مطلقا له اي مقتضية لاقتضاء
الانتصاب مثل ضربته ضرب الامير وتحتمل ان يكون قضية بمعنى حكم فح يكون المعنى مقتضية للرفع حكم
للانتصاب فلا يرفعه اي الخبر الحرف والا يلزم توارد العاملين المستقلين على معمول
واحد في عمل واحد ويلزم تحصيل الحاصل ايضا ويجوز ان يرجع الضمير الى حكم الانتصاب فح يكون
لا يرفعه لا يزيله واجيب عن طرف البصريين وفيه اشارة الى ترجيح قول البصريين لما قال
الرضي مذهب البصريين اولى لان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد
لا يخفى عليك ان هذا الجواب مبني على التسليم والتنزل اي لا نسلم ان الخبرية يقتضي الرفع بل هو
بالمبتدا او بالتجرد كما ذكرناه ولو سلم انها يقتضي الرفع لكن التجرد شرط لها والعمل لتخلف اي الرفع
عنها اي عن الخبرية في خبر كان لانه منصوب به ولو كانت الخبرية علة مقتضية للرفع
بلا شرط التجرد لما تخلف عنها ما دامت باقية لان مقتضي الذات لا يتخلف كما لا يتخلف وقد تخلف لانتفاء شرط
وقد زال اي التجرد بدخول هذه الحروف فزال عمل الخبرية ايضا لان الشيء ينتفي
بانتفاء شرطه كما ينتفي بانتفاء مقتضيه فتعين اعمال الحرف حاصله ان الاعمال اما للخبرية
او للحروف ولما بطل الاول لما ذكر تعين الثاني فهذا جواب بالسبر والتقسيم ولا يخفى عليك
انه يشرع الى تخصيص العلة لان حاصله ان المقتضي انما يعمل لانتفاء شرطه والمجوز مختلف وهو ان رفع
ولنا مخلص معروف في الاصول واقول ههنا كلمة وهو لا نسلم ان تخلف الرفع عن الخبرية في خبر كان
للكون الرفع مشروطا بالتجرد بل لان الفعل وهو كان عامل قوي يعمل عمله ويمنع ما هو دونه في العمل عن العمل
وهذه الحروف لما كانت ضعيفة في العمل يجوز ان يكون الخبرية باقية على حالها في العمل حيث لا يعمل الحروف

في الخبر

في الخبر قضية للانتصاب ويمكن ان يجاب عنه اما اولا فلان كان من الافعال الناقصة فلا تفاوت
الافعال التامة في العمل واما ثانيا فلان الرضي قد ذكر ان اقتضاء الحروف الاسماء على السواء
فالاولى ان يعمل فيها معا سيما مع مناسبتها القوية بالفعل المتعدي اذ لا بد من ترجيح احدهما
في العمل من مرجح وهو متعسف الا ان يدعى ان كون اسمائها قرينة لها مرجح لعملها فيه فلينامل
وفائدتها اي فائدة زيادة ان في الكلام تاكيد النسبة الواقعة في الجملة التي دخلت هي عليها قال
الرضي كل واحد من هذه الحروف المشبهة بالفعل يدل على قسم من اقسام الكلام بخلاف ان المكسورة فانها تؤكد
معنى الجملة فقط والتوكيد تقوية الثابت لا تغيير المعنى الا انها مع ذلك حرف ابتداء كالكلام
فلذلك وجب تصدرها كاللام واليه اشار بقطف قوله وتخفيفها اي جعلها مخففة مستوفية
بحيث لا يظن به غيره واعلم ان الشيخ عبد القاهر اشترط في تاكيد الكلام بان ان يكون للسائل
ظن خلاف ما يجيبه به حتى قال في دلائل الاعجاز اكثر معاني ان بحكم الاستقراء هو الجواب لكن
يشترط فيه ان يكون للسائل ظن على خلاف ما انت تجيبه به فاما ان تجعل مجرد الجواب اصلا
فيها فلا يصح لانه يؤدي الى ان لا يستقيم لنا ان نقول صالح في جواب كيف زيد وفي الدار
في جواب اين زيد حتى نقول انه صالح وانه في الدار وهذا مما لا قائل به انتهى وقد تقرر الفاضل
ان التاكيد بان لا يتصور الا في التصديقات كما صرح الشريف العلامة في حاشية المطول فمن هذا علم
ان المخاطبين فيما نحن فيه بالاية المذكورة اعني المؤمنين كانوا على ظن ان الذين كفروا مؤمنون
بالانذار فاجيبوا على خلاف ظنهم بانهم لا يؤمنون وهذا يقتضي ان يكون علة الفصل في الاية
كونها استئنافا بيانيا وقد عرفت ما فيه ولذلك اي ولكون فائدة زيادة ان تاكيد النسبة
تبلغ على صيغة المجهول من البلاغ وهو المصادفة والمراد بها الجواب والانتقال اي ينتقل ويجاب
بها اي بان القسم الموضوع لتاكيد الحكم الملقى عليه اي على السامع ضدا في افادة تاكيد النسبة
ويصدر بها على صيغة المجهول ايضا اي بان الاجوبة اي اجوبة الاسئلة قيل فيقال في جواب
هل زيد قائم ان زيدا قائم وفي جواب كيف زيد انه صالح وفي جواب اين زيد انه
في الدار وذلك لان السؤال يدل على التردد والطلب والمخاطب اذا كان
متردد اي طالبا للحكم حسن تقويته بمؤكد ساق هذا اختصار ما ذكره من دلائل الاعجاز
يعني ما ذكره من اشتراط ظن السائل خلاف ما يجيبه وفيه نظر لانهم صرحوا بان كيف
واين وامثالهما انما هي لطلب التصور فقط والتاكيد بان في الجواب لا يتصور

الا في التصديقات وما ذكره هذا الفاضل وكذا ما ذكره الشيخ يدل على جواز ان يقال انه صالح
في جواب كيف زيد وانه في الدار في جواب اين زيد الا ان الشيخ حكم بانهما لم يتعينا للجواب
والا لم يستقم في الجواب صالح وفي الدار وهذا الفاضل اطلق الكلام ويمكن تقوية ما ذكره
في جواز التاكيد بان في جواب السؤال بكيف واين بان التصديق بكون زيد في مكان ما بغاير
التصديق بكونه في الدار وكذا التصديق بكون زيد بكيفية ما بغاير التصديق بكونه بكيفية
معينة فاذا قلت اين زيد او كيف زيد فانت مصدق بالاول وطالب للثاني فجاز التاكيد بان
لانه مقام التصديق لكن لما كان الاصل هو التصديق الاول ولم يتميز عنه التصديق الثاني
الا بخصوص بعض قيوده الذي هو التصور مثل في الدار قالوا المطلوب باين وكيف هو التصور
دون التصديق هكذا ذكره الشريف في حاشية المطول ثم حقق في موضع اخر منها حيث قال
ان السامع اذا سمع ان فلانا مريض وصدق بذلك تصديقا ما حصل له التصديق بان لمرضه
سببا في الجملة من غير ان يلاحظ خصوصية شيء من الاسباب التي لا تنحصر في عدد فيحتاج الى
السؤال عن السبب الذي تصوره حتى يجاب بخصوصيته فيتصورها ويكون المطلوب
تصور خصوصية السبب ثم التصديق بكون تلك الخصوصية سببا تابع للمطلوب اعني
التصور الذي لا يتصور فيه شك ولا تردد حتى يؤكد في الجواب ولو فرض ان يقال في امراض
ناحية مثلا سبب لخصوص فاذا سمع ان فلانا مريض فربما يتوجه الى خصوصية ذلك السبب ويسأل عنه
اي عن كونه سببا لمرضه فيكون المطلوب هو التصديق دون التصور فيقتضي التاكيد
وتذكير على صيغة المجهول ايضا ان تذكران في موضع الشك والتردد اي في موضع لا يكون فيه
قسم ولا سؤال بل مجرد موضع الشك والتردد اي في الحكم فان تاكيد الحكم في مقام الشك حسن بخلاف مقام الانكار واقول
والظن فقيل ان مقام الانكار داخل في القسم لان القسم لا يكون الا في مقام الانكار على ما ذكره الشريف حيث قال
مقام الانكار المظنون ان حاله ظني على خلاف ما يجيبه داخل في الانكار على ما ذكره الشريف حيث قال
واما الذي له ظن على خلاف ما يجيبه به فلا يخلو عن شائبة الانكار بحسب ظنه فلا يبعد ادراجه
في المنكر فيؤكد بان قال الفاضل المحشي ما يذكر في موضع الشك الاجوبة لان السائل شاك
لا محالة اذ لا يسأل العالم ولا المنكر فقوله ويذكر في موضع الشك تتميم لما سبق وتعرض لما يقع
ولا وجه لعدم التعرض بذكره في موضع الانكار سهو قوله اذ لا يسأل العالم ولا المنكر اقول ولا خالي
الذهن ايضا وقوله تتميم لما سبق حيث بين ان مقام الاجوبة هو موضع الشك في حين
ان السائل قد يكون شاكا لكن الاولى قوله ولا وجه لعدم التعرض اذ يفيد لما كان قوله في موضع الشك
تعرضا لما يقع لا وجه لعدم التعرض بذكر ان في موضع الانكار لانه مما يؤكد بان اقول

وكذا

وكذا الاوجه لعدم التعرض بذكره في موضع الظن لانه مما يؤكد بان ايضا ويمكن ان يجاب
عنهما اما عن الاول فلان الانكار داخل في القسم لما صرحوا ان القسم لا يكون الا في مقام
الانكار واما عن الثاني فلان الظن داخل في الانكار كما صرح به السيد الشريف كما ذكرناه
الفاضل وبالوتك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له
في الارض مثال لما يصدر به الاجوبة فقيل لم يذكر مثالا لتنفع القسم بالوضوح
كقوله يوسف والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين ولم يذكر لما صدر به الاجوبة ايضا
مثالا لظهوره وانما المثالان المذكوران لما يذكر في موضع الشك فاورد له
مثالين لخفائه او لتنوعه الى انواع مختلفة فان الاصل اخبار بما هو
مشكوك عندهم حتى يكون ذي القرنين نبيا وليس بسؤال حتى يكون مثالا
لما صدر به الجواب اقول فيه نظر لان قوله ويسألونك عن ذي القرنين وان
كان اخبارا من الله تع للنبي عم عن سؤالهم الاستقبالي لكن ليس سؤالا لكن قوله
انا مكنا له في الارض جواب عن سؤالهم حين يقع مثالا لما صدر به الجواب
قال قيل كونه جوابا يستلزم ان النبي عليه السلام مامورا بان يقول انا مكنا له في الارض
وفائدة ظاهر لانه لا تكون منه عليه السلام فلذا انه عليه السلام مامور بان يقول
وتكلم بتاويله معنى هذا الكلام بهذا اللفظ بطريق النقل من الله تع كما في قوله في قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين
مثال لما يذكر في موضع الشك قيل الظاهر انه مما ذكر في موضع الانكار لان فرعون
كان منكر الرسالة واجيب بانه نزل منزلة الشاك لظهور امارات الرسالة
بحيث لا ينبغي للعاقل انكارها وغاية امره هو الشك فكان موسى عم جاء بامر وتهانه تمرد
هو الشك لان الامارة لا تمنع الشك وانما تمنع الانكار والظن ولهذا لم يبالغ موسى عم
في التاكيد على قدر انكاره بان يقول اني رسول قال المرد قوله عبد الله قائم اخبار عن
قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه وان عبد الله لقائم جواب منكر
يريد به تاييد قوله وفائدتها تاكيد النسبة اه يعني ان الكلام الملقى الى المخاطب يعتبر فيه
حال المخاطب فان كان خالي الذهن لم يحتج الى التاكيد وان كان متردد السائل او منكرا احتيج
الى التاكيد وهذا هو التاكيد حسب قوة الانكار على ما بين في محله وتوقف الوصول

قال في الكشاف والتعريف في الذين كفروا يجوز ان يكون للعهد وان يكون للجنس وانما عدل عن المضمر
لانه يوهم ان حكم المعرف باللام مختص بلفظ الذي فحول تنبيها على ان حكم المعرف باللام يجري في غيره
من الموصولات ايضا لان تعريف الذي وتصاريفه من الموصولات كتعريف ذي اللام في كونه
للعهد تارة وللجنس المنقسم الى الحقيقة والاستغراق والعهد الذهني تارة اخرى سواء اطلقت
في المعرف باللام كما ذهب اليه شرذمة كلفظ الرجل اولا كما ذهب اليه المحققون حيث
قالوا ان الموصولات معارف وضعا لان وضعها على ان يطلقها المتكلم على ما يتصور ان
المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم معلوم المحصول له واللام زائدة بدليل انه ما وجد
معرفتين بلا لام وانما الزموها في الذي وتصاريفه لانها لو نزعت تارة واذ خلت اخرى
لاوهم كونها للتعريف كما في الرجل ورجل قال الرضي لفظة الذي عند البصريين على وزن عم وشج
اريد الوصف بها من بين الاسماء الموصولة لكونها على وزن الصفات فادخلوا عليه
اللام الزائدة تحسينا للفظ حتى لا يكون موصوفه نكرة بوصف بالنكرة يفي الكلام في ان حكم
المعرف باللام كما في جميع الموصولات حتى في من وما كما هو الظاهر من كلام المصنف حيث قال
وتعريف الموصول او يختص بالذي والتي وتصاريفها كما هو الظاهر من كلام السيد الشريف
في حاشية الكشاف حيث قال ان تعريف الذي وتصاريفه من بين الموصولات
كتعريف ذي اللام في كونه للعهد تارة وللجنس اخرى ذهب الفاضل المحشي الى انه حتى اعترض
على اطلاق المصنف في عدوله عن عبارة الكشاف واختار بعض ارباب الحواشي اطلاق
المصنف واعترض على تخصيص السيد الشريف حيث قال تخصيص الذي وتصاريفه دون من وما
مما ليس فيه اللام لا وجه له وانما دعاه اليه ظاهر قول الكشاف وهم مطبقون على ان تعريف
الموصول بالعهد الذي في الصلة والقول بانه بال واه لا يلتفت اليه سواء اريد انه
موضوع للخصوصية بوضع عام او لام كما يشترط استعماله في الخصوصيات اقول ويؤيد
هذا ما ذهب اليه المحققون من ان اللام في الموصولات زائدة لتحسين اللفظ كما ذكره الرضي
وتعريفها بحسب الوضع لام اللام اما للعهد الخارجي والمراد به ال الموصول المعهود كناس
كانه ليس وابن جبل وابو لهب من المغيرة واحبار اليهود فانهم اعلام الكفر المشهورون به
فلهم لذلك كالحاضرين في الاذهان فاذا اطلق اللفظ انتقل الذهن اليهم كانهم المراد
من ايراد هذا الكلام ههنا ايذانا بان ليس المراد من قوله ان الذين كفروا اما هو الظاهر
منه اعني العموم لان الكفار اسلموا فلا يستقيم الحكم عليهم مطلقا بانهم لا يؤمنون

الانذار

الانذار بل المراد اما المصنوف على ان يكون التعريف للعهد الخارجي كما عرفت واما المصمم على الكفر
مطلقا على ان يكون التعريف للجنس باعتبار وجوده في جميع الافراد فيكون عاما مقصورا على البعض باعتبار
القرينة والبه اشار بقوله او للجنس متناولا اي شاملا لجنسه بدلالة اللفظ من غير نظر الى قرينة
الخصوص اعني الخبر من حكم على الكفر وغيرهم بالنصب عطف على من حكم والضمير راجع الى الذين باعتبار المعنى
مخصص عنهم اي من المصرين وغيرهم وهو معلوم بحصر باعتبار تضمين معنى الخارج غير المصرين بما
اي بسبب امر استند ذلك الامر اليه اي الى الجنس اعلم الخبر مخصص عنهم نفس منه في حال التعريف على الاستغراق
لان حمل اللام على الاستغراق بعد العهد هو الارجح عند الاصوليين ولان في ارادة الاستغراق
ثم تخصيص المصرين تعميم الحكم لجميع المصرين بخلاف الحمل على الجنس المحتمل للكل والبعض بان يكون اللام
للعهد الذهني فانه لا يفيد العبارة شمول الحكم لجميعهم والحمل على الحقيقة لا يخلو عن المقام لان الاصرار
وعدم نفع الانذار ليس مما يعرض للحقيقة لانه ليس من لوازم الحقيقة بل من لوازم الوجود
الخارجي فيتعين الاستغراق فان قيل اذا حمل التعريف على الجنس فالمراد الكفار كل الا ان
الاخبار عنهم بما يدل على الاصرار دل على ان المراد المصرون فقط فيكون عاما مقصورا
على بعض افراده بقرينة الخبر فما الفرق فعلى هذا لم يبق فرق بين العهد والجنس لان المراد بالذين
الذين كفروا على كل من التقديرين هم المصرون على الكفر قلنا لا نسلم ذلك لان اعلام الكفر والمشهورين به
على تقدير العهد والمصرون على الكفر مطلقا على تقدير الجنس ولو سلم ذلك لكن يراد ذلك في نفس
لفظ المعرف على تقدير العهد ومن القرينة على تقدير الجنس اخفى لطيف قال صاحب الكشاف ويجوز
ان يكون التعريف للجنس متناولا لكل من حكم على كفره وغيرهم ودل على تناوله للمصممين الحديث
عنهم باستواء الانذار واختلف الشراح في بيان مراده حمله التفتازاني على العام المقصور
على البعض بجعل اللام للاستغراق حيث قال وقوله متناولا لكل من حكم وغيرهم يعني بحسب دلالة
اللفظ من غير نظر الى القرينة وقوله ودل على تناوله للمصممين اي على ان المراد به في هذا الحكم
هم المصرون خاصة دون من سواهم والا فالتناول له كان ثابتا بدون ذلك وفي الكلام
اشارة الى ان العام يراد به العموم دلالة ويخرج البعض حكما ولا ان مثل هذا
لجمع للعموم لا لاطلاق الصالح للكل والبعض من غير ظهور في احدهما اشتهر
واعترض عليه بوجهين احدهما انه اذا حمل على العموم ثم القصر على البعض يكون بلا طائل

الاول انما يرد ذلك لو كان تناوله للكفار كلها باعتبار ثم خص البعض بالحكم على العام ثم
خص منه البعض كما ظن بعضهم وليس كذلك بل التناول باعتبار دلالة اللفظ
والعموم والتخصيص باعتبار القرينة فلا يرد ذلك والثاني انه كيف يجعل عاما مخصوصا مع انه
لم يذهب الى ان الجمع المحلى بلام الجنس للاستغراق حيث قال في قوله تعالى اذا طلقتم النساء
لا عموم ولا خصوص في النساء ولكنه اسم جنس للاناس وهذه الجنسية حقيقة فالمراد كلهن وبعضهن
فجاز ان يراد بالنساء هذا او ذاك واذا قيل بعد تهن علم انه اطلق على بعضهن وهي المدخول
بهن من المعتدات بالحيض وقال في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
ان اللفظ مطلق متناول للجنس صالح للكل وبعضه فجاز في حد ما يصلح له في ذوات الاقراء كالاسم
المشترك واجيب عنه بان هذا لا يمنع صلوحه للعموم بل ظهوره فيه فاختاره ابن هذا الصلاح
للعموم مستعمل فيه ومقصور على البعض بواسطة القرينة واجاب بعضهم ان المختار
عنده هو ان مثل هذا الجمع للعموم واما كونه لا اطلاقا فشيء ذكره في بعض المواضع في كتابه هذا بحسب
اقتضاء المقام ولهذا قال العلامة في شرحه لكشاف حمل الكلام على الاطلاق والتقييد اولى من حمله على العام
والخاص وقال السيد الشريف والصحيح ان صاحب الكشاف اراد ان الذين كفروا مطلقا متناول
للجنس صالحا لكل منهم لا ان يراد كل وبعضه لكن الخبر دل على تقييده فقوله متناول لا كل من حكم وخبر
لم يرد به الشمول بل التناول بحسب الاطلاق نظرا الى اللفظ وحده واذا اعتبرت القرينة دلت على
تناوله بحسب الارادة للمخبر فقط اشهر والمصنف حمله على العام المقصور على البعض بقرينة الخبر
كما ذكرناه من الوجهين واعلم ان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اما بدلالة اللفظ او العقل
او الحس والعادة او نقصان بعض الافراد او زيادته فهو بالنسبة الى الحكم الوارد على العام
كما قالوا في قوله تعالى الله خالق كل شيء تخصيص بدليل ان الفعل يحكم بان الواجب والممتنع لا يكونان
محلوقا فلا بد ان يكون القصر بعد الحكم الوارد على ذلك العام حتى يجوز القصر بالنظر الى ذلك الحكم فلا بد
فيما نحن فيه من بيان المخصص اذ الخبر قرينة التخصيص وليس بمخصص فالمخصص ما ذكره في المواضع
الاخر من الايات الا الذين تابوا واصلحوا وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فاولئك
يبدل الله سيئاتهم حسنات وانا لغفار الرحيم وكذلك الايات والكفر بضم الكاف

لغة

لغة ستر النعمة اي الستر المفيد لكونه متعلقا بالنعمة ويعبر عنه في الاكثر بالكفران واصله
الكفر بالفتح وهو الستر مطلقا من غير تقييد بالنعمة والظاهر ان المطلق اصل
المقيد وهو اي من احل اطلاقه على الستر مطلق قبل اي اطلق للزراع والليل كافر
لان الزراع يغطي البذر بالارض والليل يستر الاشياء بظلمته وقيل لكمام الثمرة جمع كم بالكسر
فيهما كافورا فاعول مبالغة الكافر لغة ستر الطلع وتغطيته وفي الشرع انكار ما علم
بالضرورة مجيء الرسول به هذا تعريف لنوع الكفر وهو كفر جحد مجيء الرسول للمطلق
الكفر اذ لا يتصور انكار ما علم مجيء الرسول به الا في من وجد بعد الرسول وكفره واما كفر من قبل
وجود الرسل ككفر ابليس فخارج عنه ثم المراد بالانكار ليس الجحود بل الامكان بين الايمان
والكفر تقابل التضاد لكونهما وجوديين فيلزم ان يكون الشاك وخالي الذهن واسطة
بين المؤمن والكافر ولا واسطة بينهما عند اهل الحق بل المراد عدم التصديق بما علم انه
ذلك فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا واسطة بينهما ثم المراد بما علم بالضرورة
مجيء الرسول به هو ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر
واستدلال وان كان في نفسه نظريا على ما عرفت سابقا فخرج ما علم بالاستدلال او بخبر
الواحد فجحده لا يكفر ممن صدق بما علم بالضرورة وانكر ما عداه بسبب من التاويل
ومن هذا لا يكفر احد من اهل القبلة لتاويلهم ما عدا الضروريات الدينية قال ابن الهمام واما
ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة اي لم يصل الى ان يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق بنت
الابن السدس مع البنت الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده فانهم
لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع في ثبوت ذلك الامر الذي تعلق الانكار لا بلوغ العلم به
حد الضرورة ويجب حمل كلامهم هذا على ما علم المنكر ثبوته قطعا لا على ما يعم علم المنكر بثبوته قطعا
وجهله بذلك لانه مظنة التكفير وسوء التكذيب او الاستخفاف بالدين انما يظهر عند العلم
بثبوت ذلك قطعا اما اذا لم يعلم ثبوت ذلك الامر الذي انكره قطعا فلا يكفر اذا لم يتحقق منه تكذيب
ولا انكار وهذا الحمل دفع لاتم مخالفة ايضا وقال النووي في الروضة ليس بكفر جاحد المجمع عليه
على اطلاقه بل فيه تفصيل مجمع عليه فيه نص وهو الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص

والعوام كالصلوة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كالحقاف
كابنة الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا
لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف وقال ابن دقيق اطلق بعضهم ان مخالف الاجماع
يكفر والحق ان المسائل الاجماعية تارة يعلمها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب قد لا يعلمها
فالاول يكفر جاحده لمخالفته لا لمخالفة الاجماع ثم كما ورد على تعريف الكفر ان لبس الغيار وشد
الزنار كفر اتفاقا مع امكان ترتيب امثال هذه الاطوار من غير ان ينكر شيء من الضروريات
الدينية فلا يكفر تعريف الكفر بالانكار جامعا فاجاب عنه بقوله واما عد لبس الغيار
بكسر الغين المعجمة والياء المثناة التحتانية فلنسوة طويلة كانت تلبس في ابتداء الاسلام وهو الاغتيار
وشد الزنار بضم الزاي المعجمة وتشديد النون خيط مجموع غليظ فيه الوان تشد في الوسط فوق
الثياب وهو مثل الغاء المصحف في الضروريات كفرا وان لم يقارن بانكار الضروريات البديهية
لانها تدل على التكذيب فان من صدق الرسول عليه السلام لا تجترئ عليه بمثل هذه الافعال
لانها كفر في انفسها حاصل ان ما ذكر من الافعال ليس بكفر في نفسه بل الكفر هو الانكار
المذكور لكنه امر باطني لا اطلاع عليه فنصب الشارع امثال تلك الافعال مما يدل على
التكذيب اما راسا عليه وموقفا له وجعل حكم منوطا بها فاطلق عليها الكفر لكونها
علامة للكفر ومظنة للتكذيب كما جعل السفر مناطا لحكم المشقة لكونه مظنة للمشقة
وان لم يحصل المشقة فيه فان قيل ما الفرق بين هذه الافعال وبين ارتكاب المنهي
حيث لم يجعل الشارع علامة التكذيب وجعل هذه الافعال علامة له هو ان الانسان
ركبت فيه الشهوة وسائر ما يتبعها من القوى تجوز ارتكاب المنهي والاقدام على الكبيرة
لغلبة الشهوات والانفة او الكسل لا تدل على سوء الاعتقاد فلم يجعل الشارع علامة للتكذيب
رحمة وشفقة للمؤمنين واما ارتكاب ما ذكر ولبس الغيار وشد الزنار مما لا عذر له في ارتكابه
فيدل على سوء اعتقاده فلذا جعل امارة التكذيب وحكم بكفر مرتكبه وفي البرازية اذا
لبس قلنسوة المجوس لدفع البرد والمختار انه يكفر لان دفع البرد يحصل باللبس بعد التمزيق
فلا ضرورة على لبسها على تلك الهيئة وان شد الزنار اذا دخل دار الحرب يكفر وقال الاستروشني

ان فعل

ان فعل ذلك لتخليص الاسير لا يكفر ولو دخل التجارة كفر وفي الفتاوى ولو ان البقال اعطى
اللبن الابوضع فلنسوة المجوسي على راسه فلا بد وضعه على راسه وفي المحيط لو نوى الحافظ ان يسلم
لا يصير مسلما لانه احداث اعتقاد ولم يكن اعتقده فلم يتصل النية بالمنوي فلغت ولو نوى
المسلم ان يكفر يصير كافرا لانه نوى ترك اعتقاده فاتصلت النية بالمنوي فعملت فعل وفيه
نظر واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ المضي على حدوثه اي حدوث القرآن اهل ليس هذا
اول ماض رفع في القرآن فلا وجه لبيان الاحتجاج دون قوله ومما رزقناهم بل الذين انعمت عليهم
واجيب بان كلا منهما ليس بماض المضي اما الذين انعمت عليهم فلان الظاهر انه بمعنى المنعم عليهم
كما اشار اليه المصنف هناك حيث قال انه بدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب
والضلال واما قوله ومما رزقناهم فلانه يحتمل ان يكون بمعنى مصدر به كما قاله البعض لا سيما عند من لا يستدعي
الاخبار بالمضي للفظ الماضي لان الحتمي لا يدور على لفظ بل على معناه والا فالماضي المعتبر عن المستقبل
تنبيها على تحقق وقوعه لا يكون حجة وايضا الماضي المستفهم عنه لا يقتضي الا سابقة امر مستلزم
عنه فتخصيص الاحتجاج به من ضعف الفطن فلا حاجة الى ما اجاب به عنه الفاضل الخبيصي ان مطلق الماضي
يستدعي سابقة مخبر عنه المتكلم او المخاطب في الجواب مثلا في جواب اضرب زيدا ام لا اضرب
زيدا عمرو سابقة مخبر عنه اي سابقة وقوع النسبة التي اخبرت عنه يلزم السبق على الازل
سبقا زمانيا وهو محال الحاصل احتجاجهم انه تعالى اخبر بلفظ الماضي انا انزلنا قرآنا وانا ارسلنا موسى وعصى
فرعون وان الذين كفروا الى غير ذلك ولا شك في الانزال والارسال والعصيان فرعون ولا
كفر الذين كفروا في الازل ولو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بما لم يقع في الماضي ولا يتصور
ما هو ماض بالقياس الى الازل واجيب بانه اي الحدوث اللازم من الدليل متعلق
التعلق اي ما يقتضيه تعلقه بالماضي والمستقبل والحال وحدوثه اي حدوث التعلق لا يستلزم
حدوث الكلام فان قدم القديم لا ينافي تعلقه بالحادث بالتعلق الحادث كما في العلم فانه ازلي
وتعلقه بالمعلوم حادث قاله في شرح المقاصد وشرح الجديد للجواب عن استدلال الاشعري ان كلامه
في الازل لا يتصف بالماضي والمستقبل والحال لعدم الزمان فيه وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات الحادثة بحسب الازمنة والاوقات اي يتصف بالكل ما هو كائن بالفعل
ماضيا كان او مستقبلا او حالا فهو موجود في علم الله في الازل بهذه الخصوصيات اذ لا يعزب
عن علمه شيء من الكليات فبلا تناهي فهو باعتبار الوجود في العلم قديم وانما الحادث ظهوره

اذا قال المخاطب

وما يستلزم الحال الحال التعلق بالحال
وبلزمه ان يكون كاذبا
في خبره

في الخارج بحيث يترتب عليه الآثار فتعد باعتبار انه موجود في الخارج سبوق بنفسه باعتبار انه موجود
في العلم سبقا ذاتيا لا زمانيا فلا يلزم السبق الزماني على الازلي وكذا الحال في العلم فان الحادث
هو تعلقه بمعنى ظهور متعلقه القديم لا المطلق تعلقه فانه قديم وهذا تحقيق ما قاله الامام ايضا ان
الله تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب علمه بانه سيوجد في المستقبل علما بانه
قد وجد في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان خبرا بانه سيكون
فلما وجد كفروا صار ذلك خبرا عن انهم كفروا ولم يلزم حدوث علم الله تعالى اسرار وجاب صاحب المواقف
عن استدلال الامام المذكور بانه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع فيه لانا لا ننكر حدوث
اللفظ لا على حدوث المعنى وهو المتنازع فيه بقي لو اقاموا على ذلك الحنابلة القائلين بقدم اللفظ لافاد
احتجاجهم هذا والمراد بالمعنى المتنازع فيه هو الكلام النفسي للمعتزلة اول اللفظ وتحقيق الكلام النفسي قدم
بيانه وهو الذي انكره المعتزلة قال رحمه الله خبران اي مجموع هذا القول خبران اه ره
زيادة على الكشاف ليتم في اول الامر عن الوجه الاخير اعني ان يجعل هذا جملة معترضة ويكون خبران
قوله لا يؤمنون اعترض عليه الفاضل المحشي بانا ان يريد ان الجملة خبران فلا يصح قوله وسواء اسم بمعنى الاستواء
رفع بانه خبران واما ان يريد ان سواء خبران فلا يلايمه قوله سواء بمعنى الاستواء رفع بانه خبران
او بانه خبر لما بعده فالاولى ان لا يذكر قوله خبران ويكفي ما بعده كما في الكشاف انتهى اقول انه يريد
الشق الاول وقوله وسواء اسم بمعنى الاستواء الى قوله او بانه خبر لما بعده بمعنى انه تدارك وعده سبحانه
اشارة الى ان لكن هذا المجموع خبران على وجهين احدهما يجعل سواء خبرا وما بعده فاعله والثاني
يجعل خبرا لما بعده ويجعل الجملة خبرا لان وسواء اسم اي بمعنى مشتقة لكنه استعمل بمعنى الاستواء
نعت به اي بسواء وهي نعت لقوله اسم عدل فيه عن عبارة الكشاف حيث قال وصفه به لان
المتبادر الوصف النحوي وهو ليس بمراد وهو نعت به جعل نعتا اي عوملت معاملة النعت في الواقع
على الموصوف كما قابل ذلك مع المصادر كما نعت بالمصادر قال الشريف العلامة اي كما يجري المصادر
على ما اتصف بها كذلك لفظ سواء يجري على ما يتصف بالاستواء اي يجعل وصفا له اما
نعتا كخبر كما في كلمة سواء واربعة ايام سواء وللمشهور هو النصب واما نعتا كما في هذه الاية
فان سواء ههنا موصوف اما خبر عما قبله ومسند الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب
توحيده واما خبر عما بعده فيذكر تثنية جملة المصدرية وكانه على ذلك حيث قال او لا مستو

نعم صح

هذا لا يقوم حجة علينا

على ما اشار اليه قوله صح

علم

مستو عليهم وثانيا سيان عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالاصل فيه
ان لا يعمل والصفة المقصودة من الوصف بالمصادر المبالغة في شان الحال كانها صارت عين
ما قام بها فيصح قولنا زيد عدل انه عين العدل كالمجسم منه وان اولت بمعنى اسم الفاعل
كمستو مثلا فات ذلك وكذا ان حملت على حذف المضاف اشهر قيل فيه نظر اما اولا فلان
لفظ سواء لا بد ان يكون مؤولا بالفاعل مثلا كما قال سواء ههنا في موضع مستو لان سواء
اذا كان محمولا على معناه الحقيقي لا يكون حملا الذين صح قبوله كاذبا والقول خبرا عنه واما ثانيا
فلانا لا نسلم انه لو كان مؤولا باسم الفاعل تفوت المبالغة اذ المبالغة تحصل بعد حمل المصدر
عليه بحسب الظاهر وان كان مؤولا باسم الفاعل لانا نوهم انه عين العدل وهذا يكفي للمبالغة
كما لا يخفى على الفطن واجيب عن الاول ان الالبس بالبلاغة القرائنية ان يكون خرج قبيل
التشبيه البليغ فلا يلزم الكذب كما تقرر في محله وقوله في موضع مستو لا يوجب ان يكون
مؤولا به كما لا يخفى وعن الثاني ان المبالغة المستفادة من التصريح اقوى مما يستفاد من الايهام
فهو الثبوت بشان الملك العلام قال رح تعالوا الى كلمة سواء بيننا ويكم استشهاد
لكون النعت به كالنعت بالمصدر والنعت به ولم يذكر ايضا وقع في اربعة ايام
سواء للسائلين كما صرح الكشاف لان الاستشهاد به انما يتم على قراءة الى هو ان المشهور
قراءة النصب كما اشار اليه قدس سره فيما ذكرناه وقع اي مرفوع وهو خبر لقوله وسواء
بانه خبر ان قيل اعاده مع انه علم مما مر ليعطف عليه قوله او بانه خبر لما بعده وانت خبير
بان ما علم مما مر هو ان هذا المجموع خبر لان وقد سبق انه اعم من ان يكون سواء خبر الان
وما بعده فاعلا او يكون ما بعده مبتدا وسواء خبرا له مقدما عليه ويكون الجملة خبر الان فالمعلوم
مما مر اعم منه ولا يخفى ان العلم بالمجموع يستلزم العلم بكل جزء منه بل وما بعده مرفوع به على الفاعلية
كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه اشار به الى ان الفعلين الذين وقع بعده
قائمان مقام المصدرين والتعبير بالفعل لما سبق في الامر واعترض ابو حيان بان فيه وقوع الجملة
فاعلا والجمهور على ان الفاعل لا يكون الا مفردا وقوله في هذا الوجه مستو وفي الوجه
الثاني سيان اشارة الى ان حقه في الاول الافراد وان اول يستو وفي الثاني التثنية الا انها
لانه في الاصل مصدر لا يثنى ولا يجمع او بانه خبر لما بعده بمعنى انه تدارك وعدم انذارك سيان عليهم
اعترض عليه بانه يجب تقديم الخبر اذا كان ظرفا او جارا ومجرورا نحو في الدار زيد وعلى الجبل تبر
قيل زيد قائم ابوه فان ابوه فاعل قائم ولا يجوز ان يكون

والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اشارة الى جواب سؤال اورده صاحب الكشف وحيث قال
فان قلت الفعل ابدا خبر لا يخبر عنه فكيف صح الاخبار عنه في هذا الكلام ثم اجاب
عنه بما حاصله ما ذكره المص بقوله والفعل انما يمتنع اه وقال السيد الشريف في حاشيته الى حكم
بان قوله انذرتهم ام لم تنذرهم مرفوع المحل اما على الفاعلية او على الابتداء مع تقدم
الخبر توجه عليه اسئلة الاول ان الفعل كيف وقع مخبرا عنه ومسندا اليه فاعلا او مبتدا
الثاني ان هذا كرر بيطل مقدر الاستفهام الثالث ان الهمزة وام هو صنوعتان
لاحد الامرين وما يسند اليه سواء يجب ان يكون معقودا مفردا بالسؤال الاول
واجاب عنه وعقبه بما هو جواب عن الاخيرين حيث قال والهمزة وام يجردان
لمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام راسا انتهى فانه اشارة الى الجواب
عن السؤال الثاني والثالث بتقرير ان هاتين الكلمتين قد انسلخ عنهما ههنا معنى الاستفهام
بالمرة حتى زال عنهما الدلالة على احد الامرين وصار لهما معنى الاستواء اذا كان
دأب المص الاكتفاء بذكر الجواب عن السؤال صرح بالجواب عن الاول بقوله
والفعل انما يمتنع اه وعقبه بما هو جواب عن الاخيرين بقوله وحين دخل
الهمزة وام اه واعترض عليه بان الضمير المجرور في عنه راجع الى الفعل والمخبر عنه هو الجملة لا الفعل
وحده والجيب بان جعل الفعل مع فاعله المضمر فلا شايع في عبارتهم ورد بانه لا حاجة
الى هذا التكلف لان الاخبار فيما نحن فيه انما هو عن الفعل واما فاعله فهو تبع له
بالنسبة الى ما يذكر وما اورده الفاضل الجلبي من ان الفعل اذا اريد به تمام ما وضع له وهو مجموع امور ثلثة الزمان والحدث المقرون به
والنسبة الى الفاعل واما نفس الفاعل فلا يدل عليه وضعا وانما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد
بعضها الحدث الغير المقرون بالزمان والنسبة على كونه مستقلا بالمفهومية لاشتماله على النسبة التي هي معنى في كونها
او الحدث الموضوع له وانت اذا نظرت في المراة وشاهدت صورتك فيها فلك هناك حالتان احديهما
ان تلاحظ متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمراة آلة في مشاهدتها ولا شك
والنسبة من غير زمان فامتناع الاخبار على قدر ما لو اطلق اه
لما يحضر في ارادة الموضوع له

ان المراة مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان
تحكم عليها وتلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المراة بنفسها وبلاحظتها قصدا
فيكون صاحبة لان تحكم عليها وبلوغ الصورة في مشاهدتها غير ملتفت اليها فظهر
ان المبصرات ما يكون تارة مبصرة بالذات واخرى آلة لابصار الغير ففي
الفي المدرك بالبصيرة ان الابتداء معنى هو حالة لغيره ومتعلق به فاذا لاحظه العقل
قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه وبلزمه
ادراك متعلقه اجمالا وتبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وذلك
في ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سيري في البصرة ولا يخرجه
ذلك عن الاستقلال وصلاحيته للحكم عليه وبه واذا لاحظه العقل من حيث هو حالة
بين السير والبصرة وجعل آلة لتعرف حالها كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح لان يحكم
عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من واذا قد تحقق عندك معنى الحرف فنقول
ان الفعل التام مثل ضرب يدل على معنى مستقل بالمفهومية وهو الحدث وعلى معنى غير مستقل
وهو النسبة الحكمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها وآلة لتعرف حالها مرتبطا احدهما
بالاخر ولما كان هذه النسبة التي هي مدلول الفعل لا تحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر
متعلقها الحرف وكما ان لفظ من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين مخصوص كذلك لفظة
ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الفعل الى فاعل يخصه صرحا الا ان
لما لم يدل الفعل على معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه وبه اذ لا بد لكل منهما ان يكون ملحوظا بالذات
واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمجاري الالفاظ بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه الحدث
وضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انه حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك الجهة
ووجب ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا ولا يمكن جعل ذلك
الحدث مسندا اليه لانه لا خلاف في صحة واما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة فهو مستقل
بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا ان يقع محكوما عليه كما يشهد به التامل الصادق
واما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل ولم يعتبر معه نسبة تامة لا على انه منسوب الى غيره ولا بالعكس
صح الحكم عليه وبه فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث ونسبة الى فاعل ما كذلك اسم الفاعل مثلا

يدل على حدث ونسبة الى ذات ما فلم يجز اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل قلت لان المعتبر
في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب اليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات وكذلك
الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات اللهم الا تقييدية غير تامة وغير مقصودة اصلية
من العبارة فيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كشيء واحد فجاز ان يلاحظ فيه
تارة جانب اصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف الى الحدث فيجعل محكوما به واما
النسبة التي فيه فلا يصح الحكم عليها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة
تامة يقتضي انفرادها مع طرفيها عن غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية
من العبارة فلا يتصور ان يجري في الفعل ما يجري في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا
باعتبار جزء معناه الدال على الحدث اما لو اطلق الفعل واريد به اللفظ اطلاق الفعل وارادة
لفظه يجوز على وجهين احدهما ان يلحظ مجرد لفظه من غير اعتبار معناه كقولك ضرب ثلاثي مجرد
فان كونه ثلاثيا امر عرضي من غير اعتبار المعنى اصلا لمشاركة المهمل فيه مثل صه وثانيهما ان يراد به
لفظه لكن باعتبار معناه كقولك ضرب فعل ماض فان كونه فعلا ماضيا وان عرض للفظه لكنه باعتبار معناه
ومن هذا القبيل قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا فان المقولية العارضة لهذا اللفظ باعتبار
معناه وكذا قوله تعالى والله يشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون فان عروض المقولية لتشهد انك لرسول الله باعتبار معناه للجزء والام يكونوا كاذبين
ثم لا يخفى عليك ان في قوله واريد به اللفظ دلالة على ان اللفظ يستعمل في نفسه وبه صرح في النهاية
والتحقيق خلافه لان اللفظ يحضر بمجرد التلفظ به فلا يحتاج في احضاره بعد التلفظ به الى ارادته
بنفسه كما حققه السيد الشريف في تقرير امين حيث قال ان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى الوضع
اصلا الى آخره وقد ذكرناه ثمة بتمامه مع ما يرد عليه حاصله انه انكر وضع اللفظ لارادة نفسه فاراد
اللفظ بنفسه فرع القول بوضعه لنفسه ففي جعل ارادة نفس اللفظ مقابلا لارادة تمام ما وضع له
نظر الا ان يراد بتمام ما وضع له تمام ما وضع له وضعا قصديا فان وضع اللفظ لنفسه ضمني والمتبادر
من اطلاق الوضع هو القصدي كذا ذكره الفاضل المحشي او اريد به مطلق الحدث المدلول عليه ضمنا قيل انه
مطلق المطلق عن النسبة الى الفاعل والى الزمان لا المطلق عن النسبة الى المخاطب فلا يرد ما قيل ان المراد
ما يريد وفيه نظر لان المطلق عن النسبة الى المخاطب قولك سمع العبد سماعك لا مطلق السماع على الاصح قيل انه متعلق بارادة مطلق الحدث

فانها المبنية على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ نفسه وقيل الظاهر انه متعلق بها فان ارادة اللفظ
ليست باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه فيلزم تجوزا ولا يخفى عليك انه مبني على انكار وضع اللفظ بازائه نفسه كما حققه الشريف العلامة
وفيه اختلاف مشهور بين الشريف والتفتازاني فهو اي الفعل المراد به لفظه او مطلق الحدث كالاسم في الاضافة
اي كونه مضافا اليه فسرناه به لانه مثله يقع له يوم ينفع الصادقين والفعل فيه وقع مضافا اليه والاسناد اليه
اي كونه مسندا اليه كقوله يوم ينفع الصادقين صدقهم مثال لما اريد به الحدث المطلق وجعل مضافا اليه
قيل انه مطلق عن النسبة الى الفاعل واما عن الزمان فلا لانه لا يتجرد عن الزمان فان ينفع اريد به نفع في المستقبل اي يوم
القيمة قلت فيه نظر اما اولا فلان ذكر الزمان من اول لفظ اليوم المضاف الى ينفع واما ثانيا فلانه لو كان مطلقا
عن النسبة الى الفاعل لكان ذكر صدقهم لغوا لانه فاعله اللهم الا ان يقال المقصود بيان نفع الصادقين في ذلك
اليوم مطلقا وذكر صدقهم لتشريفهم به واذا قيل لهم امنوا مثال لما اريد به اللفظ لكن باعتبار معناه
كما مر وقد لهم تسمع بالمعيد خير من ان تراه مثال لما جعل الفعل مسندا اليه واريد به الحدث المطلق مضافا
الى فاعله اي سماعك فيلك فيما نحن فيه بمعنى التدارك فصله عن قرينه بذكر الفعل لانه من كلام الرب وقرينه من كلام الله
وانما عدل هنا عن المصدر الى الفعل جوابا عما يقال ان الفعل اي انذرتهم ام لم تنذرهم لما كان
مبدوءا بالمصدر سواء جعل فاعل سواء او مبتدأ وهو كما ذكره فما وجه العدول عن صريح المصدر الى لفظ
الفعل فاجاب بوجهين لفظي ومعنوي فاشار الى المعنوي بقوله لما فيه من ايهام التجدد المقصود هنا
قيل ان اراد التجدد بمعنى الحدوث فهو تحقيق لا ايهام وان اراد بمعنى الاستمرار التجددي فلا يوهم الماضي لانه يدل
على الانقطاع وانما يدل عليه صيغة المضارع فالظاهر ان يقال انذرتهم ام لا تنذرهم وقد صرحوا ان المضي على
الاستقبال واجيب ان هذا الماضي بمعنى المستقبل بقرينة قوله لا يؤمنون لكنه نظر الى ظاهر الصيغة
فذكر الايهام لان صيغة الفعل لا تخلو عن ايهام التجدد لدخول الزمان في مفهومه وانما اختار صيغة الماضي لانه
ادخل في تاكيد الاستمرار كانه ابتدائه وقع الانذار وعدم الانذار وعلم الاستواء بالنسبة اليه وقيل انما قال
ايهام لان حقيقة التجدد انما يحصل اذا استعمل في معناه الحقيقي وفيه نظر لان صيغة الماضي اذا استعمل
في معناه يدل على الانقطاع لا على حقيقة التجدد ثم لا يخفى عليك ان جعل الماضي بمعنى المضارع بناء
القول بانه بمعنى مطلق الحدث وحسن بالجر عطف على ايهام التجدد مضافة الى قوله دخول الهمزة
وام عليه لان الفعل السابق بها من المصدر اعلم ان الهمزة على ضربين همزة الاستفهام وهمزة التسوية
وكذا ام على ضربين متصلة ومنقطعة فلا بد من بيانها ففي الرضي ان ام على ضربين متصلة ومنقطعة
فالمتصلة تختص بثلاثة اشياء احدها تقدم الهمزة اما للاستفهام نحو ان يدعى عندك ام عمرو
او للتسوية نحو سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم وانما لزمت الهمزة لام لهذه

لان ام المتصلة لازمة لمعنى الاستفهام وضعا وحق مع الهمزة التي قبلها بمعنى اي فتركت همزة الاستفهام
حتى كانتا بمعنى اي وثانيها انه يجب ان يستفهم بها عن شيئين ثابت احدهما عند المتكلم لطلب التعيين لانها
مع الهمزة بمعنى اي واي يستفهم بها عن التعيين فجوابه بالتعيين بخلاف ام المنقطعة وثالثها انها تلي
المفرد والجملة بخلاف المنقطعة فانها لا يليها الا ~~الجملة~~ الجملة هكذا ذكره ثم قال بعد اسطر واما
همزة التسوية وام التسوية فهما اللتان يليان قولهم سواء وقولهم لا ابالي ومتصرفاته
نحو قولك سواء علي اقمت ام قعدت ولا ابالي اقام ام قعد فعند النحاة قولك اقمت
ام قعدت جملتان في تقدير مفردين معطوف احدهما على الآخر بواو العطف اي سواء
علي قيامك وقعودك فقيامك مبتدأ وقعودك عطف عليه وسواء خبر مقدم وقد
اجاز ابو علي ان يكون سواء مبتدأ واقمت ام قعدت خبره لكونهما في المعنى
فعلين ~~ثم~~ قال ابو علي ~~انما~~ انما جعل الفعلان مع الحرفين في تاويل اسمين بينهما
واو العطف لان ما بعد همزة الاستفهام وما بعد عديلها اعني ام مستويان في عدم الاستقلال
لانك انما تقول اقمت ام قعدت اذا استوى عندك قيام المخاطب وقعوده فتطلب
بهذا السؤال التعيين فلما كان الكلام استفهاما عن المستويين اقيم همزة الاستفهام
وعديلها مع ما بعدهما مقام المستويين وهما قيامك وقعودك وهذا اي اقيم لفظ النداء
مقام الاختصاص في انا افعل كذا ايها الرجل لانه مع الاختصاص فكل منادى مخصص ولا ينعكس
وكل استفهام بام المتصلة تسوية ولا ينعكس ~~قال الدر~~ قال الدر يظهر لي ان سواء في مثله
خبر مبتدأ محذوف تقديره الامران سواء علي ثم بين الامرين بقوله اقمت ام قعدت
وبهذا ان الفعلان بمعنى ان قمت وان قعدت سد الجملة الاسمية المتقدمة اي الامران
سواء دالة على جزاء الشرط اي ان قمت او قعدت فالامران سواء علي ولا شك
في تضمن الفعل بعد سواء ولا ابالي معنى الشرط ولذلك استهجن الاخفش على ما حكى
ابو علي عنه في الحجة ان يقع بعدهما الابتدائية نحو سواء علي اولا ابالي ادرهم مالك
ام دينار الا ترى الى افادة الماضي في مثله معنى المستقبل وما ذلك الا لتضمن معنى الشرط
واما قوله تع سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون فلتقدم الفعلية والا لم يجز
ومما يدل على ما قاله الاخفش ان ما جاء في القرآن من هذا النحو جاء على مثال الماضي كما قال
الله تع سواء علينا اجزعنا ام صبرنا وسواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم
وسواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم وانما افادت الهمزة فائدة الشرطية لان
الاستفهام في الامر المفروض وقوعه المجهول في الاغلب وكذا حروف الاستفهام تستعمل فيما لم يتعين

حصوله

اي قال ابو علي

حصوله فجاز فيما مر مقامها فحذفت عن معنى الاستفهام وكذا ام وجرت عن معنى الاستفهام وجعلت بمعنى او
لانها منابة في افادة احد الشيئين او الاشياء فمعنى سواء علي اقمت ام قعدت ان قمت او قعدت
يرشدك الى ان سواء سادّ مسد جواب الشرط لا خبر مقدم ان معنى سواء اقمت ام قعدت
ولا ابالي اقمت ام قعدت واحد ولا ابالي ليس خبر المبتدأ بل المعنى ان قمت او قعدت فلا ابالي
بهما ويجب تكرير الشرط سواء كان مع ام او مع او لان المراد التسوية في الشرط
بين شيئين او اكثر فلا يجوز لا ابالي اقام زيد وانما غلب في سواء ولا ابالي الهمزة
وام مع انه لا معنى للاستفهام فيهما كما عرفت لان المراد الشرط لان بين لفظي سواء ولا ابالي
وبين معنى الهمزة وام المصدر جامعا ومناسبة وهي التسوية فهي التي جوزت الاتيان
بهما بعد اللفظين بتجريد الهمزة وام عن معنى الاستفهام وجعلها بمعنى ان واو هكذا ذكره
الشيخ الرضي فعلى ما اختاره ابو علي ان قوله تع ءانذرتهم ام لم تنذرهم جملة غير طلبية خبر لان
والمعنى ان الذين كفروا ان انذرتهم او لم تنذرهم فالامران سواء عليهم لتقرر معنى الاستواء
المستفاد من لفظ سواء والجار متعلق بالدخول وقيل متعلق بالحسن والاول هو الظاهر لفظا
ومعنى اعلم ان المصنف لما اجاب عما اورد عليه بان الفعل خبر دائما لا تخبر عنه وقد جعلته
مخبرا عنه ومسندا اليه بقوله والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اه اشار ههنا الى الجواب عما اورد
عليه بوجهين اخرين احدهما ان الهمزة الكائنة بمعنى اي سواء او فاعلا له بجعله بمعنى مستو بال
الفعلين اي انذرتهم ام لم تنذرهم مبتدأ مؤخرا عن سواء وثانيهما ان الاستواء يكون بين الامرين او الامور وكلمة ام تنافيه
لانها لاحد الامرين فاجاب عنهما بما حاصله ان ما تين قد انسلخ عنهما ههنا معنى الاستفهام
بالكلية وزال عنهما الدلالة على احد الامرين المستويين وصارتا لمجرد معنى الاستواء
فان اللفظ الحامل لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده كما في صيغة النداء
فانها للاختصاص النداء فجردت لمطلق الاختصاص على ما سيجيء به كذلك في هذه الآية كما
خولف لفظ الفعل واريد به حدث المطلق فصح الاخبار عنه كذلك خولف لفظتا الهمزة
وام فجردتا عن معنى الاستفهام لمعنى الاستواء فتبطل اقتضاء صدر الكلام وزال كونهما
لاحد الامرين فسقط عنه السؤال الان حالانهما انما تردان لو كانت الكلمتان اي الهمزة
وام على حقيقتهما ثم لما ورد عليه ان يقال فعلى هذا يلزم التكرار بلا حاصل لان المعنى في
يؤول الى ان المستويين سواء وانه تكرار فاجاب عنهما بما حاصله لانهم انه تكرار بلا حاصل
بل هو تكرير المقرر الاستواء المستفاد من سواء وتاكيده وهذا السؤال انما يرد على الكشاف و
لانه لم يذكر لفظ التقرير والتاكيد بل اقتصر على مجرد كونهما للاستواء لا على المصنف كما ترى

سواء المبتدأ على الفاعل مع الفاعل والمفعول مع الفعل

اقول ههنا بحث ~~اما اولا~~ لان كونهما للتقرير والتاكيد مبني على كون المتساويين بمعنى واحد وليس كذلك
بل هما متغايران على ما صرح به السيد الشريف في حاشية الكشاف حيث قال المعنى ان المتساويين
في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع ثم قال ان ثانيتي الكلمتين تدلان على الاستفهام واستواء
الامرين في العلم بالوقوع وبصحته ايضا فنقلتا الى مجرد استوائهما في صحة الوقوع من غير استفهام
واعتبار علم والخبر عنهما بسواء على انه مفيد بعدم النفع وبما يجري مجراه مما يناسب المقام فاذا
كانا متغايرين فكيف يكون تقريرا وتاكيدا ومنه علم ضعف ما ذكره الفاضل المحشي من دعوى الاتحاد
حيث قال جردت الهمزة وام لمجرد الاستفهام فصار المعنى سواء الانذار وعدمه سواء وكلا المستويين
في معنى واحد قال الفاضل السعد ان ما ذكره المص على تقدير كون انذرتهم ام لم تنذرهم فاعلا ظاهر
لانه في يبطل الصدارة والاستفهام وكونهما لاحد الامرين فيكونان لمجرد الاستواء فيكون تاكيدا لسواء واما على
تقدير المبتدائية فالوجه انه كانا خبر المبتدا لفظا فذكر ما يتضمنه الخبر المتقدم مع المبتدا المؤخر لا يجعل
الخبر لفظا بل يكون مقررا ومؤكدا وهذا ايضا مبني على الاتحاد وقد عرفت ما فيه

ثم اقول

~~[illegible]~~ ~~فهو لتقريره وتاكيده فلا يلزم~~ ثم اقول الاستواء الذي يحدث الهمزة وام له هو الاستواء
الذي كانا متضمنين له عند حقيقة لا اعني الاستواء في علم المستفهم لا غير والا لم يكن تجريدا عن مجرد معنى الاستفهام
والاستواء المستفاد من سواء هو الاستواء في الغرض المسوق له الكلام فكان المعنى المستويان
في علمك مستويان في عدم النفع فكيف يصح دعوى الاتحاد بل الظاهر عدم الاتحاد كما مر تقرير الاستفهام
وتاكيده قلت معناه جعله ثابتا ومحققا لا التاكيد الاصطلاحي بيانه ان تمام معنى الاستفهام
مع الاستواء في علم المستفهم بالوقوع فانسلخ عنهما ههنا الدلالة على معنى الاستفهام وتمحضتا للدلالة
على مجرد الاستواء فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده فينتقل الدلالة التضمنية
الى القصدية وهو المراد بالتقرير والتاكيد ههنا كما ذكره بعض ارباب الحواشي لكن في تعلق قوله
لتقرير الاستواء بما قبله بحث ~~[illegible]~~ فانهما اي الهمزة وام جردتا عن معنى الاستفهام قبل وكرام في
مقام التجريد استطرادي والا لم يكن فيه استفهام حتى يحكم بتجريدهما عن معنى الاستفهام
لمجرد الاستواء فهو صاحب الكشاف حيث قال والهمزة وام جردتان لمعنى الاستواء قد انسلخ
عنهما معنى الاستفهام راسا ~~[illegible]~~ كما جرى على ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ ~~كما ان ذلك على صورة الاخبار~~ ومعنى الاستواء استواؤهما في علم المستفهم عنهما لانه
قد علم ان احد الامرين كائن اما الانذار واما عدمه ولكن لا يعينه فكلاهما معلوم لا بعينه انتهى
ولما كان المتبادر منه ان الاستواء في علم المستفهم مقصودا منهما ههنا وجه الشريف العلامة
وقال اراد به صاحب الكشاف ان هذا معناهما في اصلهما ليظهر تضمنهما للاستواء فيصح الحكم
بتجريدهما له لا ان الاستواء في علم المستفهم مقصود منهما ههنا كيف وهما بعد التجريد لا يفيدان
في كلام ~~[illegible]~~ هكذا ذكره ~~[illegible]~~ ثم قال وقيل اراد به ان الاستواء الذي جردتا له هو استواؤهما
في علم المستفهم عند استعمالهما في الاستفهام وههنا قد ذهب الاستفهام وبقي الاستواء
~~[illegible]~~ في العلم وهذا اقرب الى الحقيقة والبعض يقولهم جردتا من معنى الاستفهام انسلخا عنهما معنى
الاستفهام لا يقتضيه ان يكون المراد بهما هو الاستواء الذي كان مع الاستفهام والا لم يكن
تجريدا عن مجرد الاستفهام فالمستفاد منهما هو الاستواء في علم المستفهم والمستفاد من سواء
هو الاستواء فيما سيق له الكلام كانه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى وهذا
ما نقل عن ~~[illegible]~~ صاحب الكشاف من ان معناه ما استوى فيه علمك حتى استقلت به

الاستفهام

وفيه نظر لان الرضي قد صرح كما ذكرنا
بان ام المتصلة لما فيه من
معنى الاستفهام وضعا
لانها مع الهمزة بمعنى
اي فاركبت الهمزة
حين كانتا بمعنى اي
وقال الصاوي من ظاهر
ام المتصلة ان يستفهم
عن احد الشيئين

مستو في عدم التأثير كأنه سأل ربه أأنذرهم أم لا فقيل له ذلك وتحصيل هذا المنقول
أن هناك سؤالا مقدرا وقع هذا الكلام عقيبه فأشير إلى الاستواء في علم ذلك
المستفهم فالمستوي هو العلم في الجملة لا على الوجه الذي كان في الاستفهام وقال الفاضل
المحشي الاستواء الذي جعلناه معناه قبل الاستواء في صحة الوقوع لأن المستويين
في العلم يستويان فيه صحة وقوعهما كوقوعهما فجعل مجرد الاستواء في صحة الوقوع في غير الاستفهام
والعلم فصار الحال المستويان في صحة وقوعهما مستويان في عدم النفع وقيل المعنى
المستويان في علم المخاطب مستويان في عدم النفع والتي بدليل الاعم الاستفهام فقط
دون العلم كما قال القائل المذكور وأنا قلنا في علم المخاطب مع أن الظاهر علم المتكلم
لأن هذا الكلام اعتبر بعد تقدير سؤال عن المخاطب كأنه قال أأنذرهم أم لا أنذرهم
فأجيب بقوله سواء عليهم في عدم النفع الإنذار وعدم الإنذار المأول في علمك
وقوع أحدهما ~~وقال النفاة ان الخبر ان الواقع موقع الفاعل او المبتدأ هو مجموع~~
~~الحرف والفعل كما قال انما جعل الفعلان مع الحرف في تأويل اسمين بينهما واو العطف~~
لأن ما بعد همزة الاستفهام وما بعد أم مستويان في علم المستفهم لأنك إنما تقول أقمت
أم قعدت إذا استوى عند المخاطب وقعوده فتطلب بهذا السؤال التعيين
فلما كان الكلام استفهاما مع المستويين اقتضت همزة الاستفهام أم مع ما بعدهما مقام
المستويين فهما قيامك وقعودك كما يقع لفظ الندا مقام الاختصاص في أنا أفعل كذا
أيها الرجل بجامع الاختصاص كما جوز حذف النداء لأن الفعل إسناده إلى المخاطب
الأول بالكلمة عن الطلب أي طلب إقبال المنادى لمجرد التخصيص أورد عليه أن باب
الاختصاص لم يرد فيه حذف النداء لا وجود حذف فيه أصلا وإنما الأسماء فيه شابهت
المنادى وهي حذف الاختصاص لا حذف النداء أجيب عنه بأن معناه أنه جوز حذف
النداء التي كانت في المنادى قبل الحذف عن الطلب لمجرد الاختصاص ثم حذفت وأيده بقول
سيبويه حيث قال وقد يجوز النداء عن معنى الدعاء وطلب الإقبال بحذف حرفه للاختصاص
الذي كان ثابتا له قبل الحذف فإن المنادى يختص بالخطاب في بين أمثاله كنداء الشخص نفسه
فإنه ليس المراد منه حقيقة النداء وهو طلب الإقبال وإنما هو الاختصاص وذلك نحو أنا أفعل
كذا أيها الرجل انتهى وأجاب بعضهم بأن المراد بالحرف الكلمة الجارية في باب الاختصاص
وهي الأسماء التي على صورة المنادى لا الحرف وهي يا وأخواتها وهذا الجواب أنسب بكلام المصنف لأن

مأمل وفي الرضي وما أصله النداء باب الاختصاص وذلك أن تأتي بأي وبجريه مجراه في النداء
من ضم والمجيء بها التنبيه في مقام المضاف إليه ووصف أي بذي اللام وذلك بعد ضمير المتكلم الخاص
أي وحده كأنا وأنا أو الشامل كنحن وإنما الغرض بيان اختصاص مدلوله ذلك
الضمير من بين أمثاله بما نسب إليه وهو إما في معرض التفاخر نحو أنا أكرم الضيف أيها الرجل
أي أنا أخص من بين الرجال بإكرام الضيف أو في معرض التصاغر نحو أنا المسكين أيها الرجل
أي أنا أخص من بين الرجال أو ملحق وبيان المقصود بذلك الضمير لا للافتخار ولا للتصاغر
الاختصاص بالمسكنة من بين الرجال أو ملحق وبيان المقصود بذلك الضمير لا للافتخار ولا للتصاغر
نحو أنا أدخل أيها الرجل ونحو نقرأ أيها القوم وكل هذا في صورة لا ولبس بالنداء بل
المراد بصفة أي هو ما دل عليه ضمير المتكلم السابق لا المخاطب وبابه تفصيله في الرضي في فصل
اللام أخفى لنا أيتها العصابة فيل معناه تخصيص الضمير لا طلب العصابة أي تخصيصه بالفرقة ثم قال
تعالى عن الرضي الغرض من قولهم في معرض التفاخر أنا أكرم الضيف أيها الرجل بيان اختصاص مدلول
ذلك الضمير من بين أمثاله بما نسب إليه ونحو أيها الرجل في باب الاختصاص في محل النصب لوقوعه
موقع المنادى أي مختصا من بين الرجال بإكرام الضيف ولا يجوز في باب الاختصاص إظهار حرف
النداء مع أي لأنه لم يبق فيه معنى النداء أصلا لا حقيقة ولا مجازا انتهى الظاهر منه أن أيتها العصابة
من قبيل التفاخر الظاهر أنه لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير لا للافتخار ولا للتصاغر العصابة
في محل النصب لوقوعه موقع المنادى أي مختصا من بين جهة الطائفة وهي العشرة إلى الأربعين كذا في القاموس
الإنذار في اللغة التخويف مطلقا وفي القرآن أريد به التخويف من عقاب الله على طريق استعمال
المطلق في المقيد وإنما اقتصر عليه أي على الإنذار فقط أو فقط فلم أي لم يذكر التبشير
بأن يقول لا أبشرهم أو لم أبشرهم أو لم يذكر لأنه لا يذكر التبشير
للتعليل لا للتقييد أم رجلت النفع فإذا لم ينفع الإنذار فيهم كانت البشارة بعدم
النفع أولى الباء متعلق بقوله أولى لا بالبشارة وقرأ الأخوان بتحقيق الهمزتين
في الكشاف والتخفيف أعرب أي أدخل في الوزن وأفصح بتحقيق الهمزتين وإنما شرك المفسر لأن القراءة
بحذف الاستفهام حسنة وهو المراد بالتخفيف وذكره فلا وجه لذكره أيضا وتخفيف الثانية
بين بين أي بهمزة الأفعال وهمزة الاستفهام تحقيق وقلبها أي قلب الهمزة الثانية ألفا وهو لغة لأن الهمزة
المتحركة لا تقلب في لا تهمز الجمع أن الكتب على غير حده وهذا لا ينافي لزوم القراءة به

عنه عليه السلام فان من اللغات ما هو مختص به صلى الله عليه وسلم مع تواتره عنه وهذا غريب
الحديث فلا يرد ان هذا طعن فيما هو من القراءات السبعة الثابتة بالتواتر وهو كفر والقسم
في حده للاجماع وهو ان يلتقي الاول حرف لين والثاني مدغما كما في ولا الضالين وبتوسط
الف بينهما اي بين الهمزتين حال كونهما محققتين هما وهو قراءة قالون وهشام
وبتوسطها اي بتوسط الالف بين الهمزتين والحال ان الهمزة الثانية بين بين
مع تحقيق الهمزة الاولى وبحذف الهمزة الاستفهامية مع تركها بغير نية قوله وبحذفها والقاء
حركتها على الساكن قبلها في الباقي الشرح بقية القراءتين من الشواذ والبواقي من السبع المتواتر
وقال فيها البيان الغير في قوله والقاء وكتابة الى حرف الاستفهام المحذوف فيقرأ القراءة
بفتح الميم والهمزة مفاوحة مع كونها غير مروية عن احد مخالفة للقياس موجبة للثقل فلذلك
قبل هذا الضمير الحرف الذي بعد حرف الاستفهام فيقرأ القراءة عليهم تنذرهم بفتح الميم
وسكون النون بلا همزة اصلا وشهد له فقد قد افلح انتهى ولا يخفى عليك ان هذا
انما يتأتى في الكشاف حيث استشهد بقوله قد افلح واما في كلام المص فلا يتأتى ولذلك فيه
حيث حرف الاستفهام والمذكور قبله الضمير في حركتها للاستفهامية لا للحرف الذي بعدها
ولذا ارجعنا الى الاستفهامية قال رحمه الله جملة مفسرة اما خبر مبتدأ محذوف اي
هذه الجملة جملة مفسرة او خبر لا بد منه لهذا القول جملة مفسرة والجملة المفسرة على ما فسره
في المفصل الكاشفة لحقيقة ما تليه نحو واسروا النجوى الذين ظلموا
هل هذا الا بشر مثلكم فجملة الاستفهام مفسرة للنجوى لان هل هذا للنفي وعبر صاحب الكشاف
عنها بالجملة المؤكدة لما قبلها ولا يخفى عليك انه لا وجه للتأكيد وجعله بمعنى النفي خلاف الظاهر
ولذا عدل عنه المص فلا اجمال ما قبلها بمفسرة متعلق وصلة له فيكون ظرف لغو واما تعليل لمفسرة
مفسرة مبلوم ظرف مستقر او المراد ما قبلها سواء عليهم الآية فيما قبله الاستواء
متعلق بالاجمال يعني ان استواء الانذار وعدمه في اي شيء مفسرة بقوله لا يؤمنون
فتبين انه في عدم الايمان فلا محل لها من الاعراب الا ان تكون مفسرة لضمير الشان
فان لا محل لها من الاعراب بالاتفاق لانها خبر في الاصل وقول الشارح تفسيرا
في الفصل احتراز عنها قال الشلوبين من انه النحاة الجملة المفسرة لا محل من الاعراب
لانها عنده عطف بيان ولذا قال السيد الشريف في حاشية الكشاف لها محل من الاعراب
اذا جعلت بيانا للجملة التي قبلها واجيب بجواز التوابع والمعنى ان استواء الانذار وعدمه

عدم

في عدم النفع انهم لا يتصور منهم ايمان ابدا او حال مؤكدة وهي لا تنفك عن صاحبها ما دام
موجودا غالبا مثل زيد ابوك عطوفا فان العطوفية لا تنفك عن الاب غالبا وانما سميت
مؤكدة لانها تؤكد مضمون الجملة السابقة غالبا وقد تجيء للاستدلال على مضمونها وقد تجيء
لكليهما ومضمون الخبر اما خبر كقوله انا ابن دارة مشهورا بها نسبي وكقولك انا حاتم
جودا او لا تقول مثله الا من اشتهر بالخصلة التي دلت عليها الحال كاشتهار حاتم بالجود وافتقار
الخبر متضمنا لتلك الخصلة واما تعظيم لغير كقولك انت الرجل كاملا او تصاغر نحو انا عبد الله
آكلا كما يأكل العبيد او تصغير للغير نحو هذا المسكين مرحوما او تهديد نحو انا المجازي
سفاك الدماء او غير ذلك نحو زيد ابوك عطوفا وهذه ناقة الله آية وهو الحق مبينا
فقولك كاملا ومرحوما للاستدلال على مضمون الخبر وقوله مشهورا بها نسبي وقولك
كاملا وسفاك الدماء وآية ومبينا تأكيد مضمون الجملة وتقريره وقولك عطوفا لكليهما كذا
ذكره الرضي فقوله سواء عليهم الآية دل على عدم ايمانهم اكده بقوله لا يؤمنون لكن قال
الرضي ان المؤكدة اذا جاءت بعد الجملة الاسمية وجب ان يكون جزئيها معرفتين جامدين
مثل زيد ابوك عطوفا واعلم ان ابا حيان استبعد كونه حالا حيث قال ويحتمل ان يكون حالا
وهو بعيد والمص لما حاول الرد عليه قيد كونه حالا بالمؤكدة احترازا عن الحال المنتقلة لانها قيد
لعاملها فيتوجه عليه الاستبعاد او لا مع تقييد استواء الانذار وعدم انذارهم بعدم
ايمانهم او بدل عنه اي عما قبلها اعني خبران وهو سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم بدل الكل
من الكل لانه عين المبدل منه مآلا او بدل اشتمال لاشتمال المبدل منه عليه في الظاهر او خبران
قال الفاضل المحشي قوله او بدل عنه كقولك هو خبران يجيء عليه انه ليس في الخبر عن المصرين على الكفر
بعدم الايمان كثير جدوى حتى يقصد نسبة عدم الايمان اليهم انتهى يعني ان الكلام من هذين الاحتمالين
ضعيف اما كونه خبران فلان الاخبار عن المصرين على الكفر بعدم الايمان ليس فيه كثير جدوى واما كونه بدلا
عن الخبر فلان البدل تابع مقصود بالنسبة الى المتبوع وليس في الخبر عن المصرين على الكفر
بعدم الايمان كثير جدوى حتى يقصد نسبة اليهم والجملة قبلها اعني سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم
اعتراضية بين اسم ان وخبرها بما هو علة للحكم بعدم ايمانهم لان استواء الانذار وعدمه علة لعدم ايمانهم
قال الشريف العلامة وجعل لا يؤمنون تأكيدا او بيانا لاستواء في عدم النفع او في ان يجعل خبرا
عن ان وما قبلها اعتراضا لان ما تقدم اقوى واظهر منه في افادة ما سيق له الكلام فيما يراد

ولكل منهما تعلق بالحال والبدل الاحتمال ما قبله يكون حالا ثانيا على الكشاف

ان يكون عمدة فيه لا مقصودة بالنسبة وهذا بناء على قبول بدل الاشتمال
قال الكعبي: ولك ان تجعل جملة سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم حالا عن قوله لا يؤمنون او عن المسند
اعني ان الذين كفروا وعلى الاول يكون تعليلا لعدم ايمانهم فلا يكون الاخبار بعدم ايمانهم قبل الحدوث
لان مناط الفائدة هو الحال وعلى الثاني يجوز تقييد الكفرة فلا يحتاج الى التخصيص
بقرينة ما استدل به وانما احتمالات اوجه ثلاثة كون جملة لا يؤمنون عطف
بيان لما قبله ومنها جعلها تتميما لسابقها ومنها جعلها خبرا بعد خبر ومن هنا جعلها فائدة اعتراضية
والاية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق واعلم ان في التكليف طلب ايقاع
الفعل من المكلف به ويراد بما لا يطاق ثلث ما يمتنع لذاته كجمع الضدين وقلب الحقائق وما يمكن لذاته دون العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل
وما يمكن من العبد ايضا لكن يمتنع تعلق علمه وارادته به بعدم وقوعه كايمان ابي لهب وابي جهل
فالاول لا يجوز ولا يقع به التكليف بالاتفاق وما قيل يجوز التكليف به مستدلا بتكليف
ابي لهب بالايمان مع الاخبار بعدم ايمانه فباطل على ما سيأتي بيانه والثاني لا يقع
بالاتفاق ويجوز عقلا عندنا وعند الاشعري خلافا لمن يجوز ان يخلق الله تعالى قدرة في العبد على ذلك الفعل
على خلاف العادة ولا يرد عليه الجواز لانه ليس محلا للقدرة والتكليف لعدم فهم الخطاب
ومنه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم فكلنا لا قبح بالنسبة اليه تعالى بل كل افعاله حسنة والثالث
يجوز ويقع بالاتفاق وانما النزاع فيما في كونها مما لا يطاق او مما يطاق فذهبت الاشاعرة
الى انها مما لا يطاق بالنظر الى امتناع تعلق علمه تعالى وارادته بعدم وقوعه او بالنظر الى
اصلهم من ان القدرة الحادثة غير مؤثرة اصلا وغير سابقة على الفعل بل مع التكليف
لا بد ان يكون مقدما على الفعل فلا قدرة عليه وقت التكليف به فيكون التكليف بما لا يطاق
وذهبت الماتريدية الى انها مما يطاق بالنظر الى امكانها من العبد في نفسها مع قطع
النظر عن تعلق علمه تعالى وارادته فقالوا التكليف بالتكليف بما يطاق او بناء
على ان علمه تعالى وارادته لا يجعلان الشيء متعلقهما ممتنعا اصلا لان العلم
تابع للمعلوم والارادة تابعة للعلم التابع للمعلوم والله تعالى انما يريد على وجه علمه والمعلوم
فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع في الايمان فان قيل
الاستطاعة مع الفعل عندنا ايضا فلا قدرة حين التكليف فيكون تكليفا بما لا يطاق
قلنا المعتبر في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وهذه

القدرة

ان تحقيق المقام يحتاج الى معرفة معنى التكليف ومراتب ما لا يطاق

36

القدرة توجد قبل الفعل فيلزم حضورها وقت التكليف به فان قيل نعم الا ان
التكليف بدون القدرة الحقيقية التي هي مع الفعل ممتنع لامتناع الفعل بدونها فيلزم التكليف بدون هذه القدرة تكليفا بما لا يطاق قلنا لا نم
امتناع التكليف بدونها مع وجود القدرة الاولى قبل الفعل ولو سلم لكن
انتفاء هذه القدرة وقت التكليف ممنوع بناء على ان القدرة الحقيقية
صالحة للضدين عندنا حتى ان القدرة على الايمان هي بعينها القدرة
على الكفر ايضا فالكافر قادر على الايمان قدرة حقيقية ولا يرد عليه لزوم كون
القدرة الحقيقية قبل الفعل والمذهب انها مع الفعل اذ لا منافاة بين
كونها قبل الفعل بمعنى وبين كونها مع الفعل بمعنى ان كانت قبل الفعل
بمعنى تعلقها به بدل ضده اذ لم تتعلق بضده ليتم تعلقها به وكانت مع الفعل بمعنى انها
توجد وقت حدوث الفعل وتتعلق به في ذلك الوقت تعلق الكسب بالمكسوب فاذا قبل
فعل هذا يلزم الحادث مع الفعل هو تعلق القدرة لا نفسها قلنا نعم الا ان القدرة
من حيث تعلقها باحد الضدين غيرها من حيث تعلقها بالضد الاخر وان كانت حادثة
قبل الفعل من حيث ذاتها لكنها حادثة معه من حيث تعلقها به والحاصل ان المغايرة الاعتبارية
كافية فان قيل كيف يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر لو لم يتعلق به مع انها لم توجد ابتداء
الا وقت حدوث الكفر وتعلقت به في ذلك الوقت لا قبله حتى يصح تعلقها بالايمان
بدل الكفر قلنا انها وان لم توجد الا وقت حدوث الكفر وتتعلق به في ذلك
الوقت الا انه لم يجب بذلك الاختيار داخلا فيها فاذا لم يجب تعلقها بالايمان
بدل الكفر فان قيل ان المعلول يجب وجوده عند تمام علته قلنا ان القدرة الحقيقية
من شرائط التأثير كافية في وجود الفعل قلنا ان الوجوب الحاصل عندها هو
الوجوب بالاختيار وهو لا يقتضي الوجوب بالذات فيمكن التخلف عنها فانه سيجيء
بيان لوجه الاحتجاج بالاية على المدعى [illegible] اخبر عدم ايمانهم مع انهم
بالايمان فلو امكن الانقلاب خبره كذبا وهو ممتنع لذاته لاستلزامه انقلاب
الحقيقة اي انقلاب حقيقة الصدق كذبا والثاني ما ذكره بقوله وتجتمع الضدان
الايمان بانهم لا يؤمنون تجتمع الضدان وهو ايضا ممتنع لذاته فيدل الاية على ان الوجهين
على تمام المسند اعني وقوع التكليف بما لا يطاق وهو ادل الدليل على جوازه وتحقيق

وقت كونه مع

والوقت مع

هذا الوجه ان من اخبر الله تع بعدم ايمانه كابي لهب وابي جهل وغيرهما لو امر بالايمان وهو التصديق بالنبي عم
في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه
وانه تكليف بالمحال وذلك لان الشخص ان كان مصدقا للنبي عم بكونه عالما بتصديقه علما
ضروريا فلا يمكنه في التصديق بعدم تصديقه لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق وان كان
الشخص ممن علم في باطنه خلاف ذلك لامر محال والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان وصيلة
جائز عقلا من حيث بيان الجواز العقلي ان الاحكام الشرعية لا تستدعي غرضا من الاغراض
سيما غرض الامتثال اي امتثال المكلف حاصله ان احكام الله تع وان اشتملت على
الحكم والمصالح الا انها لا تستدعي شيئا من الاغراض والعلل الغائية في تحصيل مصلحة اودفع
مفسدة والا لكان قبحا في انه مستكملا بالغير اي تحصيل تلك الاغراض ضرورة ان ما يكون
غرضا للفاعل يكون وجوده اولى من عدمه والله تع منزه عن ذلك فاذا لم تكن احكامه تعالى
بالاغراض جاز ان يكلف عبيده ويطلب منهم تحقيق الفعل من غير ان يكون
ذلك التكليف شيئا من الاغراض فضلا عن ان يكون ذلك الغرض امتثال المكلف واتيانه
بذلك الفعل حتى يقال كيف يجوز التكليف بالممتنع لذاته مع ان التكليف بالفعل لا يكون الا ان يفعل
المكلف لانما التكليف بما لا يمكن للمكلف فعله عبث كما زعمه المعتزلة لكنه اي التكليف بالممتنع
غير واقع للاستقراء بمحال التكاليف ولما توجه عليه انه غير واقع لا نسلم ان التكليف بالممتنع
لذاته غير واقع كيف وان ايمان كثير من ابي لهب وابي جهل ممتنع لذاته كما
مع ان التكليف به واقع اجاب عنه بقوله والاخبار بوقوع الشيء او عدمه لا ينفي
القدرة عليه حاصله لا نسلم ان ايمان من اخبر الله بانه لا يؤمن ممتنع لذاته بل ممتنع
لغيره والممتنع لغيره لا ينافي الامكان لذاته ولا كونه مقدورا للفاعل وهذا لان الاخبار
بعدم وقوع الشيء وان كان المخبر به هو الله لا يستلزم الامتناع الذاتي كما ان الاخبار
بوقوعه لا يستلزم الوجوب الذاتي فلا يلزم من الاخبار بعدم ايمانهم التكليف
بقلب الحقائق ولا يجمع الضدين لان الكذب انما يلزم اذا وقع خلاف المخبر عنه
والتكليف لا يقتضي وقوعه لانه لا يقتضي ايقاعه بل انما يقتضي القدرة عليه
والاخبار بعدمه لا ينفي تلك القدرة فهم لم يكلفوا الا بتصديقه وهو ممكن
في نفسه لكن علم الله انهم لا يصدقونه فاخبر به كاخباره تع عما يفعل هو او العبد
باختياره متعلق بيفعله يعني ان الاخبار عن وقوع وعدم وقوعه لا يوجب وقوعه

بجمع النقيضين وهو ح

لاستلزام جمع المتضادين في محل واحد ح

ولا عدم

ولا عدم وقوعه بحيث ينسلب به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر والحكم
تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر
عن الفاعل باختياره او تركه باختياره فعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له
والتابع لا يوجب المتبوع ايجابا يؤدي الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع
فعلا اي كونه وحينئذ يقع المعلوم في الخارج في المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على كونه
هذه الحيثية فالعلم به على هذه الحيثية لا يوجب كونه مقسورا عليها قال الامام الرازي ان
العلم بعدم الايمان لا يمنع وجود الايمان لانه لو كان كذلك وجب ان لا يكون الله تع قادرا
على شيء لان ما علم وقوعه يكون واجبا فلا يكون مقدورا له فيه تامل واما الممتنع فلا قدرة عليه
فلا يكون تع قادرا على شيء اصلا وهو كفر حيث ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من وجوده وفائدة الانذار
جواب عما يقال ما فائدة الانذار ~~[illegible]~~ المامور به الرسول عليه السلام في قوله تع وانذر الناس
بعد العلم اي علم الرسول عم بانه اي الانذار لا يجدي اي لا يؤثر فيهم في جمع فيه الوعظ والدواء
دخل واثر وتقرير الجواب على وجهين احدهما الزام الحجة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
فلا يتاتى لهم ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين لو لا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك
ونكون من المؤمنين وقد قال الله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والثاني ما اشار اليه
بقوله وحيث ان الرسول عليه السلام اي احاطته فضل الابلاغ اي كمال الابلاغ فان كمال
ان يصادف من ينفع فيه ومن لا ينفع فيدل على عموم رسالته عليه السلام او المراد بفضل
الابلاغ ثوابه فان الدعوة الى طريق الحق من عظائم الطاعات ينال به الشخص كثرة الثواب
ولذلك اي لما ذكر من الفائدة بعد قال سواء عليهم ولم يقل عليك يعني انه اختار
عليهم على عليك للاشارة الى ان الاستواء حالة الانذار وعدم الانذار في عدم الايمان
انما يعتبر بالنسبة اليهم خاصة لا بالنسبة الى النبي عليه السلام اذ لا استواء فيه بالنسبة الى
النبي عم لحصول الفائدة بالنسبة الى النبي عم في حالة الانذار فلا يرد عليه ما قال الفاضل
الخفاجي انه ان اريد الاستواء عليهم في جميع الامور فليس بحق لان عدم الانذار انفع لهم لعدم استحقاق العذاب بالاصرار
والثاني الاستواء في عدم ايمانهم فلا يصح انه يستوي على الرسول الانذار وعدم الانذار في عدم ايمانهم
ولا معنى له حتى يصح اختيار عليهم على عليك لما ذكره كما اختيار بالصيغة الاصنام سواء عليكم
ادعوتموهم ام انتم صامتون وفي الاية اختيار بالنسبة لعدم ايمانهم على ما هو به
اي على وجه يطابق ذلك الغيب اي الامر الغائب بذلك الوجه وهو استمراره الى ان يموتوا

وهل يجوز الاكتفاء بالانذار بنقط للتمام حصر ح

وعدم قبول الانذار ح

ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم بان يعرف الموصول للعهد واريد بالموجود
ناس باعيانهم كما جعل في لهب واخبار اليهود ولو الاية اخبار ابان هؤلاء المعينين
يموتون على عدم الايمان وكان كل اخبر فكان فيها اخبار بالغيب واما اذا اريد جنس
المعينين على الكل ولم يكن عبارة عن الاشخاص المعينين بل عن المعينين فالاخبار
عنهم بانهم لا يؤمنون ليس اخبارا بالغيب بل هو اخبار عن الشيء بما يصير اليه بما فيه لوجود
ما يقتضيه وبوجه ظاهر اي الاية على هذا الاحتمال من المعجزات اي من معجزات الرسول
عليه السلام لا مطلقا حتى يرد عليه ان المحتمل لا يعجز قال رحمه الله تعليل للحكم السابق
اشارة الى وجه الفصل عما قبله وترك العطف يعني انه فصل عما سبق لانه استيناف بتعليل
جوابا للسؤال عن مطلق سبب الحكم وعلته والمراد بالحكم السابق تسوية الانذار وعدمه
في عدم الايمان فكانه قيل ما علة هذا الحكم فاجيب بان الله ختم على قلوبهم فان قيل ان علة الحكم السابق
غيرهم وانما كلهم في التعليل فلم يكن هذا بيانا لعلة القرينة للحكم السابق وما سيأتي بيان
للعلة البعيدة ثم انه على تقدير ان يكون لا يؤمنون خبرا لا دعاء فقوله سواء عليهم الاية
في شرح المفتاح قال فيه اما فصل جملة معترضة لبيان علة الحكم كما سبق يعني الحكم السابق عدم ايمانهم وبعد الختم المذكور
علة هذا الحكم كما كان تعليل الحكم شاملا لبيان الباعث عليه
وبيان ما اوجبه فسر المصنف ما هو المراد منه بقوله وبيان ما يقتضيه يعني بيان العلة المقتضية
لا الباعثة لختم الله فقبل ان تعريف لفظ الختم وبيان له بما يرادفه على ما هو شأن التعاريف
اللفظية لان الكتم من جملة معانيه اللغوية على ما في القاموس حيث قال ويأمره كتمه
فاشار المصنف بيانه به الى انه المراد ههنا بالختم دون سائر المعاني غير المصنف عبارة
الكشاف حيث قال الختم والكتم اخوان لان شيئا اختلفوا في تفسير الاخوان فذهب
كثير منهم الى ان معناه ان يبنيهما اشتقاقا اكبر لاشتراكهما في العين واللام
وتناسبهما في اصل المعنى لان في الختم على الشيء وهو ضرب الخاتم عليه كتما له عن تعرفهم
فسره بالترادف وحمل المصنف على الرأي الثاني ايضا وهو الظاهر من كلام الكشاف وقد
فسر اكثر شراحه ما ذكره في سورة الفاتحة في الحمد والمدح اخوان بالترادف ايضا ولهذا
حذف المصنف لفظ الاخوان لكن بقي هنا اشكال قوي وهو انه قال في القاموس
ختم على قلبه جعل لا يفهم شيئا ولا يخرج منه شيء ولا يخفى ان هذا المعنى مناسب لتفسير الاية

كما لا يخفى

كما لا يخفى ثم لما كان مدار التعريف اللفظي على الترادف لانه في المطالب التصديقية والمقصود
منه تمييز صورة حاصلة في الاذهان عن بين سائر الصور لا تحصيل صورة غير حاصلة كما في
التعاريف الحقيقية فكان ما كان المقصود من ذكر اللفظ موضوعا بازاء معنى معين
معلوم للمطالب حاضر في الاذهان بغير هذا اللفظ فلا بد ان يكون لفظا اشهر
مرادفا له كلمتين اسد هذا وكان معنى الترادف اتحاد اللفظين في المسمى استدل
على ترادف الختم والكتم باتحاد مسماهما فقال سمي به اي بالختم الاستيناف في الشيء
يعرب كما انه متعلق بالاستيناف عليه اي على الشيء لانه متعلق بسمي الاستيناف
كتم له اي للشيء فدل ذلك على ان مسمى الختم والكتم واحد وهو الاستيناف الى احكام
الاعلاف وهو معنى الترادف والبلوغ بالرفع قيل انه عطف على الكتم ويؤيده انه
عد في القاموس البلوغ اخر الشيء في جملة معاني الختم وقيل انه عطف على الاستيناف
اي كما سمي بالختم الاستيناف سمي به البلوغ اخره اي اخر الشيء نظرا اعلى المقدر اي انما سمي البلوغ اخره بالختم نظرا
لما انه اي الختم اخر فعل يفعل في اخر انائه اي في حفظ والف وفي فعالة بالفتح
من غشاه بالتشديد من التغشية اذا غطاه من التغطية وبنيت اي وزن فعالة سواء
كانت غشاوة او غيرها لما يشتمل اي الامر يشتمل اشتمالا حقيقيا كلا كاعضائه
من عصب القوم بفلان اي احاطوا به كلا او بعضا كالعمامة فانها بنيت لما يشتمل الراس
وهو بعض الشخص او اشتمالا حكميا كذلك كلا او بعضا كالخلافة والامارة
هكذا ذكره بعض ارباب الحواشي وذكر بعض ارباب اللغة ان ابنية
الكلم قد تدل على معان مخصوصة وان لم تكن مشتقة ومنه ما هنا فان فعال بكسر الفاء وان
لم يلحقه تاء التانيث فهو اسم لما يفعل به الشيء كالالة كالمام وركاب وحزام لما يؤتم به
ولما يركب به ويحزم ويشد به فان لحقته الهاء فهو اسم لما يشتمل على الشيء ويحيط به
كالمفاقة والعمامة والقلادة وهذا في غير المصادر واما في المصادر فهي للهيئة
لا بمعنى فعالة بالكسر في المصادر يجيء لما كان صنعة ومهنة متقلدا كالكتابة والامارة
والخلافة والولاية وما اشبه ذلك وبالفتح في غيره انتهى فقد فرق بين المصادر وغيرها
من وزن فعالة بخلاف ما ذكره بعض ارباب الحواشي حيث جعلهما بينهما ولا ختم ولا تغشية على القلوب
رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب الظاهر كما نقل عن الحسن والجبائي حيث جعل ختما على قلوب

وكذا الضمير المستتر فيه راجعا الى الآية فيكون الاسناد مجازيا وفي بعضها بياء المؤنث المذكر فيكون
منصوبا معطوفا على قوله يحدث ويكون الضمير المستتر فيه الى الله فيكون الاسناد حقيقيا بحيث لا يتعذر فيها الحقيقة
واسماعهم بالنصب معطوف على قلوبهم تعالى اي تكره استماعه فتصير
اي القلوب والاسماع كانها مستوثق منها بالختم قيل انه بيان للمناسبة بين المعنى
المراد وبين المعنى الحقيقي وابصارهم بالنصب عطف على اسماعهم او على قلوبهم
قيل لا يخفى عليك ان كراهة استماع الحق ليس للاسماع بل للقلوب القاسية
وشان الاسماع استماع الكلام واما الكراهة فهي للقلب القاسي وكذا يقول
ان اجتلاء الايات ليس للابصار المستبصرين بل لقلوبهم وليس لابصارهم الا ادراك
المبصرات ولا فرق في نفس الادراك البصري بين نفس المستبصر وغيره فلا يظهر
الختم على الاسماع ولا معنى الغشاوة على الابصار بما ذكره والاولى ان يقال ان
للابصار والاسماع تاثيرا في القلب فانه اذا ابصر الرائي شيئا يحصل منه اثر
في القلب وكذا اذا سمع فيكون المراد بالختم والتغشية ان الله خلق هيئة
في الاسماع والابصار يمنع تاثير ما حصل منه في القلب وما قاله الشريف العلامة
الختم الاسماع للحق ونبوها عن الاصغاء اليه وكراهتها لاستماعه بدل على عدم نفوذ
الحق فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ مفيدة من وجه لما ذكرنا انتهى
واجيب بان هذا صحيح لكن القرآن نزل على عرف العرب لا يخفى اي لا تنظر الى
الايات مجلوة يقال اجتلبت العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة
ويقال ايضا اجتلى العروس اي عرضها مجلوة مكشوفة اي لا تفرح اعينهم على
الفهم الا مكشوفة بل مستورة بغطاء الشبه والشكوك والمراد
بالايات الايات التكوينية بدليل قوله المنصوبة في الانفس والافاق
لا الايات التنزيلية ولا الاعم فيه اشارة الى مسئلة الحسن والقبح العقليين
لان النظر الى الايات التكوينية فرع تلك المسئلة ومن انكرها لا يعتبر النظر الى
الايات كما يجتلبها اعين المستبصرين فيصير في بعض النسخ فوقه فيصير
في قوله كانها عطف بدلا من قوله لا يخفى وجعل بينها وبين الابصار
اي وقعت الحيلولة بينها وسماه اي احداث تلك الهيئة المذكورة

الكفار لبلوغ دليلا للملائكة على كفرهم فلا يدعون لهم ولا يخفى عليك ضعفه لان هذه الفاء وفيه
ان كانت محسوسة من حضرها ان تدركها اصحاب التشريح والا فهم باطلاعهم على عقائدهم
واحوالهم مستغنون عنها وقال بعض المتاولين ان القلب على هيئة الكف بنقص
مع زيادة الضلال اصبعا فيصير مجموعها ودلك قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقيل انما
يحمل على الحقيقة كما استشاع نسبة الظلم والقبح الى الله وليس شيء اذ لا ظلم ولا قبح في فعله
بل جميع افعاله حسنة والكل مستند الى الله تعالى على مذهب اهل الحق وقال بعض اهل
التصوف ما حاصله ان تقديم لزوم الظلم لعدم الاطلاع على سر القدر وحقيقة
الايجاد فان الاستعداد انما يفاض من فيض الاقدس فاعيان الكفار لا يمكن
ايجادها الا على ما هم عليه من النفاق والبعد عن الحق كالبهائم فايجادهم على خلاف ذلك محال
وايقاعهم في كتم العدم ترك للخير الكثير لاجل الشر القليل اذ في الوجود مصالح
لا تحصى فكما لا يلزم من ان لا يخلق الناس كلهم انبياء واولياء ظلم فكذلك ههنا فوصفهم
بالختم على قلوبهم واسماعهم وتغشية ابصارهم عبارة عن ايجادهم على مقتضى اعمالهم
فكما لا يمكن ان يوجد الحنظل بطبعه حلوا وله خاصية الحنظل فكذا لا يمكن ايجاد الكافر
مؤمنا وله خاصية المؤمن وانما المراد بها بالمعنى المجازي وهو ان الحدث الهيئة في نفوسهم
وذواتهم هيئة اي صفة شبيهة بنقش الختم نظرا الى القلوب
والاسماع والتغشية نظرا الى الابصار ثم هي اي صفة القلوب
ومصرحين من التمرين وهو التعويد وهو في محل النصب على انه صفة لقلوبهم
وقوله والجاحد اشارة الى اخلالها بالقوة النظرية
عطف على الانجاب واشارة الى مكمل القوة النظرية وقوله والطاعات اشارة
الى مكمل القوة العملية
منهماكهم اي تورطهم في التقليد بآبائهم واسلافهم الكفرة واعراضهم عن النظر الصحيح
الظلمات الجهل والحاصل ان احداث تلك الهيئة في ذواتهم عقوبة معجلة
مبينة عن ضلالهم وعصيانهم ولهم اي الاخرة اشد وابقى فيختم قلوبهم
سواء عليهم اه للعهد وفي بعض النسخ بناء المفرد المؤنث في الفعل المضارع مرفوعا معطوفا على قوله ختم
المراد به كفرة معينين علم الله منهم انهم
لا يؤمنون صح

وكذا الضمير المستتر فيه راجعا الى الآية فيكون الاسناد مجازيا وفي بعضها بياء المؤنث المذكر فيكون
منصوبا معطوفا على قوله يحدث ويكون الضمير المستتر فيه الى الله فيكون الاسناد حقيقيا بحيث لا يتعذر فيها الحقيقة
واسماعهم بالنصب معطوف على قلوبهم تعالى اي تكره استماعه فتصير
اي القلوب والاسماع كانها مستوثق منها بالختم قيل انه بيان للمناسبة بين المعنى
المراد وبين المعنى الحقيقي وابصارهم بالنصب عطف على اسماعهم او على قلوبهم
قيل لا يخفى عليك ان كراهة استماع الحق ليس للاسماع بل للقلوب القاسية
وشان الاسماع استماع الكلام واما الكراهة فهي للقلب القاسي وكذا يقول
ان اجتلاء الايات ليس للابصار المستبصرين بل لقلوبهم وليس لابصارهم الا ادراك
المبصرات ولا فرق في نفس الادراك البصري بين نفس المستبصر وغيره فلا يظهر
الختم على الاسماع ولا معنى الغشاوة على الابصار بما ذكره والاولى ان يقال ان
للابصار والاسماع تاثيرا في القلب فانه اذا ابصر الرائي شيئا يحصل منه اثر
في القلب وكذا اذا سمع فيكون المراد بالختم والتغشية ان الله خلق هيئة
في الاسماع والابصار يمنع تاثير ما حصل منه في القلب وما قاله الشريف العلامة
الختم الاسماع للحق ونبوها عن الاصغاء اليه وكراهتها لاستماعه بدل على عدم نفوذ
الحق فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ مفيدة من وجه لما ذكرنا انتهى
واجيب بان هذا صحيح لكن القرآن نزل على عرف العرب لا يخفى اي لا تنظر الى
الايات مجلوة يقال اجتلبت العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة
ويقال ايضا اجتلى العروس اي عرضها مجلوة مكشوفة اي لا تفرح اعينهم على
الفهم الا مكشوفة بل مستورة بغطاء الشبه والشكوك والمراد
بالايات الايات التكوينية بدليل قوله المنصوبة في الانفس والافاق
لا الايات التنزيلية ولا الاعم فيه اشارة الى مسئلة الحسن والقبح العقليين
لان النظر الى الايات التكوينية فرع تلك المسئلة ومن انكرها لا يعتبر النظر الى
الايات كما يجتلبها اعين المستبصرين فيصير في بعض النسخ فوقه فيصير
في قوله كانها عطف بدلا من قوله لا يخفى وجعل بينها وبين الابصار
اي وقعت الحيلولة بينها وسماه اي احداث تلك الهيئة المذكورة

وفي بعض النسخ ما في يرجع الضمير الى الهيئة ويراد احداثها كما ذكر ان المراد بالختم احداث الهيئة المذكورة
مجاز الارادة ان يبين المراد بالمجاز ما هو حاصله انه ليس المراد مجاز مرسل بل مجاز على المبالغة في التشبيه
وهو على نوعين عند القدماء من عبد القاهر وصاحب الكشاف احدهما تشبيه المؤدى بالمفرد وهو الاستعارة
فيكون الاستعارة عندهم قسما من المجاز المفرد والثاني تشبيه مركب بمركب ويقال له
التمثيل والمصنف سلك هذا المسلك حيث قابل التمثيل بالاستعارة والمتأخرون جعلوا
التمثيل استعارة ايضا وقالوا الاستعارة تمثيلية واختلف السكاكي هذا المسلك ثم اختلفوا
في هذا النظم الكريم فقال بعضهم ان قلوبهم وسمعهم وابصارهم استعارة مكنية بان شبه قلوبهم
بالاواني والاباريق المضروبة على المستوثق منها بضرب الطابع عليها وابصارهم بالاشياء
المغطية بالغطاء وجعل الختم والغشاوة قرينة لها استعارة تخييلية وقال الجمهور
ان جنس الاستعارة مصرحة تبعية والغشاوة مصرحة اصلية او تمثيلية وتلك الالات
المذكورة قرينة بيان الاستعارة كما انه شبه احداث الهيئة الحاصلة في نفوسهم بسبب
انهماكهم في الكفر والضلال بضرب الطابع على الاباريق والاواني فاستعير لفظ
الختم من ضرب الطابع على الاول لاحداث الهيئة في القلب والسمع مانعة من خلوص الحق اليهما
كما يمنع نقش الطابع تلك الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها فيكون
استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي هو الاشتمال على منع القابل عما من شأنه
وحقه ان يقبله ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضي فصح استعارة تقريبية
تبعية واصلية في مصدره ولفظ الغشاوة استعير من معناه الاصلي لحالة في ابصارهم
مقتضية لعدم اجتلائهم لآيات الله ودلائله فهي استعارة مصرحة تبعية واصلية
من محسوس لمعقول والجامع هو الاشتمال المذكور في تلك التبعية ويلزم من التشبيه
الذي يتضمنه هذه الاستعارة تشبيه قلوبهم واسماعهم وابصارهم بالاواني
لكنه تابع لذلك التشبيه وليس بمقصود بالذات فقوله ان الحدث في نفوسهم اه
اشارة الى المشبه وقوله تحل قلوبهم بحيث اه اشارة الى بيان وجه الشبه وقوله
او مثل على صيغة المعلوم معطوف على اسماه وفي بعض الحواشي انه جملة فعلية مستأنفة
معطوفة على جملة اسمية اعني قوله انما المراد ان الحدث اه وهو بعيد جدا
قلوبهم ومشاعرهم جمع مشعر اما بفتح الميم بمعنى محل الشعور او بكسر الميم بمعنى آلة الشعور

وجه التشبيه

حيث قالوا ان الاستعارة تشمل التمثيل صح

على ما ذكره السيد الشريف صح

الشعور والمراد ههنا الاسماع والابصار المؤفة اي التي اصابتها افة من الآفات
الزرع فهو مؤف اي بها افة فهو اسم مفعول باشياء متعلق بمثل بتقدير المضاف
اي مثل حال قلوبهم بحال اشياء مؤفة على صيغة المجهول حجاب بالجر صفة
اشياء بتأويل الضمير راجع الى الاشياء وبين الاستغفاء بها اي الاشياء موصوفة
بضرب الحجاب بينها وبين الانتفاع ختما وتغشية نصب على التمييز
من النسبة في ضرب فيكون في المعنى فاعلا مقام الفاعل كانه قيل ضرب ختم وتغشية
بين تلك الاشياء وبين الانتفاع بها حاصل هذا التمثيل على ما ذكره السيد الشريف
ان شبه حال قلوبهم واسماعهم وابصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة عن الانتفاع بها
في الاغراض الدينية التي خلقت هذه الآلات لاجلها بحال اشياء معدة للانتفاع بها
في مصالحها مهما منع المنع عن ذلك بالختم والتغطية ثم استعار للمشبه اللفظ الدال
على المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة امور والجامع عدم
الانتفاع بما اعد له بسبب عرض مانع منه وهو امر عقلي منتزع من تلك العدة
فيكون الاستعارة في تمثيلية فان قيل اذا استعير اللفظ من حالة مركبة لاخرى
مثلها وجب ان يكون ذلك اللفظ مركبا فطعا اذ لا يراد بالمعنى المركب ههنا كله
اجزاء في نفسه بل ما دل عليه بلفظ مركب وعلى هذا كيف يمكن حمل الآية على التمثيل وليس
فيها لفظ مركب مستعار من المشبه به للمشبه بل هناك لفظان مفردان صالحان
للاستعارة فقط قلنا اذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة كان المستعار لفظا مفردا
كما مر بيانه واذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه
منوي في الارادة وسنطلعك على ان ملاحظة المعاني قصدا بالالفاظ مذكورة
او مقدرة في نظم الكلام او منوية بلا ذكر وتقدير فيه وانما صرح بالختم وحده وبالغشاوة
وحدها لانها الاصل في تلك الحالة المرتبة فيلاحظ بالاجزاء قصدا بالالفاظ متخيلة
اذ لا بد في التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الاجزاء ولا سبيل الى ذلك
الا بتخييل الالفاظ بازائها بحسب العادة ومن فوائد هذه الطريقة جواز الحمل على كل
واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول يكون التجوز في لفظ الختم والغشاوة
وعلى الثاني لا يكون فيهما بل في المجموع المركب منهما ومن المعنى وقد يعبر عن احداث
هذه الهيئة بالطبع في موضع اخر كما عبر عنه بالختم في هذا الموضع اي وقد طبع الله على قلوبهم

٢ اشياء صح

طبع الله اه فالطبع عبارة عن الاحداث المذكور فكما يجري في التعبير عنه بالختم الاستعارة
والتمثيل يجري في الطبع ايضا وبالاغفال في قوله تع ولا تطع من اغفلنا قلبه اذ
لا يمكن حمل الاغفال على معناه الحقيقي وهو جعل الشخص غافل القلب عن ذكر الله تع
غير ملتفت الى جانبه لانه لا يكلف احد في بعض الاوقات او ذلك لا يليق بسياق الطاعة
فلا بد ان يحمل على احداث الهيئة المذكورة وبالافاء في قوله وجعلنا قلوبهم قاسية
اي عبر عن احداث تلك الهيئة بالافاء ولكن معنى لا لفظا لان الافاء جعل القلوب
قاسية ثم لما توهم التنافي بين اسناد الختم بمعنى احداث الهيئة المذكورة في قلوبهم
وشاعرهم وبين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم حيث دل الاسناد الى الله تع ان المانع
من قبول الحق من جهته تع فلا يستحقون الذم لانهم مجبورون ودل ذمهم بذلك
ان المقصود من جهتهم حيث لم يهتدوا ابتداء الله شرع في دفعه فقال وختم
اي كل من الختم والطبع والاغفال والافاء من حيث متعلق بقوله اي ان
الممكنات باسرها مستندة بالذات الى الله تع وانما قلنا بالذات ردا على القائلين
بالوسائط فانهم قالوا لا يجوز استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد من كل الوجوه
واستدلوا عليه بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لآثار لكان مصدريته
غير مصدريته ب فان دخلا او احدهما في الواحد الحقيقي لزم التركيب في الواحد الحقيقي
هف والا لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا لمصدريتهما كما كان مصدرا لهما وح عاد
الكلام فيهما في مصدريتهما فنقول كونه مصدرا للاحدى المصدريتين غير كونه
مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب فيه الا كان
مصدرا لهما ايضا ويلزم التسلسل في المصدريات الثاني انا لا نسلم ان الماء يوجب البرودة
والنار توجب الحرارة فقطعنا بانه طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة فلولا انه
مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده
لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وبعكس بعكس النقيض
الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الثالث انه لو كان
الواحد الحقيقي مصدرا لآثرين كالوب مثلا كان مصدرا لاولهما لا لثانيهما لان ب ليس
وانه تناقض والتوالي باطلة لان المصدرية امر اعتباري فلا يحتاج الى علة توجدها فلا يكون الذات
مصدرا لها لان المحتاج الى العلة حاله وجود والتسلسل فانه بالامور الاعتبارية جائز

وعن الثاني

وعن الثاني انه لا يستند الا على تغاير طبيعتي الماء والنار انا نجد بالتخلف لا بالاختلاف
والتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة
كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما مختلفان وعن الثالث
لانا نعلم ان صدورا او صدورا لا اثنا فقط فان نقيض صدورا هو لا صدورا
واما صدورا لا اعني صدورا ب فلا يناقضه واقعة جزئية لان بقدرته تع
[illegible] الى ان الممكنات باسرها حادثة بحدوث زماني بالاتفاق بين الحكماء والمتكلمين ولكن انما ذهب الى القدم بعض الفلاسفة
العالم القول بالايجاب الذاتي حتى لو اثبتوا القدرة لزمهم القول بالضرورة بل بقدرته
جميع الممكنات المحدثة لكن الامور راجعة الى الختم والطبع والاغفال الكيفية لانها من جملة
الممكنات ومن حيث انها لا تكون الامور الكيفية مما اشترفوه الكف
بخاص الوقوع [illegible] اي وجدا لكن بشرط
مقارنته معها بلا تاثير اصلا كما هو مذهب الاشعري او مع تاثير ما منها لكن لا في اصل
الفعل كما هو مذهب الاستاذ وفي كونه طاعة او معصية كما هو مذهب القاضي
ابي بكر وجمهور الماتريدية بخلاف الجبر المحض فان مذهبهم ان افعال العباد
واقعة بمحض قدرة الله تع بلا مقارنة قدرة العبد اصلا وبخلاف مذهب
الحكماء فانها واقعة عندهم بقدرة العبد بطريق الايجاب بان يوجب الله تع فيهم
قدرة توجب المقدور وبخلاف المعتزلة فان مذهبهم انها واقعة عندهم بقدرة العبد
ايضا بطريق الاختيار بان يخلق الله تع فيهم قدرة توجد المقدور باختيارهم ثم في قوله
بقدرته اشارة الى ان الممكنات كلها حادثة كان ادوارها علويا كان او سفليا
حادثة بحدوث زماني بالاتفاق بين الحكماء والمتكلمين استند
تلك الى الختم والطبع والاغفال وهو خبر لقوله الجملة الى الله تع لانها من جملة الممكنات
ومن حيث عطف على قوله من حيث المقدم والجار متعلق بمقدر وردت الهاء اعترض
عليه بانها جملة فعلية معطوفة على الجملة الفعلية التي قبلها فيكون خبرا لها كالجملة الاولى
فلا بد في الجملة المعطوفة من ضمير عائد الى المبتدا كما في الجملة الاولى وليس فيها ضمير عائد الى المبتدا
لان وردت مسند الى الظاهر واجيب بانه لا يجب ان يكون العائد في الفعلية خبرا للفاعل

بل يكفي ان يشتمل الجملة على ضمير يعود اليه ولو كان ذلك في شيء من متعلقات الفعل كما في هذه
الجملة فان ضمير انها راجع الى المبتدأ اي تلك الامور مسببة مما افترقوه الكسوف
من الضباح بدليل متعلق بمسببة قوله بل طبع الله عليها اي على قلوبهم بكفرهم
اي بسبب كفرهم وقوله تع ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم اي بسبب كفرهم
طبع الله وردت الآية ناعية اي مظهرة عليهم شناعة صفتهم اي ذنوبهم ووخامة
عاقبتهم بمعنى الفضاحة في القاموس هو بمعنى على زيد ذنبه يظهرها ويشهرها
فحاصل الجواب انه تغاير جهتي الاسناد والذم فالاسناد باعتبار ان المؤثر في الممكنات
كلها هو الله والذم باعتبار انها مسببة من افعالهم القبيحة ومكتسبة لهم واضطرب اي
اختلف امر المعتزلة فيه اي في اسناد الامور المذكورة الى الله تع بناء على ان خلق
القبيح قبيح عندهم كفعله تعالى لانه لا نزاع بيننا وبينهم في ان كلا من الختم والتقفية
والطبع ونحوها ليس على حقيقته بل المراد معناه المجازي وانما النزاع في تعيين ذلك المعنى
المجازي فنقول هو احداث الهيئة المانعة عن خلوص الحق فيهم واسناد الفعل
المجازي الى الله تع حقيقة عندنا وهو بالنسبة الى صدوره عنه تع ليس قبيحا منه تع
وانما القبيح كسب العباد اياه وقيامه به ولا قبيح بالنسبة اليه تع لان الافعال كلها
بالقياس اليه تع سواء ولا تتصور في افعاله ظلم ولا جور لان الكل منه واليه
ولان تصرفه تع في الاشياء كلها كيف يشاء وانما يتصف بالقبح والظلم افعال
العباد باعتبار كسبهم اياها والمعتزلة لما لم يجوزوا اسناده الى الله تع وكان
احداث تلك الهيئة قبيحا على زعمهم بناء على استلزامه ان يكون سبحانه وتعالى مانعا
عن قبولهم الحق وهو قبيح يمتنع صدوره عنه تع بدليل عقلي وهو انه تع مستغن
عن القبيح وعالم بقبحه او بدليل سمعي نطق به الآيات لان نفي الظلم في الآيات عام يعني ليس
الا القبيح احتاجوا في النفي عنه الى التأويلات التي نقلها المص الاول ان
الفعل اعراضهم عن الحق وتلقي ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم
شبه اعراضهم عن الحق بالوصف المخلوق المجبول عليه حاصل هذا الوجه

الضباح

وبغناه عنه فيمتنع صدوره عنه بحكمة لا لخروجه عن قدرته تع

على ما ذكره

42

على ما ذكره الشريف ان اسناد تلك الامور المراد بها المعنى المجازي الى الله تع كناية عن فرط
تمكن هذه الصفة اي الهيئة الحادثة المانعة وثبات رسوخها في قلوبهم واسماعهم فان كونها
كذلك يستلزم كونها مخلوقة تعالى صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم
الذي هو المعنى فيصدق به كما يقال فلان مجبول على صدق المقال وحسن الفعال ولا يريد ولا
به تخلق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه ولما لم يكن ارادة الحقيقة في اسناد ختم الى الله تع
على مذهب المعتزلة لكونه قبيحا وجب ان يعده مجازا متفرعا على الكناية كما في قوله تع الرحمن
على العرش استوى فان هذا القول وحق من يجوز عليه ان يجلس على سرير السلطنة بكونه كناية
عن الملك وبيعة الناس اياه وكان في حقه مجازا متفرعا على الكناية فاريد ما كنى به عنه
وهو الملك فانه اذا امكن ارادة المعنى الاصلي بلفظ اللفظ كناية عن الملزوم وان لم يكن في حقه
يكون مجازا مبنيا على تلك الكناية وفي يجوز اطلاق الكناية عليه ايضا نظر الى انه في اصله كناية
والا فهو في الحقيقة مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له وليس بمستعمل ليتصور معناه الاصلي
وينتقل منه الى الملزوم الذي هو مقصود فلا يكون كناية ومن ثم حصل صاحب الكشاف
بسطة اليد وغلها في سورة المائدة مجازا عن الجود والبخل وجعلهما في سورة ظلم الكناية
كالاستواء على العرش ولا منافاة بين قوليه لتغاير اعتبار الكناية والمجاز ولا حاجة
في وضعها الى ما قيل من انه قد يشترط في الكناية امكان المعنى الاصلي وقد لا يشترط كما سبقا
الى بعض الاعلام بقوله بانها كالمخلوق عليه وقوله كالمستعار منه لمعنى الختم ان المشبه به
في الاستعارة المذكورة هو الختم المبني للمفعول لا المبني للفاعل ولذلك قيل المشبه به
نفوذ الحق في القلوب والاسماع لا احداث الهيئة المانعة وفساده كالظاهر
اذ استعير المصدر المبني للمفعول اشتق منه فعل مبني للمفعول كما سبق عن المصدر المبني
للفاعل فعل مبني له كان ينبغي ان يقال جعل على قلوبهم وعلى سمعهم والجعل الذي يحقق معنى
الختم والتقفية فيه استلزام ما ظاهر اعتبار الملازمة من باب المجاز المرسل وجعله من قبيل الاستعارة
فان قيل لم جعل كناية او مجازا متفرعا على الكناية ولم يجعله استعارة
مصرحة مع كونه مجازا بعلاقة التشبيه كما هو الظاهر من كلام المص حيث قال شبه اعراضهم
عن الحق بالوصف المخلوق المجبول عليه وكذا الظاهر من كلام صاحب الكشاف في الفاتحة
قال واما اسناد الختم اليه فلينبئ على ان هذه الصفة في فرط تمكنها وثباتها قدمها كالشيء

للخلق وما الفرق بين تشبيه اعراضهم الممكن الثابت [illegible]
في قلوبهم واسماعهم بالوصف الجبلي الخلقي وبين تشبيه احداث تلك الصفة في القلوب
والاسماع بالختم عليها بجامع الاشتمال على انتفاء القبول المانع حتى كان الختم استعارة
للاحداث المذكور باعتبار التشبيه الثاني ولم يكن استعارة باعتبار التشبيه الاول
بل كان الكلام مجازا متفرعا على الكناية اجيب عنه بان التشبيه الاول لم يعتبر لاجل
كونه باعثا على اطلاق اسم المشبه به على المشبه بل اعتبر لاعطاء حكم المشبه به للمشبه
فان الوصف العارض انما شبه بالوصف الجبلي لاعطاء حكم الوصف
الجبلي وهو اسناده اليه في للوصف العارض كما اذا شبه الربيع بالقادر
في تعلق وجود المفعل به فقيل انبت الربيع فان اعتباره ليس لاطلاق اسم
القادر عليه بل لاعطاء حكمه وهو الانبات بخلاف التشبيه الثاني فانه
انما اعتبر لاطلاق اسم الختم على احداث تلك الصفة فللوقوف المذكور بينهما
كان ما يبتنى على التشبيه الاول كناية وما يبتنى على التشبيه الثاني استعارة هذا
حاصله ان المراد بالتشبيه المعتبر في الاستعارة اعني التشبيه المفاد بكان
والكاف وكخذها بل الجهة التي راعاها المتكلم حيث اعطى الوصف العارض حكم الخلقي في اسناده
اليه في كما قال الشيخ في دلائل الاعجاز ان تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به
ليس هو التشبيه الذي يفاد بكان والكاف وكخذها وانما هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم
حيث اعطى الربيع حكم القادر في اسناد الفعل اليه وهو مثل قولنا [illegible] شبه ما ليس
فيرفع به الاسم وينصب الخبر بخلاف [illegible] فان الغرض بيان تقدير قدرة في تقوية
وجهة براعة في اعطاء حكم ليس في الفعل بخلاف التشبيه في الاول فان المراد منه هو التشبيه
المعتبر في الاستعارة فبطل ما قيل ان حاصل الوجه انه من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه
حيث شبه اعراضهم عن الحق المانع من نفوذه بالوصف الخلقي للشيء المانع عما هو المطلوب
من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار ولم يصرح المشبه به بل كني عنه بالختم المسند الى الله في
الثاني ان المراد به اي بختم الله على قلوبهم الاية تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم
التي خلقها الله خالية عن الفطن اي التفطن بما يوصل بها الى الاستدلال
بالايات او بحال قلوب مقدر مجرور [illegible] ختم الله عليها [illegible] الشريف العلامة ان هذا الجواب
تفسير للمدعى وهو ان لا يحمل الختم على الاستعارة ولا على التمثيل المذكور بل على تمثيل

لقلوب صح
مرفوع على انه قائم مقام فاعل
مقدر صح

اي بلوغ وهما ثانيا في الاية وهو ان يشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي والنبو عن الحق
بحال قلوب تحققا ختم الله عليها كقلوب الانعام والبهائم او بحال قلوب مقدر ختم الله في
عليها ثم يستعار الجملة اعني ختم الله على قلوبهم كما هي اي ماخوذة باسرها مع اسنادها الى المشبه به
للمشبه اما على سبيل التمثيل التحقيقي او التخييلي فقلوب المسند الى الله في اسنادا حقيقيا ختم
تلك القلوب المحققة او المقدرة حتى لا يبقى شبا ولا قبح فيه اصلا سواء كان ختما حقيقيا
او مجازيا كما هو الظاهر لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد الى الله في داخل في المشبه به
فلا مدخل له في تجافي قلوبهم ونبوها كما لا مدخل للتردد الذي خاطبته بقولك ارى
تقدم رجلا وتؤخر اخرى في تقديم الرجل وتاخيرها اذ كل منهما داخل في المشبه به على ما مر [illegible]
[illegible] باعتبار تعلقه
ان التصرف في الوجه الاول في الختم [illegible]
بالقلوب والاسماع مع قطع النظر عن اسناده اليه في لانه انما اعتبر لتوجيه تعلقه بها
من حيث انهما لا يقبلان حقيقة الختم وفي هذا الوجه في مجموع الكلام المشتمل على اسناد الختم
اليه في فالمقصود من اعتبار هذا التمثيل انما هو تصحيح وجه الاسناد ولا تعرض فيه لتصحيح
وجه التعلق ونظيره اي نظير هذا الكلام مما في لو الجملة بتمام اجزائها استعارة في المشبه به
للمشبه على سبيل التمثيل من غير ان يجوز للمسند اليه مدخل فيما اسند اليه وهو الختم في الاية
والهلاك وطول الغيبة [illegible] في قوله سال به الوادي اذا هلك وطالت
به الصنعاء اذا طالت غيبته حيث مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته
بحال من طارت به الصنعاء من غير ان يكون للوادي مدخل في هلاكه ولا للصنعاء في طول غيبته
والنظر الاول ناظر الى التمثيل التحقيقي لان من سال به الوادي محقق كثير الوقوع والثاني
ناظر الى التمثيل التخييلي لان نفس الصنعاء لما كانت معروفا باسم مجهول الجسم كان من طارت به
الصنعاء لا محالة مقدرا مفروض الوقوع كذا ذكره بعض ارباب الحواشي لكن مراده بكونه محققا كثير الوقوع
من سيلان الوادي به محققا والا فلا تحقق له على مراده لتحقق نفس الوادي ولذا قال بعض المحققين
الغرض من التنظير انه كما ليس هناك ختم ولا تقييد وهما تمثيلان لانه استعير مجموع جملة
سال به الوادي لمن هلك ومجموع طارت به الصنعاء لمن طالت غيبته من غير تجوز وتصرف

منطق بيستعار صح

ليس في المخاطب بتقديم الرجل وتاخيره فكذا هنا ليس في الختم حقيقي ولا مجازي والفرق بين هذا التمثيل والتمثيل الاول صح

في مفرد من مفرداته وفي الصحاح الصفاء الداهية واصلها طائر عظيم حروف الاسم مجهول الجسم وروي ان
في ارض اصحاب الرس جبلا يقال له دماوند بفتح الدال المهملة وسكون الميم والواو والدال المهملة قدر سكه
مقدار ميل وكان فيه طيور كثيرة وفيها طائر من احسن الطيور لها عنق طويل
لونها مشرب بكل الالوان وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتاكلها فجاعت
يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت به ثم انقضت على جارية فاربت
الحكم فذهبت بها فشكوا الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم خذها
واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضرب بها العرب مثلا في الشارد
وقيل فدعى عليه حنظلة عم فذهب الله به الى بعض جزائر البحر المحيط لا يصل اليها احد
والثاني يناسب طول الغيبة الثالث ان ذلك اي الختم بالمعنى المجازي يطرق
الاستعارة او التمثيل على ما سبق بيانهما في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر
لكن لما كان صدوره عنه اي عن الشيطان او الكافر باقداره تعالى اياه اسند اليه
اسناد الفعل الى المسبب حاصله ان يحمل الختم على الاستعارة او التمثيل السابق
ويجعل اسناده الى الله مجازا من باب اسناد الفعل الى المسبب له فان الختم الحقيقي
هو الشيطان او الكافر نعم الا انه لما كان اقداره وتمكينه اسند اليه الفعل
اسنادا مجازيا كما اسند الى الربيع في انبت الربيع البقل والى الامير في فعلهم في
الامير المدينة لان اسناد الفعل الى غير الفاعل الحقيقي من ملابساته مجاز عقلي
وههنا بحث لما قالوا ان اسناد الفعل الى غير الفاعل بوجه ما فان معنى انبت الربيع
البقل ان الانبات فعل الربيع وليس كذلك ولذا قال في شرح مختصر المنار
اعلم ~~انهم اختلفوا في انبت الربيع البقل لعموم الربيع هو الفاعل حقيقة فلا يجري التاويل~~
~~اما في اللفظ اي في المعنى ولا امكان كونه والتاويل في اللفظ اما في الاثبات اي في الربيع~~
~~او في التركيب فهذه اربع احتمالات الاول التاويل في المعنى وهو انه اورده~~
~~ليتصور وينتقل الذهن منها الى اثبات الله تع فيصدق به وقول الامام الرازي~~
~~ان المجاز عقلي لا لفظي الثاني ان التاويل في اثبت وهو للنسبة العادي وان كان~~
~~وضعه للنسبة الحقيقية وهو قول ابن الحاجب الثالث ان التاويل في الربيع~~
~~فانه تصور بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه ما اسند الى الفاعل الحقيقي~~

اورد على هذا الوجه بانه يقتضي اسناد جميع الشرور والقبائح الى الله تع لانها باقداره وتمكينه ويدفع بمنع بطلانه لان اقداره لا يقتضي صدور الفعل عنه تع

ثم هذا قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وعلماء البيان على ما صرح به العلامة التفتازاني في حاشية
المختصر المتهر حيث قال ان مدلول اسناد الفعل الى الشيء هو قيامه به وثبوته له بحيث
يتصف به وهذا لا يصح ظاهرا فيما اسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان وغيرها
جدجده وانبت الربيع البقل وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه بتاويل اما في اللفظ
او في المعنى واللفظ اما المسند او المسند اليه او الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد
الاول ان لا مجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث اسند الفعل الى غير ما يقتضيه
الفعل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء البيان الثاني
ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول
ابن الحاجب والثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد
اليه حقيقة واسناد الاثبات اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكي الرابع
انه لا مجاز في شيء من المفردات بل شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل
فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي فيكون الاسناد استعارة تمثيلية كما في ادراك
تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا ليس لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان كما زعم الشارح
المحقق لكنه ليس ببعيد انتهى هذا هو الوجه الثاني مما ذكره المص وقال الشارح المحقق
انهم اختلفوا في انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من التاويل اما
اما في اللفظ او في المعنى ولا امكان كونه والتاويل في المعنى وهو انه اورده ليتصور
~~والاول التاويل فيصدق به وهو قول الامام الرازي ان المجاز عقلي~~
وينتقل الذهن منها الى اثبات الله فيصدق به وهو قول الامام الرازي ان المجاز عقلي
لا لفظي الثاني ان التاويل في انبت وهو انه للنسبة العادي وان كان
وضعه للنسبة الحقيقية وهو قول ابن الحاجب الثالث ان التاويل في الربيع
فانه تصور بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه ما اسند الى الفاعل الحقيقي وهو قول
صاحب المفتاح انه من الاستعارة التحقيقية الرابع ان التاويل في المركب وهو ان
كل هيئة تركيبية وضعت بازاء نسبة معنوية وهيئة وضعت لملابسة الفاعلية
واذا استعملت لملابسة الظرفية او غيرها كان مجازا وذلك كقولك صام نهاره
وقام ليله وهذا مما سبق عبد القاهر والحق انه قصر فاستعملته ولا يخرج الكلام
والنظر الى قصد المتكلم انتهى اعترض عليه الشارح بوجوه الاول ان قوله ليتصور
ان اراد به التصور المقابل للتصديق على ما هو الظاهر فهو ليس بمدلول للجملة
مبدو المجاز تعويلا فيما ذهب ان المجاز عقلي لا لغوي وان اراد انه اطلق ليعلم الحكم الذي هو مدلوله

لكن لا يلزم مرجع الافادة ومناط الصدق والكذب بل لينتقل منه الى الحكم الذي يتصدق به بلزوم هذا كتابة
ولم يقل به الامام الرازي ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية الثالث ان جعل المسند موضوعا لما يدل
للنسبة الحقيقية مجازا عن النسبة العادية مخالف لما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل الاصلي
الذات في الزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان فاعله بلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا
حقيقيا او غير حقيقي الرابع ان التاويل في الربيع ان كان بجعل مجازا عن القادر المختار على
ما فهمه بعض القاصرين من كلام السكاكي فليس بمستقيم لانقطع بان المراد بالمنية في قولهم اظفار المنية
هو حقيقة الموت لا الربيع وان اراد انه شبه بالقادر المختار وتصور بصورته
فاسند اليه ما اسند الى الفاعل المختار على ما يشعر به كلام السكاكي لم يكن هذا هفوة
عن القول بكون الاسناد مجازا لان حق الاثبات مثلا ان يسند الى القادر دون الزمان
المشبه بالقادر المتصور بصورته الرابع ان قوله وهو قول صاحب المفتاح انه من الاستعارة
التمثيلية ينبغي ان يكون من سهو القلم والصواب الاستعارة بالكناية اقول الجواب عن الاول
انه اراد به التصور بالمعنى الاعم وهو التصور الصادق على كل من التصور اللازم والتصديقي لكن التعقل مطلقا
وكونه غير متحقق الا في ضمن احدهما لا يراد به مطلقا وعن الثاني ان الذي اتفق العلماء على بطلانه
هو جعل نسبة الفعل الى فاعل معين في المعنى الموضوع له للفعل ولا نزاع في دخول النسبة الى
فاعل ما في معناه قال صاحب المفتاح في صيغ الافعال ليست تدل على معنى سوى صدورها
عن شيء ما واما ان يكون ذلك الشيء قادرا ام غير قادر فليس بداخل في موضوعها وضعا وعن الثالث
ان قوله فانه تصور بصورة الفاعل المختار اشارة الى ما قال صاحب المفتاح من ان
الفعل عند منتظم في سلك الاستعارة بالكناية بادعاء ان الربيع المذكور
فرد من افراد الفاعل المختار واستعارة اسم جنسها له والمتقدمون لم يثبتوا
الاستعارة في المسند اليه في مثل هذا التركيب وقوله فاسند اليه اشارة الى
استعارة ما هو من لوازم الفاعل المختار للربيع وهو الانبات بناء على تناسي التشبيه
لدلالة قرينة للاستعارة بالكناية والمتقدمون ذهبوا الى ان اثبات الانبات
للربيع مجاز عقلي الرابع ان اعراضهم جمع عرض وهو اصل الشيء
كانه شبه ضمائرهم باصل الشيء في كونها مخفية غير ظاهرة كالاعراض اي ان ضمائرهم المخفية بكفرهم
كالاعراض لما رسخت في الكفر واستحكمت بحيث صعب طريق الى حصول الايمان والقبول

لا يمنع

اي على الايمان

اي على الايمان ثم لم يقسرهم على الايمان ابقاء لهم على غرض التكليف اعني اثابة المكلف بمقابلة
اثابته بما كلف به باختياره ولو قسرهم على الايمان لفات غرض الاثابة اذ لا ثواب على الاعمال القسرية
حاصل هذا الوجه ان الختم ليس مجازا عن الالجاء الى الكفر والقسر عليه والمنع عن جعل الحق حتى يمتنع
اسناده الى الله تعالى حقيقة لكونه قبيحا بل هو مجاز عن ترك القسر والالجاء الى الايمان فيكون المجاز في المسند وهو مذهب ابي هاشم
فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم على الايمان ثم هذا المعنى اعني ترك القسر على الايمان
وان لم يكن قبيحا لكنه ليس مقصودا في نفسه بل هو كناية عن تثبيتهم في الكفر والضلال
اي من ترك القسر على الايمان
اذ ينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء على الايمان لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار
ومنه الى ان الاثابات والنذر لا يبقى عنهم والا لطاف لا يجدي عليهم ومنه الى اصرارهم
على الكفر وتثبيتهم في الضلال لان اعراضهم قد رسخت في الكفر واستحكمت فيه بحيث لم
يبق طريق الى ايمانهم سوى القسر عليه ولولا ابتناء التكليف على الاختيار لالجاهم
الى الايمان لكن لم يلجئهم لغرض التكليف ~~وهو اثابة المكلف على ما كلف به باختياره~~ فاطلق الختم على ترك القسر على الايمان
مجازا مرسلا لعلاقة اللزوم بينهما ثم كنى به عن ذلك التثبيت هذا ما حققه السيد الشريف
وهو النظر عن كلام المصنف عبر عن تركه اي ترك القسر على الايمان بالختم اي مجازا مرسلا وقال صاحب الكشف
حاصل هذا الوجه ان الختم المستعار لما جعل مجازا عن ترك القسر لعلاقة اللزوم بينهما
فهو مجاز بمرتبتين ولا يجوز ان يستعار الختم من معناه الاصلي لترك القسر لكنايته
في المنع عن وصول الحق في شان هؤلاء حاصلة لان الختم احداث مانع محسوس
وترك القسر رفع مانع معقول واستعارة الاحداث للعدم بعيد على ان معنى
المنع في ترك القسر غير ظاهر الا بعد سبق العلم بحالهم والاية لبيانها فانه سد
لايمانهم بيان لوجه سببية مدخول لما الجوابية يعني ان ترك القسر على الايمان والتعبير
عنه بالختم سد لايمانهم من حيث انه سد لطريقه الذي هو القسر على الايمان كما ان الختم
سد للشيء المختوم عليه من حيث انه سد لطريق التوصل به وفيه اي في الوجه الرابع
الذي مر بيانه اشعار على تراخي امرهم في التي التراخي الوصول الى المراد والاشعار
بتقدم بالياء وتقديمه بعلا بناء على تضمين معنى الدلالة او التنبيه للاشعار والمقصود
منه الاشارة الى ان هذا المجاز كناية عن تناهي في الاصرار والضلال كما سيجيء
للناس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يعدون مثل قلوبنا في الكنة مما ندعونا اليه

وبقبح منه قوله

عن الختم جعل مجازا
عن امتناع قبول الحق
اولا وهو مجاز عن ترك
القسر فصار مجازا
مرتبتين منه

وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب الى يوم قوله تع ختم الله على قلوبهم الاية حكاية
لكلام الكفار وتقلالهم بالمعنى لابصارهم فان الختم في الكتة هو معنى الختم عليها كما ان
ثبوت الوقر في الاذان ختم عليها وثبوت الحجاب تشبيه للابصار لان الفاوة
حجاب مانع من الابصار واسناد هذه الامور الى الله تع حقيقة لان الكفار يجوزون
اسناد القبيح الى الله واما الختم فيجوز ان يكون حقيقة وان يكون مجازا فانه ذكر
في قوله تع وقالوا قلوبنا غلف انهم ارادوا انها في اغطية جبلية وخطرة وفي قوله تع
وقالوا قلوبنا في اكنة الاية انها تمثيلات لبعد قلوبهم عن الحق فان جعل الختم حقيقة
كان وجها مستقلا وان جعل مجازا كما هو الاولى كان راجعا الى ما تقدم
كذا ذكره السيد الشريف وقال العلامة التفتازاني واسناد هذه الامور الى الله حقيقة لانه
اسناد الى ما هو له عند المتكلم معلوم من حال الكفرة قبل وهذا اظهر مما ذكره السيد الشريف
من ان الكفار يجوزون اسناد القبيح الى الله فانه لا دليل على ان هذه الامور قبيحة
عندهم بل على خلافه فانهم لما ادعوا بطلان ما جاء به لم يكن الاعراض عنه وعدم قبوله
قبيحا عندهم بل مستحسنا واقتصر على هذا الوجه ان المقصود من هذه الاية تاكيد لما قبلها
ولذا ترك العطف وعلى تقدير كونها حكاية يفوت هذا المقصود ولو اجاب
عنه الفاضل المحشي بان قولهم هذا يدل على كمال اصرارهم على الكفر فيؤكد عدم ايمانهم وعدم
نفع الانذار فيهم وهذا يبين ان ختم على السمع والسيد وكم من بيت يخفى لدقته ولهذا قيل
واستغرب بعض ارباب الحواشي هذا الجواب حيث قال وهذا غريب من الفاضل المحشي فان
الذي في شرح العلامة التفتازاني اعتراضه على الوجه الثاني للاول الخامس اقول هذا غريب
من هذا القائل فان التفتازاني قال ولا يخفى على المنصف بعد تعداد الوجوه الخمسة
ولا يخفى على المنصف بعد الثلاثة الاخيرة فان الاول منها يقتضي صحة اسناد جميع انواع الكفر
الى الله تع ولا يخفى بعده والثاني مما لا قرينة عليه والثالث مما يأباه سوق الكلام
ونظمه اذا القصد به انما هو الى تقرير الكلام السابق وتاكيده انتهى ولا يخفى ان المراد
بالثالث ما هو الخامس من الوجوه الخمسة ولعل ذلك القائل لم ينظر قوله بعد الثلاثة الاخيرة
قال في شرح الكشاف ان كونه استهزاء بهم تهكما واستهزاء بهم
ووجه بانه اذا نقل كلام احد مع ظهور بطلانه ظن بهم منه الاستهزاء كقوله تع لم يكن الذين
كفروا من اهل الكتاب الاية اي نظيره في كونه حكاية الكلام الكفرة ونقلا بالمعنى لا بالعبارة تهكما بهم
واستهزاء قوله تع لم يكن الذين كفروا الاية اذ قد حكي فيه على سبيل التهكم معنى ما كانوا

يقولون

يقولون قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون لا ننفك عن ديننا ولا نتركه
حتى يبعث النبي الموعود في التورية والانجيل اي لا نتركه الا عند بعثته فان ما قبل حتى
لا بد ان يكون مغايرا لما قبله فلما بعث الرسول عليه السلام ودعاهم الى الحق
كفروا به فاستهزأ الله تع بهم حكاية عن قولهم انهم كانوا يقولون كذا وانما حمل
على الاستهزاء لانه لو كان ابتداء اخبار من الله تع لكان الانفكاك عن دينهم الذي
كانوا عليه واقعا عند مجيء الرسول عليه السلام لكنه لم يقع فتعين الاستهزاء
وفائدة الاستهزاء التهديد والوعيد والتاسع ان ذلك اي ختم القلوب والقوى
في الاخرة وانما اخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن وقوعه حاصله ان ختم القلوب وابطال القوى
والمشاعر ليس في الدنيا حتى يكون تركا لاصلح فيه فيجيء فلا يسند اليه تع بل انما هو في الاخرة جزاء
لاعمالهم في الدنيا والجزاء حسبما يستحقه العبد في مقابلة اعماله عدل لا ظلم فيكون الاسناد اليه تع
حقيقة وانما المجاز في تشبيه غير الواقع بالواقع لتحققه وقوعه والتعبير عنه بما يدل على انه
قد وقع وهو صيغة الماضي ويشهد له ان الله ختم القلوب وابطال القوى في الاخرة قوله تع
نحشرهم يوم الاية لان القرآن يفسر بعضه بعضا وقد اخبر الله تع عن ان يعميهم ويصمهم
وعن الختم على افواههم في الاخرة بقوله ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما
وبقوله الصم بكم على افواههم وقال تع لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون العاشر
ان المراد بالختم تكيف احداث الهيئة المانعة عن قبول الايمان بمنع اسناده اليه تع
بل المراد به وسم بكسر السين مضاف الى قلوبهم سمة بمعنى العلامة تعرفهم
اي تعرف بها اي بتلك العلامة الملائكة انهم كفرة فيبغضونهم ويتنفرون عنهم حاصل
ان المراد بالختم سمة وعلامة يجعلها الله تع في قلوبهم واسماعهم يعلم بها الملائكة انهم
كفرة لا يؤمنون ابدا فشبه السمة المذكورة بالختم فاطلق عليه اسم الختم استعارة
اصلية ثم استعير الختم بمعنى الوسم صيغة الماضي استعارة تبعية وهذان الوجهان
من الحكيم على الكشاف واورد عليهما ما اورد على الوجه الخامس من ان ظاهرهما غير مناسبين
للمقام وعلى الاخير خاصة انه غير مناسب لما بعده فانه لا مناسبة بين الغشاوة
الكائنة للابصار وبين العلامة المذكورة وردّ بانه يجوز ان يكون الغشاوة بمعنى العلامة
ايضا وعلى هذا التزاحم بين كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله من طبع واضلال مثل طبع الله على قلوبهم

ولهم عطف قوله ولهم عذاب عظيم لانه في الاخرة صح

لان الحكاية من كلامهم وبالجملة من كلام الله تع فلا يتعلق بالكبيرة الخلا نياب المقام صح

علة لكونه حكاية صح

وبطل فيه الاسناد الى الفاعل وقد تقوم الاسناد اليه صح

اهل الكتاب والذين كفروا من غيرهم صح

وجعلنا على قلوبهم اكنة وغيرها مما وقع في القرآن فنقول انها مسندة الى الله تع حقيقة اذ لا فاعل في قلوبهم
والجاده وانما الفاعل في كسبه وفعله والمعتزلة يصرفون الاية عن ظاهرها ويقولون بالتاويلات المذكورة
بناء على مذهبهم وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم وفيه لاحتمال ان يدخل تحت التغشية ومتعلقا به
دون الختم لانه يحتمل ان يكون معطوفا على قلوبهم فيكون متعلقا متمما للجملة الفعلية التي قبله
ويحتمل ان يكون مع ما بعده خبرا مقدما لقوله غشاوة فانها وان كانت نكرة لكنها تخصصت
بتقديم الخبر الظرف فيكون متعلقا للتغشية متمما للجملة الاسمية فاختار الاحتمال الاول واستدل
عليه بدلائل نقلية وعقلية فاشار الى الاول بقوله وختم على سمعه وقلبه وغامه وجعل على بصره
غشاوة فانه نص على ان السمع داخل تحت الختم دون التغشية فان القرآن يفسر بعضه بعضا واما
قدم القلب على السمع فيما نحن فيه والواو في هذه الاية لان هذا المقام مقام اصرارهم على الكفر وعدم
قبولهم للايمان وذلك مما يتعلق بالقلب فالمناسب فيه تقديم القلب وذلك المقام مقام
بيان عدم قبولهم النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع فالمناسب فيه تقديمه
وللاول على الوقف عليه اي على سمعهم دليل ثان على كونه معطوفا على قلوبهم تقريره انهم اتفقوا
على الوقف عليه والابتداء من قوله وعلى ابصارهم ولو لم يكن معطوفا على قلوبهم بل
كان خبرا لقوله غشاوة لم يحسن الوقف عليه فضلا عن الاتفاق عليه ولانهما لما اشتركا
دليل ثالث عطف والاول ان القلب والسمع لما
اشتركا في الادراك من جميع الجوانب بحيث لا يختص ادراكهما بجهة من الجهات
فالختم يمنع الادراك مطلقا من غير اختصاص بجهة دون جهة بخلاف الغشاوة
فانها تمنع الادراك من جهة المقابلة فقط لاختصاص ادراك العين بتلك الجهة
فالختم يناسب السمع كالقلب واما التغشية فانما يناسب البصر دونهما
وفي الاول اشارة الى الدليل الثاني وهو ان الختم يمنع جميع الجهات
وغشاوة الابصار مانعة من جهة واحدة واحتج بان المراد بالغشاوة ليس
الا الحجاب بين الرائي والمرئي واختصاصه بجهة المقابلة واليه اشار بقوله وادراك
الابصار لما اختص بجهة المقابلة خص المانع بها من قبلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة
اعترض المص بان الغشاوة لا تختص بالمنع من جهة بل هو يمنع المقر فان كان ادراك المقر من جهة

يمنعه

يمنعه من جهة وان كان من الجهات يمنعه من الجهات فغشاوة السمع مانعة من الجهات وغشاوة
الابصار مانعة من جهة واحدة واجيب بان المراد بالغشاوة هو الحجاب بين الرائي والمرئي واختصاصه
بجهة المقابلة والمص وكرر الجار دفع لما يتوهم انه لو كان السمع داخلا تحت الختم لم يحتج الى اعادة
الجار لان المعطوف عليه اسم مظهر فلا حاجة الى اعادة الجار على ما مر في الخاتمة فدفعه بانه انما اعيد
لنكتتين احدهما ما ذكره بقوله ليكون اول على شدة الختم في الموضعين اي السمع والقلب
والثانية ما ذكره بقوله واستقلال كل منهما من السمع والقلب بالحكم قبل في بيان
الادلة على شدة الختم ان الختم على الشيء وعلى ما يوصل اليه اشد من الختم عليه وحده او عليهما
فان ما يوضع في خزانة اذا اختيم خزانته وختم داره كان في المنع ابلغ لو لم يكرر الجار
لكان عليهما معا واذا كرر يكون الختم على كل منهما فيكون اول وهذا هو الظاهر من كلام الكشاف
حيث قال لو لم يكرر لكان انتظاما للقلوب والاسماع في تعدية واحدة وحين استجد
للاسماع تعدية على حدة كان اول على شدة الختم في الموضعين انتهى وقيل ان ملاحظة
معنى الجار في كل منهما على ما يقتضيه تكريره يستدعي ان يكون الفعل متعديا بالجار مع انه
يتعدى بنفسه من غير حاجة الى حرف الجر يقال ختمه فهو مختوم ولا شك ان زيادة اللفظ
مع حصول اصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى والمناسب للزيادة ههنا هو شدة
اي الزيادة في الكيف وكان دالا عليها بلا اعادة الجار فاذا اعيدت كان اول وقيل
ان كلمة على لما فيها معنى الاستعلاء والاستيلاء تدل على غلبة الختم على كل من القلب والسمع
فيكون اول على الشدة واما وجه الادلة على الاستقلال فلان اعادة الجار تقتضي
ملاحظة معنى الفعل المعدى به حتى كانه ذكر مرتين ولذا فرق النحاة بين مررت بزيد
وعمرو ومررت بزيد وبعمرو وبان في الاول مرورا واحدا وفي الثانية مرورين وهذا
معنى ما ذكره السيد الشريف ان ملاحظة معنى الجار في كل منهما يقتضي ان يلاحظ مع كل واحد
منهما معنى الفعل المعدى به مذكورا مرتين وردّ بان ملاحظة الفعل مرتين لازم
للعطف ايضا سواء اعيد الجار او لا ودفع بان ملاحظة الفعل في المعطوف
بتبعية المعطوف عليه لا بالقصد المستانف كما هو كذلك في صورة اعادة الجار
ووحد على صيغة المعلوم عطف على كرر السمع حيث قال وعلى سمعهم دون اسماعهم
والمقام مقام الجمع لانه مضاف الى ضمير الجمع والجمع لا يكون لهم سمع واحد بل لكل
واحد منهم سمع فمقتضى المقام اسماعهم وانما عدل عنه لوجهين احدهما ما اشار اليه بقوله
للامن عن اللبس لانه اذا كان مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص مثل الثوب

اي الختم م

من جبيل اضافة الصفة الى الموصوف الا فظها المخصوص صح

والفرس فلا يجوز اطلاق اللفظ المفرد وارادة المتعدد فلا يقال ثوبهم او فرسهم
عند ارادة الاثواب والافراس حذرا عن اللبس اذ يجوز اشتراك جماعة في ثوب
واحد وفرس واحد واما اذا لم يكن مدلول اللفظ امرا منفصلا كالسمع فيجوز اطلاق
اللفظ المفرد وارادة المتعدد لعدم اللبس لظهور انه لا يجوز اشتراك شخصين
فصاعدا في سمع واحد وثانيهما ما اشار اليه بقوله واعنيا بالاصل عطف على الامن
فانه الى السمع مصدر ٢ اصله يقال سمع سمعا وسماعا والمصادر لا تجمع
لانها تدل على الماهية المجردة عن الدلالة على التعدد اي الماهية من حيث هي والجمع يستلزم
التعدد ولهذا المعنى لا يثنى فلا يقال جلست جلوسين او جلوسات الا ان يقصد
العدد او النوع وبهذا لم يقصد شيء منهما قال الشريف العلامة واما المرجح فالاختصار
والتفنن بتوحيد ٢ وجمع اخويه مع اشارة لطيفة الى ان مدركاته نوع واحد ومدركاتها
انواع مختلفة فقيل من ان دلالة وحدة على وحدة منطقية لا يعلم من اي نوع من
انواع الدلالات فهو نوع بانها من الدلالات الالتزامية التي يكتفى فيها بالتي
لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد وفي اعتبارات البلغاء اشارة يعني ان ما ذكره
المصنف من الوجهين مجوز للتوحيد فلا بد من ارادة الاختصار والتفنن او على تقدير
مضاف عطف على الامن مثل وعلى حواس سمعهم جمع حاسة بمعنى القوة الحالة
فيه السمع ٢ بمعنى المصدر او بمعنى العضو المخصوص وفيما سبق من الوجهين بمعنى القوة
الباصرة والابصار جمع بصر وهو ادراك العين اختلف في هذا الادراك هل هو علم
للمبصرات او لا وقال الاشعري انه علم بالمبصرات لان ادراكات الحواس الظاهرة
عنده علم لمتعلقاتها فالسمع علم بالمسموعات والبصر علم بالمبصرات وكذا الحال في غيرهما
وخالفه جمهور المتكلمين وقالوا انا اذا علمنا شيئا وكان لكون عقلا علما تاما عن رؤيته
فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك
فرق وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه واجيب من طرف الاشعري بان
هذا الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس الظاهرة مخالفة
بالنوع ٢ او بالهوية قال ٢ الكشف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك
المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتأمل وكانهما جوهران لطيفان
خلقهما الله ٢ في العينين للابصار والاستبصار انتهى وانما عدل عنه المصنف
بالادراك

لان

لان جمهور المتكلمين اتفقوا على تفسير البصر والسمع بالادراك وانما الخلاف بين وجزم ٢ ان ذلك الادراك
هل هو من العلم او لا كما عرفت وقال السيد الشريف ٢ حاشية نور العين هي القوة التي بها
الابصار كما ان نور القلب هو القوة التي بها التعقل والافتكار ولفظ كان ٢ قوله وكانهما
ليس للتشبيه بل للظن والتخمين والمراد بالجوهر الجسم اللطيف النوراني لا ما هو قائم بذاته ذهابا
الى جعل القدرة من قبيل الصور النوعية دون الاعراض كما زعمه اورد عليه بانه على هذا التقدير
يلزم القول بكونهما جوهرين مطنونا غير مجزوم فلا وجه لترك الجزم اي الادراك واختيار الظنون ثم ان
وقد يطلق البصر مجازا على القوة الباصرة وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين
يتلاقيان ثم تفترقان فينتهيان الى العينين فيدرك بها المبصرات من الاضواء والالوان والاشكال
وعلى العضو المخصوص من العين وكذا لفظ السمع يطلق حقيقة على الادراك المخصوص
ومجازا على القوة المودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وعلى العضو المخصوص ولعل
المراد بهما في الاية العضو لانه اشد مناسبة للختم والتغطية اما باعتبار المعنى للعضو الذي
هو الجسم المعهود ويضرب به على الجسم اذ المناسبة المعتبرة في الالفاظ انما هو باعتبار
المعاني الحقيقية وان لم يكن مرادة او المراد بالقلب ما هو محل العلم لان المراد بالختم
منع محل العلم عن الادراك واعلم انهم قالوا ان محل العلم الحادث غير متعين عقلا
عند اهل الحق بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في جزء من اجزاء بدن الانسان وغيره لان
البنية ليست شرطا للحياة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن دل السمع
على ان محله هو القلب كقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وكقوله فيكون لهم
قلوب يعقلون بها وقال الحكماء محل العلم بالكليات النفس الناطقة ومحل العلم بالجزئيات
الحاصلة بالحواس الخمسة وقال بعضهم محل العلم بالكليات والجزئيات النفس الناطقة
ولكن ادراكها للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة الالة وقال بعضهم محله
الدماغ والمراد بالقلب الجسم الصنوبري والمراد بمحل العلم ما هو داخله وقد يطلق
القلب ويراد به العقل والمعرفة كما قال ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
اذ المعتبر في الاذكار انما هو نفس العلم والتامل لا محله لان وجود محله بدون اعمال بالتامل
والتفكر لا يفيد اذكارا فان قيل ان صاحب المواقف استدل بهذه الاية على

ان محل العلم هو القلب فيكون المراد معناه الحقيقي فكيف يستدل بها على ان المراد بالقلب هو العلم قلنا
الاستدلال على ان محل العلم هو القلب باعتبار معناه الحقيقي لا ينافي الاستدلال على ان
المراد به العلم فان قيل هذا خلاف لما اختاره المص في تفسيره حيث قال اي قلب واع
متفكر في حقايقها فانه ظاهر في معناه الحقيقي اجيب عنه بمنع المخالفة فانه انما يتوضيح
القلب بكونه متفكرا في الحقايق الى ان القلب ههنا مأخوذ باعتبار الوصف ولا شك
ان اعتبار الموصوف من حيث الوصف يرجع الى اعتبار الوصف فيرجع الى ما ذكره
ههنا وانما جاز امالتها مع الصاد يعني ان الصاد حرف مستعلي ونبو عنهم مناف
للامالة لان الامالة ان تنحو بالفتحة نحو الكسرة وبالالف نحو الياء وذلك يقتضي تسفل
الصوت والاستعلاء يقتضي خلافه لانه يقتضي ان يتصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى
فاشار الى وجه جوازها بقوله لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير
لان الراء تتكرر عند القطع به في مخرجها فاذا كانت مكسورة فكانها تكررت كسرتها
ايضا فكانت غالبة على المستعلية الواحدة ولما كان تكرار الحروف موجبا لتكرار الكسرة
اختصر المص عبارة الكشاف ولم يذكر قوله كان فيها كسرتين وغاوة رفع بالابتداء
عند سيبويه قال الفاضل المحشي الرفع بالابتداء لا يختص بسيبويه بل متفق عليه عند غير الاخفش
اذا لم يعتمد الظرف على ما يجب اعتماد اسم الفاعل عليه حتى يعمل وما يختص بسيبويه انه
لا يكتفي بالاعتماد على ما سوى الموصول ويشترط مع الاعتماد تقدم النكرة فتوضيح به حدثنا
اقول فيه بحث على ما في الرضي حيث قال ان المجمع عليه ان الظرف اذا اعتمد على احد الاشياء الستة
او يقع بعده ان المصدرية يجوز ان يرفع الاسم الظاهر بعده على الفاعلية لتقويته بالاعتماد
ويجوز ان يجعل الظرف خبرا مقدما وما بعده مبتدأ وما في غير هذه المواضع السبعة
المذكورة نحو في الدار رجل قائم فرفع مبتدأ مقدم الخبر وعند الكوفيين والاخفش
في احد قوليه هو فاعل الظرف لتضمنه معنى الفعل اما عند الكوفيين فلاعتقادهم
ان الخبر لا يتقدم على المبتدأ مفردا كان او جملة فيوجبون ارتفاع زيد في نحو في الدار
زيد على الفاعلية لئلا يتقدم الضمير على مفسره واما الاخفش لا يوجب ذلك بل يجوز
ارتفاعه بالابتداء ايضا اذ هو يجوز تقدم الخبر على المبتدأ لكنه لما اجاز عمل الصفة
بلا اعتماد اجاز في زيد في قائم زيد فاعلا ايضا وله في جواز عمل الظرف بلا اعتماد
قولان اصحهما والظاهر منه ان الرفع بالابتداء عند عدم الاعتماد ليس متفق عليه

عند

عند غير الاخفش فان الكوفيين اوجبوا الرفع على الفاعلية كما ترى اللهم الا ان يكون مراده
انه متفق عليه عند غير الاخفش من علماء البصرة ورفع بالجار والمجرور عند الاخفش اي رفع
على انه فاعل الظرف لا بالابتداء فلا ضمير في الجار والمجرور بل هو نائب عن استقر ورافع
الظاهر والاعتماد على الاشياء الستة التي اعتمد عليها اسم الفاعل ليس بشرط عنده وكذا الكوفيين
على ما تقدم من الرضي وتخصيصه بالاخفش ليس بمرضي وهل يجوز الرفع بالابتداء عند الاخفش
قال الفاضل المحشي لا يجوز ولا وقد تقدم من الرضي انه يجوز في احد قوليه وبعده اي بعد
قول الاخفش العطف على الجملة الفعلية اعني جملة ختم الله على قلوبهم اقول انما يفيده
ان لو كان الرفع بالجار والمجرور مختصا عنده بكونه فاعلا للفعل لانه ح لم يجعل جملة فعلية مثل
المعطوف عليه ولكنه ليس بمختص به بل يجوز عنده تقدير الجار والمجرور باسم الفاعل ورفع ما بعد المجرور
باسم الفاعل وان لم يعتمد على شيء من الاشياء الستة لان الاعتماد على شيء منها ليس بشرط
عنده في عمل الصفة ولا في عمل الظرف وايضا قد ذكرنا ان للاخفش في امثال هذه
المواضع قولين الرفع بالابتداء والرفع بالفاعلية ولعل مراده ان العطف على الجملة
الفعلية يؤيد هذا القول من الاخفش لا ما عداه في تقدير الظرف باسم الفاعل والرفع
بالابتداء وهذا القول لكونه اشهر واوفق لما ان الاصل في العمل هو الفعل جعله
بمنزلة المعهود المتبعين ثم وجه التأييد ان عطف الفعلية اولى من عطف الفعلية
على الاسمية ومن عطف المفرد على الجملة على ما هو كذلك على القول الاول من الاخفش من الرفع
باسم الفاعل المقدر ثم هذا وان كان انسب من حيث العطف ولكن قول سيبويه
انسب من حيث المعنى لما فيه من الدلالة على الدوام والثبات الدالة على كمال قبحهم
وسوء حالهم ولما فيه من الاختصاص واهتمام الخبر المستفاد من تقديمه وقرأ ابي
بالنصب اي غشاوة على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة قال الشيخ لا بد
مطلقا من تقدير فعل واحدث على طريقة علفت تبنا وماء بارد اشهى
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون غشاوة مرفوعا موضع مصدر من معنى
ختم كقعدت جلوسا لان معنى ختم غشي وستر فكانه قيل تغشية على سبيل
التأكيد ويكون قلوبهم وسمعهم وابصارهم مخفوضا عطفا على ~~[illegible]~~
وتأكيدا بانه يجوز ان يكون منصوبا بالمنزع الخافض على التقديرين
وليس فيه تقدير فعل مخالف المذكور كما ذكر الشارح بقوله او على حذف الجار والايصال

لا يقال يلتبس المبتدأ بالفاعل صح

على الفعلية صح

وليس فيه تقدير فعل مخالف

لختم بنفسه اليه الاغشاوة وتذكير الضمير بتاويل اللفظ والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة
والجمع بينهما بان مراد السيد الشريف تعرفه مطلقا مطلق ما يذكر في الكشاف من احتمالات
النصب لا مطلقا واحتمال النصب بالحذف والايصال وكذا بالمصدرية
ليس مذكورا في الكشاف فلا يشمله فلا يرد النقض بهذين الاحتمالين واعترض عليه بانه ليس
من قبيل علفت تبنا وماء باردا سواء قدر فيه جعل او انتصب على نزع الخافض لان الغشاوة
ليس مما يختم عليه كالقلب والسمع بل ما يختم به اقول مراد الشريف العلامة كونه من ذلك القبيل
ان يقدر فعل مناسب للمفعول اي جعل او احدث سواء ناسب الفعل المعطوف عليه او لا
وقرئ بالضم والرفع اي بضم الاول ورفع الاخر اي الغين والنصب اي بفتح الاول
ونصب الاخر وهما لغتان فيها اي ضم الاول ورفع الاخر وفتح الاول ونصب الاخر لغتان
في غشاوة وقرئ غشوة بدون الالف بالكسر بكسر الاول مرفوعة الاخر
وبالفتح اي بفتح الاول مرفوعة الاخر ومنصوبة الاخر وغشاوة بالعين المعجمة
واختلف في وكذا اولها واعراب اخره فقيل بفتح الاول ورفع الاخر وقيل يحتمل
فتح اوله وكسره مع رفع اخره ونصبه قال السيد الشريف الغشا مصدر الاغشى وهو
لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار والمعنى انهم يبصرون الاشياء ابصارا غفلة لا ابصار عبرة
قال رحمه الله وعبد وبيان لما يستحقونه اشارة الى ان قوله ولهم عذاب عظيم جملة
مستانفة لدفع ما يتوهم انه لا عذاب لهم في كفرهم لانه بغشاوة من الله تعالى وختم قلوبهم
وسمعهم وحاصل الدفع انهم لما علم في الازل انهم يختارون الكفر على الايمان ختم قلوبهم
وسمعهم كما يمنع استحقاقهم العذاب العظيم بسبب سوء اختيارهم يقولون اي يمسك
عن الشيء وكل عنه اذا امسك بيان للكفر بمعنى الامساك لان العذاب
الجاني عن الجناية ولذلك اي ولهم الماء يقطع العطش ويبرده سمي الماء العذب
نقاخا بضم النون والقاف والماء المعجم لان النقخ الكسر والماء العذب يكسر
العطش وفراتا لانه يفرت العطش ويكسره يقال فرت الشيء برفته اي كسره
ففي الفرات قلب كما لا يخفى ثم اتبع فيه اي في العذاب بالتفهيم دون النكال
فاطلق العذاب على كل الم فادح بفاء ودال وحاء مهملتين معناه الثقيل في العاقبة فيدخله
الدين كمنع اثقل وفوادح الدهر خطوبه وافدح الامر واستفدحه وجده فادحا ثقيلا

صعبا

لا عن الاول محصور جابان النفقة ليس بداخل تحت الختم صح

لا والاخفاش بفاء ومعجمة في شرح قال السيد الطاهر ان قوله في الفتنة عظيم لطف ولهم عذاب عظيم اقول على جملة ان الذين اقاموا على خبر ان لا على احد الخبرين لان تنكير العظيم لانباء ومنه تقدير التنبيه كما في انبئ بكذا بيان صح

فلكم بان مبتدا وفيه ومنه الخبر عن اعذب عن الشيء اذا امسك لما فيه الماء العذب بمعنى الامساك لانه يقطع العطش ويبرده اي يكسره صح

50

صعبا قال السيد الشريف اي اتبع في العذاب بالتفهيم دون النكال يقال فدحه الشيء
اي اثقله فهو فادح اشتهر يريد انها كانا في الاصل مهموزين ثم اتبع في العذاب
بالتفهيم بان استعمل في معنى اعم من اصل معناه وهو الالم المثقل وان لم يكن صعبا
للجاني او ان لم يكن نكالا اي عقابا تفسير للنكال فهو يردع الجاني عن المعاودة صفة
مقيدة لقوله عقابا فيلزم النكال اخص من العقاب فيلزم ان لا يتحقق النكال في الاخرة
فيشكل بقوله تعالى في حق فرعون فاخذه الله نكال الاخرة والاولى اجيب بان النكال
هناك مجاز عن مطلق العقاب فهو اعم منهما اختلف في ضمير التثنية فقيل انه راجع
الى النكال والعقاب اي العذاب بعدما اتبع فيه اعم من النكال والعقاب اما عموم
عن النكال فلتحقق العذاب بدونه في الايام الاخروية فانها لم يرد بها ردع الجاني عن المعاودة
بل هي جزاء للجنايات التي اكتسبها في الدنيا واما عموم عن العقاب فلان الايام التي يلحق
الاطفال والبهائم عذاب وليست بعقاب فقد تحقق العذاب بدون العقاب
ايضا وقيل انه راجع الى ما يفهم من نكالا وما لا يفهم نكالا لوجوده في كل منهما بدون
الاخر ومن ارجع الضمير الى العقاب فقد زاغ عن سنن الصواب وركب بابا لا يلوم
نكالا ليس بمذكور وانما المذكور هو النكال والعقاب والدليل الذي ذكره جلي في كل
منهما على ما تقدم فاعتبار العقاب في المرجع هو الصواب وقيل اشتقاقه من التقذيب
الذي هو ازالة العذب فقيل يريد به بيان وجه لكون العذب شيئا ملحا وحالا طيبا
فاشار الى ان وجهه ان العذاب مشتق من التقذيب بمعنى ازالة القذى من الشيء
اي ازالة العذب اي الشيء الملح وللحال الطيب نكال فان قيل ان العذاب لا يكشف بهذا
اشتقاق الثلاثي من المزيد اجيب بان المزيد اذا كان اشهر واوضح معنى من الثلاثي يصح اشتقاقه
منه كما يقال الوجه مشتق من المواجهة فان المواجهة اشهر واوضح من الوجه اقول فيه ان الاسم
ان التقذيب اوضح معنى من العذاب واشهر منه فلا يصح ان جعل العذاب مشتقا من العذب لكن
يستلزم كون العذب واخلاء مصدرهم من العذاب لو جعلوا مشتقا منه
والمشتق جعل مشتقا من التقذيب للمعنى كالتقذية بالقاف بمعنى ازالة القذى والتمريض
بمعنى ازالة المرض وقال الراغب في مفردات القرآن التمريض القيام على المريض وتحقيق ازالة المرض
عن المريض فعلم من هنا ان التفعيل يجيء بمعنى الازالة كالافعال والعظم تقبض الصغر والكبر
تقبض الصغر قال الشريف المراد بالتقبض هنا ما يدفع به الشيء عن قيام فاذا قيل هذا كبير

او عظيم دفع الاول بانه صغير والثاني بانه حقير وانما حمل على المعنى الوضعي دون الاصطلاحي
لانه لا اختلاف بينهما بالايجاب والسلب وهو معنى المقابل فكما ان الحقير دون الصغير
اي هما خسيسان والحقير اخسهما لكون الصغير باعتبار المقدار والجثة والحقارة باعتبار
الدرجة والرتبة فجاز ان يكون الشيء صغير الجثة عظيم الرتبة لا حقيرها فالعظيم فوق الكبير
اي هما شريفان والعظيم اشرفهما لان العظم باعتبار الرتبة والكبير باعتبار الجثة
فجاز ان يكون الشيء جليل كونه كبيرا الجثة حقير الحسب الرتبة ومعنى التوصيف
اي توصيف العذاب به اي بالعظيم دون الكبير انه اذا قيس بسائر ما يجانسه من الالم
والايذاء قصر عنه جميعه وحقر بالاضافة اليه قيل وقد افصح عن ذلك قوله ومن الناس
من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله الاية وشتان
ما بينهما ومعنى التنكير ان تنكير غشاوة وعذاب على ما يدل عليه قوله في الاية دون قبله وكذا
يدل عليه قوله على ابصارهم غشاوة غير ما بنصار الناس اي لانه تقييد وتنويع للغشاوة سيما في
بعض النسخ نوع غشاوة ~~[illegible]~~ وانما حمل تنكير غشاوة على التنويع
دون التعظيم لانه اشبه بتنكير عذاب لان حمل تنكيره على التنويع اظهر لاستفادة التعظيم
من صريحه وصيغته الدال عليه بجوهره وصيغته مع تنكيره ايضا والمعنى نوع عظيم من العذاب
ويجوز ان يحمل التنكير على التعظيم ويجعل قوله عظيم للتاكيد كما قيل في نفحة واحدة ضاع فيه
نوع الغشاوة بقوله وعلى غشاوة التعامي انما اختار التعامي على العمى اشارة الى ان ذلك
من سوء اختيارهم وشامة حالهم حيث اصروا على انكارهم عن ايات الله تعالى
ولهم ~~[illegible]~~ العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى ~~[illegible]~~ وصف الالام بالعظم
بيان لحاصل المعنى واشارة الى صدق فعله عظيم على العذاب لا للكمي تنويه للتعظيم حيث بنا
ما ذكره من كونه للتنويع قال رحمه الله لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب
حيث قال ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وساق سبحانه وتعالى لبيانه
اي بيان حال الكتاب ذكر منصوب على انه مفعول ساق المؤمنين الذين اخلصوا
دينهم وواظبوا فيه اي في اخلاص الدين قلوبهم السنتهم حيث قال الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة الاية وشتان عطف على ساق باضداد اي باضداد المخلصين
من دينهم وهم اشارة الى ان الذين كفروا اسند مناسبة لذكر المتقين من قوله ومن الناس من يقول اي ولا
جعله في مقابلة ذلك وذلك لان ضد الشيء انسب من غيره الذين جحدوا بالتشديد والتخفيف الكفر ظاهرا وباطنا
اعترض عليه بانه ان ظاهرا فما يظهر او جحد التنوين في الذين كفروا للعهد مراد به اعلام الكفرة واما اذا حمل على الجنس سواء
باطنا سواء عليهم او مطلقا فيدخل فيه من كان منهم انكال التنادي المصرين الماحضين والمنافقين واجيب عنه بانه لما افرد المنافقين
بالذكر

51

بالذكر وفصل احوالهم علم ان المقصود الاصلي بذكر ذلك الحكم المشترك بينهما الماحضون بالكفر
فلا يتناول المنافقين وفيه نظر لان ذكر الخاص بعد ذكر العام لا يقتضي ان يراد من العام
غير الخاص كما يقال بنو فلان كلهم علماء ومنهم الفقهاء فانه لا يدل على ان المراد بالعلماء
غير الفقهاء فالظاهر في الجواب ما قيل المراد منهم المصرون المجاهرون الذين لم ينفعهم
انذار النبي عم وعدم انذاره فلم يؤمنوا ولا يؤمنون اصلا لا قلبا ولا لسانا كما
اشار اليه المصنف بقوله ظاهرا او باطنا لكن لا لذكر المنافقين كما مر بل بقرينة الخبر
فلا يندرج فيهم المنافقون سواء كان التعريف في الذين كفروا للعهد مرادا به
ناس باعيانهم او للجنس لان المنافقين امنوا لسانا ونفعهم الانذار ظاهرا
ويؤيده قوله ومن الناس لانه لو دخل المنافقون في الذين كفروا لكان ينبغي
ان يقول ومنهم بدل ومن الناس ولم يلتفتوا القبة اي جانبه راسا
فيدل الضمير الى الكفر ظاهرا او باطنا اي لم ينظروا الى الكفر حتى يظهر فيجب عليهم لان الفعل مستقل بوقوعه
فيه الكفر وقيل الى الايمان المعلوم من السياق اي لم ينظروا الى الايمان حتى يظهر حسنه لهم لاستقلال الفعل في وقوعه حسنه
ويشير الى الكتاب ثلث جواب لما بالقسم الثالث المذبذب بين المترددين
بين القسمين اشار به الى ما فانه نفي في حق المنافقين مذبذبين بين ذلك
لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء وهم الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم اشارة
الى قوله الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم فانه في حق المنافقين تكميل على ثلث
التقسيم اي تقسيم امة الدعوة وذلك لان الناس اما ان يبلغوا بكلمة الشهادة اولا
والثاني الكفار المجاهرون بالكفر والاول اما ان يوافق قلوبهم السنتهم اولا الثاني هم
المنافقون والاول هم المؤمنون وبعبارة اخرى انهم اما مؤمن ظاهرا وباطنا او كافر كذلك
او كافر باطنا مؤمن ظاهرا اتحد قرره بعض المحققين وبرز النقض بمن اظهر الكفر والطعن
الايمان كفار ولا يناسب جعله في المتقين لان تمييز الماحضين في الكفر عن المنافقين
يستدعي حمل المتقين على الذين واظبوا قلوبهم السنتهم كما صرح به في قوله المؤمنون
الذين اخلصوا دينهم لله وواظبوا فيه قلوبهم السنتهم ولو سلم دخوله في المتقين لانه
مؤمن لقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكن لا تكميل للتقسيم بعد لبقاء الغير المصرين

سيما اذا اريد بقوله الذين كفروا معهودون كذا ذكره المحشي قيل لا يسلم ان ومن الناس لتكميل التقسيم
بل لبيان اختصاص المنافقين بالناس مع بيان خبثهم يدل عليه تقديم ومن الناس
فانه يفيد الحصر اي المنافقين مخصوص بالناس ولا يوجد في الجن ولا يخفى عليك بعده
لان المقام ليس مقام بيان اختصاص المنافقين بالناس بل مقام ذمهم لانهم
اي المنافقين موهوا الكفر اي ستروه بالايمان الظاهر يقال موه الشيء اذا طلاه
بذهب او فضة ونحوه نحاس فالستر لازم لمعناه قيل ان اذى المشركين للنبي ص
والمؤمنين بالسب الصريح والمحاربات وسائر انواع الاذى اشد من التمويه
المذكور والاستهزاء والخداع بل لقائل ان يقول المصرون يوذون المؤمنين
ظاهرا وباطنا بخلاف المنافقين فانهم يوذون المؤمنين باطنا لا صريحا فكان حال
المصرين اشد واشنع من حال المنافقين فالاولى ان يقول المصنف والتعليل لانهم خالطوا
المؤمنين واطلعوا على اسرارهم واظهروا اعلام احوالهم الى الكفار واثارة الفتنة
عليهم ولم يتيسر الانتقام منهم لعدم تمكن وشيء يحسب الظاهر يوجب الانتقام وبالجملة دفع اذى
متردد من اذى المنافقين فكانوا اخبث الكفر واخبثهم اقول مقصود المصنف
بيان احوالهم المختصة وما هي الا التمويه وستر الكفر بالايمان الظاهر وكونهم اخبث الكفرة
من حيث التمويه لا ينافي كون غيرهم اخبث منهم من جهة اخرى قال الامام اختلفوا في كفر
المنافقين وكفر المجاهرين ايهما اقبح فقيل كفر المنافق اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان وقيل غيره اقبح
وخلطوا ايمانا بالكفر خداعا اي لاجل الخداع مع الله كما قال يخادعون الله والذين
امنوا او استهزاء اي لاجل الاستهزاء كما قال انما نحن مستهزءون ولذلك اي ولكونهم اخبث
الكفرة طعن الله تع في بيان خبثهم فانه تع ذكر ادعائهم الايمان بالمبدا والمعاد
وخداعهم ومرض قلوبهم وكذبهم وافسادهم في الارض وتسفيههم المؤمنين
وجهلهم والاستهزاء بهم على صيغة الماضي المعلوم عطف على طول والتجهيل بقوله
وهم لا يشعرون والاستهزاء بقوله تع الله يستهزئ بهم وتهكم بافعالهم
حيث قال تع اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم

يقال

يقال تهكم عليه اذا اشتد غضبه عليه ويمد عطف على طول تهكم وهو التجهيل بمعنى
الحكم القطع اي حكم حكما وطغيانا على غيرهم وطغيانهم حيث قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون
وفي بعض النسخ ويمد على عمههم فيكون اشارة الى قوله تع يعمهون لكن المناسب على هذه
النسخة تقديم طغيانهم وضرب لهم الامثال حيث قال مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا الاية وقصتهم عجيبة ان تجيبها المشتملة على ثلث عشرة مقطوعة على قصة المصرين
المشتملة على اثنين قال السيد الشريف ليس هذا من عطف جملة على جملة ليطلب بينهما المناسبة
المصححة لعطف الثانية على الاولى بل هو من عطف جملة متعددة مسوقة لغرض على مجموع
جملة اخرى لغرض اخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون احاد الجمل الواقعة في الجزئين
وهذا اصل عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل في مواضع شتى انتهى فيبين تناسب الغرضين
فنقول ان الجمل التي هي المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين على الكفر بانه
لا ينفع فيهم الدعوة والانذار وان الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال
المنافقين من الكفار المصرين على كفرهم ببيان تضاعف كفرهم وخبثهم والاخفاء
في تناسب هذين الغرضين قيل فيما ذكره السيد الشريف تعريض للسكاكي وغيره فقد قال الشارح المحقق
ان قوله وامتازوا اليوم ايها المجرمون معطوف على مقدر مفهوم مما سبق وهو وصف
اصحاب الجنة وهو قوله ان اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون الى قوله سلام قولا
من رب رحيم وهذا المقدر فامتازوا اهل الجنة وبين تقدير هذا بتكلف فلذا قال الشريف العلامة
المحقق في شرحه بعد ما بالغ في تقرير كلامه ولا يخفى ما فيه من التعسف فالوجه في الاية ان يجعل من عطف
القصة على القصة وهذا عطف لم يذكره السكاكي ولذلك اشكل عليه العطف في نحو وبشر
الذين امنوا الاية على الوجه المذكور ويجيء له مزيد تقرير وان الناس اصله اناس بهمزة
اختلفوا في لفظ ناس فذهب سيبويه والجمهور الى ان اصله اناس وهو جمع وقيل اسم جمع
لا اسم حذفت فاؤه ويجوز ذكره اذا نكر واشتقاقه من الانس ضد الوحشة وذهب
الكسائي الى انه اسم نام وعينه واو من نوس اذا تحرك بدليل تصغيره على نويس وقال
سلمة بن عاصم كل من ناس وناس مادة مستقلة لقولهم استدلال على ان الناس ناس
بالهمزة بوجود الهمزة في مفرده وهو انسان وانس بكسر الهمزة وبوجودها في جمعه
وهو اناسي بفتح الهمزة وتخفيف الياء وتشديدها وجه الاستدلال بان الجمع يرد
الاشياء الى اصولها فحذف الهمزة من اناس حذفها في لو تقة فان اصلها الوقة

حذفت همزتها للتخفيف قال السيد الشريف اللوقة الزبدة بالرطب وقيل الزبدة وحدها
يقال لوق الطعام اذا اخلط بالزبدة وهذا يدل على ان اللوقة لغة اخرى كما نقل عن ابي عبيد
عن ابن الكلبي الا ان المصنف جعل لوق الطعام ماخوذا من لوقة تخفيف اللوقة انتهى يعني ان
المفهوم مما ذكره في الصحاح ان فاء الكلمة في لوقة هي الام لا الهمزة المحذوفة فتكون لغة مغايرة للغة
اللوقة لان فاء الكلمة فيها الهمزة وعوض عنها هاء همزة اناسي لا همزة لوقة اذ لا عوض فيها
عن الهمزة حرف التعريف فيقال الناسي ولذلك اي لكون حرف التعريف عوضا عن الهمزة
لا يكاد يجمع بينهما لئلا يلزم جمع المعوض والمعوض عنه وقوله ان المنايا دفع لما يقال انه اجتمع
في البيت بين الهمزة وحرف التعريف بانه شاذ المنايا جمع المنية وهو المعوث يطلقون
اي يجيئون كانهم يطلقون على باطني الانس على الاناسي وهو محل الاستشهاد الاعشى والالف
في افراه للاشباع اي الغافلين المغرورين وتهمز اي اناسي اسم جمع وقيل انه جمع كرجال
بضم الراء وهي الانثى من ولد الضان ماخوذ من انس بكسر النون وفتحها بمعنى الانسية
وانسته لانهم يستانسون بامثالهم لان الانسان مدني بالطبع فيحتاج الى التمدن
والاجتماع والاستيناس او انس بهذا الهمزة اي من باب المفاعلة من انسيه او انس
او من باب الافعال من انست بمعنى ابصرت كما قال الله انس من جانب الطور نارا
ولذلك اي لكونهم ظاهرين مبصرين يسمون بشرا لان البشر من البشرة وهو ظاهر
جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر من نباتها لاجتنانهم اي لاستتارهم عن
اعين الناس وعدم ظهورهم واللام فيه اي في الناس للجنس قال السيد الشريف
فان قيل لا فائدة في الاخبار بان من يقول كذا وكذا من الناس اجيب بان فائدته التنبيه
على ان الصفات المذكورة تاتي الانسانية فينبغي ان يجهل لو الموصوف بها من الناس وينتفي منه
ورد بان مثل هذا التركيب قد يات في مواضع لا يناسبها مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الا
الاخبار بان من هذا الجنس طائفة متصفة بكذا كقوله تع من المؤمنين رجال صدقوا الاية فالاولى
ان يجعل مصحح الخبر والمجرور مبتدا على حذف وبعض الناس او بعض منهم من الصفة بما ذكر
فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتاويل معناه مبتدا
يرشدك الى ذلك قول الناس فمنهم لبوث لا ترام وبعضهم حمامة شث وضم جبل لا طير
حيث فاعل لفظة منهم تاويل مبتدا اعني لفظة بعضهم وقد يقع الظرف موقع المبتدا
بتقدير الموصوف كقوله تع ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم فالقوم

مدرج

فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه مبتدا والظرف الاول خبرا
وعلى الوجه المعتبر الى جمع مناد ومن ذلك وما منا الا له مقام معلوم فلكي وقوع
الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا ومن رجال شهد لهم انتهى
هكذا ذكره العلامة النقاد ايضا والمقال فالاولى دون فالصواب للاشارة
الى انه يجوز ان يكون غرض المجيب ان الفائدة في الاية المذكورة تحصل بما ذكر
ولا يدعي بان ما ذكر في كل تركيب مثله وايضا جاز ان يقال الرجال الذين
صدقوا لما اتصفوا بهذه الصفة الشريفة كانوا حقيقة ان يخرجوا عن رتبة
المؤمنين لا مرتبة اعلى كمرتبة الملائكة المقربين فجاز ان يجهل لو المتصفين
بهذه الصفة من المؤمنين ويرد على الجواب الذي رجحه بقوله فالاولى ان كلا
من مضمون الصلة والصفة يجب ان يكونا معلومين قبل الاخبار فلو كان مناط
الفائدة تلك الاوصاف لزم تحصيل الحاصل لحصول العلم بها قبل الاخبار بها وفيه نظر لان
المعلوم قبل الاخبار كونهم متصفين بتلك الاوصاف والمعلوم بالاخبار كون
المتصفين بتلك الاوصاف طائفة من نوع الانسان دون غيره فيقال ان جعل من الناس عن الاخبار
بعض الناس كما ذكره السيد الشريف يدل على ان من بمعنى البعض فيكون اسما ولم يسمع
من اسماوه نظر لان من بمعنى البعض مشهور ولا يقتضي ذلك كونه اسما واراد
السيد الشريف بيان حاصل المعنى ومن موصوفة قال السيد الشريف جعل من موصوفة مع الجنس
موصولة مع العهد دون العكس رعاية للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم
لا توقيت فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه
بمعرفة واما الاستعمال فكما في قوله تع رجال صدقوا وقوله تع ومنهم الذين يؤذون النبي
ففي الاية الاولى عبر عن البعض بالنكرة لانه اريد بالمؤمنين الجنس وفي الاية الثانية عبر عن
البعض بالمعرفة لانه اريد بالضمير الجماعة المعينة من المنافقين قبل والسر في ذلك انك اذا
قلت من هذا الجنس طائفة نزلت كذا كان التقييد بالجنس مفيدا بخلاف ما اذا قيل من هذا الجنس الطائفة
الفاعلة كذا لان من عرفهم عرفت كونهم من الجنس ولا واذا قلت من هؤلاء الذين فعل كذا كان
حسنا اذ فيه زيادة تعريف له ولا يحسن كل الحسن ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلام الله
كان في تنكيره غرض كستر عليه او تجهيل وكلامنا في الاصل اي كلام الشارح اعترض عليه
اولا بانه لو جعل من موصولة مع الجنس لكان ذو وجه اذ الجمع بلام الجنس معرفة فيناسب

فناسب ان يعبر عنه بالنكرة الا يعرف بعضه بالمعرفة وقيل لام الجنس للاشارة الى الماهية من حيث هي لا الافراد فلا ينافي
الابهام في الافراد واما ثانيا فلان كلمة الفضية محمولة لانا لا نسلم ان من عرف الطائفة الغالة
كذا عرف انهم من الجنس المذكور مثلا اذا قيل من المصورين من يكفر اما لو ان يكفي ان يكون مفيدا
اذ لا يلزم من معرفة الدين يقوون الوان حوقة كونهم من المصورين ثم انه لو كان هذا
لما لم يكن المثال المذكور ونحوه قولنا من هؤلاء الذين فعل كذا مفيدا لكن الدليل المذكور
اذ يقال من عرف الذين فعل كذا عرف انه من هؤلاء واذا لم يكن لازما في هذه الصورة لم يكن
لازما في صورة الجنس ولهذا اتى بصيغة التمريض حيث قال وقيل اذ لا عهد تفصيل
اللام للجنس او للعهد الخارجي التقديري والمعهود هم الذين كفروا فلا
استدل اولا على كون اللام للجنس بعدم العهد فلكونه للعهد مجردا احتمال لا دليل عليه ونظاره
اي امثاله في الاصرار على النفاق وفي الطبع على قلبه ومثاره فانهم من حيث انهم
على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم هذا جواب سؤال ورد على جواز
اللام في الناس للعهد تقريره ان المنافقين قسم للذين كفروا على ما مر من تثليث القسمة
فيما له تقدير العهد يلزم ان يكونوا داخلين في الماحصين بالكفر وقسما منهم مختصون
بزيادات ليست فيهم وهي تلوية الكفر بالخداع والاستهزاء كما توضح ما ذكره صاحب
الكشاف بقوله فان قلت كيف يجعلون بعض اولئك والمنافقون غير المختوم على قلوبهم
وتقرير الجواب ان اختصاصهم بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود
باعتبار كونهم قسمة من مطلق الكافر المعرى كما ان اختصاص الماحصين بزيادة هي المجاهرة
بالانكار لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس ايضا فان الجنس انما يتنوع بسبب اشتمال كل نوع منه
على زيادة خاصة ولا توجد في سائر الانواع وتلك الزيادات وان كانت خارجة
عن الطبيعة الجنسية الا انها داخلة في الانواع ومقومة لها فان الحيوان مثلا يتنوع
الى انسان وفرس وحمار الى غير ذلك بتناطق وصاهل وناهق فان كل نوع يختص بزيادة
لا توجد في غيره مع ان مفهوم الحيوان لا يصير نوعا مباينا للشيء في انواعه باشتمال كل نوع
على الزيادة التي هي مقومة له وعدم اشتمال مفهوم الحيوان اياها وتلك الانواع مع اشتمالها
على تلك الزيادات المقومة لها مندرجة تحت الجنس المعهود وهم المصرون على الكفر
هكذا ذكره الشريف العلامة وقرر السؤال العلامة التفتازاني بانه كيف يصح جعل اللام
في الناس للعهد والمعهود هم الكفرة المصمون الذين ختم الله على قلوبهم والمنافقون

كلام

كلام ليسوا كذلك اذ منهم الذين يخلصون الايمان فلا يصح جعل كلام بعضهم الكفرة المصمين وما اجاب
بان المنافقين جنس يتناول انواع الكفرة المتميزة بالخصوصيات والناس على
تقدير العهد اشارة الى ذلك الجنس لا الى المصرين المخصوصين بواسطة الاخبار
عنهم باستواء الانذار وعدمه ولا الى الخالص الدين كفروا ظاهرا وباطنا كما قال وقد يقرر
الجواب بان المراد بالمنافقين الصنف المصمون على النفاق بدليل ما ذكر في الايات
من التشديدات بما قوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون وصم بكم
عمي فهم لا يرجعون وقد صرح المصنف صاحب الكشاف بانهم من اهل
الطبع فهم بعض من جنس الكفرة المختوم على قلوبهم والختم على القلوب بحيث لا يحصل
الايمان بالفعل لا ينافي التمكن من الهدى بحسب الفطرة على ما يدل عليه قوله تعالى اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى الا ان هذا لا يوافق تقرير الكتاب انتهى
ورد الشريف العلامة كلام جوابه ودعوى عدم الموافقة لتقرير الكتاب اما جوابه
فلان لام العهد بعد ذكر المعهود انما يكون اشارة الى ما اريد به في نظم الكلام
لا الى ما يعمه وغيره واما دعوى عدم الموافقة فلما اشرنا اليه من ان الكفر المذكور في تقرير
المصنف اريد به الكفر الذي اصر عليه اعتقادا على ما علم مما سلف انتهى حاصله انه حمل الكفر في قول
صاحب الكشاف الكفر جمع الفريقين وفي قوله على الكفر الجامع بينهما على الكفر الاصراري لكن حمل
مراد صاحب الكشاف على ذلك خلاف الظاهر واما الاعتماد على ما سلف فهو ايضا ضعيف
لان الجنس مذكور هناك ايضا فجاز ان يكون العهد الى الجنس لا الى النوع المندرج تحته فعلى هذا
اي على تقدير ان يكون اللام للعهد ثابتا بقوله الاية اي ومن الناس من يقول الاية تقسيما للقسم الثاني
اعني الذين يخفون الكفر ظاهرا وباطنا قال الفاضل المحشي هذا رد لما يفهم من ظاهر كلام
الكشاف من جريان وجهي التعريف على تثليث القسمة لان تثليث القسمة يجعل الذين كفروا
للماحصين للكفر فلا يصح جعل المنافقين منهم او توجيهه بان قوله ويجوز ان يكون للعهد
بعد قوله ولام التعريف للجنس ليس عديلا لقوله ولام التعريف فيه للجنس وليس معا
من تتمة تثليث القسمة بل قوله ويجوز ان يكون للعهد عديل لتثليث القسمة
وقوله ولام التعريف للجنس من تتمة تثليث القسمة لحقه وان لم يتنبه له شارحو الكشاف
وتكلفوا التصحيح بما لم يرض ان يلقى عليك شبابه انتهى لعله تعريض للعلامة التفتازاني فانه

على الوجه المذكور صح

ولذلك لان الجنس المنقسم الى نوعين
اذا ذكر في مقام ثم افراد احدهما بالذكر
تعين الاخر بالارادة في الاول
وههنا كذلك فان الذين كفروا اعمارهم
على قلوبهم وان نوعان للماحصين
والمنافقين فاذا اريد نوع المنافقين
منه تعين نوع الماحصين بالارادة
من الذين كفروا صح

قال بعد ما فصل ما فصل المقام و بالنظر في اربعة مواضع يظهر انه بعد موضع ابهام واستفهام الاول
تجويز كون الدين كفروا للجنس متناولا للمصرين وغيرهم الثاني التصريح بان الله هو بدأ بالمؤمنين وثنى
بالمحقين وثلث بالمنافقين والثالث تخصيص المنافقين بالمصرين على النفاق على تقدير
كون الناس للعهد الرابع جوابه عن سؤال جعل المنافقين من الكفرة المختوم على قلوبهم
بان ههنا نوعين من جنس الكفرة متمايزين بمغايرات تامة بالنوعية الى تحصلهما ولا تأبى الى
لا تمنع دخولهما تحت الجنسية انتهى اجيب عن الاول بان تجويز التناول للمصرين
وغيرهم انما هو بالنظر الى ظاهر اللفظ ودلالته مع قطع النظر عن القرينة الموجبة للاقتصار على
المصرين اعني خصوصية الحكم عليهم باستواء الانذار وعدمه وعن الثاني بان المدخول المذكور
هذا الذي كفروا ان حمل على العهد فظاهر وان حمل على الجنس فقد عرفت ان القرينة تخصصه بالمحققين
المصرين وعن الثالث بان المعهود جنس المصرين المنحصر في نوعين افراد احدهما المذكر بطريق
الاخراج منه مع ما ذكر من التشديدات تقتضي تغييبهم بالاصرار وعن الرابع ان المنافق الداخل
تحت جنس المصرين هو المنافق المختوم على قلبه لا مطلقا ولا بأس في ورود المنافق الغير
المختوم عليه الاقسام لان المقصود بيان احوال رؤساء المكلفين كما تقدم ذكره ثم لما
كان مقصود المنافقين من اظهار الايمان وتمويه الكفر ان يتأتى لهم المخادعة ظاهرا وباطنا
وكان ذلك لا يتم الا بالايمان بجميع ما امن به المؤمنون سيما الايمان بالنبي عليه السلام توجه ان يقال
كان الواجب ذكر جميع ما يجب ان يؤمن به فكيف صح الاقتصار على ذكر الايمان بالله
وباليوم الآخر فاشار المصنف الى جوابه بوجوه اربعة احدها ما ذكره بقوله واختصاص الايمان
بالله وباليوم الآخر اي كونهما مختصين بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم في الايمان
كان الظاهر ان يقول تخصيص الايمان بدل الاختصاص لكنه ذكر الاختصاص بدله ليفيد
الابهام فيمن خصهما بالذكر فانه يحتمل ان يكون هم المنافقين بان لم يذكروا سواهما شيئا
مما يجب الايمان به وعليه مدار الوجهين الاولين لانهما يتعلقان بعقائدهم لا بحكايتهم
وان يكون هو الله تعالى بان يذكروا الايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به الا انه حكى الله عنهم
ادعاء الايمان بهما وعليه مدار الوجهين الاخيرين فان قيل لما كان كل من الوجهين
على احد الاحتمالين كان الواجب في عطف الوجهين الاخيرين على الاولين كلمة او
دون الواو اجيب بانه من قبيل قول الشاعر هو الاول والآخر والظاهر والباطن فانه كان

الواو

الواو المتوسطة ههنا لانه لعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع
الصفتين الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احد الباقين بقيتين
لم يكن ههنا تناسب كذلك الواو المتوسطة ههنا لعطف مجموع الوجهين الاولين
ولو اعتبر عطف كل وجه على ما سبقه لم يكن ههنا تناسب لابتناء بعض تلك الوجوه
على احد الاحتمالين والآخر على الآخر وان اشار بقوله بالذكر الى ان التخصيص ليس مع الحصر
بل التخصيص ويقال له تخصيص بالاثبات بقوله اختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر
الى ان الباء في النظم الكريم صلة الايمان لانه يتعدى بالباء ولو باعتبار تضمين معنى الاعتراف
لا باء القسم كما ظنه الحلبي حيث قال لا تخصيص في الآية لان قوله بالله وباليوم الآخر قسم
منهم وفيه مزيد بيان خبثهم فانه يدل على انهم يكذبون ويحلفون بالله وباليوم الآخر
كاذبين ولو جعل قوله وما هم بمؤمنين معطوفا على محذوف اي ما امنوا وما هم
بمؤمنين يصح ان يتعلق بالله وباليوم الآخر قسم الله ويكون جوابه ما امنوا وما هم
بمؤمنين وان اشار بقوله بالذكر الى ان التخصيص ليس بمعنى الحصر بل التخصيص الذكري
ويقال له تخصيص بالاثبات الضمني وادعاء عطف على قوله تخصيص وبيان للوجه الثاني
من الوجوه الاربعة اي ادعاء منهم بانهم احتاطوا بالباء المهملة من الحوط بمعنى الجمع اي
جمعوا الايمان من جانبيه اي جانبي المبدأ والمعاد فاحاطوا بقطريه بطرفيه اي
ادعوا انهم جمعوا الايمان بجميع اجزائه بحيث لا يشذ عنه جزء من اجزائه فكذبهم الله تعالى في ادعائهم هذا بالنفي
وابدل ان عطف على ادعاء او تخصيص وبيان للوجه الثالث من الوجوه الاربعة بانهم
منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فاجاب عنه الفاضل الخ
~~منافقين فيما يظنون~~ بان النفاق هو اظهار الايمان واضمار الكفر وهم
يظنون انهم في دعوى الايمان بالله وباليوم الآخر ليسوا منافقين لانه
على وفق اعتقاد المؤمنين لانهم ايضا مؤمنون بهما مع انهم في هذا ايضا منافقون
لان ما يظهر منهم الموافقة مع المؤمنين في الاعتقاد وهم مخالفون لكن انما يتم هذا
لو لم يعلموا ان اعتقادهم بالله وباليوم الآخر يخالف اعتقاد المؤمنين والا فلا يخلو
يظنهم انهم مخلصون فيه غير قاصد بل النفاق هذا كلامه وآخاب عنه بعض
ارباب الحواشي بان يقال انهم يظنون انهم مخلصون في قولهم امنا بالله

خصها بالذكر صح

لا متعلق بحكايته مقالهم عنهم اي خصها بالذكر حيث حكى عنهم انهم قالوا آمنا بالله وباليوم الآخر صح

فان قيل انهم لما قالوا هذا الكلام على وجه النفاق لم يكونوا يظنون انهم مخلصون فما وجه هذا القول فانه لا يفيد اجتماع الاخلاص والنفاق صح

فيه قوله تخصيص تخصيص من الله او منهم صح

بالله وباليوم الآخر من وجه ويقصدون النفاق من وجه فانهم من حيث انهم يعتقدون بثبوت
الصانع حقيقة امر المعاد وان قولهم هذا تعبير عن ذلك الاعتقاد مخلصون فيه
ومن حيث ان ائتهم المؤمنين بهذا القول ان ايمانهم بهما مثل ايمان المؤمنين
منافقون بخلاف اقرارهم بنبوة محمد عليه السلام وبالقرآن ولكونهما فانهم لا يظنون
كونهم مخلصين فيه بوجه بل يقصدون به النفاق المحض فكيف بما يقصدون به
النفاق يعني اذا كان ذكرهم هذا القول انما هو بطريق النفاق مع انه معتقدهم في الحقيقة
ذكروه اظهارا لمعاضدة ائتهم المؤمنين فكيف لا يكونون منافقين فيما ذكروا مما يجب
الايمان به مما لم يعتقدوه بل قصدوا النفاق به فقط كنبوة محمد عليه السلام والقرآن العظيم
ولكونهما لان القوم علة لقوله ابدا لا يعني ان القوم القائلين امنا بالله وباليوم الآخر كانوا
يهودا اي يهود بين كذا فسره الشريف العلامة ثم قال يقال يهودي ويهودي كزنجي وزنج
واما يهود معرفا فهو علم يجري في كلامهم مجرى القبيلة دون الحي انتهى يعني اليهود جمع يهودي
ويهود نابغة بين مؤده وجمعه بالياء وكانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر اخلاصا
وصدقا لانهما معتقدا انهم لكن كان ايمانهم بهذا وان كان عن صدق ايمانا كلا ايمان اي كالعدم
في الواقع لاعتقادهم على الكفر ايمانهم بهذا كالعدم في الواقع التشبيه حيث قالوا الموسى
فيما حكى الله عنهم اجعل لنا الها كما لهم الهة واتخاذ العجل كما حكى الله تع عنهم بقوله وقالت
اليهود عزير ابن الله وان الجنة لا يدخلها غيرهم كما حكى الله عنهم وعن النصارى قالوا لن
يدخل الجنة الا من كان يهودا او نصارى وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة وعزيز
بالنصب عطف على التشبيه مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لا يأكلون ولا يشربون
ولا يتنخعون بل يتلذذون بالنسيم والارواح العبقة اي الرياح الطيبة ويرون
بضم الياء والراء من الاراءة عطف على قوله يؤمنون في قوله وكانوا يؤمنون
اي وكانوا يرون اي يوهمون المؤمنين بهذا الكلام انهم امنوا مثل ايمانهم
وهو عين النفاق وبيان عطف على ابدان وبيان للوجه الرابع من الوجوه الاربعة
اي خص الله تع بالذكر قولهم هذا بيانا منه تع بين [illegible] التضاعف حيثهم

افراطهم

وافراطهم في كفرهم لان ما قالوه اعني قولهم امنا بالله وباليوم الآخر لو صدر عنهم لا على وجه الخداع
والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم جملة اسمية وقعت حالا من فاعل صدر والتركيب فيه انا العرب
وشعري شعري اي لو صدر هذا القول منهم عن اعتقاد والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا
القول منهم هي عقيدتهم التي كانوا عليها قبله وهي العقيدة المشهورة المنقولة عنهم قبل
لم يكن هذا القول منهم ايمانا لانهم اعتقدوا الله على خلاف ما عليه لانهم اعتقدوه مع التشبيه
واتخاذ الولد كما تقدم وكذا اليوم الآخر اعتقدوه على خلاف ما عليه من ان الجنة لا يدخلها غيرهم
وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة فكيف وقد [illegible] قال في الكشاف فهو كفر لا ايمان
وغيره المصنف اي فقوله لم يكن ايمانا حذرا عما يرد على صاحب الكشاف ان قولهم امنا بالله
واليوم الآخر لا على وجه النفاق مع عقيدتهم الفاسدة ليس بكفر غايته انه ليس بايمان
لفساد العقيدة اقول قد تقرر ان الكفر عدم الايمان عن من شأنه ان يكون مؤمنا فنقول
ان قولهم هذا لما لم يكن ايمانا صدق انه كفر فكيف وقد قالوه الا قالوا امنا بالله واليوم الآخر
تعريضا على المسلمين وتهكما بهم والحاصل ان قولهم هذا لا يكون ايمانا اصلا سواء قالوا
جدا واعتقادا او على وجه النفاق لانهم اعتقدوا الله واليوم الآخر على خلاف ما عليهما
كما سبق بخلاف اقوالهم فانها لا تكون ايمانا اذا قالوها على وجه النفاق واما لو قالوها على وجه
الاعتقاد لكان مثلا [illegible] لو قالوا امنا بمحمد وكتابه على وجه الاعتقاد لكان ايمانا هذا الوجوه
الاربعة قال الفاضل المحشي ولنا وجه خامس للتخصيص وهو انهم ادعوا من دينهم امورا في الايمان
بالله وفي الايمان باليوم الآخر فخص دعوى انهم امنوا بالله وباليوم الآخر وبيان انه حدث
ايمانهم بهما اعتراف بانهم على ما اعتقدوه بهما بقاء لم يكونوا مؤمنين بهما وفيه
كمال المبالغة في انهم كفروا بدينهم واعترفوا بانهم كانوا على الباطل ولا يصح منهم دعوى
حدوث الايمان بسائر الكتب والملائكة والقدر والبعث بعد الموت لانهم كانوا
مؤمنين بها سابقا وليس في دعوى حدوث الايمان بالقرآن وبنبوة محمد عم انهم كانوا
على الباطل في دينهم انتهى اقول هذا الوجه يحتمل ان يكون وجها لتخصيص المنافقين ايمانهم
بالذكر ويحتمل ان يكون وجها لتخصيص ايمانهما بالذكر فحاصل الاول انهم خصوا بالذكر لان
في دعوى حدوث الايمان بهما اعتراف بانهم كانوا عليه قبله من البطلان
وعدم الايمان بهما وفيه اظهار كمال الموافقة للمؤمنين بخلاف ما لو قالوا امنا
بسائر الكتب والملائكة والقدر والبعث لانه لا يصح منهم دعوى حدوث الايمان

بهذه الامور لانهم كانوا يؤمنون بهذه الامور سابقا لانهم لم يدعوا من دينهم امورا باطلة في الايمان
بهذه الامور حتى يكون ايمانهم بها سابقا كالايمان وبعد حدوث الحدوث فاذا لم يصح منهم دعوى
الحدوث لا يحصل الاعتراف المذكور وبخلاف ما لو قالوا امنا بالقرآن وبنبوة محمد عم
اذ ليس فيه دلالة على الاعتراف المذكور وحاصل الثاني انه لم يحصلها بالذكر لبيان انهم
مع فعلهم ما يدل على اعترافهم بانهم تركوا ما كانوا عليه قبلهم من البطلان ورجعوا الى ما كان عليه
المؤمنون ليسوا بمؤمنين فضلا عن ان يكونوا مؤمنين بالقول بما لا يدل على الاعتراف
المذكور كقولهم امنا بسائر الكتب والملائكة والبعث وكقولهم امنا بالقرآن وبنبوة
محمد عم و2 تكرير الباء اي تكرير الناس القائلين امنا بالله وباليوم الآخر كما هو المناسب
لقوله ادعاء الايمان لان الادعاء منهم ويحتمل ان يكون المعنى تكرير الله تعالى بتقدير المضاف في قوله هذا
اي بيان ادعائهم الايمان بكل واحد على الاصالة والاستحكام وجه دلالة تكرير الجار على ذلك
ان اعادة الجار اذا كان المعطوف عليه اسما ظاهرا غير مجتمع اليه فاذا اعيد لا بد فيه من بيان
نكتة فالنكتة في ادعاء الاستقلال والاستحكام لكل منهما بالتفصيل لا بطريق التبعية
لان ملاحظة الجار في كل منهما يقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المتعدي به
فكانه مذكور مرتين وذلك يدل على استقلال كل منهما بالايمان والاستحكام وتاكده
والقول حقيقته هو المصدر بمعنى التلفظ بما يفيد معنى من المعاني او فائدة من
الفوائد سواء كان افادته وضعا او طبعا او عقلا وسواء كان المعنى المفاد مفردا
او مركبا وللدلالة على هذا العموم لم يذكر مفعوله قال الرضي القول والكلام واللفظ
من حيث اصل اللغة بمعنى يطلق على حروف من حروف المعاني والمباني وعلى ما هو اكثر منه
معنى او لا لكن القول اشهر في المفيد بخلاف اللفظ فانه يعم المهمل واشتهر الكلام
في المركب من حروف مخصوصة ~~[illegible]~~ اطلاقه على المركب
وبقال مجازا بمعنى المقول اي المتلفظ سمي للمفعول باسم المصدر وللمعنى
المتصور في النفس ويقال له الكلام النفسي كما فسر به قوله تعالى ويقولون في انفسهم
ما لا يبدون لك المعبر عنه باللفظ ذكره اشارة الى ان تسمية ذلك المعنى بالقول من قبيل تسمية
المدلول باسم الدال ويقال للرأي كما يقال هذا قول فلان في هذه المسئلة اي رأيه
ويقال للمذهب كما يقال هذا قول ابي حنيفة اي مذهبه مجازا فيه لقوله ويقال
اي يطلق القول على هذه المعاني الاربعة اطلاقا مجازيا اما الاول فمن قبيل تسمية المفعول باسم المصدر

واما الثلاثة

واما الثلاثة الاخيرة فمن قبيل تسمية المدلول باسم الدال الزمن المبتدأ من وقت الحشر منتهيا
الى ما لا يتناهى اعترض عليه ان ما لا يتناهى لا يصلح ان يكون نهاية للبوم الآخر فالواضح ان يقال
ما لا يتناهى من وقت الحشر اجيب بانه مسامحة مشهورة كما يقال الى ما شاء الله ولا يخفى
انه لا يدفع الاعتراض المذكور قال رحمه الله انكار ما ادعوه بقولهم امنا بالله وباليوم الآخر
من حدوث الايمان بهما فانه يدل صراحة على وقوع حدوث الايمان بهما ونفي ما انتحلوا اثباته
~~[illegible]~~ والا يتحاد ادعاء الشخص لنفسه ما لغيره
يقال انتحل فلان كذا اذا نسبه غيره الى نفسه والحاصل ان قولهم امنا بالله وباليوم الآخر
على دعواهم حدوث الايمان والتزاما على كونهم في زمرة المؤمنين وقوله تعالى وما هم بمؤمنين
يدل صراحة على نفي المدلول الالتزامي والتزاما على نفي المدلول الصريحي اعني حدوث الايمان
ثم لما بين ان المراد من قوله تعالى وما هم بمؤمنين انكار ما ادعوه ونفي ما انتحلوا اثباته توجه عليه
ان مقتضى ظاهر الحال ان يكون صريح النفي وارد على ما ادعوه صريحا اعني حدوث الايمان
حتى يكون النفي على وفق المنفي فاوجه العدول الى المدلول الالتزامي اعني كونهم مؤمنين فاشار
المصنف الى كل من السؤال والجواب اما السؤال فاشار اليه بقوله وكان اصله على ما يقتضيه
المقام وظاهر الحال الاصل وما هم بمؤمنين ~~[illegible]~~ ليطابق ~~[illegible]~~ علة لقوله وكان اصله ما آمنوا
قولهم بالنصب مفعول ليطابق اي ليطابق النفي المذكور قولهم امنا بالله وباليوم الآخر
في التعريض متعلق بيطابق لان الفعل دون الفاعل فان قولهم امنا كلام في شان الفعل
وبيان انه متحقق صادر عنهم وقوله تعالى وما هم بمؤمنين كلام في شان الفاعل وبيان
ان الفعل لم يصدر عنهم فالرد الذي يطابقه هو التعريض بنفي الفعل عنهم بان يقول وما آمنوا
لا بنفي كونهم فاعلا له فاشار الى الجواب بقوله لكنه عكس تاكيدا ومبالغة في التكذيب
تقريره على ما ذكره الشارح ان العدول الى الجملة الاسمية ليس ~~[illegible]~~ لافادة الاستمرار
او لجعل الكلام في شان الفاعل انه كذا او ليس كذا بل من باب العدول اليها لسلوك طريق
الكناية في رد دعواهم الكاذبة فان الخراطهم في سلك المؤمنين وكونهم طائفة من
طوائفهم من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم وانتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء
ملزومه فكنى عن التاكيد والمبالغة بالسوء نفي الملزوم ابتداء كيف لا وقد ~~[illegible]~~ في نفي اللازم
بالذات لانه على الدوام المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا واكد ذلك النفي بتكرير هذه الاسمية

وانتقل الى الفاعل لانه

وانتقل الى الفعل لانه

التقديم لقصد الاختصاص حيث المقصود هنا بيان سلوك طريق هو ابلغ وافوق في رد تلك الدعوى
ونظير ما في سلوك هذه الطريقة قوله تعالى وما هم بخارجين منها انهم لا يقال الجملة الاسمية
تدل على الثبات فنفيها يفيد نفي الثبات لا ثبات النفي وتاكيده لانا نقول ذلك اذا
اعتبر الاثبات بطريق التاكيد والدوام ونحو ذلك ثم نفي وههنا اعتبر النفي اولا
ثم اكد وجعل بحيث يفيد الثبات او الدوام وذلك كما ان ما انا سعيت في حاجتك
لاختصاص لا لنفي الاختصاص وبالجملة فرق بين تقييد النفي ونفي التقييد كذا حققه
السعد رح التفتازاني قيل يمكن ان يجري الكلام على التخصيص وبيان الكلام في شان الفاعل
فان الكفار لما راوا انفسهم انهم مثل المؤمنين في الايمان وادعوا موافقتهم قيل
في جوابهم وما هم بمؤمنين على قصر الافراد لانهم ادعوا الشركة فرد قولهم باختصاص
المؤمنين بذلك لان اخراج ذواتهم علة للمبالغة المذكورة من عداد المؤمنين فان
قيل الاخراج بعد الدخول وهم لم يدخلوا في المؤمنين حتى يخرجوا عنهم بقوله تعالى وما هم بمؤمنين
قلت ان المنافقين لما راوا انفسهم انهم مثل المؤمنين في الايمان صاروا كانهم
داخلين في عداد هم ابلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي الزمان بان يقال
ما امنوا لتوجيه ما ذكره في التفسير الكبير من انه لو قيل وما امنوا لكان رد العين ما ادعوه
ونظيره ان من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية فان علمت انه لم يناظر فيها كنت قد كذبته
اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في التكذيب يعني ليس من هذا
الجنس فكيف ذلك فكذا ههنا ولذلك اي ولاجل المبالغة في التكذيب اكد النفي بالباء حيث لم يقل وما هم مؤمنين
او ما هم من المؤمنين والمعنى بالباء وما هم ملتبسين لهم واطلق الايمان اي لم يقيده بالله
وباليوم الاخر كما قيدوه بهما فيما سبق لعلم الطالب من كلام الله المصدر انه عطف على قوله اكرم داخل
تحت قوله ولذلك حيث تعين تعين المطلوب الكشاف في بيان وجه الاطلاق وقدم ما هو واجب
ما قدمه وقال على معنى انهم ليسوا من الايمان في شيء اصلا لانه الايمان بالله واليوم الاخر
ولا من الايمان بشيء فيه تاكيد النفي من حيث ان نفي المطلق يستلزم نفي الايمان المقيد
بالطريق الاولى ويحتمل ان يقيد بما قيدوا اي المنافقون به اولا اي بالايمان
بالله واليوم الاخر الا انه حذف ههنا لانه اي لان قوله تعالى وما هم بمؤمنين جواب
اي جواب قول المنافقين فيكون ذكر العلة مرتبا على اعتبار في الجواب ايضا فيفيد
قوله لانه جواب بيانا لنكتة التقييد لكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالتقييد بل يصح الاطلاق لانه جوابه وذلك لان
بقاء التقييد

والاية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا
لا اي لا تدل على ان من نطق اي تكلم بلسانه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه
او ينافيه لم يكن مؤمنا المقصود من هذا الكلام الرد على الامام حيث قال
ان الاية تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله تعالى وما هم بمؤمنين
وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء المنافقين
لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا
لان من عرف الله واقر به لابد وان يكون مؤمنا واقراره ايمانا اي اعتقادا مطابقا
للواقع سواء كان ذلك الاعتقاد مستفادا من الدليل وهو العلم او كان
اعتقادا تقليديا فان احوال القلب اربعة الاعتقاد المطابق المستفاد
من الدليل والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد
الغير المطابق وهو الجهل ضد العلم والرابع خلو القلب عن كل واحد من ذلك فمن عرف
الله تعالى واقر به فهو مؤمن هذا كلامه ووجه الرد ان هذه الاية انما تدل على نفي
الايمان من المنافق وهو من اظهر الايمان وخالف قلبه لسانه بان كان بقلبه معتقدا
بخلاف لسانه بدليل الاية التي بعدها وليس محلا لخلاف الكرامية لانه كفر بالاتفاق
من الكرامية وغيرهم وانما محل خلافهم من نطق بالشهادتين فارغ القلب عن الاعتقاد
بما يوافق ذلك او ينافيه فعندهم هو مؤمن وعندنا لا والاية لا تدل على كفر محل
الخلاف فلا يستدل بها على بطلانه والخلاف مع الكرامية هم طائفة منسوبة
الى محمد بن الكرام في الثاني فلا يتناول الاية المذكورة اي لا يقوم حجة عليهم
لا يخفى عليك ان القول بان الخلاف معهم في الثاني مخالف لما في المقاصد من ان من
اظهر الكفر واظهر الايمان فهو مؤمن عند الكرامية وان استحق الخلود في النار انتهى
ويؤيده ما ذكره الامام الرازي في تفسير قوله تعالى يؤمنون بالغيب ان الذين قالوا
الايمان هو الاقرار باللسان فقط فريقان الاول قالوا ان الاقرار باللسان فقط
هو الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط للكمال

الاقرار الثانية ايمانا لانها داخلة في مسمى الايمان والثانية قالوا الايمان يحصل بمجرد الاقرار
بالله وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فيثبت
له حكم المؤمن في الدنيا وحكم الكافرين في الاخرة انتهى فعلى هذا المراد الاية تحريض عليهم
قال الله تع يخادعون الله الكاتب ترك العطف لكمال الاتصال بما قبله لكونه بيانا له وتقريرا
بان قولهم امنا بالله وباليوم الاخر مجرد خداع اوشبه كمال الاتصال لكونه استئنافا
عما قبله كانه قيل لم يدعون الايمان كاذبين وما ينفعهم ذلك والمختار عند صاحب المفتاح
هو الاول ورجحه السيد الشريف والثاني ما جوزه صاحب الكشاف قال رحمه الله
الخدع بفتح الخاء المعجمة وسكون الدال وفي بعض النسخ وخدعوا بصيغة الماضي ان تورهم من الايهام
اي ان تقرع وهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله من الازلال
اي تسقطه وتمنعه عما هو بصدده وفي بعض النسخ عما هو فيه او بصدده
والصدد بفتحتين بمعنى القرب يقال هو بصدد كذا اذا قصده
وقرب من تناوله والكفي تصرفه عن مطلوبه الحاصل له او عن مطلوبه الذي هو بصدده
لفعل
يحصل من قولهم خدع الضب حيوان معروف اذا توارى اي اختفى في جحره
الجيم المضمومة على الخاء المهملة الساكنة ثقبة في الارض ومن قولهم ضب خادع
وخدع بفتح الخاء وكسر الدال مبالغة خادع اذا اوهم ذلك الضب الحارش بالحاء المهملة بارى وقع
والشين المعجمة من الحرش وهو صيد الضب خاصة اقباله عليه الضب في وهم الحارش
بعد الاختفاء في جحره خلاف ما تخفيه من مكروه الحارش والمراد بالمكروه ههنا هو ادبار
الضب وهو يوهم الحارش اقباله ليمتنع عما هو بصدده ثم يخرج الضب من باب او
قبل لانه يتخذ له منافذ يستتر بها ويرفق ستر بها فاذا راى حارشه او هم انه يقبل عليه
ثم يخرق احدى منافذه ويخرج منها واصله اي اصل الخدع الاخفاء لاعتباره في
كلا معنييه اللذين اخذ منه اعني خدع الضب وضب خادع اذا اوهم فما قيل الظاهر ان
يقال اصله الخفا يقال بحسب اللفظ اخدع اخدعا بمعنى اخفى اخفاء فيكون خدع بمعنى خفا
فليس بظاهر ومنه اي من الخدع بمعنى الاخفاء المخدع بضم الميم وفتح الدال المخدعة
وهي ما يخبأ فيه المتاع وهو المخدن وفي الصحاح المخدع والمخدع على مثال المصحف والمصحف
الخزانة واصله العم الا انهم كسروه استثقالا انتهى فهو اسم مكان على صيغة اسم المفعول
مرباب

كما في قصة يوسف عليه السلام فانه لما ازلها عن نفسه اي اسقطها عنها بالحيلة
ومنعها عما هو بصدده كان كما قال هو تنزيله من الازلال وقيل
تنزيله من الازلال وقيل
لو قال هو تنزيله عطفا
على قوله ان تورهم لكان اولى
لان المعنى في الخدع هو الازلال
بالفعل لا الايهام المذكور فلذلك
فسره السيد الشريف قوله ان يوهم
بصيغة يعني ويصيب به اي يصيب
الخادع صاحبه خلاف ما يخفيه
من المكروه واجيب عنه بان
الايهام لاجل الازلال مستتبع
للاغفال المستتبع لانه للازلال بالفعل
صح

مرباب الافعال ولا ينافيه كونه ماخوذا من الخدع بمعنى الاخفاء وقال الراغب المخدع بيت
في بيت كان بانيه جعله خادعا لمن رام تناول ما فيه والاخدعان عطف
على المخدع وهما بفتح الهمزة شعبتا من الوريد ذكره في القاموس والوريد عرق في العنق
وهما وريدان مكتنفان في صفحتي العنق بالمعجمة والخادعة تلك بين الاثنين
لانها من باب المفاعلة وهذا الباب للمشاركة بين الاثنين غالبا بمعنى ان يفعل كل
واحد بالاخر مثل ما يفعله الاخر به فيكون كل واحد من الخادعين مخدوعا لصاحبه
فقيل الخادعة لما اقتضت ان يصدر من كل واحد من الجانبين فعل يتعلق بالاخر وينافيه
وذلك غير مستقيم ههنا ارادوا ان يبين ما هو المراد فقال وخداعهم
مع الله ليس على ظاهره
لان خداعهم مع الله هو ان يوقعوا في علمه خلاف ما يريدون به من المكروه
ويصيبوه وهو محال حقيقة لانه لا يخفى عليه خافية والاخداع يتوقف على ان
يخفى عليه والله تع منزه عنه ولانهم لم يقصدوا خدعه تع دليل اجماع على عدم صدور الخدع عنهم
مع الله وذلك لانهم من اهل الكتاب عارفون بالله تع لا يخدع من عرفه فلا يقصدون خدعه
اذ العاقل لا يقصد ما يخفى عنده امتناعه اعلم ان المصنف لم يلتفت الى ذكر خداع الله معهم وخداعهم
مع المؤمنين وخداع المؤمنين معهم كما ذكره الكشاف حيث قال لا يصح خداع الله معهم
لان الحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع احدا والمؤمنون وان جاز ان يخدعوا لم يجز ان
يخدعوا عز وجل انتهى والمصنف انما ذكر الاول لانه عبارة عن ان يوقع الغير في اوهام
خلاف ما يريد من المكاره ليضطر قائم يصيبهم به وصدور ذلك من الله تع محال عند
المعتزلة فلما ذكره صاحب الكشاف من ان القبيح والقبيح لا يجوز صدوره من الله على اصلهم
الفاسد واما عند اهل الحق فلانه يمتنع ان يسند اليه تع حقيقة ما هو ظاهره
ان يكون عاجزا عن المكافحة واظهار المكنون والله تع منزه عنه وعلى التقديرين
لا حاجة الى ذكره لان الكلام سيق لبيان خداعهم لا خداع الله معهم والمصنف لم يذكر خداعهم
مع المؤمنين فلانه واقع وكذا خداع المؤمنين معهم لانهم كانوا يخفون من احوالهم
واقع صح

تتمة الاخدع
صح

لو جعل احدهما ما ذكره
بقوله صح

ويجرون عليهم احكام الاسلام دفعا للزيادة فتنتهم واحترازا عن اظهار خصومتهم فانحن
خداع الله منافق مع المعلمة الاسلام فما ذكره صاحب الكشاف انه لم يجز لبس على ما ينبغي ولذا ظهر
تركه المصنف بل المراد اما مخادعة الرسول على حذف المضاف فيكون من قبيل واسئل
القرية او على ان معاملة الرسول معاملة الله من حيث انه خليفته ذكر الكشاف
في الجواب وجوها اربعة والمصنف ذكر اثنان منها وترك [illegible] الزمخشري
احدهما ما ذكره بقوله والثاني ان يكون ذلك تنزيها عن مستقذرهم وظنهم ان الكذب ممن
يصح خداعه من بين وجه ولا يخفى بعده لانهم من اهل الكتاب فكيف لا يعرفون الله
ويعتقدون جواز خداعه ولذلك تركه المصنف وثانيهما ان يكون من قبيل قولهم انجبني
زيد وكرم فيكون المعنى يخادعون الذين يؤمنون فيكون ذكر الله توطئة وهذا ايضا بعيد لان
الوثنيين بعيد ولذا تركه وقرر المصنف الوجه الاول بطريقين احدهما انه من قبيل حذف
المضاف في الحذف وثانيهما ان يكون مجازا عقليا في النسبة الايقاعية وهو المراد
بقوله على ان معاملة الرسول اه وهذا الوجه هو الذي ذكره صاحب الكشاف
بقوله والثالث ان يذكر الله ويراد الرسول لانه خليفته ولا يخفى عليك
ان هذا يحتمل كلا من الطريقين المذكورين الذين ذكرهما المصنف لان ارادة الرسول
يحتمل ان يراد بطريق حذف المضاف وان يراد بطريق المجاز العقلي في النسبة
الايقاعية الا ان [illegible]

وجوه اضطراب المعتزلة في ختم الله على قلوبهم ولم يثبت ثم تنزيل الفعل منزلة فعل غير اللابس الذي هو له من المجاز العقلي كما هو الظاهر من قول المصنف ان
وما يفضي الى ملابسته بين الله وبين المخادعة قبل وهما بحث وهو ان هذين الوجهين يبتنيان على ان
مخادعون ليس بمعنى يخدعون كما سيأتي من قوله ويحتمل ان يراد يخادعون يخدعون وليس كذلك اذ لا خداع من الرسول
والمؤمنين ولا محال لان يكون للخدع من احد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازا لاتحاد اللفظ فان جعل مجازا
لا يبقى الاحتمال الثاني وهو قوله واما ان صورة صنعهم اه ويجاب عنه انه لا بأس بخداع الرسول والمؤمنين
اياهم لمصلحة الدين على ما سبق انفا على انه تجوز ان يكون حقيقة من الجانبين مجازا في الآخر بناء على جواز جمع الحقيقة
والمجاز على مذهب المصنف من يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله اعترض
المحشي بانه ذكر هنا بيدا للتوجيه المذكور افتراء الكشاف فهو ليس التأييد بها بسديد لان اطاعة الرسول يستلزم اطاعة الله
لانه حكم باطاعة الرسول ومبايعة الرسول يستلزم مبايعة الله لانهم اذا عاهدوا مع الرسول ان يعاونوه
فقد عاهدوا مع الله ان يعاونوا دينه يعني لا يلزم من استلزام اطاعة الرسول اطاعة الله واستلزام مبايعة الرسول
مبايعة الله استلزام مخادعة الرسول مخادعة الله حتى يصح ان يقال مخادعة الرسول هو مخادعة الله لان وجه
الاستلزام فيهما غير جار فيما نكلف يصح التأييد بهما واما ان صورة صنعهم عطف على اما مخادعة رسوله وخبر
ان قوله صورة صنع المخادعين والصنيع من صنع به صنعا اي فعل فيه والصنع بالضم من صنع اليه معروفا فلذا
اضاف اليهم صنيعا والى الله صنعا حاصل هذا الوجه على ما ظهر من كلامه انه استعارة تمثيلية بان شبه
الهيئة المنتزعة من عدة امور مع صنعهم مع الله وصنع الله معهم وصنع رسول الله معهم بالهيئة المنتزعة من عدة امور اخر من الاحوال الحاصلة للمخادعين من حيث ان كلا منهما مخادع الا في جلب النفع
نفع وايصال الضرر الى صاحبه فاستعير لفظ المشبه به للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع هو الهيئة المركبة
المشتركة بين الطرفين بان اظهر كل واحد منهما الايمان خلاف ما عنده حتى يحصل مراده دون مراد الآخر وقال
الشريف كلامه حاصل هذا الوجه ان بينهم من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة فيكون مخادعون استعارة
تبعية وليس في هذا الوجه اعتبار هيئة مركبة من الجانبين بل يجري بينهما مشابهة بهيئة اجزاء
مركبة من المخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما في ختم الله
على قلوبهم انه يريد الرد على من جعل تمثيلية وتبعية ولعل مراده جواز حمله على الاستعارة
من غير حاجة الى التمثيلية والا فلا شبهة في جواز التمثيلية ايضا وصنع الله معهم بالعطف
على صنيعهم وهو بضم الصاد كما مر من ان الصنيع بالضم يستعمل في المعروف فيضاف الى الله بخلاف
الصنيع فانه يستعمل في القبيح فلذا يضاف اليهم بالجر احكام المسلمين الباء بيانية لصنع الله او
بيانية بالباء بعد بيان صنيعهم من التفنن اسند احكامهم عليه لكونه صنع الله معهم بالجزاء
احكام المسلمين وامتثال الرسول والمؤمنين بالعطف على صنع الله واضافة الامتثال
الى الفاعل امر الله بالنصب مفعول الامتثال في اخفاء حالهم متعلق بالامتثال

مجاز اه لهم علة للامتثال وهو بالراء المعجمة في اكثر النسخ وبالخاء في بعض النسخ بالمهملة
وله وجه بمثل صنيعهم فان صنيعهم اخفاء الكفر واظهار الايمان فيجازيهم بايجاد احكام الاسلام
ومنعهم عن كل ما يعلم الباطن صورة بالرفع خبر ان صنيع المخادعين على صيغة التثنية
ويحتمل ان يراد يخادعون الله عطف على قوله والمخادعة المذكورة بين الاثنين يقتضي
ان ما ذكر هنا ان المخادعة تكون بين اثنين ممنوع على ان الاغلب في باب المفاعلة
ان يكون بين اثنين وقد يجيء لمجرد اصل الفعل ومجرده نحو داوى بمعنى دوى وسافر بمعنى سفر
وقد ايضا حقيقة فيحتمل ان يراد مجرد الخدع اي يخدعون فلا يحتاج الى اعتبار خدع
الله وخدع المؤمنين اياهم فيحتاج الى الجواب المذكور لكن يحتاج الى الجواب المذكور
في يخدعون الله لانه بيان للمقول والمقول فيه من جانب المنافقين فقط لان الخادعين
فينبغي ان يكون الخداع ايضا كذلك ليطابق البيان المبين والمراد بالبيان التفسير لا عطف البيان
لانه لا يجري في الجمل عند النحاة قال الفاضل المحشي ان يخدعون في بيان يقول افيد من يخادعون وان كان
له وقوع يخادعون ايضا وجه لان ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل الا ان المفعول
باشر بمثل فعله فالمذكور صريحا فعله فقط وفعل المفعول مدلول الكلام والموضوع له والجواب
ان يخدعون وان كان افيد من حيث كونه مطابقا للمبين لكنه فات الحكمة المقصودة
من المفاعلة اقول كيف يحمل يخادعون بيانا لقول امنا مع ان امنا كلام لفظي وان الخداع
امر معنوي قد يكون باللفظ وقد يكون بالفعل والخداع غاية متاخرة عن قولهم امنا كما اشار
اليه صاحب الكشاف بقوله كانه قيل لم يدعون الايمان كاذبين فقيل يخادعون يعني لان غرضهم
الايمان كاذبين وما الباعث على ذلك فقيل الباعث ان يخادعوا فاذا كان الخداع غاية متاخرة
عن قولهم امنا ينبغي ان لا يكون بيانا لان البيان عين المبين لا غاية متاخرة عنه او استيناف بيان
يذكر ما هو الغرض منه اي من قولهم امنا كانه قيل ما لهم يقولون امنا وما هم بمؤمنين وما غرضهم
في ذلك فقيل يخادعون الله ان يخدعوا الرسول والمؤمنين لاغراض فاسدة ذكرها المص بقوله الا ان
وكان غرضهم اه ولما كان المقصود بيان غرضهم كان الفعل صادرا منهم فقط فيكون الاستيناف
مفيدا فائدة البيان ايضا فالمآل واحد وعلى التقديرين لا محل لهذه الجملة من الاعراب
وقد جوز صاحب المتلو لهذه الجملة بدلا من صلة من اعني يقول امنا بدل اشتمال فلا محل لها
ايضا من الاعراب وقيل انها حال من ضمير يقول اي يخادعين واجاز ابو البقاء

كونها

كونها حالا من الضمير في مؤمنين والعامل فيها اسم الفاعل فيه نظر لان النفي في قوله وما هم بمؤمنين
اما ان يرجع الى القيد فقط او الى القيد والمقيد جميعا وكلاهما فاسد اما الاول فلانه لا يتصور
نفي الخداع عنهم وثبوت الايمان واما الثاني فلان نفيهما ليس بمراد بل المراد نفي الايمان عنهم
واثبات الخداع واجيب باختيار الشق الاول وليس المراد برجوع النفي الى القيد
نفي نفس القيد بل نفي مقارنته للمقيد اعني ذا الحال ولا شك في عدم مقارنة الايمان منهم
لخداعهم اذ لا ايمان منهم حتى يقارن خداعهم هذا قال السيد الشريف جعله بيانا او لا فرجعه
مستانفا لانه ايضاح لما سبق وتصريح بان قولهم كان يخادعون وايضا بيان المخادعة
امر مطلوب بالذات فلا يكون الجواب به شافيا بل يحتاج الى سؤال اخر انهم يريدون بالسؤال
الا ان ما ذكره صاحب الكشاف بقوله لانهم كانوا يخادعون فلت كانوا يخادعون عن اغراضهم ومقاصدهم منها مناكرتهم واعفاؤهم عن المحاربة اه واليه
اشار المص بقوله وكان غرضهم ذلك ان يدفعوا عن انفسهم اه فان قلت ان السائل
اذا سأل بقوله لم يقولون امنا بالله واليوم الاخر كاذبين واجيب عنه بيخادعون لم
سكت السائل ولم ينقطع بل له ان يقول لم يخادعون فهو اجاب عنه الفاضل المحشي
بانه لو جعل يخادعون الله في الجواب بمنزلة انهم يقولون لنقض ظاهر البطلان
لانقطع السؤال الا انه استثناء من قوله ويحتمل ان يكون يخادعون بدلا
بيان لنكتة العدول من يخادعون الى يخادعون والضمير راجع الى يخدعون الاول
اخرج في زنة فاعلت قيل الظاهر ان يقول في زنة فاعل الا انه اشار
الى المثال المشهور من قولهم طارقت النعل وعاقبت اللص للمبالغة فان الزنة
اي زنة فاعل لما كانت للمغالبة اي المعارضة وبيان ان قصد كل من الطرفين
ان يفعل مثل ما فعل صاحبه على وجه يغلبه فيه مثل كارمته وكرمته وناضلته وفضلته
اي غلبته في الكرم ورمي السهام وفي بعض النسخ للمبالغة وهو غلط من الناسخ والفعل
من غولب فيه جملة حالية اي والحال ان الفعل من غولب فيه بان قصد فيه كل من الفاعلين
الغلبة على صاحبه كان الفعل من ذلك الفعل اي اجاد لا مغالبة معارض بالمفضل
والمفضل عليه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وجه الاغلبية انه يكون الداعي في
والاهتمام به اشد واقوى مما اذا كان فاعله وحده من غير ان يكون معارض يقصد الغلبة
عليه ومعارض عطف تفسير للمعارض فان المبارات المعارضة وان يفعل مثل ما فعل

صاحبه ليغلبه استعجب جواب لما وفاعله ضمير الزنة يعني الوزن ومفعوله لفظ ذلك
وهو اشارة الى الحكم المذكور لزنة فاعل وهو من الفعل ابلغ حاصله ان تلك الزنة
وان زال عنه ما قصد من المغالبة وقصد منها اصل الفعل الا انها لكونها في اصل وضعها
للمغالبة لا تنفك عن الدلالة على المبالغة ويقصده اي يقوي الاحتمال المذكور قراءة
من قرا وما يخدعون اعترض عليه بانهم كيف يخدعون الله وهم يعلمون استحالة ذلك لانهم
من اهل الكتاب اجيب بالجواب الاول بكلا طرفيه المذكورين انفا بعينه وبالجواب الثاني
بادنى تغيير بان لا يعتبر صنع الله معهم وكان من الافعال الناقصة او من الظروف المشبهة بالفعل
وعلى التقديرين جواب سؤال كانه قيل لاي غرض صدر عنهم الخداع ولاي سبب يخدعون
فاجاب بان غرضهم في ذلك ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرقها على صيغة المجهول اي
يصاب به من سوام قام مقام فاعل يطرق من الكفرة بيان من سوام والمراد بما يطرق
بهم قتل نفوسهم ونهب اموالهم وان يفعل على صيغة المجهول بهم ما يفعل بالمؤمنين
من الاكرام والاعطاء من الغنايم والصدقات والفيء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا
على اسرارهم ويذيعوها بالذال المعجمة والعين المهملة من الاذاعة بمعنى الاشاعة والاظهار
والضمير راجع الى الاسرار الى منابذتهم اي منابذة المسلمين بمعنى معاداتهم والمنابذة
اظهار العداوة كان كلام المتعادين ينبذ الى صاحبه ما في قلبه من العداوة
حاصله ان غرضهم من الخداع دفع المضرة عن انفسهم وجلب المنفعة لها وايصال المضرة للمسلمين
واعلم ان صاحب الكشاف اورد هنا سؤالا وجوابا حيث قال ما لا قلت فلو
اظهر عليهم حتى لا يصلوا الى هذه الاغراض بجنب اخرهم عنها قلت لم يظهر عليهم
لما احاط به علما من المصالح التي لو اظهر عليهم لانقلبت مفاسد اهـ وانما ترك
المصنف لما فيه صاحب الكشاف مذهب الاعتزال حيث بنى الكلام على تقليد فعال
الله بالمصالح فقوله لو اظهر جواب لو محذوف والضمير المستتر في الفعل هو والبارز
في عليهم للمؤمنين اي لو اظهر الله نفاقهم على المؤمنين جعل نفاقهم ظاهرا على
المؤمنين اظهارا حتى لا يصلوا الى هذه الاغراض وبين الطيبي المصالح فارجع اليه
قال رحمه الله قراءة نافع في بعض النسخ بالضم الا قراءة الائمة الثلاث ويخادعون من باب
المفاعلة وفي بعض النسخ بالفتح اي هذه هي قراءة الائمة الثلاث وما ذكر

والباء للتعدية

ان

ان المخادعة السابقة في قوله يخادعون الله والذين امنوا ليس على ظاهره
حتى يبين المراد بها توجه السؤال بما المراد بالمخادعة المذكورة ههنا المتعلقة لانفسهم على وجه الحصر
هل هي المخادعة السابقة او غيرها وعلى الاول كيف يصح
حصرها على انفسهم وما المراد بها فاجاب المصنف باختيار كل
من الشقين فاشار الى الاول بقوله والمعنى ان دائرة الخداع راجعة اليهم
وضرر ما يخدعون بهم وهو معنى ما في الكشاف وما يعاملون تلك المعاملة المشبهة بمعاملة
المخادعين الا انفسهم لان ضرر ما يخدعون بهم كما يقال فلان يضار فلانا
وما يضار الا نفسه الى دائرة الضرار راجعة اليه وغير مخطئة اياه انتهى وقال السيد الشريف
انه اشارة الى تطبيقه على الوجه الاول من الوجوه الاربعة التي ذكرها صاحب الكشاف
تلخيصه ان المخادعة مستعارة للمعاملة الضارية فيما بينهم وبين الله والمؤمنين المشبهة
بمعاملة المخادعين فقصرت هذه المعاملة ههنا على انفسهم بعد تعليقها بما علقت به
سابقا بناء على ان ضرر ما عائد اليهم لا يتعدوهم ونظيره فلان يضار فلانا وما يضار
الا نفسه ومثل هذا الاستعمال شائع في اللغات كلها يجيء في باب المفاعلة وغيرها ولكن
العبارة الدالة على حصر تلك المعاملة مجازا او كناية عن انحصار ضررها فيهم او جعل
لفظ المخادعة المستعار مجازا مرسلا عن ضرره في المرتبة الثانية ويمكن ان يقال
لما انحصرت نتيجة تلك المعاملة فيهم جاز ان يدعى ان نفس تلك المعاملة مقصورة
عليهم ويمكن انحصار ضررها فيهم مفهوما تبعا لا قصدا فلا حاجة الى تجوز
او كناية وفي قوله ان دائرة الضرار راجعة اليه غير مخطئة اياه اشارة الى ما ذكرنا
انتهى حاصله ان المراد بالمخادعة في قوله وما يخادعون الا انفسهم هي المخادعة
السابقة في قوله يخادعون الله والذين امنوا بعينها على الوجه الذي ذكرنا المصنف
بقوله واما ان صورة صنعهم اه وهو الوجه الاول في كلام الكشاف من الوجوه الاربعة المذكورة
في كلامه وان المعنى فضرر نفاقهم على انفسهم قصر ضررها عليهم فيكون العبارة الدالة على
قصر تلك المعاملة مجازا او كناية عن انحصار ضررها فيهم اي وما ضرر مخادعتهم
المذكورة اولا الا على انفسهم او جعل لفظ المخادعة المستعمل اولا مجازا مرسلا
عن ضرره في المرتبة الثانية لا يخفى عليك انه يجيء تطبيقه على الوجه الاول الذي ذكره

المصنف او لا بقوله واما مخادعة رسوله او كذا تطبيقه على الوجهين الاخيرين ذكرهما صاحب
تلخيصه وان اشار الى الثاني بقوله او انهم في ذلك خدعوا انفسهم بيان انه يجوز
بانه يجوز ان يراد بالمخادعة في قوله وما يخادعون الا انفسهم مخادعة اخرى غير المخادعة السابقة
اما جارية بين اثنين او مقتصرة على واحد فالاول ان يراد به المخادعة
الجارية فيما بينهم وبين انفسهم بحسب التغاير الذاتي ان كان المراد بالانفس الارواح
او الاراء او التغاير الاعتباري ان كان المراد بالذات فانهم في خداعهم رسول الله والمؤمنين
يخدعون انفسهم
لما عرفت انه لا اصل لها الا باطل والا كاذب بانه سينفرج عما هو الحذاء امورهم
واغراض مطلوبة وهم يتخذع بذلك ويطمئن وخدعتهم انفسهم حيث غرتهم
بالامانيّ جمع الامنية الفارغة اي الخالية عن الفائدة وحملتهم انفسهم على مخادعة
من لا يخفى عليه خافية الى السرفع والثاني اعني ما كانت مقتصرة على واحد كما اشار
اليه بقوله وقراءة الباقين وما يخدعون لان المخادعة في الحقيقة لا تكون الا بين
اثنين لكونها من باب المفاعلة ولا بد ايضا ان يكونا فاعلين مختارين بقصد
كل منهما اصابة صاحبه فلا يتصور هذه الحقيقة بينهم وبين انفسهم سواء اريد
بالانفس الارواح او الاراء والاول اجمل صاحب الكشاف في المخادعة بينهم وبين
انفسهم حقيقة حيث قال ان يراد حقيقة المخادعة وصرح بها السيد الشريف
بانها على الحقيقة حيث قال وعلى هذا التقدير وتركها وعلل بقوله لان المخادعة تقتضي الاثنين
لانه على تقدير ان يراد المخادعة عن الخادع بالفتح كان بين اثنين او مقتصرة
على واحد لا بد ان يراد بها المخادعة عن الخادع بالكسر كما ذكره صاحب الكشاف واما ان يكون
صنعهم له على تقدير كونها بين اثنين فلا كونها مختارين واما على تقدير كونها
مقتصرة على واحد فلان حقيقة المخادعة لا تتصور بين المرؤوس فان قيل
كما ان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين كذلك الخدع يقتضي شخصا مخادعا
حتى يقصد اصابة المكروه به اجيب بالنظر الى التجريد لكن من جانب واحد بان يجردوا
من انفسهم اشخاصا يخدعونها اي يعاملونها معاملة الخادع المخدوع بخلاف قراءة يخادعون
فان التجريد فيها من الجانبين وهو باطل قال قيل في هذا التعليل بحث لان القراءة ثابتة

سمعا

سمعا تواترا لا مدخل فيها للرأي والاجتهاد اجيب بان بعض المتكلمين ذهب الى جواز
تعليلها بالرأي والاجتهاد اذا لم يكن مخالفا للقواعد العربية ولو سلم عدم جوازه لكن
التعليل على احتمالهم على القراءة الاولى وترجيحها عليها لا على نفس القراءة لانها
ثابتة بالسماع من النبي عم تواترا وقرأ يخدعون من خدع بتشديد الدال من باب
التفعيل للمبالغة والتكثير ويخدعون بفتح الياء والخاء وكسر الدال المشددة بمعنى
يختدعون من باب الافتعال نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا لقرب
مخرجهما ثم ادغمت الدال في مثلها وهو منصوب هنا نصب مفعول له في قوله لكن انتزعت
الشيء اي اخذته وقيل انه لازم ونصب انفسهم بنزع الخافض ويخدعون ويخادعون
على البناء للمفعول الى الفاعلين والاول الافعال والثاني من المفاعلة ونصب انفسهم
على القراءتين المجهولتين بنزع الخافض على طريقة اختار موسى قومه اي من قومه او نصب على
التمييز ان جعلت من التمييز معرفة كما ذكره السيد الشريف فان قيل ما فائدة اختلاف القراءات
مع ان الجهات منها التهوين والتسهيل على الامة ومنها اظهار فضلها وشرفها على سائر
الامم اذ لم ينزل كتاب غير هذه الامة على وجه واحد ومنها احتمال ابهامها من حيث انهم يقرؤون
جهدهم ما يحتمل ذلك وضبط لفظه لفظه حتى مقادير المدات وتفاوت الامالات
ثم في تتبع معاني ذلك واستنباط الاحكام من دلالة كل لفظ ومنها اظهار سر الاسرع
في كتابه وصيانته عن التبديل والاختلاف مع كونه على هذه الاوجه الكثيرة ومنها اكثار
ثواب القراءة باجازته اذ تتبع القراءات بمنزلة الايات ولو جعلت دلالة كل قراءة اية على حدة
لزم التطويل ومنها ان بعض القراءة يبين معنى القراءة الاخرى فقراءة يطهرن بالتشديد بمعنى
قراءة التخفيف يطهرن فان قيل اذا قرأت اية بقراءتين مثلا هل لكل واحد من القراءتين
قول السرع ام هو احدهما قول الله والاخر قول القارئ بالاذن بالقراءة قال السمرقندي
فيه اقوال الاول ان السرع قال بهما جميعا والثاني انه السرع قال بقراءة واحدة الا
انه اذن ان تقرأ بقراءتين والثالث ان كان لكل قراءة تفسير بقارئ الاخر قال
بهما جميعا وتقبل القراءتان بمنزلة الايتين مثل حتى يطهرن كالتشديد والتخفيف وان كان
تفسير احداهما كالبيوت والبيوت بكسر الباء وضمها قال باحدهما واجاز القراءة بهما

هذه القراءة صح

الكشاف

على التجريد صح

اي جعلوها مغرورة صح

يخادعون في هذا الجواب ايضا
فالاول ان يراد ويخدعون حيث
الا انفسهم يخدعون بها على لفظ
يفاعلون لانه صح

والنفس ذات الشيء وحقيقته ان لفظ النفس حقيقة في الذات مجاز في الغير وهو خلاف الظاهر
في الجوهر فانه قال النفس بمعنى الروح قال خرجت نفسه وبمعنى الدم يقال سالت نفسه
وفي الحديث ما لبس له نفس سائلة فانه لا يجري الماء وبمعنى الجسد وبمعنى العين يقال اصابت فلانا
نفس وهكذا ذكره في القاموس ايضا والظاهر منه كونه حقيقة في الكل على ما هو طريقة كتب اللغة ثم قيل
للروح لان النفس التي به اي بالروح بيان لعلاقة المجاز اعلم ان في النفس الانسانية ويقال
لها النفس الناطقة عند المتكلمين المنكرين لوجود المجردات مذاهب كثيرة والمشهور منها
الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب بدليل عدم الانفصال مع نفي المجردات الثاني
للنظام انه اجزاء اجسام صغار لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد الورد
باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل الثالث انه قوة في الدماغ وقيل
في القلب الرابع انه ثلاث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد
وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص
وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة السابع
انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل التاسع انه الهواء المسمى
بالنفس بفتح الفاء وعند حكماء الفلاسفة بوجود المجردات ان النفس الانسانية جوهر
مجرد عن المادة ليس بجسم ولا قوة جسمانية بل هي لا مكانية لا تقبل الاشارة الحسية
وانما تتعلق بالبدن كتعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية
او الحلول وذهب اليه من المسلمين الامام الغزالي والراغب والصوفية وقالوا
تعلقها بالبدن ليس تعلقا ضعيفا كتعلق الجسم بالمكان ولا تعلقا في غاية القوة كتعلق
العارض والصورة بالجسم في محل الا انها مجردة غنية بذاتها عن المحل بل هو تعلق
متوسط بين بين مثل تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا لتوقف
كمالاتها العقلية والحسية عليه واول ما يتعلق بها من البدن هو الروح القلبي المتكون
في جوفه الايسر من بخار الغذاء اللطيف ويفيده قوة بسريانه الروح الى جميع البدن
وهذا الروح هو الروح الحيواني والروح الانساني هو عين النفس الناطقة وقيل
للقلب ايضا وهو العضو الصنوبري في الجانب الايسر مثالا لانسان يجذب اليه
لطيف الدم فيتجوف بحرارته المفرطة وذلك البخار اللطيف هو المسمى بالروح الحيواني لانه

اي القلب

اي القلب محل الروح اي الروح الحيواني
قيل يعني ان لفظ النفس نقل اولا عن معنى الذات الى الروح ثم نقل عنه الى القلب
لانه محل الروح الحيواني اولا وكذا محل الروح الانساني على رأي المتكلمين لان ما حل في جميع
البدن يحل في القلب ايضا وله تعلق خاص بالقلب من حيث ان خلوه في البدن
يتوقف على حلوله فيه فاذا فارق القلب يتعلق عن البدن ايضا اثره او متعلقه اي متعلق
الروح قيل الاول مبني على ما اذا كان المراد بالروح الحيواني والثاني على ان يكون المراد به
الروح الانساني لانه عبارة عن النفس الناطقة المجردة عند المتكلمين ليس بجسم ولا جسماني
بل يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير حلول واول ما يتعلق به من البدن
هو الروح القلبي كما تقدم بيانه لفرط حاجتها اليه اي الى الماء كما قال الله تعالى وجعلنا من الماء
كل شيء حي فصار الماء سببا لحياة ذات كل شيء فلان يؤامر نفسه اي يشاور
رأيه اذا تردد في الامر والكلمة له داعيان لا يدري على ايهما يعتمد وفي بعض النسخ
نفسه بلفظ المفرد وهو المناسب لقوله لانه اي الرأي ينبعث عنها اي عن النفس فيكون
مجازا مرسلا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب او شبه عطف على ينبعث اي
يشبه الرأي وانا آمره اي بامره ذلك الذات ويشير عليه فعلى هذا يكون اطلاق النفس
على الرأي على طريقة الاستعارة واطلاق اسم المشبه به على المشبه قال السيد الشريف
وهو انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى ووجه كونه انسب بالمقام لان الاستعارة مبنية
على جعل المشبه الذي هو الرأي الداعي فردا من افراد المشبه به الذي هو الذات الآمرة
ادعاء وعلى جعله متحدا به في الادراك والتدبير والتصرف وفيه من المبالغة ما لا يخفى
ووجه كونه اظهر بحسب المعنى ان اعتبار المشابهة بين النفس والرأي الداعي اظهر
من اعتبار كون النفس سببا للرأي لان السبب الحقيقي هو الله والمراد بالانفس
ههنا ذواتهم قال السيد الشريف وح يتعين ان يراد بعض خداعهم في ذواتهم فهو
ضرره عليهم كما ذكر في الجواب الاول عن السؤال عن المراد بقوله وما يخادعون الا انفسهم
اقول ان تعيين فهو ضرر خداعهم عليهم لا ينفع في علاء ارادة الذات بالانفس وانما ينفع على
ان يراد بالمخادعة في قوله وما يخادعون الا انفسهم عين المخادعة في قوله يخادعون الله والذين
امنوا ويحتمل حملها على ارواحهم وانفسهم هذا ما ذكره صاحب الكشاف بقوله يجوز ان يراد قلوبهم
وذواتهم وانفسهم قال السيد الشريف ذكر لفظ القلوب مع تقييد الذكر الدواعي والارادة لانه

لانها اصل المبادي ولا مقتضي للعدول

وجه الخ واذا اريد بالانفس الدواعي والارادات تعين الجواب بان الاخبار ان الاجوبة الاربعة
السابقة وكان اعتبار المشار بها اولى كما لا يخفى فبيان ان المراد بالانفس احد هذين المعنيين
ثمة للاجوبة الثلثة انتهى واعترض عليه بانه لا مانع من جعل اكثر القلوب في كلام الكشاف
اشارة الى الوجه الاول لان النفس قد يجيء بمعنى القلب والقلب قد ينسب اليه الادراك كما قال
ايضا بعد ام لهم قلوب يعقلون بها ولهذا اثر ان المصنف نقل القلوب. وقيل كان ارادة الدواعي
ناظرة الى قوله فما سبق والمعنى ان دائرة الخداع اه وحمل حملا على الارواح والارادات ناظرة
الى قوله وانهم في ذلك خدعوا انفسهم اه انتهى يعني على الاول بجعل المراد بالحصر المذكور في قوله وما يخادعون
الا انفسهم قصر قلب وعلى الثاني قصر مجاز قهر عليهم كما ذكره السيد الشريف قال رحمه الله
لا يخفى ان [illegible] يشعرون ان الشعور هو الادراك بالحواس والشاعر
لا مطلق الادراك وفيه الرد لمن قال نفي العلم مطلقا ابلغ من نفي الشعور لان نفي المطلق
يستلزم نفي المقيد بخلاف العكس فالاولى تفسير لا يشعرون بلا يعلمون لان الشعور
قد يجيء بمعنى مطلق الادراك وجه الرد ان من لا يشعر بالضروريات لا سيما المحسوسات
منها او في ان لا يعلم غيره وهو من هذا الوجه ابلغ من نفي العلم مطلقا لانه نفي مع دليل
وفيه ايضا اشعار بالخطاء تنبيها عن رتبة البهائم حيث لا يدركون اجل المعلومات
منها ابلغ من هذا الوجه من لا يعلمون ذلك اي رجوع ضرر خداعهم اليهم لتنادس الى الاشتداد
عقلتهم او لتنادس في غفلتهم وفي الكشاف والمعنى ان لطف ضرر ذلك بهم كالمحسوس
وهم لتنادس غفلتهم كالذي لا حس له وانما نفي كونهم لا يحسون جعل لطف وبال الخداع
لا يقتضي كونهم كالذي لا حس له وانما نفي كونهم لا يحسون جعل لطف وبال الخداع
ورجوع ضرره اليهم في الظاهر متعلق بجعل كالمحسوس اشار به الى المعنى الاول من معاني
الى ان قوله وما يشعرون من مرتبط بقوله وما يخادعون الا انفسهم لا بقوله ما لا يعلمون
يخادعون الله [illegible] الذي لا يخفى الا على معروف الحواس يقال
في معرفة اصابتها افة واصله الشعر وهو اسم للعلم الدقيق ومنه الشعار على العلامة
لانها يعرف بها ذات المعلم قال الله تعالى فكونهم مرضى [illegible] استيناف بيان السبب
المطلق كما في عنهم الله والمؤمنين وقال الفاضل الخفاجي انه استيناف كانه قيل ما سببه وشعورهم
والاول اشبه بالمقام وتقديم المسند لتنكير المسند اليه للتعظيم او للتنويع وقوله فزادهم الله مرضا
اعتراض بالفاء للدعاء عليهم ودعاء الله مستجاب البتة فيتضمن الاخبار بان النوع من بينهم مرضا

فلا

فلا حاجة الى جعل اخبار المعطوف فاعلا سابقه وتكرير مرضا مع تقدم ذكره لمغايرته للسابق قال رحمه الله
المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في افعاله ويطلق على ما في الكشاف
حيث قال المرض في القلب يجوز ان يكون حقيقة ومجازا فالحقيقة ان يراد الالم كما تقول في جوفه مرض
انتهى لان الالم اثر المرض لا عينه لغة وعرفا ولهذا قال في المصباح المرض حالة خارجة عن الطبع
ضارة بالفعل وعلم من هذا ان الالام والاورام عارضة عن المرض لا امراض لكن قال التفتازاني في حاشية
الكشاف لو كان الالم مرضا لكان اظهر الفصحاء عند اهل اللغة والعرف واما كونه عرضا للامراض
فمن تدقيقات الاطباء انتهى وتبعه السيد حيث قال لو كان الالم مرضا حقيقيا لما اشتبهه
فيه عند اهل اللغة اقول مما يدل على ان الالم ليس من الامراض ان مقابل الالم اللذة ومقابل المرض
الصحة ومما يدل عليه ايضا ان الالم من الكيفيات النفسانية والمرض ليس من الكيفيات النفسانية
واستدل لهما عليه بان انواع المرض ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وكل
من هذه الامام الكيفيات المحسوسة او من مقدماتها الوضع او عدم الامام الكيفيات النفسانية
على ما ذكره صاحب المواقف عن الامام الراغب مصرحا على ان عده من الكيفيات النفسانية
وفصله السيد الشريف في شرحه والمراد بالافعال ليس ما هو المتعارف من الضرب وكتابة
بل متعارف الحكماء من الافعال الطبيعية كالنمو والحيوانية كالتنفس والنفسانية
كجودة الفكر ومجازا في الاعراض النفسانية التي تحل بها اي النفس الامراض النفسانية
ثلاثة الاول [illegible] ما هو من قبيل الافة وهو ما ذكر بقوله كما ظهر بسيطا او مركبا وسوء
العقيدة والكفر والثاني الهيئات الفعلية كالحسد والضغينة وهي الحقد واخبار العداوة
وحب المعاصي ولما ذكر ان المرض مستعار في تلك الاعراض النفسانية شرع في بيان علاقة التشبيه فقال
لانها اي تلك الاعراض النفسانية مانعة للنفس الناطقة عن نيل الفضائل كالجهل بما سوى
العقائد الدينية وحسد او مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية كالجهل بالعقائد الدينية والكفر
فانه مؤدية الى زوال الحيوة الاخروية حاصل التشبيه ان الامراض العارضة للبدن كما يمنع البدن
عن كمال اعني صدور الافعال الظاهرة من غير خلل وقد يؤدي الى زواله كذلك تلك الاعراض
النفسانية تمنع النفس عن كمالها وقد يؤدي الى الهلاك والاية جملتها اي الكل المعنى المتقدم
والمجاز فيه رد على الكشاف حيث خص المراد بالمعنى المجازي وقال السيد شرح المراد به في الاية
المعنى المجازي الذي هو افة الادراك كسقم الاعتقاد والكفر وهيئة مانعة على اكتساب
الرذائل كالغل والحسد والبغض والغضب او مانعة عن اكتساب الفضائل كالضعف

الثلاثة

في الادراكية

الباعثة على ارتكاب الرذائل

والجبين وقال السبع طحل الآية على المجاز هو المنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد
وقتادة وسائر السلف من غير اختلاف فيه والتفسير مرجعه الى النقل والمصير
تبع فيما ذكره الامام حيث قال الآية بيان ان اذا ابتلي بالاخلاق الردية كالحسد والنفاق والكفر
ذاهم به ذلك ربما اداه الى تغير مزاجه وجوهر قلبه الصنوبري وهذا هو كونه معنى حقيقيا ابلغ
من المعنى المجازي الذي لا يرتكب الا لكونه ابلغ من الحقيقة فان قلوبهم كانت متألمة علة
لاحتمال كونها حقيقة لكنه مبني على كون الالم من الامر الحسي كما صرح به الفاضل المحشي وفيه نظر فليتأمل تحرق
على ما فاتت عنهم من الرياسة قال في الكشاف ويحرقون عليهم حسدا واختلف شراحه
في تفسيره وقال النفتازاني المناسب لسوق الكلام ان يجعل يحترقون بمعنى يحترقون على ما هو
اصل الكلمة وحسدا تمييز وقد شاع الحسد كالنار والحاسد كالحطب في الاحتراق
لكن لو حمل عليهم ذهب الى انه من حرق الناب اذا سحقه حتى يسمع له صريف وقالوا
يحرق عليك الاكم اي يحك بعضها ببعض فعل الحارق بالمبرد كناية عن شدة الغيظ
والاكم الاضراس جمع اكم من اكم على الشيء عضه اشد وجزم السيد الشريف بان يحرقون
من حرق الاسنان اي يحك بعضها ببعض حتى يسمع لها صريف وهو كناية عن شدة
الغيظ لا من يحرق بمعنى احترق وان اشتهر ان الحسد كالنار والحاسد كالحطب الا ان
لان استعماله بمعنى هذا المعنى وحسدا مفعول لاجله لا تمييز انتهى ولا يخفى عليك ان المصير
عدول عن عبارة الكشاف حيث جعل حسدا عطفا على يحرقا لا مفعولا لاجله ولا تمييزا ثم
لان الحسد لا يناسب ان يكون مفعولا لاجله ولا تمييزا ثم الحرق على المعنيين ثم الاولى عبارة
ان يجعل الحرق بمعنى الاحتراق فيكون كلمة على بيانية لاصل الحرق لا لهم يحترقون بنار الحسرة والحرقة بناء
على ما فاتت عنهم من الرياسة او حسدا عطف على يحرقا على ما يرون من ثبات امر الرسول
واستقلاله ثم يعود ما قيل كلام بين الامرين ثم باعثة على الحسد فزاد الله
عطف على قلوبهم تفسير لقوله في قلوبهم مرضا على تقدير ان يحمل المرض على المعنى
قبل المناسب لان يقول فزادهم الله مرضا وجيء بالاسم ذكر لما كان مقتضيا لتلبسهم عبر عنه بالفعل
واسناده بالدال المهملة ذكره الاسناد الرفعة والمقصود هنا الاسناد ونقصهم
بالنصب عطف على قلوبهم لبيان احتمال المعنى المجازي للمرض اي وان نقوسهم كانت موقوفة
مصابة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي عم ونحوه فزاد الله ذلك اي المرض المذكور

وقدر الرياسة اشارة الى قصة ابن ابي الحقيق اليهودي الكشاف صح

وقد اشار الى مثالة صح

للمعطوف عليه صح

اعني كفرهم

اعني كفرهم وسوء اعتقادهم بالطبع اي الطبع على قلوبهم لان الطبع هو الختم وقيل انه اعم منه اذ الختم
انما يوجد في الاكثر الاعلى والطبع هو الرين الذي يقع في المعاصي ايضا ولا شك ان الطبع
زيادة على ما في قلوبهم من المرض المذكور او بازدياد التكاليف اعترض عليه بوجهين الاول
ان الازدياد مصدر ازداد اللازم وقد استعمل متعديا فان الظاهر انه من قبيل اضافة المصدر الى المفعول
ويدل عليه عبارة الكشاف ايضا حيث قال ما انزل داؤه فانه يدل على انه يتعدى الى مفعول واحد
والثاني ان المنافقين في اجراء الاحكام والتكليف عليهم كالمؤمنين المخلص ولا مزية لهم في التكاليف
واجيب عن الاول بان زاد يجيء لازما ومتعديا الى مفعول واحد والى مفعولين وارداد بمعناه
الا انه لا يتعدى الى مفعولين بل الى مفعول واحد لانه مطاوع زاد فينقص عنه بواحد وعن الثاني
بان معنى زيادة مرضهم المذكور اي المجازي بازدياد التكاليف ان التكاليف والاحكام كلما نزلت نزولا
تكرر سببا كفرهم المضر وسوء عقائدهم فيزداد مرضهم بسببه لذلك ولهذا عطف عليه قوله
وتكرير الوحي وتضاعف النصر فيزيد التضاعف بمعنى التضعيف مضاف الى المفعول وكان اسناد
الزيادة الى الله تعالى على الاحتمال الذي ذكرنا حقيقة على احتمال كونها مجازا فان الله
حمل الآية على الاحتمال الذي ذكرنا من حيث انه اي الزيادة وتذكير الضمير تأويلا بالمرض هب على صيغة
اسم المفعول من خطر يعني انه مجاز عقلي من قبيل اسناد الشيء الى فاعل سببه حاصل انه يجوز
على ما قال ان قد وقع فزادهم الله مرضا بسبب مرضا زائدا على ما في قلوبهم من المرض بحيث يكون
ذلك الزائد من جنس المزيد عليه او ملابسا له لان الزائد على شيء لا بد وان يكون كذلك ويشهد
ايضا ان يكون زيادته مستندة الى الله حقيقة وكلا الامرين ظاهران فسر ذلك
بان يقال فزادهم الله ما في قلوبهم من الكفر والحسد وسوء الاعتقاد وكذا من المرض المجازي بالطبع
يعني احداث الله تعالى المانعة عن قبول الايمان لان العقاب المانعة عن قبول الايمان مرض قلبي
طارئ لما في قلوبهم من المرض المجازي وان زيادته مستندة الى الله حقيقة مبلغ الكفر فزادهم
الله مرضا اي طبعا لقلوبهم ذلك بازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضعيف النصر فلا يظهر الامر
الاول لان زيادة التكاليف وما عطف عليه من حيث انه من جنس المزيد عليه وان كانت افعالا مستندة
الى الله حقيقة الا انها ليست من جنس المزيد عليه ولا ملابسة له لانها ليست من قبيل الامراض
وان قيل ليس مراده من فسر المرض المذكور بهذه الافعال نفس هذه الافعال بل مراده

المرض الحاصل بسبب هذه الافعال فيكون حينئذ في قلوبهم او ملابالة اجيب بنعم لكن المرض
الحاصل بسبب تلك غير مستندة اليه تع بل مستندة الى انفسهم باختيارهم فيحتمل الامر الثاني
وتقرير الجواب ان المراد بالمرض المذكور هو المعنى الحاصل بسبب تلك الافعال لو اسناد
زيادتها الى الله من قبيل اسناد الشيء الى موجد سببه اسناد المجاز بانهم انما انه زادوا
كفرا وضغينة وحسدا او معادة للمنع عدم سبب تلك الافعال عاد مع كلما زادوا تكليفا وكرر
وحما وزادوا فقد ازدادوا كفرا وحسدا فكان الله تع هو الذي زادهم ما زادوا وافاسنوا الرجع
على طريق اسناد الفعل المسبب الى سببه وهذا توضيح مرامه على ما قرره ارباب الحواشي ولا يخفى عليك انه
لا حاجة ههنا الى اعتبار المجاز العقلي لصحة ارادة الحقيقة بل هي متعينة لان افعال العباد كلها
خيرها وشرها مستندة الى الله تع خلقا اذ لا خالق سواه عند اهل الحق وانما تكون مسندة
الى العبد من حيث الكسب ولا قبح في فعله تع اصلا اعني الخلق وانما القبح في الانصاف بها وصاحب
الكشاف انما ارتكب المجاز العقلي حيث قال اسند الله تع اسناد المجاز بالاسناد الفعل
الى المسبب له بناء على مذهبه قال العلامة ابن الكمال لا يجوز في الاسناد كما نفهمه من الاجرى
صدور القبيح عنه تع ولا يدري ان القبح بالنسبة الى الكاسب لا بالنسبة الى الفاعل والحاصل
ان المراد بالمرض في قوله تع فزادهم الله مرضا هو المعنى الحاصل بسبب افعال الله تع المذكورة وهو مسند
الى الله تع حقيقة خلقا وانه من حيث ملابسته لقلوبهم في المرض فلا مجاز في الاسناد ويحتمل ان يراد
بالمرض عطف والاية يحتمل ما اي لفظ المرض في الاية يحتمل ان يراد به معناه الحقيقي وهو ما يعرض
البدن وان يراد به معناه المجازي وهو الاعراض النفسانية وهو ثلاثة اقسام منها ما يحتمل مجازا
العلمي وهو الجهل ما هو من باب الفقائد الدينية وسوء العقيدة ومنها الهيئات الفطرية من الاخلاق
كالحسد والضغينة وقد اشار اليها المصنف فيما سبق ومنها ما هو من قبيل الهيئات
الانفعالية واليه اشار بقوله ويحتمل ان يراد به ما تداخل يعني تدخل قلوبهم وهذا المعنى
المجازي ايضا لكن غير الاسلوب حيث قال ويحتمل بعد المسافة بين المعطوف والمعطوف عليه
من الجبن اي الخوف والخور بفتحتين والخاء المعجمة ضعف القلوب حين شاهدوا طرف
بقوله تداخل وقذف على صيغة المعلوم عطف على شاهدوا اي حين قذف الله الرعب
اي الخوف في قلوبهم وزيادة عطف على قوله بالمرض تضعيفه اي تضعيف قلوبهم ولا يخفى عليك
ان هذا التضعيف ملائم للمزيد عليه خلافا صحة للقاموس ان المصنف فسر المرض المذكور اولا بالالم
وثانيا بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة وثالثا بالجبن والخور وجعل الالم مضاه للحقيقي

والاجرى

ما هو من قبيل صح

والاخيرين معناه المجازي وجعل اسناد زيادتها اسناد المجاز بما وقد عرفت انه
لا مجاز في الاسناد وفسر زيادة كل من الثلاثة بما يناسبه قال رحمه الله اي مؤلم بفتح اللام
على صيغة اسم مفعول من الم ايلاما من باب الافعال اي اوجع ايجاعا فالمؤلم هو المعذب على صيغة
المفعول اي الذي وقع عليه الالم والوجع وهو تفسير للاليم بمعناه الحقيقي لان اصل اشتقاقه
من العطل اللازم كما اشار اليه بقوله يقال الم على وزن علم فهو اليم ومعنى الم صار ذا الم
بان وقع عليه الالم فيكون اليم بمعنى ذي الم وهذا معنى المؤلم بفتح اللام ووصف به العذاب للمبالغة
جواب لما يقال من ان الاليم في صفة المعذب بفتح الذال لا صفة العذاب فكيف يصح
وصف العذاب به فاجاب بانه وصف به العذاب للمبالغة لان توصيف العذاب به يدل
على ان الالم المتعلق بالمعذب بلغ في الشدة والكمال الى حيث سرى من المعذب الى العذاب
حتى انه من شدته يتالم بنفسه وهذا نهاية المبالغة كقوله مكتنة بينهم ضرب وجيع
فان توصيف الضرب بالوجيع اي الموجع بفتح الجيم لا هو المضروب للمبالغة واوله وخيل
قد دلفت لها بخيل والمراد بالخيل الفرسان ودلفت بمعنى دنوت وتقدمت
والباء في بخيل للتعدية قبل والكلام مبني على التشبيه المقلوب لانه شبه فرسانهم الوجيع
بالتحية من حيث انهم يبتدئون به في اول القتال كالتحية والسلام على طريقة قولهم
جد جده كرى في مجد ديكر الاسناد مجازا لانه كونه من قبيل الاسناد الى مصدر المسند
كما في جد جده وانما يكون كذلك لو اسند الاليم والوجيع الى ضمير الالم والوجع بان قيل
الم اليم ووجع وجيع وليس كذلك فان قيل ان الاسناد المجازي لا يختص الا الى مصدر
حكم الفعل المذكور او زمانه او مكانه او سببه الى غير ذلك من ملابسات ذلك الفعل
وكل من العذاب والضرب في عذاب اليم وضرب وجيع ليس كذلك قلنا لا نسلم ان الاسناد
مقصور على ما ذكر من ملابسات الفعل على ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تع فما ربحت
تجارتهم ان الاسناد المجازي هو اسناد الفعل الى ما يلابس بالفاعل الحقيقي كتلبس التجارة
بالمشتري والعذاب والضرب بالقوم في عذاب اليم وضرب وجيع والتاب بالهلة في يوم
يقوم الحساب فقيل يمكن ان يقال ان اسناد الاليم الى ضمير العذاب فقيل
الاسناد الى مصدره بناء على ان العذاب هو الالم الفادح غاية ان لا يكون

مع ان الموجع هو

المصدر من لفظ المسند وهو لا ينافي كونه مسندا الى مصدر ما اذ ليس الاسناد الى نفس اللفظ
وانما ذهب الى كونه مجازا عقليا بجعل الاليم بمعنى العلم على صيغة المفعول ولم يجعل بمعنى المؤلم
على صيغة اسم الفاعل حتى يكون حقيقة كالسميع بمعنى المسمع فانه ليس مما يثبت على
ما صرح به صاحب الكشاف في قوله تعالى بديع السموات والارض والمعنى بسبب
كذبهم اشارة الى ان الباء للسببية وما مصدرية واما كلمة كان فللدلالة على الاستمرار
في الازمنة كما صرح به السيد الشريف واختلفوا في هذه الدلالة هل
دلالة كان الناقصة على الاستمرار معتبرة بحسب الوضع معناها بل مستفادة من القرينة وقال
بعضهم ان كان يدل على استمرار مضمون خبرها في الزمان مستدلا بقوله تعالى وكان الله
سميعا بصيرا واورده المحقق الرضي بان منشأه الفعل غير ان الاستمرار مستفاد
من قرينة وجوب كون الله تعالى سميعا بصيرا الا من لفظ كان فان كان الناقصة
موضوعة للدلالة على ثبوت خبرها لفاعلها في الزمان الذي يدل عليه صيغة
الفعل الناقص ماضيا او حالا او استقبالا فكان للماضي ويكون للحال او الاستقبال
وكون للاستقبال هذا واعلم ان مقصود الشريف العلامة ما ذكره دفع ما يتوهم من المنافاة
بين لفظ كان ويكذبون فان لفظة كان يدل على ان الكذب منسوب اليهم
في الزمان الماضي ولفظ يكذبون يدل على ان انتسابه اليهم في الحال او في المستقبل
فتنافيا فما وجه الجمع فاجاب عنه بان كلمة كان للدلالة على الاستمرار يكذبهم في جميع
الازمنة شهادة بان يكذبون يدل على الاستمرار التجددي [illegible] يكذبهم
[illegible] الايمان في الزمان الماضي [illegible] ولو جعل لانشاء الايمان لا يصح نسبة الكذب اليهم في الانشاء [illegible]
[illegible] الاخبار بصدور الايمان عنهم او ببدله اي يبدل كذبهم اشارة
الى ان الباء للمقابلة فان الجزاء مقابل للجريمة كما ان الجزاء سببه المراد وما مصدرية
ايضا قيل المناسب المقابلة بدل لفظ البدل فان المقابلة تقتضي المعاوضة والبدلية
تقتضي زوال المبدل منه وقيام البدل مقامه ويؤيده قوله جزاء لهم فان الجزاء عوض الجريمة
وهو يكذبهم قولهم امنا فانه اخبار منهم باحداث الايمان في الزمان الماضي فصح توصيفه
بالكذب لعدم صدور الايمان عنهم في الماضي ولو جعل لانشاء الايمان كان متضمنا لاخبار

بصدور

واعلم ان المصدر جعل ما
مصدرية كما مر
وقال العلامة التفتازاني
هنا اظهر لان الضمير
عائد على ما ورده ابو حيان
بعدم لزوم عوده اليه
اقول عطف قوله وما
قيل لهم لا تفسدوا الا
على يكذبون يؤيد كون ما
مصدرية اذ على تقدير
الموصولية يلزم خلف
في تلك الجملة المعطوفة راجع الى ما صح

بصدور الايمان عنهم فيصح نسبة الكذب اليهم ايضا باعتبار ما تضمن من الاخبار وقرأ
الباقون يكذبون من كذبه بالتشديد من التفعيل والتضعيف للتعدية ومفعوله
محذوف وهو الرسول كما اشار اليه بقوله لانهم يكذبون الرسول بقلوبهم
وما ايضا مصدرية او المعنى بتكذيبهم الرسول بقلوبهم وانما حذف مفعوله لرعاية
الفاصلة او لقصد التعميم والتنبيه واما على الاختصار اعتمادا على القرينة الدالة
على تعيين المراد واما ليشمل خطاب الرسول بالفاظ صريح التكذيب
عليه او اهل الكتاب لحكم واذا خلوا عطف على يقولون بتقدير بالسنتهم
اي يكذبون الرسول بالسنتهم اذا خلوا الى شياطينهم وفي بعض النسخ الى شطارهم
مبالغة شاطر وهو من اعيى المهلة وخبثا والمراد به ما ذكر مجازا او من كذب الذي هو للمبالغة بحسب الكيف
فيكون كذب لازما بلا تقدير مفعول فان فعل بالتشديد قد يجيء لمبالغة فعل بالتخفيف لازما
اي يجيء الدلالة على ان الفعل الصادر عن الفاعل فعل عظيم فهو ما المعنى بسبب كذبهم العظيم او المنكر
ويكون كذب ايضا لازما والمعنى بسبب كذبهم الكثير مثل بين الشيء بمعنى تبين وانكسر زيادة
ايضا في وظاهر لا موت البهائم بمعنى مات البهائم الكثيرة والاول مثال [illegible]
على ترتيب المثل [illegible] قبل ان التكثير في موت البهائم لتعذر تكثير الفعل
بالنسبة لكل واحد من الفاعلين وههنا ليس كذلك لامكان الكذب بالنسبة لكل
واحد من الفاعلين بل هو واقع فيرجع الى المبالغة فلا مقابلة بينهما واجيب بان او
ليس لمقابلة الجمع بل لمانعة الخلو وبان المبالغة بالنسبة الى ذات الكذب في نفسه لانه كذب
لمن لا يخفى عليه خافية والكثرة بالنسبة الى افراده ونفسه او من كذب الوحشي هو فاعل
كذب بالتشديد اذا جاوز شوطا اي مسافة قريبا او بعيدا وقف لينظر ما وراءه
قال السيد الشريف اما كذب الوحشي فهو مجاز ماخوذ من كذب الذي بمعنى التقدير
كانه يكذب رأيه وظنه فيقف لينظر ما وراءه ولما كثر استعماله في هذا المعنى
وكان حال المنافق شبيهة به جاز ان يستعار له بمعنى نسبة تردد المنافق بين
الدينين واظهاره الايمان خوفا وحذرا ثم تفكره في طريق ما يخاف منه به بحال الوحشي
في جريه شوطا ووقوفه ثم استعير لفظ هذه الحالة وهو التكذيب لنفاقه والخنوع منه
كما يعبر عن استعارة نسبته فان المنافق متردد بين الدينين [illegible] بيان لوجه المشابهة

وكان مثل عامر في اشارة
لا مذهب النظام صح

في مبالغة بان مثل
صدق بالتشديد في
مبالغة صدق بالتخفيف

المنافقين للحث والكذب هو الخبر اي الاخبار والاعلام عن الشي على خلاف ما هو به
اي على خلاف الوجه الذي ذلك الشي ملتبس بذلك الوجه في نفس الامر وقد يجيء ان الكذب
هو الاعلام بالنسبة الخبرية على خلاف الوجه الذي هي متحققة به وملتبسة في نفس الامر يعني ان كل
شيئين بينهما نسبة ثبوتية او سلبية فالاعلام بالنسبة الثبوتية على طريق الاثبات
وبالسلبية على طريق السلب صدق وعلى خلاف ذلك كذب وهو حرام
اطلق الحرمة ولم يقيد بيمينه ~~[illegible]~~ اما قال الراغب ذهب كثير الى ان الصدق
يحسن بيمينه والكذب يقبح بيمينه وقال كثير من العلماء والمتصوفة ان الكذب يقبح لما يتعلق
به المفاسد والمضار والصدق يحسن لما يتعلق به من المصالح الا ان شياع الاقوال في الافعال
لا يقبح ولا يحسن لذاته انتهى ولا يخفى عليك ان القول الثاني مخالف لمذهب المصنف في الحسن والقبح
العقليين كله هذه الكلمة مخالف لما في الكتب السابقة ان من الكذب ما هو حرام
وما هو مباح وما هو مندوب وما هو واجب وقد ورد في الحديث جوازه في ثلاث
مواطن في الحرب واصلاح ذات البين وكذب الرجل لامرأته ليرضيها كما في الصحيحين
قال القرافي ان كل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب
فيه حرام لعدم الحاجة اليه فان لم يمكن الا بالكذب فالكذب مباح ان كان تحصيل
ذلك المقصود مباحا وواجب ان كان واجبا فلو اختفى مسلم من ظالم وسأل
عنه وجب الكذب باخفائه وكذا السؤال عن ماله ليأخذه ولو استحلفه لزمه ان يحلف
ويورّي في يمينه وكذا في كل مقصود فلا يختص بالصور الثلاث الواردة في الحديث
بل ينبغي ان يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فان كان المفسدة
في الصدق اشد ضرر اقل الكذب وان كان عكسه او شك حرم عليه الكذب اقول
لكن تعليل حرمته بقوله لانه علل به اي بالكذب استحقاق العذاب وكذا ما قبل ما روي
عن ابراهيم يدل على ان المختار عنده انه حرام لعينه حيث رتب الاستحقاق عليه اي على الكذب
حيث جعل الكذب سببا له فيكون مرتبا عليه قال الفاضل المحشي تعليل استحقاق العذاب به اما هو
على قراءة حمزة والكسائي والعاصم واما على قراءة الباقين فتعليل الاستحقاق بنسبة الكذب
الى النبي عم او بكثرة الكذب او بتحيرهم وترددهم في الدين والحمل لا يصلح دليلا على حرمته
من حيث انه اسند اجيب عنه بان نسبة الفساد الى الكذب كذب وكذا كثرة الكذب والمبالغة فيه

كذب

كذب وفيه نظر فليتامل وما روي في الصحيحين في حديث الشفاعة ان ابراهيم عم كذب
ثلاث كذبات وذكر في بعض روايات الصحيحين ان هذه الثلاثة قول ابراهيم عم هذا ربي في حق الكوكب وقوله
بل فعله كبيرهم هذا وقوله اني سقيم وقال بعضهم انها قوله ثلاث مرات هذا ربي او قال
بعضهم قوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله هذه اختي لزوجة سارة حين قصدها ملك وفي قولين
فالمراد التعريض اي التعريض للغير اعني خلاف التصريح والتصريح ان يدل اللفظ صريحا على معناه بحيث
لا يحتمل معنى اخر احتمالا ناشئا من الدليل والتعريض يحتمله والمعنى التعريض في قوله اني سقيم ساقم
لما علم ذلك بامارة النجوم وفي قوله بل فعله كبيرهم التنبيه على ان من لم يقدر على دفع المضرة عن نفسه كيف
يقدر على دفعها عن غيره وكيف يصلح الها وفي قوله هذه اختي الاخوة في الدين لتخليصها من يد الظالم
وفي قوله هذا ربي الحكاية او العرض والتقدير تنبيها على خطائهم وارشادا الى انه لا يصلح الا لاله
يقيام دليل الحدوث في نفسه ولكن لما شابه الكذب في صورته فانه صورته في صورة
الكذب في كونه اخبارا غير مطابق للواقع سمي به اي بالكذب على طريق الاستعارة لكونها
ليس بكذب حقيقة بل تعريض ولا كذب في التعريض قال رحمه الله عطف على يكذبون
او على يقول في ومن الناس من يقول امنا تقديره على الاول وبما كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا
في الارض اه وعلى الثاني ومن الناس من اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض اه قال السيد السند
هو الاول اوجه لفرعه ولافادته سبب الفساد للعذاب فيدل على قبحه ووجوب الاحتراز
عنه كالكذب وخلوه عن تخلل البيان او الاستيناف وما يتعلق به بين اجزاء الصلة
او الصفة وقد يرجح الثاني بموافقة الايات في على نمط تقديره فيما يجيء وافادتها اتصافهم
بكل من تلك الاوصاف استقلالا وقصدا ودلالتها على ان لحوق العذاب الاليم بسبب
كذبهم الذي هو ادنى احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسائرها واما عطفه على الجملة الاسمية
اعني قوله ومن الناس من يعجبك فليس بمعتد به وان توهم كونه اوفق بتادية هذه المعاني
وذلك لعدم دلالته على اندراج هذه الصفة وما بعدها في قصة المنافقين وبيان احوالهم
اذ لا يحسن حينئذ عود الضمائر التي في هذه الاية اليهم كما يشهد به سلامة الفطرة انتهى واعترض عليه
الفاضل المحشي وقال وفي الوجه الثاني نظر لانه لا دلالة فيه على ان سبب الفساد للعذاب هو كذب الكذب
الخاص وهذا كلام انما نحن مصلحون الا بقال انه كناية عن اصرارهم على الفساد وعدم

ثلاث مرات حين رأى الكوكب والشمس والقمر

ليس في ذلك الملك ان لا يتعرض لنفسها الا لزوجها الا لزوجها ولا لاخيها لا سبيل له عليهن

فيه عرفنا ان العطف عليه بقوله لا مقصود له

الانتهاء بالنهي عنه وكذا في الوجه الاخير نظر لتخلل فعله الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون بين
قوله واذا قيل وفعله واذا قيل وهما من اجزاء صلة ما المصدرية الا ان يقال انه في التوجيه الاخير
اكثر انهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله الا ان يقال انه كناية عن اصرارهم على الفساد لا يدفع
النظر المذكور لانه لا يفيد سبب الاصرار على الفساد وعدم الانتهاء بالنهي عنه للعذاب
لا اصل الفساد الذي هو معنى الوجه الثاني الا ان يقال الاصرار على الفساد دفع على الفساد
واما ثانيا فلان قوله من اجزاء صلة ما المصدرية ليس على ما ينبغي لانهم لم يذكروا وصل ما المصدرية
بالجملة الشرطية فالاولى ان يعترض على الشريف بان يقال لا نسلم ذلك التخلل
لجواز ان يكون التخلل للتنبيه على ان البيان المذكور كما كان بيانا للجزء المتقدم عليه على وجه الاستقلال
كذلك يكون بيانا للجزء المتاخر عنه على وجه الاستقلال ايضا فلو جعل هذا البيان منافيا
لجميع اجزاء الصلة لتبادر الوهم الا انه بيان للجميع من حيث هو جميع ولم يحصل ذلك التنبيه المذكور
وظاهر ان قوله يخادعون الله اه كما كان بحيث يصلح ان يكون بيانا لفعله في يقول امنا
على ما سبق كذلك يصلح ان يكون بيانا لفعله واذا قيل لهم لا تفسدوا الى قوله مستهزئون
كما حققه بعض المحققين ثم اعلم ان الشريف العلامة اراد بتخلل البيان او الاستيناف تخلل يخادعون
الله والذين امنوا الاية لما تقدم انه بيان لقوله او استيناف لقوله ان كلمة من
اما موصولة او موصوفة واراد بفعله هذه الصفة الصفة التي ذكرت في قوله واذا قيل
لهم لا تفسدوا الاية واراد بما بعدها الصفة التي ذكرت في قوله واذا قيل لهم امنوا كما امن
الناس الاية والضمير في قوله اليهم الى المنافقين اي لا يحسن عقد الفاء في تلك الايات
الى المنافقين وانما يحسن عقدها الى الذين كفروا وما روي عن سلمان بفتح السين الفارسي
ان ملكه مسافة اذرعة اشارة الى جواب ما يقال ان عطف هذه النظم الكريم على يخادعون او على يقول يقتضي ان اهل
الجملة ذو الحالين بعد هذه الاية هم المنافقون الذين كانوا في زمن الرسول عم وقالوا امنا وهو يناسب ما روي
عن سلمان ان اهل الجاهلية بانوا بعد بنى على الضم فاشار الى الجواب بقوله فلعله اراد ان اهل
الجاهلية ليس الذين كانوا في زمن الرسول فقط بل هم وسيكون بعد زمن الرسول من بقية الامم
فالمراد بالمنافقين كما ان صلة حالية اي حال المنافقين الذين في زمن الرسول لان الاية منفصلة بما قبلها
وقولهم انؤمن كما امن السفهاء وقولهم عند لقاء علة الاحتياج الى التاويل المذكور والفساد وقوع الشيء على الاعتدال هكذا في الكشاف والاولى ان يقول
المؤمنين امنا كذلك يحصل والافساد جعل الشيء فاسدا بان يخرجه عما ينبغي ان يكون عليه وعن كونه منتفعا به والصلاح ضده

ان لو

اي لو كان الشيء صالحا لا ينتفع به وكلاهما بمعنى الافساد وكل صار واصلاح كل نافع هذا المعنى مستفاد
من حذف مفعول تفسدوا ومصلحون والمعنى اذا قيل لهم لا تفسدوا بافساد كل ضار قالوا انما نحن
مصلحون باصلاح كل نافع والكلام في الارض لما للاستغراق في جميع الارض ففيه اشارة الى ان
الافساد فيما بين المؤمنين وفيما يعود الى النبي عم واصحابه افساد في جميع الارض لان صلاح
الارض منوط بهم وهم خلفاء الله في ارضه واما للعهد اي لا تفسدوا في ارض المدينة ففيه اشارة
الى ان ما سوى ارض المدينة تمحض الكفر فيها ملحق بالعدم وجعل ارضها كانها الارض كلها
كما وهم ان الافساد في الارض يهيج الحروب والفتن في الصلاح في الشيء يهيج ويستلزم
ويهيج الحروب والفتن ولا يتعدى والانسب ان يكون يهيج الحروب بها على الانسب لان
التعدي والانسب
واعلم ان صاحب الكشاف فسر اولا لفظ الافساد بخروج
الشيء عن حال استقامته وكونه منتفعا به ثم فسر الافساد في الارض بهيج الحروب والفتن
ثم بين وجه اطلاق الافساد على هيج الحروب والفتن بقوله لان في ذلك الهيج الحروب فساد
ما في الارض وانتفاء الاستقامة عن احوال الناس والزروع والمنافع الدينية والدنيوية
ثم بين فساد المنافقين في الارض بقوله لانهم كانوا يمالئون الكفار وبالتوهم على المسلمين
بافشاء اسرارهم اليهم واخبارهم عليهم وذلك مما يؤدي الى هيج الفتن بينهم فلما كان ذلك
من صنعهم مؤديا الى الفساد قيل لهم لا تفسدوا كما تقول للرجل لا تقتل نفسك بيدك
ولا تلق نفسك في النار اذا اقدم على ما هو معاقبته النهي وفسر الشريف قوله
وكان فساد المنافقين بقوله اي الفساد الناشي من جهتهم لافسادهم في انفسهم ثم قال
والاولى ان يقول وكان افساد المنافقين لان مماليتهم لاهل الكفر سببا مما لانهم بافشاء
الاسرار افساد ولما كان حقيقة الافساد جعل الشيء فاسدا ولم يكن صنعهم
كذلك جعل الكلام من قبيل المجاز بالاول اي لا تفعلوا ما يؤدي الى الفساد وقد يقال
كانوا فاعلين عين الفساد في انفسهم ومعنى لا تفسدوا الا تقوا بالفساد ولا تفعلوه
فلا حاجة الى المجاز فليس شيء اذ ليس اتيان الشخص بفساد نفسه حقيقة الافساد
وفائدة في الارض التنبيه على ان صنعهم يؤدي الى فساد عام في الارض من هيج الحروب والفتن
المؤدي الى انتفاء الاستقامة عن احوال الناس في دينهم ودنياهم كما صرح به في تفسير الفساد في الارض

وانما لم يحمل افسادهم على تحريف الكتاب وتغيير الاحكام ودعوة الكفار الى التكذيب
المسلمين كما حمله غيره لانه لا ظهور في لذلك الكفار كذا انتهى اذا عرفت هذا فاعلم
ان معنى قوله وكان من فسادهم في الارض وكان من الفساد الناشي من جهتهم
هيج الحروب والفتن وفي الصحاح هاج الشيء يهيج واهتاج وتهيج اي ثار وهاجه غيره
متعد ولا يتعدى والانسب ان يحمل هيج الحروب ههنا على اللازم لان المتعدي هو الافساد
لا الفساد وكذا ذكره التفتازاني والشريف العلامة والاولى ان يقول وكان من فسادهم في الارض
تهييج الحروب والفتن لان فسادهم بمخادعة المسلمين ومعاونة اي معاونة الكفار عليهم
اي على المسلمين بافشاء الاسرار اي اسرار المسلمين اليهم اي الى الكفار افساد لا في
ثم لما كان حقيقة الافساد جعل الشيء فاسدا ولم يكن صنعهم كذلك جعل الكلام في قبيل
المجاز بالاول على ما اشار اليه بقوله فان ذلك يؤدي الى فساد في الارض من التناسل
والدواب والحرث فمعنى لا تفسدوا لا تفعلوا ما يؤدي الى الفساد وليس معناه لا تتوالدوا
ولا تفعلوه حتى يصح حمل الكلام على الحقيقة واعلم ان المص عبر عبارة الكشاف حيث قال وكان
من فسادهم بزيادة كلمة من اشارة الى ان فسادهم لا ينحصر فيما ذكره صاحب الكشاف
من تهييج الحروب والفتن بل من فسادهم ما ذكره غيره الكفار بتغيير الملة وتحريف الكتاب ودعوة
الكفار الى التكذيب المسلمين ومنه ايضا اظهار المعاصي والاستهتار بالدين هذا زيادة
على الكشاف وكان ذكر كلمة من في قوله وكان من فسادهم توطئة لهذه الزيادة فان الاخلال بالتراكيب
والاعراض عنها لما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم فيه رد لما قال ان صاحب
الكشاف انما خص فسادهم بذلك لان فيه زيادة بيان لفائدة قوله في الارض كما تقدم ذكره
نقلا عن السيد الشريف ووجه الرد ان غيره ما ذكره صاحب الكشاف من الفساد يعود ايضا الى الفساد
في الارض لانها تخل بنظام العالم لان ما يوجب الهرج والمرج يفضي الى الفساد والفتن والقتل
وغيره والفاعل هو الله او الرسول او نفس المؤمنين ولا فائدة هذا التعميم حذف فاعل قيل قال رحمه الله
جواب لاذا اي فقد تم فالجواب لاذا وقوله انما نحن مصلحون رد للناصح فالمجموع المركب
عبر بالناصح دون الناهي اشارة الى ان ما ذكره من الفائل سفقة عليهم ونصح لهم من غير عنف وانكار
عليهم على سبيل المبالغة حيث كان جوابهم بالجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار مصدرة
بكلمة انما الدالة على تأكيد الحكم وقصره لا ينصح مخاطبا بذلك اي بلا تفسدوا ليس الا الاصلاح

على ما ذكره السعد والسيد وقيل انه من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب فمعنى لا تفسدوا لا تهيجوا الفتن المؤدية الى الفساد في الارض من التناسل والدواب والحرث وفيه بعد لا يخفى صح

وكلمة على متعلق بمحذوف والمعنى انما نحن مصلحون صح

71

اي مقصورا عليه وان حالنا محققة عن شوائب الفساد فيه اشارة الى ان القصر المستفاد من انما
ههنا قصر افراد فانهم لما نهوا عن الافساد فقد حكم عليهم بانهم مخلطون به بالاصلاح
فاجابوا بانهم مقصورون على محض الاصلاح لا يشوبه شيء من وجوه الافساد والفساد
واختاروا انما تنبيها على ان ذلك مكشوف لا ستره عليه ولا ينبغي ان يشك فيه كذا ذكره
السيد الشريف قوله واختاروا انما تنبيها اه اشارة الى ما قاله الزمخشري في ذلك الاعجاز ان موضع
انما ان يجيء لخبر يستانه المخاطب ولا ينكره فيه ان انكاره نزول بادعائه لانه لا يصر
عليه وقال في المكتفا ان طريق انما سلك مع المخاطب في مقام لا يصر على خطائه او يجب عليه
ان لا يصر والحاصل ان الاصل فيه ان يستعمل فيما لا ينكره المخاطب لكنه لما كان هذا حكم لمن يفهم ذلك ويقر به
وانت تريد ان تنبر فقه وقد تنزل المجهول منزلة المعلوم لادعاء ظهوره فيستعمل انما
كما في هذه الاية فانهم ادعوا ان كونهم مصلحين امر ظاهر من شانه الا يجهله المخاطب ولا ينكره
قيل يحتمل ان يكون هذا القصر قصر قلب كما ان توهموا من قول القائل لهم لا تفسدوا ان
قصدوا تحقير حالهم على الافساد فقلبوا ذلك الحكم بقولهم انما نحن مصلحون لكن قوله
من شوائب الفساد يؤيد الافراد لان الشوائب جمع شائبة وهو ما يخالط الصفة فيمنعه من الخلوص
لان انما علة للنفي المعنى ما ذكر يفيد حصر ما ذكر على ما يفيد الحصر الجزء الاول من
الجملة التي دخل هو عليها على الجزء الثاني سواء كان الجزء الاول موصوفا او صفة فالاول مثل انما زيد
منطلق في قصر الموصوف على الصفة والثاني مثل قولك انما يطلق زيد في قصر الصفة على
الموصوف وكما صدر ان المقصور عليه هو الجزء الاخير في الجملة التي دخل عليها انما عليها فاذا قيل
هذا منقوض بقولك انما انا قلت هذا اذ معناه ما قاله احد الا انا بشهادة التقديم وبقوله
انما لذة ذكرنا لان المراد قصر الذكر على اللذة اجيب عنه بمنع النقض اما في الاول فلان
تقديم المبتدأ فيه ليس لقصر الخبر عليه حتى يكون معناه ما ذكر بل لقصره على الخبر بانما على طريقة
قولك ما انا الا قلت هذا واما في الثاني فلان تقديره ما ذكرنا الا اللذة وانما قالوا ذلك
القول لانهم تصوروا الفساد اي جعلوه مصورا بصورة الصلاح لما في قلوبهم
من المرض الذي سبق بيانه في قوله في قلوبهم مرض بعني انهم قالوا ذلك القول لاعتقادهم
ان ما كانوا عليه في ابطان الكفر ومخادعة المسلمين ومعاونة الكفار عليهم وتعويقهم عن الايمان
هو الصواب والصلاح بناء على انهم تصوروا ذلك الفساد بصورة الصلاح وزعموا انه
صلاح فكان فيه تعريض على المسلمين بانهم كانوا على الفساد وحاصله ان احسن معاني
انما هو التعريض نحو انما يتذكر اولوا الالباب فانه تعريض بان الكفار من جهلهم كالبهائم

لا تفسيد اثبات انطلاق زيد ونفي ما سواه في قولك انما زيد منطلق صح

وان حالنا

لانهم يعلمون ان ما كانوا عليه فسادا لا انهم

وفيه رد على ما قاله صاحب الوسيط ومعالم التنزيل من انهم قالوا انما نحن مصلحون كذبا ونفاقا كما انهم
قالوا امنا كذبا ~~[illegible]~~ وقال بعضهم انهم قالوا ذلك القول مخادعة ولم يرض المصنف بهذين
التفسيرين لان الاستدراك بقوله ولكن لا يشعرون يقتضي ان يعتقدوا فسادهم صلاحا
بان زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون فلذلك يحسبون انهم يحسنون واليه اشار بقوله
افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا قال رحمه الله ردا لدعوة البلغ ردا فانهم لما ادعوا كونهم مصلحين
البلغ دعوى حيث بالغوا فيها بايراد الكلام جملة اسمية مصدرة بانما الدالة على القصر والتاكيد رد الله تعالى عليهم
~~وجه ايراد الاول بقوله الا انهم~~ بقوله الا انهم هم المفسدون فقلب
اي هم مقصورون على الافساد لا ينتظمون في جملة المصلحين اصلا البلغ رد بوجوه
~~حسنة اشار الى الاول بقوله~~ الاستيناف به لانه يقصد بالاستيناف زيادة تمكين
الحكم في ذهن السامع لورود ده عليه بعد السؤال والطلب واشار الى الثاني بقوله وتصديره
بالحرف عطف على الاستيناف اي والتصدير بالحرف المناسب في التاكيد ~~[illegible]~~ الا المنبهة بالرفع صفة الا
المراد به لفظ على تحقيق ما بعدها فان همزة الاستفهام التي للانكار اذا دخلت على النفي افادت تحقيقها
فان انكار النفي يفيد تحقيق الاثبات وذهب الى ان لفظ الا واختها اما مركبة من همزة الاستفهام
التي للانكار وحرف النفي لافادة التنبيه على تحقيق ما بعدها لكنها بعد التركيب صارتا كلمة تنبيه تدخلان
على ما لا يجوز ان يدخل عليه حرف النفي نحو الا واما ان زيدا عالم وذهب اكثرون الى انها لا تركيب
فيها بل هما كلمتان بسيطتان ونظره اي نظير الا في كونه اداة تنبيه على تحقيق ما بعدها لفظ اليس
فان الهمزة الداخلة على ليس للتنبيه على تحقيق ما دخلت عليه وتقريره ولذلك اي ولكونها لتحقيق ما بعدها
لا تقع لكلمة بعدها اي بعد الا واختها اما الا المصدرة بما اي بكلمة بئس اي بجانب بئسما راجع الا ما ونبئسما
باعتبار كونها عبارة عن الكلمة القسم والمراد بتلك الكلمة اللام وان وحرف النفي نحو والله ان زيدا
قائم ونحو والله لزيد قائم ونحو والله لا زيد فيها ولا عمرو وفيما نحن فيه ان لكلمة بعدها كانت مصدرة بما ولا يخفى
عليك ان هذا اكثري لا كلي والا فقد يقع الا على رب نحو الا رب يوم صالح لك وعلى حبذا نحو الا حبذا
هند وعلى حرف النداء نحو الا يا ارجلا واختها اي اخت الا اما بفتح الهمزة والميم المخففة
واما كان اختها لافادتها تحقيق ما بعدها الخ هي من طلائع القسم هي جمع طليعة وهي مقدمة
الجيش ويستعمل فيما تقدم على الشيء وينبئ به والمراد ههنا ما يقع قبل القسم نحو اما والذي لا يعلم الغيب
غيره اما والذي ابكى واضحك وان المغرة للتنبيه عطف على قوله الا المنبهة اي واختها
في حرف التاكيد ان المغرة ويجوز ان يكون بكر المعطوف والمعطوف عليه بدلا من حرف التاكيد

واشار

واشار الى الثالث من الوجوه التي يعرف بها تعريف الخبر والى الرابع بقوله وتوسيط الفصل الخ هي
قال الشريف واما وجه المبالغة في تعريف الخبر وتوسيط الفصل فقد قيل الاول يفيد حصر
المسند اليه في المسند والثاني يفيد تاكيد هذا الحصر وهذا وان كان ممكنا بالنسبة الى دعواهم
الكاذبة فانهم لما قصروا الفساد على الاصلاح قصر افرادنا بدعواهم ان يقصروا
على الافساد فقلب اي هم مقصورون على الافساد لا حظ لهم في الاصلاح لكن
يرد عليه ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدا على ما هو المذكور في المفتاح والمشهور
في الاستعمال وان ضمير الفصل يفيد هذا الحصر ايضا ويؤكده وقد اجيب بما يدل عليه
كلامه في الفائق من ان تعريف المسند يفيد حصر المسند اليه في المسند حيث قال معنى
ان الله هو الدهر ان الله هو الجالب للحوادث لا غير الجالب كما اشرنا اليه فيما سبق
فيكون الفصل مؤكدا لهذا الحصر ولا يخفى عليك ضعفه وقيل المبالغة في تعريف المفسدين
على قياس ما مر في المصلحين انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا
بصورتهم الحقيقية فالمنافقون هم لا يعدونهم تلك الحقيقة فيكون الفصل مؤكدا
لنسبة الاتحاد الذي هو افادة من الفصل في افادة المقصود انتهى كلام الشريف وقول العلامة
ما في الفائق قولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال يفيد حصر الكرم في التقوى والحسب في المال
اي لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال والحاصل ان تعريف الخبر بلام الجنس قد يفيد حصر المبتدا
في الخبر وقد يفيد حصر الخبر في المبتدا وههنا ان كان المراد بقوله الا انهم هم المفسدون رد
ما افاده صريح قولهم انما نحن مصلحون من قصر المسند اليه في المسند بطريق تعريف المفسدين لقصر
المسند اليه في المسند كما هو الظاهر من الكشاف وان كان المراد به رد ما افاده قولهم انما نحن مصلحون
تعريضا على ان المؤمنين هم المفسدون على معنى قصر المسند على المسند اليه بطريق تعريف المفسدين
لقصر المسند في المسند اليه كما هو المشهور في تعريف المسند بلام الجنس ولهذا عدل الحصر
عما في الكشاف وقال الرد ما في قولهم متعلق بتوسيط الفصل يعني ان حكم الفصل في افادة
تاكيد الحكم المستفاد من تعريف المسند على المذهبين يفيد فائدة اخرى اعني رد ما تضمنه قولهم
انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين بانهم هم المفسدون واشار الى الخامس بقوله
والاستدراك بالا يشعرون لان الشعور ادراك الشيء حسا فاذا نفي عنهم الشعور
كان ادعى لنظيره فسادهم كانهم لا حواس لهم يدركون بها الحسيات التي من جملتها فساد المؤمنين
هذا ما تعرض الى نفي الشعور واما ما تعرض الى الاستدراك فلانه يفيد زيادة تمكين الحكم في ذهن السامع لورود ده عليه بعد الطلب

هذا واعلم ان ترك العطف في الا انهم المفسدون للاستيناف المذكور ان نسبة الاتصال
على ما اختاره المصنف لمطابقته لمقتضى الحال وذلك ان ادعاءهم الصلاح لانفسهم على ادعوه
مع تقرعلهم في الافساد مما يشوق السامع ان يعرف ما حكم الله عليهم فكان وروده بدون
الواو وهو المطابق للمقام وقد يقال انما ترك العطف لانه لو عطف لكان عطفا اما على جملة
قالوا انما نحن مصلحون واما على جملة قالوا انما نحن مصلحون وكلاهما باطلان على ما بينه السكاكي اما الاول
فلاستلزامه اشتراكه مع قالوا في اختصاصه بالظرف المقدم وهو واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض
وهذا ليس بمراد لانهم مفسدون في جميع الاحيان سواء قيل لهم لا تفسدوا او لا
واما الثاني فلاستلزامه دخوله تحت قالوا مثل المعطوف عليه وذلك ايضا ليس بمراد
فلذا فصل ولم يعطف فان قيل يجوز ان يعطف على قالوا ماخوذا مع قيده المقدم اعني اذا قيل لهم
سواء قلنا ان انها جملة فعلية مقيدة بظرف مقدم او جملة شرطية مقيدة بشرط مقيد
فان القيد اذا جعل جزءا من المعطوف عليه لم يشاركه المعطوف في ذلك القيد كما صرح به السيد الشريف
في شرح المفتاح قلت ان قالوا ماخوذا مع قيده المقدم عليه معطوف بالواو على يكذبون
على الاصح وداخل فيما هو سبب للعذاب الاليم فلا يصح ان يعطف الا انهم هم المفسدون
على ذلك المقيد اذ لا مدخل له في سببية العذاب نعم لو اعتبر عطفه على يقول المعنى وان كان
مرجوحا لا يلزم من العطف على ذلك المقيد ما ذكرناه من المحذور وكذا الحال في قوله الا انهم هم
السفهاء وفي قوله الله يستهزئ بهم على ما سيأتي بيانه قال الشارح واذا قيل لهم امنوا
كما امن الناس واي فهم المؤمنين وارشادهم المنافقين فان المؤمنين نصحوا
المنافقين او لا يقولون لهم لا تفسدوا في الارض بترك الرذائل والنهي عن الافساد دونا نبا
بقولهم امنوا بالكتاب الفضائل والامر بالايمان فكان هذا القول منهم من تمام نصحهم لهم
وقد تضمن النهي عن الافساد والامر بالايمان اشارة الى ان الجلية بالمعجم معدوم على الجلية بالمهملة
ولهذا قالوا لو اسلم كافر واتى بكلمتي الشهادة على العادة لا يجد به ما لم يرجع عما كان عليه
من الكفر وفي هذا الكلام اشارة الى الفاضل الآمر بالايمان هم المؤمنون لا بعض المنافقين
لبعضهم فيما بينهم كما ذكر في بعض كتب التفسير والا كان من تمام نصحهم وهو يجب
ان يكون قولهم انؤمن كما امن السفهاء مقولا فيما بينهم لا مقولا لهم وجوه المؤمنين
كيلا يلزم كونهم مجاهرين بالكفر لا منافقين واما قولهم في وجوه المؤمنين لفظ امنا
كما يدل عليه قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا كما ذكره الشارح حاشية شرح

قال

قال ابو البقاء القائم مقام الفاعل لقيل مصدره وهو القول واضمر لان الجملة بعده تفسره والتقدير
واذا قيل لهم قول وهو لا تفسدوا وامنوا ورد بانه لا فائدة في اسناده الى مصدر مضمر ثم تفسيره وقيل انه مسند
الى ضمير مصدره وهذا القول قول ابي البقاء بعينه وقيل انه مسند الى الظرف اعني لهم ورد
بان القول متعد مفعوله مقوله واذا وجد في الكلام مقول اسند الفعل اليه لا الى غيره من الظرف
ومن ضمير المصدر وقال صاحب الكشاف واختاره ابن الحاجب في الامالي انه مسند الى لا تفسدوا
وامنوا واعترض عليه صاحب الكشف بانه كيف يصح اسناد الفعل الى الفعل وهو مما لا يصح
لان الاسناد الية من خواص الاسم ثم اجاب عنه بان الذي لا يصح هو اسناد الفعل الى معنى الفعل
وما نحن فيه اسناد له الى لفظه كانه قيل واذا قيل لهم هذا القول وهذا الكلام قولك نحو قولك
ضرب مؤلف من ثلثة احرف اقول حاصل جوابه ان الذي لا يصح هو اسناد الفعل الى معنى
الفعل معبرا عنه بمجرد لفظه على قياس اسناده الى معنى الاسم معبرا عنه بلفظ وحده في نحو قام زيد
وما نحن فيه اسناد الفعل الى لفظ الفعل بل الى الجملة لكن باعتبار دلالتها على معناها
كانه قيل واذا قيل لهم هذا القول وهذا الكلام قال السيد الشريف وتحقيق هذا ان الالفاظ
سواء كانت مهملة او مستعملة مفردة او مركبة متساوية الاقدام في صحة الاسناد
الى نفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك ضرب مؤلف
من ثلثة احرف او ملحوظة معها كما في نحو لا تفسدوا وامنوا اذ المسند اليها لفظها
باعتبار الدلالة على المعنى وليس هذه الصحة باعتبار ان الالفاظ اذا ذكرت واريد بها
انفسها صارت اسما كما توهم لان المهمل لا يصير اسما بالاخبار عن لفظه وكذلك المهمل
الذي صارت مخبرا عنها باعتبار الفاظها في انفسها نحو ضرب زيد مركب من كلمتين
او مع ملاحظة معناها نحو قلت له اضرب زيدا فان قلت قد صرحوا بان المبتدأ لا يكون
الا اسما قلت ذلك لانهم اعتبروا وضع الالفاظ لاجزاء المعاني ليستفاد منها في التراكيب
فيبحثوا احوال الالفاظ في تلك التراكيب لا احوالها في انفسها بل يعرف هذه بالمقايسة
بتعاطي لفظ ضرب لا وضع لمعناه صار فعلا فيبين حاله بانه اذا كان مستعملا في الكلام
لم يصح الاخبار وكذا لفظ زيد بخلاف لفظ زيد واذا لم يستعمل في معانيها جاز الاخبار عنها انتهى
ولا يخفى عليك انه يندفع تحقيق السيد الشريف ما اورده صاحب الفرائد على قول
صاحب الكشاف فهو نحو قولك ضرب مؤلف من ثلثة احرف حيث قال وفي هذا
التشبيه نظر لان ضرب هنا ليس بفعل ولا تفسدون وامنوا فيما نحن فيه فعل باعتبار بل جملة

انما هما الفاعل واسند اليهما الفعل بالنظر الى انهما جملة فانه اريد بهما معناهما اى اطلبوا
انشاء عدم الاتصاف والايمان غير ان الجملة في معقول الفعل بمنزلة المفعول به بخلاف فانه
ضرب فانه اريد به مجرد لفظه ولم يرد الاخبار عن الضرب الحاصل في الزمان الماضي ووجه الدفع
ان التشبيه الى لفظه مع قطع النظر عن الدلالة على معناه لكنه يرد على قول الشريف العلامة
لان المهمل لا يصير اسما بالاخبار عن نفسه منع بناء على ما ذكروه من ان كل لفظ اذا اريد به نفسه
كان اسما موضوعا بوضع نوعي على معنى كلي هو جنس نفسه فانك اذا قلت مثلا ديز لفظ مهمل
كان لفظ ديز مبتدا خبره لفظ مهمل وح كان ديز اسما موضوعا بالوضع النوعي على جنس نفسه
وكان اسما دالا على ذلك الجنس صادقا عليه افرادا محققة او مقدرة وكانت تلك
الافراد متعددة بتعدد محالها ثم ان الالفاظ المهملة في تلك الافراد دون هذا اللفظ الذي
وقع مبتدا وكذا الكلام في من في قولنا من في الدار فان كل واحد منهما اسم صالح لان يكون
عكوما عليه وكان موضوعا بالوضع النوعي لجنس نفسه وهو مفهوم كلي صادق على افراده محققة
او مقدرة بتنكير تنكيرا قال رحمه الله تمام النصح والارشاد اى نصح المؤمنين
وارشادهم للمنافقين فان المؤمنين نصحوا المنافقين اولا بقولهم لا تفسدوا
في الارض بترك الايمان والرذائل وثانيا بقولهم امنوا بكتاب الايمان والفضائل
وقد مر النهي على الامر اشارة الى ان التخلية مقدمة على التحلية ولهذا قالوا لو اسلم
كافر وانه يكلف الشهادة على العادة قبل التبرء عما كان عليه من الكفر لا يجديه وفي هذا
الكلام اشارة الى ان القائلين الامرين بالايمان هم المؤمنون لا بعض المنافقين
لبعضهم فيما بينهم كما في بعض كتب التفسير والا لما كان من تمام نصحهم لهم وح يجب
ان يكون قولهم آمنوا من كما امن السفهاء مقولا فيما بينهم لا في مواجهة المؤمنين
والا لزم كونهم مجاهرين بالكفر لا منافقين وانما قولهم في مواجهة المؤمنين لفظ امنا
كما دل عليه قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا كذا ذكره الشارحان
في شرح الكشاف لكن يرد عليه ان اذا الشرطية ظرفية تفيد تخصيص الجواب
بوقت الشرط لكونه قيدا له فلا يصدر ذلك القول عنهم الا في هذا الوقت فلزم
كونهم مجاهرين بالكفر لا منافقين وتؤيده قول صاحب الكشاف فكان
ان سفههم وجهلوهم اى نسبوهم الى السفه والجهل فان هذا القول منه بزعمهم
قالوا هذا القول بمواجهة المؤمنين دون بينهم وكذا ترك المصنف هذا القول واجيب

في بعض

في بعض على انه لكن في يكون ان يكون القائل الامر بالايمان المؤمنون لكن لا شفاه بل بطريق الرسالة
فيكون قولهم آمنوا من كما امن السفهاء مقولا فيما بينهم لا في وجوه المؤمنين كما في بعض كتب التفسير
ولا يلزم كونهم مجاهرين بالكفر بناء على ان الرسول يكون بعضا من اشياعهم قال رحمه الله
في حيز النصب يعني ان الكاف اسم بمعنى المثل منصوب على المصدرية اى على انه صفة
لمصدر منصوب لا منصوبا وما ح مصدرية لتقدير امنوا ايمانا مثل ايمان الناس فالتشبيه
في بين الايمانين ولما حذف الموصوف اقيمت صفته مقامه او كافة اى او الكاف
حرف الجر وما كافة يكف الكاف عن العمل فالمعنى في حققوا ايمانكم كما تحققوا ايمانهم
فالتشبيه في بين مضمون الجملتين لان الماء الكافة مصححة لدخول الكاف على الجملة الفعلية
لكنه عن العمل فتحقق المشابهة بين مضمونيهما فقدم ماء المصدرية على عكس ما في الكشاف
لانها ارجح لبقاء الكاف في على وضعه الاصلي من العمل ولم يجعلها موصولة لاحتياجها الى
الحذف والتقدير مثلا في زمان ناظرا الى كون ما كافة ولم ينظر كونها مصدرية مثل
بما رحبت على ما في الكشاف واللام في الناس للجنس اعلم ان المعرف بلام الجنس قد يقصد به
الحقيقة من حيث هي كاللام الداخل على الحد وفي مقام التعريف وقد يقصد به الجنس باسره
كاللام في مقام الاستغراق نحو ان الانسان لفي خسر وشيء من هذين المعنيين لا يصح ان يراد هنا
لان الجنس من حيث هو وكذا جميع افراده ليس بمؤمن وقد يقصد به من حيث وجوده
في ضمن فرد غير معين من افراده مع قطع النظر عن الصفة نحو صفة زائدة كما في قوله ولقد امر
على اللئيم يسبني وهذا المعنى قليل الجدوى جدا لا يصار اليه الا اذا تعذر حمل اللام على العهد
الخارجي وعلى المعنيين المذكورين وقد يقصد به بعض افراد الجنس باعتبار اتصافه
بوصف الكمال المطلوب من الجنس ~~بحيث المعنى لبس من اللام حقيقة بل معناه الخارجي يحمل عليه~~
~~بحسب المقام~~ والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله والمراد به الكاملون في الانسانية العاملون
بحقيقة العقل لم يقل بحقيقة الشرع اشارة الى مثل الفرق العقليين على ما هو
مختار المصنف والخطاب بآمنوا كما آمن الناس وقع في اوائل الاسلام قبل تقرر
الشرع عند المخاطبين المنافقين وحقيقة العقل ثابتة قبل ثبوت الشرع في ما قيل
ان هذا المعنى لاي معنى من معاني لام الجنس يرجع فكيف يرجع الى الاستغراق الذي
يدعي انحصار الجنس فيها وهو ما جميع افراد الجنس لاستغراقها كما لا
~~يناسب الجنس الحقيقة قبل هذا المعنى بعض مجاز اللام للجنس يحمل عليه بحسب القرائن~~
ولعل الحمل على الحقيقة وكذا ادعاء اولى من الحمل على المجاز

يحمل على حقيقة تأويل المصدر صح

ولا هذا المعنى غير مراد هنا البتة وهو كلام صح

واعلم ان صاحب الكشاف ذكر معنى آخر ههنا لتوجه الناس حيث قال او للجنس الكامل من الكاملين
في الانسانية او جعل المؤمنين كانهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم في فقد التمييز
بين الحق والباطل انتهى وبين السيد الشريف هذا المعنى حيث قال اذا لم يعتبر الا غير المؤمن
كالبهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل بل ادنى مرتبة منها فلا يندرجون في الناس بل كان
منحصرا في المؤمنين كان هذا حصرا بالنظر الى النقصان من عداهم عن رتبة الانسانية انتهى
وانما اقتصر المصنف على الوجه الاول من هذين الوجهين لانحطاطهما في كونه اللام للاستغراق
وان تقارب جهة الحصر فانها في الاول كمال من عداهم وفي الثاني نقصانه فان اسم الجنس
كما يستعمل لمسماه مطلق اي الحقيقة المجردة اعني الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط
شيء ولا الماهية بشرط لا شيء يستعمل لما اي لافراد الجنس التي يستجمع المعاني المخصوصة
والمقصودة منه اي من الجنس فان كل ما في هذا العالم له خواص يحصل بتحصيل تلك الخواص
ان كان انسانا او حيوانا فمن بلغ كماله يستحق ان يسمى بذلك الاسم ومن لم يبلغ هذه المرتبة لم يستحق ان يسمى باسم
ذلك الجنس بل قد ينفي عنه اسم جنسه كما اشار اليه بقوله ولذلك اي ولاستعماله فيما يستجمع
المعاني المخصوصة سلب اسم جنسه عن غيره اي غير المستجمع للمعاني المخصوصة فيقال زيد ليس
بانسان لعدم استجماعه المعاني المطلوبة من الانسان ومن هذا الباب اي سلب الجنس عن الفرد الغير
الكامل صم بكم وعمي اي عمي فانه لما انتفى عنهم خواص السمع والكلام والبصر سلب عنهم السمع والكلام
والبصر وقال صم بكم عمي مع انهم ليسوا صما وبكما وعميا واعترض عليه بانها من باب التشبيه على سبيل
التقدير كصم وبكم فلا يكون من باب سلب الجنس عنهم بل تشبيه بما انتفى عنه الصم والبكم
وقد جمعهما اي الاستشهاد بين المذكورين اعني لمسماه المطلق ولما يستجمع المعاني المخصوصة اذ الناس
ناس والزمان زمان لان الشاعر اراد بالناس الاول مطلق الناس وبالثاني الناس
الكاملين في الانسانية اي جنس الناس هم الكاملون في الانسانية لا غير او اراد العكس
اي الكاملين في الانسانية هو جنس الناس اذ لا يصح ان يراد بهما معنى واحد لعدم صحة الحمل
وكذا الحال في الزمان والدهر دهر او للعهد الخارجي اي الجنس على عكس ما في الكشاف
لان المتبادر من اللام هو الجنس والاقدم والمراد بالعهود الرسل ومن معهم من المؤمنين
لانهم مقابلوهم في الايمان ومنصوصون فهو نصب اعينهم او من امن من اهل جلدتهم
قيل في الحديث من جلدتنا وفسره ابن الاثير بانفسنا وعشيرتنا فعلى هذا لفظ الاهل في كلامه
زائد ولذا لم يذكره صاحب الكشاف لانهم من جلدتهم وابناء جنسهم كابن سلام
والصحابة اي كائنين من اصحابكم واخوانكم فيكونون معهودين عندهم واما الرسول ومن والمؤمنون فمعهودون

على الاطلاق

على الاطلاق والمعنى اي المعنى على التقديرين اعني كون اللام للجنس او للعهد لكن على تقدير كونها مصدرية على ما دل عليه
قوله امنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص منخضا عن شوائب النفاق قائلا لايمانهم اي ايمان الكاملين
في الانسانية او ايمان الرسول ومن معه او غيرهم من اهل جلدتكم لان ايمانهم منخضا عن شوائب النفاق
واما المعنى على تقدير كونها مصدرية ما كافة حققوا ايمانكم كما حققوا ايمانهم على قبول توبة الزنديق في المصباح المنير
اذا الزنديق هو الذي لا يتمسك بشريعة ويقول بدوام الدهر والرب تعبير عن هذا يقولهم يلحد
اي يطاعن في الاديان وفي التهذيب الزنديق من لا يؤمن بالالوهية ولا بوحدانية الخالق
وفي شرح المقاصد ان كان مع اعترافه بنبوة محمد ع واظهاره شعائر الاسلام يبطن
عقائد هي كفر بالاتفاق حصل باسم الزنديق ثم قيل هو عند الفقهاء من يبطن الكفر بالاصرار عليه
ويظهر الايمان واختلف في قبول توبة الزنديق والاصح عند الحنفية وان فيه انها تقبل
قبل التلفظ به وبعده لا يقبل بل يقتل كالساحر والداعي الى الالحاد وقرب منه ما قيل انه ان تاب
قبل الاستتابة بذلك قبلت توبته والا فلا تقبل بل يقتل قيل وجه الاستدلال بها ان المنافقين
قد امروا بالايمان ولو لم يقبل توبتهم لما امروا بالايمان واذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم ان
توبة الزنديق مقبولة وزوال النفاق غير الزندقة وما ذكر يدل على توبة المنافق لا الزنديق
نعم لو فسر الزنديق بالمنافق على ما فسره في شرح المقاصد والمنقول عن الفقهاء لصح الاستدلال
واما لو فسر بغير ذلك كما في المصباح والتهذيب فلا وان الاقرار عطف على قبول بالبيان اي ايمان
والاقرار وان لم يكن الاقرار ايمانا لم يفد التقييد بقوله كما امن الناس بل يكفي قوله امنوا هذا ماخوذ
من التفسير الكبير للامام حيث قال ولقائل ان يستدل بهذه الاية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن
ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله امنوا كافيا في تحصيل المطلوب
وكان ذكر قوله كما امن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي الذي عند الله هو الذي
يقترن به الاخلاص اما في الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده
بقوله كما امن الناس اي هم نوضح ان مسمى الايمان الحقيقي لا يحصل الا بالاخلاص وانه هو المطلوب
بقوله امنوا لان الاقرار المجرد ليس بايمان حقيقة فلا يكون مطلوبا بذلك القول الا انه لما كان ايمانا
بحسب الظاهر توهم اندراجه تحت المطلوب ايضا فاريل هذا الوهم بتقييد الايمان المطلوب بكونه مقرونا
بالاخلاص وهو تقييد للمطلق وفي الحقيقة تاكيد للايمان المطلوب لانه لا يكون الا مقرونا بالاخلاص
قال السعد ع الا انهم لم يستغنوا عنه فصل ولم يعطف لانه لو عطف على قالوا لوهم ان يكون كبعضهم
سفهاء بالظرف المتقدم اعني اذا قيل لهم امنوا وليس كذلك ولو عطف على الرؤس لم يدخل

بحث قالوا فيلزم ان يشارك المعطوف عليه في كونه من قولهم ولكن ان نقول انه لم يعطف للاستئناف
ليطابق مقتضى الحال وذلك ان ادعاءهم الصلاح لانفسهم مع توغلهم في الافساد مما يستوفي ان
ان يوقف ما حكاه الله عليهم فكان وروده بدون الواو اوفق بحال ما مر في الانهم ام المفسدون
واللام اشارة الى الناس اي للعهد الخارجي والمعهود هو الناس المذكورون او اريد به الناس
الكاملون او الناس المعهود داعي الرسول او من هم او من امن من جلدتهم نظيره كما تقول لصاحبك
ان زيدا قد سعى بك فيقول او قد فعل السفيه او الجنس باسره اي جنس السفيه بكل
على ما يراه الاصوليون من بطلان معنى الجمعية ونفس الجنس او جنس السفهاء بكله بوصف الجمعية على ما هو قانون
العربية وعلى التقديرين يكون اللام للاستغراق لكن على الاول للاستغراق الافرادي وعلى الثاني للاستغراق
الجموعي والفرق بينهما ان الاول اشمل من الثاني لانه للاستغراق الجموعي لا الافرادي فلا ينافي دخول الواحد والاثنين
من الحكم فان معنى جاءني الرجال جاءني كل جمع من جموع الرجال فلا ينافي دخول واحد واثنين من افراد الرجال
وانما قدم المعهود هنا على الجنس لان العهد اولى من حمله على الجنس باسره لانه يلزم منه ان يكون جنس السفهاء
مؤمنين وليس كذلك اذ كثير من السفهاء لم يؤمنوا فان قيل ان غير المؤمنين لم يكن سفيها في زعمهم بل
السفهاء هم المؤمنون لا غير قلنا في يرجع الى العهد فيفوت المقابلة بينهما وباباه ايضا قوله
واذا قيل لهم اي الناس المذكورين يرجعون فيه اي في جنس السفهاء على زعمهم الباطل واما في نفس الامر
فهم عقلاء كاملون ومنهم مولانا عبيد الله او للتجلد اي اظهار الجلادة والقوة قال الله
الا انهم هم السفهاء انما فصل ولم يعطف للاستئناف لانهم لما ادعوا سفاهة المؤمنين مع توغلهم في السفاهة
شوقوا السامع ان يعرف ما حكم الله عليهم فكان وروده بدون الواو مطابقا لمقتضى المقام
مثل ما مر في الا انهم هم المفسدون او لانه لو عطف على ما قالوا يلزم ان يكون كونهم سفهاء بالفرق
المتقدم عنه اذا قيل لهم امنوا وليس كذلك لانهم سفهاء سواء قيل لهم ذلك او لا ولو عطف
على الؤمن يلزم دخوله تحت قالوا فيلزم ان يشارك المعطوف عليه في كونه من قولهم
ولكن لا يعلمون اي لا يعلمون انهم هم السفهاء حقيقة لقلة تأملهم في دلائل التوحيد والنبوة
وفي الدلائل الدالة على ان الكفر هو السفه او لا يعلمون ما يحل بهم من العذاب لاجل سفههم
في الآخرة ولهذا حذف مفعوله قال رحمه الله رد لما ادعوا من سفاهة المؤمنين ابلغ رد
وادل على بعد له الا انهم هم السفهاء على عادة في قوله الا انهم هم المفسدون وهو مبالغة في
تجهيلهم هذا مستفاد من قوله لا يعلمون لكن على تقدير ان يكون مفعوله انهم هم السفهاء كما يدل تعليقه عليهم
فان الجاهل بجهله الجازم بالنصب صفة الجاهل وهذا يسمى بالجهل المركب مقابل الجاهل البسيط
ولا يخفى عليك ان الظاهر قوله الجاهل ان يكون الجاهل وذكره الفاضل للتنبيه والمخالفة بتقييدها مقتضى العقل

على خلاف

على ما يدل عليه قوله باسره صح

عليهم المعهود صح

على خلاف ما هو الواقع يعني ظرفا لقوله الجازم لانه لا يتعلق بعلم بل هو ظرف مستقر مقدم على الجازم جزما
كائنا على خلاف الواقع فانهم جزموا بان المؤمنين هم السفهاء وهو خلاف الواقع اعظم ضلالة
بخلاف الواقع وهو ظن وانما جهالة لكونه جاهلا كونه من الجاهل المتوقف عن الجزم بخلاف الواقع يقال توقف
عن الامر اي امسك عنه لا المعترف بجهله مقابلة قوله الجاهل جهلا بسيطا قبل مراتب الجهل
اربع احدها ما وصفه المص بقوله اعظم ضلالة واتم جهالة وبعدها الظن بخلاف الواقع
وبعدها المتوقف عن التصديق باحد الطرفين المتردد بينهما عن اعتراف بجهله
ورابعها المتوقف عن الجزم المعترف فكان ينبغي ان يقول اتم جهالة من غير الجازم
ليشمل الصور الثلاث او يكتفي بالثاني ليلزم الامية بالنسبة الى الثالث والرابع
بالطريق الاولى غير ان ذكر المعترف ليتصل به قوله فانه يا بعد من اسلم في دار الحرب
او نشأ في بادية او على راس جبل لا يعرف الله بجهله والاستعداد بقبول الحق فينفعه
الايات والنذر بخلاف الجاهل الجازم الابي عن الحق فانه لا ينفعه الايات والنذر
وانما فصلت الآية بالنذر من التفصيل الماخوذ من الفاصلة كالتقفية من القافية وفي بعض شروح
الكشاف هي من الفاصلة بالتخفيف والفاصلة في النثر كالقافية في الشعر بل لا يعلمون والى قبلها
بل لا يشعرون اي انما جعل قوله لا يعلمون فاصلة لهذه الآية وقوله لا يشعرون فاصلة
لانه المتقدم ~~[illegible]~~ لانه اي ذكر العلم اكثر طباقا لذكر السفه
قال الفاضل المحشي لا يريد به ان صنعة الطباق وهو جمع المتقابلين فيه اكثر لانه لا مقابلة
بين لا يعلمون والسفاهة بل اراد ان التناسب بين عدم العلم والسفاهة اكثر منه
بين عدم الحس والسفاهة فجعل الآية من قبيل مراعات النظير لا الطباق كما توهم العبارة
انتهى اقول ان اراد انه لا مقابلة بينهما بمعنى تقابل التضاد فمسلم ولكنه لا يفيد لان المراد بالمقابلة
المعتبرة في صنعة الطباق البديعي هو التقابل في الجملة وان اراد انه لا تقابل بينهما في الجملة
فممنوع كيف وان تقابل العلم والسفاهة ظاهر لانه يجيء بمعنى الجهل فان قيل هذا مسلم لكنه
لا يفيد لان المراد المقابلة بين لا يعلمون وبين السفاهة لا بين العلم المنفي والسفاهة
قلنا ممنوع كيف وقد قال في الكشاف ولانه قد ذكر السفه وهو الجهل فكان ذكر العلم
معه احسن طباقا وقال الطيبي المراد المطابقة المعنوية اذ لو كانت لفظية لقيل لا يرشدون
فان الرشد مقابل السفه او قيل الا انهم هم الجهلاء ليقابل لا يعلمون وقيل لا بد للطباق

حيث لا ينفعه الايات والنذر لكونه جازما

هذا لا مقابل لقوله الجازم على خلاف الواقع وهو رح

الجاهل بجهله الخ

بين العلم وبين السفه فالطباق بديهي والا اريد الطباق بين عدم العلم وبين السفه فالطباق
يقوي قال قيل لم قال اكثر طباقا وهو يقتضي ثبوت اصل الطباق بين السفه وبين لا يشعرون
قلت نفي الشعور يستلزم نفي العلم ايضا فثبت اصل الطباق بينهما لكن عبارة الكشاف ههنا
احسن حيث قال احسن طباقا وزن اكثر طباقا ولان الوقوف عطف على لانه اكثر طباقا
وتعليل ثان لقوله انما فصلت على امر الدين اي الامور المتعلقة بالدين مما يجب
الايمان بها والتمييز بين الحق والباطل اي لكون المؤمنين على الحق وهم على الباطل
مما يفتقر الى نظر وتفكر يستدل به على تلك الامور ويحصل المعرفة بها وذلك لا يكون الا بالعدل
الحاصل باعمال القوة العاقلة لاعمال الشاغر وفيه اشارة الى ما في الكلام من ان اول ما يجب على المكلف
النظر في معرفة الله والتفكر في الادلة والى ان حسن الايمان وقبح الكفر عقلا على ما هو مذهب الماتريدية
والمعتزلة لا سمعي على ما هو مذهب الاشعري واصحابه واما في هذا الوجه عن الوجه الاول على عكس ما في الكشاف
لانه على خلاف بديهة لانه الشعور المذهب فانما يدرك ما في نفسه وتامل فيما يشاهده لم يقل انما يدرك
عن ما يشاهد من اقوالهم وافعالهم اشارة الى ان المدرك للكليات والجزئيات
هو العقل والحواس الة له كما هو مذهب اهل التحقيق قال رحمه الله بيان لمعاملتهم
اي المنافقين مع المؤمنين والكفار فانهم يعاملون مع المؤمنين التكذيب لهم والاستهزاء
بهم ولقائهم بوجوه المصادقين وايهامهم معهم ومع الكفار صدق قولهم بما في قلوبهم
وما صدرت به راجع الى ما القصة اي قصة المنافقين في قوله ومن الناس من يقول امنا بالله
وباليوم الاخر الاية فانه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير لان بيان معاملتهم
معهم ليس بيان نفاقهم توضيحه انه اذا نظر الى اجزاء هذه الشرطية وهو قوله قالوا امنا بنوا
ان هناك تكرارا لما في صدر القصة واذا لوحظ انه مفيد بكفرهم المؤمنين وان الشرطية
الثانية اعني واذا خلوا الى شياطينهم معطوفة على الاولى لا على ان كلا منهما شرطية مستقلة
كالشرطيتين السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد ظهرت ان هذه الاية
سيقت لبيان معاملتهم مع المؤمنين والكفار كما ان صدر القصة مسوقة لبيان
مذهبهم ونفاقهم فاضمحل ذلك التوهم كذا حققه المحقق الشريف ولا يخفى عليك ان توهم
التكرار انما هو على تقدير عطفه على يقول في ومن الناس من يقول امنا واما على تقدير
عطفه على يكذبون في قوله بما كانوا يكذبون فلا توهم اصلا لانه في يكذبون لبيان ان لهم عذابا

اليما

77

اليما بهذا القول قيل في دفع توهم التكرار انه ليس في صدر الاية ان قولهم امنا بالله كذبا انما هو مع المؤمنين
لا في الخلاء وههنا يبين ان قولهم هذا مع المؤمنين فبهذه المرتبة ايضا يجري في التكرار ولا يخفى عليك
ان هذا خلاصة ما ذكره في المحقق الشريف وقيل يمكن ان يقال ان مراد هم بقولهم السابق
امنا بالله وباليوم الاخر الاخبار عن احداث الايمان ويقولهم هذا امنا الاخبار عن احداث
الاخلاص في الايمان روي ان ابن ابي الحديث بيان لسبب النزول اخرجه الواحدي لكن قال ابن
الحجر انه منكر واثار الوضع عليه لانه سورة البقرة نزلت اول ما قدم النبي عليه السلام
المدينة على ما ذكره اهل الحديث يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته هكذا في الكشاف
الا انه لم يذكر لفظ صادفته بل قال واستقبلته قريبا منه قال النفتازاني حق الكلام تقول على لفظ
الخطاب او استقبلته بضم التاء على لفظ المتكلم واي المفسرة وذلك لانه اذا اريد تفسير الفعل
المسند الى ضمير المتكلم فان اتى بكلمة اي كان ما بعدها تفسيرا لما قبلها فيجب تطابقهما ويجوز
في صدر الكلام تقول على الخطاب ويقال على البناء للمفعول وان اتى بكلمة اذا
كان صدر الكلام في موقع الجزاء فيجب ان يكون ما بعد اذا على لفظ الخطاب اي اذا استقبلت
تقول لقيته ولا يستقيم اذا استقبلت يقال لقيت الا اذا قدر ان الفاعل هو المخاطب
لكنه عبارة قلق ظاهر وهكذا ذكره السيد الشريف ايضا واعترض عليه المحشي بان هذا
انما يتوجه لو كان لقيته بصيغة المتكلم اما لو كان بصيغة الخطاب فلا اذ لا كلفة في قولنا
يقال لقيته انت اذا استقبلته ومنه اي من اللقاء بمعنى المصادفة القيته الهمزة فيه
للصيرورة على ما يستظهر لك لا للتعدية لانه يتعدى بواحد قبل الهمزة وبعدها اذا طرحته على صيغة
الخطاب اي جعلته مطروحا على ما يدل عليه قوله فانك لطرحه جعلته بحيث يلقى على صيغة
المجهول اي بحيث يلقاه ويصادفه غيرك قال رحمه الله من خلوت بفلان واليه
اذا انفردت معه قال في الصحاح خلوت به وخلوت اليه اذا اجتمعت معه
في خلوة قال الله تعالى واذا خلوا الى شياطينهم ويقال الى بمعنى مع كما قال تعالى من انصاري الى الله
انتهى والمصنف ذكر له ثلاثة معان احدها لازم بمعنى انفرد بالباء والى بمعنى مع فالمعنى اذا انفردوا
عن المؤمنين الى شياطينهم اي اجتمعوا معهم على ما الشيء به قوله معه وثانيها بمعنى جاوز ومضى
وح يتعدى بنفسه على ما صرح به الرضي فالكاف في قوله خلاك ذم ليس من قبيل الحذف والايصال
على ما ظن فالمعنى اذا جاوزوا المؤمنين الى شياطينهم وثالثها لازم بمعنى سخر وح يتعدى
بالباء ويحتاج الى تضمين معنى الانهماك في تعديته بالى فالمعنى اذا سخروا بالمؤمنين منهين ذلك

والتفاء مصدر بمعنى المصادفة في الصحاح الفتى بالكسر والد والفتح ايضا والفتح ايضا بالباء والفتح منه الفتى بالفتح والفتى الكريم والفتى الطريح وهذا في الصحاح

السخرية الى شياطينهم وما في الكشاف ومعناه اذا انهوا السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم
ليس بيان لتقدير الكلام بل بيان لحاصل المعنى على ما صرح به السيد الشريف اذا سخرت منه وفي الصحاح
اذا سخرت به وعدى خلوا في الاية بمعنى سخر بالى لتضمين معنى الانهاء كما في احمده واذمه اليك
اي انهي اليك حمده وذمه وتقدير الاية سخرنا والمراد بشياطينهم مبتدا خبره قوله الذين
ماثلوا امر المماثلة الشياطين اشارة الى ان في الاية استعارة مصرحة كعنيه
وهم اي الذين يماثلون شياطينهم المظهرون لكفرهم من اعلام الكفرة واعيانهم او كبرائهم
واضافتهم اي الشياطين اليهم اي الى المنافقين دفع لما عسى ان يقال فعلى هذا لا يصح الاضافة
اليهم لان المظهرين هم المجاهرون بالكفر والمنافقون مقابل لهم فلا يصح اضافة احدهما
الى الاخر فاجاب بانهم وان كانوا مقابلين لهم في الاظهار الا انهم مشاركون لهم في الكفر
ولهذا صح الاضافة بهذا الاعتبار او كبار المنافقين عطف على قوله المظهرون والقائلون
مبتدا اي القائلون انا معكم انما نحن مستهزؤن صغارهم خبر للمبتدا المذكور فعلى هذا لا كلام في الاضافة
وجعل بعضهم الى نون الشيطان تارة اصلية وبالياء زائدة بناء على انه اي لفظ الشيطان
ماخوذ من شطن اذا بعد فانه اي الشيطان بعيد عن الصلاح ورحمة الله ويشهد له تشيطن
فان ثبوت النون في تصاريفه يدل على كونها اصلية اعترض عليه الفاضل الخبيصي بانه يحتمل
ان يكون تشيطن ماخوذا من الشيطان لا من اصله اي فعل فعل الشيطان ولا يخفى
ضعف هذا الاحتمال لان الشيطان اسم جامد واخذ الفعل منه غير مشهور واجيب بان الزيادة اي
جعل نونه مرة اخرى زائدة وبالياء اصلية على عكس الاول بناء على انه ماخوذ من شاط
اذا بطل قال الراغب انه ماخوذ من شاط اذا احترق غضبا والشيطان مخلوق من النار
ولذا اختص بفرط الغضب ومن اسمائه اي اسماء الشيطان الباطل قيل زيادة نون
لكونه مشتقا من شاط بمعنى بطل واعترض عليه الفاضل الخبيصي بان تسميته باسماء كل منها
ماخوذ باعتبار صفة ارجح من التسمية باسماء كلها باعتبار صفة واحدة فان الثانية
كالتاكيد في طريق الافادة والاول كالتاسيس والثاني خير من التاكيد وقيل انما زاده
لاثبات اشتقاقه من شاط بمعنى بطل واعترض عليه بان اثبات اللغة بالرأي لا يجوز على الاصول
بل الظاهر انه انما زاد ثانيا من تقوية المعنى الثاني لا لاثباته الا في الدرس بريد ان المراد بالمعنى
الصفوية لا اللغوية حاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية حيث قالوا امنا وخاطبوا الشياطين
بالجملة الاسمية المؤكدة بان حيث قالوا انا معكم مقصوده جواب عما يقال انهم انما خاطبوا

المؤمنين

المؤمنين بالجملة الفعلية الغير المؤكدة مع ان المؤمنين منكرون لحدوث ايمانهم او مترددون فيه
وخاطبوا شياطينهم بالاسمية المؤكدة مع ان شياطينهم يعلمون فائدة الخبر هي ولازم فائدته
وليسوا بمنكرين ولا مترددين لما كانوا عليهم من الكفر والنفاق فالمناسب لمقتضى المقام والحال
العكس فاجاب عنه بوجهين الاول ما ذكره بقوله لانهم قصدوا بالاولى اي بالجملة الاولى الى المؤمنين
~~ادعاء احداث الايمان وبالثانية اي بالجملة الثانية الى شياطينهم انا معكم تحقيق~~
ثباتهم على ما كانوا عليه من الكفر والبهودية حاصله انهم قصدوا بالاولى ادعاء احداث ايمانهم
في انزال الماضي فخاطبوا المؤمنين بالفعلية الماضوية الدالة على ادعائهم لا ادعاء ثباتهم على الايمان
حتى خاطبوا بالاسمية ولا رد انكار المؤمنين ولا تردد لعدم جريان المؤمنين بمقتضى انكارهم
او تردد حيث لم يؤاخذوا بكفرهم ونفاقهم بل تركوا عليه حتى خاطبوا بالفعلية المؤكدة
قال قيل يجوز ان يؤكد الحال لصدور رغبة من المتكلم او لتوقع رواج عند المخاطب فلما نحن
~~الا ان هذا الكلام لا يساعدها وليس لهم باعث في عقيدتهم على صدور رغبة منهم ولا مجال~~
~~لتوقع رواج وعدوى كمال ايمانهم على المؤمنين لان كمال عقدهم ومتانة ايمانهم مبين~~
في الكتب السالفة فكيف يدعون عليهم ايمانهم بخلاف الحال مع شياطينهم فانهم قصدوا
~~ادعاء ثبات على ما كانوا عليه من الكفر والبهودية في خطابهم بالاسمية الدالة على الثبات وقصدوا~~
~~تحقيقه لازالة ما وقع في اوهام شياطينهم من عدم ثباتهم على الكفر لمخالطتهم مع المؤمنين فاكدوا~~
~~بان مع ان لام باعث في عقيدتهم لا صدور رغبة ولا توقع رواج او كمال ايمانهم~~
~~خلاف الكلام الظاهر وانما يناسب الوجه الثاني بقوله ولما لم يكن لهم باعث في عقيدتهم~~
وصدور رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين حتى الكلام بمؤكد ولا توقع رواج ادعاء الكمال
في الايمان على المؤمنين كلمة على متعلق بالادعاء والرواج بخلاف ما قالوه مع الكفار حاصله انهم لم يؤكدوا
ما خاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث والمحرك من جهتهم على تاكيده لان ترك التاكيد كما يجوز لعدم الانكار
المخاطب يجوز ايضا لعدم الباعث والمحرك من المتكلم ولعدم الرواج والقبول من السامع او من المتكلم وكذلك
التاكيد كما يجوز لازالة الشك ونفي الانكار من السامع فقد يجوز ايضا لصدور الرغبة ووفور
النشاط من المتكلم فيما اورده من الكلام كما في قوله تعالى ربنا اننا امنا فانه لا يتصور ان يجوز
التاكيد فيه لرد الانكار ونفي الشك من المخاطب بل هو لاظهار نشاطه ووفور رغبته من المتكلم
وقد يجوز ايضا لقبول الرواج والقبول من السامع وانما لم يكن للمنافقين قوة اعتقاد

الظاهر انما ناظر في مصنفه وبيان للباعث وكذلك ان تلك نظر فالفعل اعتقادا للباعث

وصدق رغبته في الاخبار عن انفسهم بالايمان ولم يساعد انفسهم على ذلك لم يقولوا في مخاطبتهم
المؤمنين انا مؤمنون معكم بالجملة الاسمية المؤكدة بان بخلاف ما قالوه في مخاطبة الكفار
فانه لم يعبر عن عقيدة وصدق رغبته في اخبارهم بالثبات على ما كانوا عليه
من اليهودية فلذا قالوا انا معكم بالجملة الاسمية المؤكدة بان واعلم ان ههنا وجها ثالثا للجواب
عن الاعتراض المذكور ذكره بعض ارباب الحواشي وهو انهم لو قالوا في خطاب المؤمنين
انا مؤمنون كان ذلك منهم دعاء بالكمال في الايمان وهم لا يتوقعون رواج هذا الادعاء على المؤمنين
ولا قبول المؤمنين اياه منهم وكيف يقبل منهم ذلك وهم يخاطبون به المؤمنين المهاجرين
والانصار الذين عرفهم الله في التورية والانجيل باوصاف دلت على رجحان عقولهم
وشدة ذكائهم وصلابتهم في دين الله فكيف يروج منهم ادعاء الكمال في الايمان عليهم
بخلاف ما خاطبوا به الكفار فان لهم توقع رواج ادعاء الكمال في الكفر على هؤلاء
الكفار فلذلك تركوا التاكيد مع المؤمنين ولم يتركوه مع الكفار هذا وجه المصنف اشار الى هذا الوجه
ايضا بكلمة لو به الوجه الثاني وذكرها في اسلوب واحد ثم اعلم ان العلامة القطب ذكر في شرح الكشاف
فائدة جليلة حيث قال التاكيد قد يكون لبيان حال المخاطب وقد يكون لبيان حال المتكلم والخبر قد
يورده المتكلم لنفي وقد يورده للمخاطب فان اورده للمخاطب فلا بد من ان يقصد به
فائدة الخبر او لازمها وتاكيده في نفي الانكار او الشك وان اورده لنفي لازم احد
الفائدتين فيقصد به معان اخر كالتضجر والتحسر والتفرع وغيرها قال رحمه الله تاكيد لما قبله
ذكر لوجه الفصل عما قبله بترك العطف ثلاثة اوجه التاكيد والبدل والاستيناف فالاولين
يكون الفصل لكمال الاتصال وعلى الثالث لشبه كمال الاتصال لكن لما لم يكن ظاهر كونهم مستهزئين
تكريرا وتقريرا لموافقتهم الشياطين في الثبات على اليهودية والكفر وهو معنى قولهم انا معكم اخذ منه
لانه ما وجعل باعتباره تقريرا وتاكيدا وهو انه رد ونفي للاسلام فيكون اثباتا للكفر واصرارا
عليه لان رفع نقيض الشيء تقرير وتاكيد لثبات ذلك الشيء بناء على ان نفي النفي اثبات فيصح كونه تاكيدا
بهذا الاعتبار واليه اشار بقوله لان المستهزئ بالشيء المستخف به صفة المستهزئ مقررة
على خلافه وهذا عكس ما اختاره صاحب المفتاح فانه اعتبر اللازم في الاول اعني انا معكم
حيث قال لما كان المراد بانا معكم هو انا معكم قلوبا وكان معناه انا نقيم احيا محققا
الايمان وقع قوله انما نحن مستهزئون مقررا ومؤكدا له ورجح صاحب الكشف والسيد الشريف
ما ذكره المصنف لوجهين احدهما ان ارتكاب التاويل بعد الحاجة اليه اغرب من ارتكابه قبل الحاجة اليه

والثاني

والثاني ان الاولى ان يقع التاكيد المذكور مساوقا للكلام لا لازما ضمنا وفي كل منهما نظر اما في الاول
فلانا لا نسلم لزوم التاويل قبل الحاجة اليه كما اختاره صاحب المفتاح بل اللازم لا التزام التاويل
بعد الحاجة اليه فيما ذكر اولا ولا محذور فيه واما في الثاني فلان تاكيد لازم الشيء تاكيد له
واعلم ان السيد الشريف قال في شرح الكشاف اعتبر صاحب المفتاح في وجه كون الثاني تقريرا له ان ابهام الايمان
للاول اللازم للاول كما ذكرناه وقال في شرح المفتاح في وجه كونه تقريرا له ان ابهام الايمان
يتضمن نفيه والاستهزاء باهله يتضمن ايضا فكان الثاني تقريرا للاول انتهى ولا يخفى عليك ان هذا
ظاهر في اعتبار اللازم في الاول والثاني معا ولعله منه اشارة الى توسيع الدائرة في اعتبار
التاويل بانه يجوز اعتباره في الاول فقط وفي الثاني فقط وفي كليهما معا اول منه لان من يحقر الاسلام
بالاستهزاء فقد عظم الكفر يعني ان من يصدق عليه انه يحقر الاسلام يصدق عليه ايضا انه يعظم الكفر
فيصح ان يكون بدلا من الاول بدل الكل لان المعتبر في بدل الكل هو الاتحاد في الذات والتصادق
لا الاتحاد في المفهوم ولا في اللفظ والا لكان تاكيدا لا تقريرا ان اخيك في مررت بزيد اخيك
بدل كل يصدقان على ذات واحدة مع تغايرهما في اللفظ والمفهوم كما صرح به الرضي وآلة اشار
التفتازاني في حاشية الكشاف حيث قال اما البدل فيما نحن فيه فلا يحتاج الى اعتبار
اخذ اللازم في احد المتبايعين كما اعتبر في البدل التاكيد بل يكفي تصادق الثابت على الباطل
والمستهزئ بالجمع مع ذكر الثاني او في بالمعنى للاول من بعض العصور حيث هم افقون
المسلمين في بعض الامور ثم الظاهر انه بمنزلة بدل الكل وارباب البيان لا يقولون بذلك
في الجمل التي لا محل لها من الاعراب ويعنون بالا محل له ما لا يقع خبرا او صفة او حالا وان كان موقع
المفعول للمقول فلذا كان الاوجه هو الاستيناف لظهور مظنة السؤال اي قولوا في
بالمعنى لانهم قصدوا التلبيس في دينهم وكان في الكلام الاول نوع قصور عن افادته اذ قالوا
بدل افقون المسلمين في بعض امورهم فاستانفوا القصد لاذكر لانهم يعظمون كفرهم بتحقير
الاسلام فلهم ارسخ قدم فيه من شياطينهم فقوله بمنزلة بدل الكل انما قال كذلك لاحتمال انه بدل اشتمال على ما بينه الفاضل الجلبي حيث قال لان الاستهزاء بالاسلام
ادل على تعظيم اليهودية من كونهم معهم في الثبات على اليهودية فهو اوفى بالمعنى مع مغايرة
وملابسة بينهما من غير دخول الثاني في الاول فوزانه وزان حسنها في العجب الدار حسنها
وقد يكون موقع المفعول للمقول بيان ما يخفى فيه مما لا محل له من الاعراب والا كان مقولا للمقول
لان مقول القول مما لا محل له من الاعراب عندهم وقد اشتهر خلافه ابو حيان محمد وقوع البدل في الجمل

لانا لم نقل له قبل ذكر الثاني صح

لا يكون بدل الكل للمغايرة ولا بدل بعض لعدم دخوله في الاول صح

مختار صاحب الكشاف وهو صح

كونهما فعليتين ح او استيناف بيانه وقع جوابا لسؤال بنيه بقوله فكان الشياطين اه قال
السيد يرد في الحمل على الاستيناف وجه لكثرة الفائدة وقوة المحرك للسؤال اقول يجوز ان يكون ترك
العطف ههنا كونه علة للاول من غير نظر الى تاكيد او بدل او استيناف وفيه نظر تامل ان محمد ذلك
اي اثبات على اليهودية فاجابوا اي المنافقون بذلك بقولهم انا نحن مستهزؤن اذا امات على مكانه
اي فجاة كانه لم يهمل حتى ينتقل من مكانه الى محل اخر قال رحمه الله بجاز بهم على استهزاء بهم سمي
الاستهزاء باسمه اي باسم الاستهزاء لما كان الاستهزاء بمعنى السخرية محالا على الله لاستلزامه
نقيصا على المستهزئ به او جهلا للمستهزئ احتيج الى التاويل فذكر المصنف اربعة اوجه مدار الاولين
على اعتبار الاستهزاء في جانب المستهزئ بهم ومدار الاخيرين على اعتبار الاستهزاء
في جانب المستهزئ فحاصل الاول ان الاستهزاء في قوله يستهزئ بهم مجاز عن جزائه لان جزاء الشيء
قد يسمى باسم ذلك الشيء مجازا كما سمي جزاء السيئة سيئة في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها
ويتبين وجه ذلك الاستعمال بوجهين فاشار الى الاول بقوله اما لمقابلة اللفظ باللفظ اي لقصد
مقابلة اللفظ باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون من كلمة ولا يرد على ما قيل المطابقة
في اللفظ انما يحصل بعد الاستعمال ومجوز المجاز لا بد ان يكون قبل الاستعمال والا لزم جواز
الاستعمال قبل صلوحه لان قصد المقابلة قبل الاستعمال وان كان نفس المقابلة بعد الاستعمال كذا
قيل ورد بان التقدير خلاف الاصل وليس بشيء لانه كثير في القرآن واشار الى الوجه الثاني بوجهين
الاستعمال بقوله او لكونه عطف على قوله لمقابلة اللفظ اي لكون الجزاء مماثلا له اي لاصل الفعل
اعني الاستهزاء في التقدير كما يدل عليه قوله جزاء سيئة سيئة مثلها فعبر عن الجزاء المشبه بالاستهزاء
باسم المشبه به استعارة تبعية لعلاقة المشابهة في التقدير او برجع عطف على قوله لمجازي
بيان للوجه الثاني من الوجوه الاربعة وهو من الارجاء لان الرجاء او المعنى او الله يرجع وبال
الاستهزاء عليهم اي على المنافقين فيكون اي الله يرجع كالمستهزئ بهم اشار به الى ان
التعبير بالاستهزاء لعلاقة المشابهة شبه ارجاع وبال الاستهزاء بالاستهزاء في ان على الاستهزاء
كل واحد منهما القاء الوخامة والنقل على الغير فيكون لفظ يستهزئ استعارة تبعية ايضا لكن بوجه بيان
او يتربص بهم عطف على يرجع بيان للوجه الثالث من الوجوه الاربعة للمقارنة والمعاونة الذي
هو لازم الاستهزاء فيكون لفظ يستهزئ مجازا مرسلا من قبيل تسمية اللازم باسم الملزوم والغرض منه الوجه
فيكون من قبيل تسمية السبب الباعث باسم المسبب او من قبيل تسمية المسبب باسم السبب لان الغرض
من السبب باعث عليه باعتبار المقصود منه باعتبار الوجود الخارجي والفائدة المختصة
بهذا المجاز التنبيه على ان حالهم حقيق بان يسخر منه ويستهزئ بهم لاجله او يبين ملهم معاملة المستهزئ

بيان

نعم الاوجه الثلاثة بيان لترك العاطف بين الجملتين في الحكاية عن كلامهم واما ترك في الحكاية فللاتفاق فيما هو بمنزلة كلام واحد انتهى صح

80

بيان للوجه الرابع من الوجوه الاربعة والمعنى يفعل بهم فعل المستهزئ وهذا ما ذكره الكشاف يقول
ويجوز ان يراد به ما مر في مجاز دعوى الله من انه يجري عليهم احكام المسلمين في الظاهر وهو منطق
باوخار ما يراد بهم استهزاء قال السيد يرد في ملوك استعارة تبعية مبنية على المشابهة في الصورة
يريد ان الاستعارة تمثيلية وهو الظاهر من كلام المصنف ايضا كما مر في مجاز دعوى الله كلما لا مهال
متعلق بالاستدراج والزيادة عطف على الامهال على التمادي في الطغيان كلمة على متعلق بقدر والظرف
مستقر في موضع الحال والمعنى امهلهم الله في الدنيا وزاد عليهم النعم متمادين في الطغيان وهم التار
جملة منتصرة حالية بين الفعل ومفعوله وانما استؤنف به ولم يعطف شروع لبيان وجه
الفصل مما قبل بترك العطف وما ذكره انه لو عطف اما ان يعطف على جملة واذا خلوا الى شياطينهم
قالوا الاية شرطية او ظرفية او على قالوا او على انا معكم او على انا نحن مستهزؤن والكل فاسد اما الاول
فلان جملة اذا خلوا اما معطوفة بالواو او على يكذبون او على يقول في قوله من الناس من يقول وكذا ما عطف
على انا في قوله الله يستهزئ بهم لكنه لا جامع بين جملة يكذبون وجملة الله يستهزئ بهم لان الكذب
فيها من افعالهم وانه سبب لنزول العذاب الاليم عليهم بخلاف استهزاء الله بهم بالمعنى
المراد ههنا لانه من افعال الله تع ولا دخل له في تسبيب العذاب الاليم على ما صرح به السيد يرد
في شرح المفتاح فلا يصح العطف عليه وكذا لا يصح العطف على يقول لانه وان لم يبلغ هذه المرتبة
في المنع الا ان العطف عليه يرجع الى ما مر فلا يصار اليه في كلام البليغ بلا ضرورة فلا يصح
فلذا قيل ترك العطف على التقدير الاول واجب وعلى التقدير الثاني لاحتياط لشبه كمال الانقطاع
لما نبه المرجوحية المذكورة او لان العطف على جملة اذا خلوا يوهم العطف على قالوا او على
انا معكم الا انه ذاتي في الاول حيث لا جامع فيه كما عرفت واما الثاني فلانه لو عطف
قالوا الشاركة في اختصاصه بالتقييد بقوله اذا خلوا الى شياطينهم سواء اعتبر ظرفا او شرطا
وليس هذا التقييد مرادا في المعطوف فان استهزاء الله بهم لا ينقطع بكل حال خلوا الى
شياطينهم او لم يخلوا اليهم واما الثالث فلانه لو عطف على انا معكم لشاركه في حكمه
وهو كونه من قولهم وكذا الحال في الرابع مع زيادة لزوم الاشتراك في كونه تاكيدا للاول
وهذا الصاغر مرادا في المعطوف فوجب القطع بالضرورة هكذا جعله السكاكي اولا
ما وجب فيه القطع جعله ما كان القطع فيه للاستيناف اصحاب وفرعه على ما ينبغي
في بلاغة القطع تشبيه كمال الاتصال احتياطا وجعل صاحب التلخيص ما وجب فيه القطع
الكمال باعتبار ملاحظة عطفه على قالوا وكذا ما بعده لا باعتبار ملاحظة عطفه على اذا خلوا
اذا عرفت هذا فقول المصنف انما استانف ان اراد به الاستيناف النحوي كما حمل عليه الفاضل الجنبي
بيانا ابتدائيا لا العطفي

بيان للوجه الرابع من الوجوه الاربعة صح ايضا بيانا صح

بيان صورة معاملة الله تع معهم بصورة معاملة المستهزئ بهم على طريقة الاستعارة التمثيلية فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه الفعل صح

وسببه قول صاحب الكشاف كيف ابتدا به ولم يعطف قلت هو استئناف في غاية الفخامة
ولجزالة الشان وجعل قول المص اشارة الى توجيهه وقال وضع استئناف موضع ابتداء
فان فيه ايماء الى ان الاستئناف في كلامه بمعنى الابتداء وترك العطف بلفظ كل من الوجهين المذكورين
بيانا لوجه القطع فيلزم من قبيل ما يجب فيه القطع لان في الثاني حكما لا يقصد اعطاؤه
للاول وتشريكه معه فيه وان اراد به الاستئناف المعاني الذي هو احد طرفي الفصل يلزم
كل من الوجهين بيانا لوجه الاستئناف فيلزم القطع للاحتياط لشبه كمال الاتصال وقد حمل الشارح
في حاشية الكشاف على الاستئناف المعاني حيث قال ليس ترك العطف لمجرد دفع توهم
كونه معطوفا على انا مكم فيندرج في مقول المنافقين او على قالوا فيقيد بالظرف
اعني اذا خلوا بل هو لكونه استئنافا في غاية الجزالة والفخامة لدلالته على انهم بالغوا
في استهزائهم مبالغة تامة ظهر بها شناعة ما ارتكبوه وتفاظم على السامع
على وجه يحرك السامع ان يفعل بهؤلاء الذين هذا شانهم ما يليق
امرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله والمؤمنين اياهم ثم ان هذا الاستئناف
لم يصدر بذكر المؤمنين مع انهم الذين سخر المنافقون بهم وكان ينبغي
ان يقابلهم بل صدر بذكر الله وحده لفائدتين الاولى التنبيه على ان الاستهزاء
بالمنافقين هو الاستهزاء الابلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم وذلك لصدوره
عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته الثانية الدلالة على انه يكفي مؤنة
عباده المؤمنين وينتقم لهم ولا يحوجهم الى معارضة المنافقين تعظيما لشانهم
والى هذين الفائدتين اشار المص بقوله ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوجهم
المؤمنين الى معارضتهم وهو الفائدة الثانية التي ذكرها السيد الشريف واشار الى الفائدة
الاولى بقوله وان استهزاءهم لا يعتد به حتى ابه باء به ابهاء في مقابلة
ما يفعل الله بهم فقد عرفت ~~وجه الدلالة على الفائدتين~~ من كلام السيد الشريف ان الدلالة
على هاتين الفائدتين مستفاد من تصدير الاستئناف بذكر الله وحده واما مجرد كونه استئنافا
فلا دلالة على انهم بالغوا في استهزائهم مبالغة تامة اذ نفي كلامه من القصر والاختصار
ما لا يخفى ثم ان صاحب الكشاف اورد صيغة الحصر في تقرير الفائدتين المذكورتين
للاستئناف حيث قال وفيه ان الله هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء الابلغ وفيه ان الله يجازيهم
الذي يتولى الاستهزاء بهم تنبيها على ما هو مدلول الكلام فان بناء الفعل على المبتدا
مطلقا منكرا او معرفا مظهرا او مضمرا او من غير اشتراط ان يكون في الاصل مؤخرا على انه فاعل

معنى

معنى لا يفيد الحصر عند صاحب الكشاف على الاختصاص كما صرح به في مواضع من الكشاف
وحذف المص اداة الحصر لان افادة بناء الفعل على المبتدا للحصر اختلافي كما صرح به في محله
ولان الحصر ههنا غير مستقيم لان الاستهزاء بمعنى السخرية لا يتصور من الله سبحانه وبالمعنى المراد
ههنا اعني انزال النكال والذل لا يتصور من المؤمنين فكيف يستقيم الحصر
بالنسبة الى المؤمنين مع ان الحصر لو تصور ههنا لا يكون الا بالنسبة الى المؤمنين
على ما يدل عليه قوله ولم يجز ان المؤمنين ان يعارضهم فهو المستهزئ دون المؤمنين
على ما صرح به السيد الشريف فلا يصح ان يقال انه هو المستهزئ دون المؤمنين وقد يجاب
عنه بان معنى هذا الحصر انه نفي تولي الاستهزاء بالمعنى الذي يليق به لا المؤمنين ولعله
لم يقل الله مستهزئ بهم اشارة الى جواب سؤال اورده صاحب الكشاف بقوله
هلا قيل الله مستهزئ بهم ليطابق تعليل للمنفي فقال لهم اعني انما نحن مستهزئون ايماء
تعليل للنفي بان الاستهزاء يحدث حالا فحالا ويتجدد حينا بعد حين وجه الايماء
ان المسند لكونه فعلا يفيد الحدوث والتجدد ولكونه مضارعا يفيد الحدوث
وقتا بعد وقت حالا فحالا وهذا لان المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل
الذي ينقلب حالا فشيئا فشيئا على وجه الاستمرار ناسب ان يقصد به اذا وقع موقعا
لا يناسبه التقييد بحال دون حال لكون مصدره المقارن لذلك الزمان حادثا
على منوال مستمر الاستمرار التجددي لا ثبوتيا وهذا الذي ذكرناه من ان الاستمرار التجددي
يحصل من المضارع لا من كونها جملة اسمية بتقديم المسند اليه مما صرح به الكشاف
حيث قال لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت فانه نص
في ان المفيد للاستمرار التجددي صيغة يستهزئ لكن المصنف عدل عنه وقال ان الاستهزاء يحدث
ميلا منه الى ما ذهب اليه البعض من ان الحدوث والتجدد يحصل من كون المسند فعلا والاستمرار
من كون الجملة اسمية بتقديم المسند اليه واليه ذهب العلامة الرازي حيث قال لو قال
الله مستهزئ بهم حتى تكون الجملة اسمية لزم ان يكون استهزاء الله تعالى بهم ثابتا دائما
وهو لا يليق بالحكيم الكريم ولو قال يستهزئ الله بهم حتى يفيد تجدد الاستهزاء لكون المسند فعلا
وهو ليس بمراد فقال الله يستهزئ بهم حتى يفيد تجدد الاستهزاء لكون المسند فعلا
ولكون التجدد ثابتا دائما لكون الجملة اسمية ولكن ما صرح به صاحب الكشاف من ان المضارع يفيد

الاسرار التجدد سواء قدم المسند اليه او اخر فهكذا كانت اي يحدث حالا فحالا نكايات الله
جمع نكاية اي المصيبة والعذاب فبهم اي في جنسهم وشانهم قال رحمه الله من مد الجيش
واحده اذا زاده المدد وقواه باعطاء الذي يشير الى ان مد واحد بمعنى اعني اعطاء المدد
واذا دام ما به القوة وفي المصباح مد الجرح مدا زاده ومده غيره مدا زاده واحد بالالف واحده
غيره يستعمل الثلاثة والرباعي لازمين ومتعديين والمد بفتحتين الجيش وامددته اعنته
وقد يمد بالزيت والسمن فيه لف ونشر والسمن على وزن سلام وهو ما يصلح به الزرع
من تراب وسرجين واسمدت الارض تسميدا اصلحتها بالسماد وكذا في المصباح لان المد
في العمر بمعنى الامهال واستدل عليه بوجهين احدهما ما اشار بقوله فانه اي المد بمعنى
الامهال كما في المد في العمر يعدى باللام فمعنى مد الله عمره امهل لعمره والمد
والامهال الذي سبق ذكره خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل والثاني ما اشار بقوله
ويدل عليه اي على كونه من مد الجيش لان المد في العمر قراءة ابن كثير وعبد هم بضم الباء
وكسر الميم من الامداد بمعنى اعطاء المدد كما يكون من الامداد بمعنى اعطاء المدد والقراءات
يؤيد بعضها بعضا هذا ما ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال كفاك دليلا
على انه من المدد وقراءة ابن كثير وعبدهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم على ان
الذي بمعنى امهاله انما هو مدله مع اللام كما علم له

والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره
بناء على مذهبهم الباطل من ان خلق القبيح قبيح وان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
والله تعالى منزه عن فعل القبيح ان خلقه وترك الاصلح لان كلا منهما قبيح ولا شك ان ايلاء
الشيطان في الطغيان قبيح فلا يجوز اسناده الى الله تعالى فاجابوا عنه بوجوه اربعة على ما ذكره المص
فاشار الى الاول بقوله فالوا لما منعهم الله تعالى اي منعهم الطاقة التي يتمكنون بها اي يعطيها المؤمنين
وهي جميع اللطف وهو ما يقرب العبد الى الايمان والطاعة ويوصل ويبعده عن المعصية
وقيل هو ما يختار المكلف عنده الايمان والطاعة وحينئذ لم عطف على منعهم لحذلان ترك النصرة
والاعانة سبب كفرهم واصرارهم وسدهم طرق التوفيق اي اللطف على انفسهم جواب
عما يرد عليهم من ان اللطف بالمعنى المذكور واجب على الله تعالى عندكم فكيف منعه منهم وترك الواجب
لا يجوز على الله تعالى فاجاب بما حاصله انه تعالى انما منع اللطف منهم لعلمه انه لا ينفعهم اللطف

ولا يؤثر

ولا يؤثر فيهم لاصرارهم وسدهم طرق اللطف عليهم وهذا جواب الكعبي المعتزلي على ما في المواقف
واختار بعضهم في الجواب انه قد يخفى عنهم اللطف الا ان اصرارهم وسوء اختيارهم
غلب عليه فمنعه عن الفعل وهذا مع كونه من قبيل تخصيص العلة لا يناسب المقام فتزايدت بمعنى زاد متعديا
اي بسبب المنع المسبب عن كفرهم واصرارهم فلذلك بهم فاعل تزايدت وقوله رينا ظلمة مفعول له لانه متعد بنفسه بمعنى زاد وفي جعله لازما
وجعل قوله رينا وظلمة تمييزا
عن قلوبهم بمعنى تزايد رين
قلوبهم لم يصب المقام
ثم هذا اشارة الى ان بعدهم مجاز عن يزيد توضيح هذا الجواب على ما ذكره السيد
انهم لما اصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم الطاقة فتزايدت فلوبهم رينا فسمي ذلك التزايد
اي ما زاد من الرين مددا في الطغيان واسناد اعطاءه الى الله تعالى فقط المسند مجاز لغوي
وفي الاسناد مجاز عقلي لانه اسناد الفعل الى المسبب له وفاعله الحقيقي هو الكفرة عندهم
انتهى وهكذا ذكره التفتازاني لصاحب حيث قال ان المد ههنا هو تزايد في الرين والظلمة في قلوبهم
بسبب خذلان الله اياهم بسبب اصرارهم على الكفر فاسند اعطاءه الى الله اسناد الفعل
الى السبب البعيد فالمجاز في المسند والاسناد جميعا انما هو الى السبب البعيد لان السبب القريب
هو قدرة العبد عندهم والحاصل ان المد في الطغيان وهو المسند مجاز لغوي بمعنى يزيد والاسناد الى الخذلان حقيقي
قلوبهم مبتدأ وظلمة الظلم المسبب عن منع الله تعالى الخذلان المسبب عن اصرارهم على الكفر عطف على منعهم
واشار الى الوجه الثاني بقوله او مكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا والمجاز
في المسند في الاسناد فقط اذ ليس المراد بالمد ما تزايد من الرين والظلمة بل
ما تزايد من الطغيان والزيادة في الطغيان فعل الشيطان الا انه اسند اليه في مجازا
لان الشيطان انما يفعله بسبب تمكين الله اياه واقداره عليه فيلابسه في قبيل اسناد الشيء الى سببه
الا ان اسناده الى الشيطان ايضا مجاز لان اصل الطغيان وما زاد عليه كله فعل الكفرة
عندهم الا انه لما صدر عنهم باغواء الشيطان اسند اليه لكونه موجد سببه قال السيد الشريف ان
المراد بالمد في الطغيان معناه الحقيقي وهو فعل الشيطان لكنه اسند اليه في مجازا اسناد
جعلت لما منعهم ذلك الى الله في اسناد الفعل الى المسبب اسم فاعل هذا الفرع
بان الاسناد الى الله في كلا الجوابين مجاز واضاف الطغيان اليهم بيان لقرينة المجاز في الاسناد
في الجوابين لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه في حقيقة بل لو اطلق الطغيان ولم يضف
اليهم لتوهم ان اسناد المد اليه في حقيقة واللام باطل لانه في يسرني عن مد طغيانهم لكونه مجازا فلذا
اضاف الطغيان اليهم ليكون قرينة على كون اسناد المد اليه في مجازا وهذا بحث ان جعل
الاضافة قرينة على كون الاسناد مجازا ليس او في العكس وان ما ذكره انما يستقيم ان لو ثبت

ان الطغيان فعلهم والخصم اخ اهل السنة لا يسلم عند قبل فعل الله ع اذ لا خالق سواه كيف وقد يقال
اعجبني حسن زيد وقبحه وبياضه وسواده فقولنا بها ومعلوم ان المضاف ليس من افعال الطغيان
بالاتفاق وليس هذه الاضافات من الاضافة لادنى ملابسة مجازا فانه يقال فوق اعني تعلق
الحسن بالقبح والقبح بالقبح ولا يفهم ايضا اشتقاق اسم من المضاف يقال زيد حسن وزيد قبيح
لانه اسم باعتبار انه انفعال لا باعتبار انه فعل فيقوم بالمنفعل ايده بقوله ومصداق
ذلك اي ما يصدق عليه ويحققه بكسر الميم صيغة مبالغة انه لما اسند المد الى الشياطين
اطلق العمى عن الاضافة اليهم وقال في اخر انهم يمدونهم في الغي ولم يقل في غيهم كما قال
فلا تكن في طغيانهم ولا تخفى عليكم ان ما ذكره من قوله واضاف الطغيان الى ضمائرهم
في الكشاف حيث قال فان قلت اي نكتة في اضافة الطغيان اليهم قلت ان الطغيان والتمادي
في الضلالة مما اقترحته انفسهم واجترحته ايديهم وان الله بريء منه رد الاعتقاد الكفرة
القائلين لو شاء الله ما اشركنا ونفيا لقولهم من عسى يتوهم عند اسناد المد الى ذاته
لو لم يضف الطغيان اليهم ان الطغيان فعله فلما اسند المد اليه على الطريق الذي ذكر
اضاف الطغيان اليهم ليميط الشبهة ويقلعها ويدفع في صدر من يلحد في صفاته ع
ومصداق ذلك انه حين اسند المد الى الشياطين اطلق العمى وقال واخوانهم يمدونهم
في الغي انتهى وذكر السيد الشريف في حاشيته انه لم يرد بما ذكره ان هذه الاضافة تدل بالوضع
على ان الطغيان بايجاد العبد لا بايجاد الله تع حتى يرد عليه ان الامور المخلوقة لله ع بمشيته
انفاقا اذا اضافت بالعباد كالحسن والقبح والبياض والسواد وتضاف اليهم اضافة
حقيقية نحو حسن زيد ونحوه لا مجازية لادنى ملابسة فلا دلالة في اضافة الطغيان
اليهم على ايجادهم اياه بل اراد به ان في هذه الاضافة اشارة لطيفة الى ان
الطغيان والتمادي في الضلالة من الافعال التي اكتسبوها باختيارهم استقلالا
وان الله بريء منه فليس يتعلق به لا خلقا ولا ارادة فحقه ان يضاف اليهم لا اليه تع
اشعارا بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار الخلقية والايجاد فانه معلوم
بتمادهم في الطغيان فلا حاجة الى الاضافة فلو لا حملها على قصد ذلك الاشعار لم يتبادر
عن الفائدة ومثل ذلك معتبر في الاشارات الخطابية ولا يعارض البراهين الدالة
على انه لا خالق سواه وانه لا يقع الا ما اراد الله ع اذ لا نقول اضافة الطغيان
اليهم اضافة حقيقية لا تنافي مذهب اهل السنة لان فعل الله ع يضاف الى الله خلقا ويضاف

الى العبد

وكذا هذه الشبهة صح
ظ لعل الاضافة اليهم قرينة المجاز ن صح

الى العبد كسبا وكلا الاضافتين حقيقيتين كما في الانتصاف حيث قال فعل العبد الاختياري
له اعتباران احدهما وجوده وحدوثه وذلك منسوب الى القدرة والارادة والثانية
تميزه عن القسري وهو منسوب في هذه الجهة الى العبد وهو الكسب فمذهبهم في الطغيان
مخلوق لله ع فاضافته اليهم حيث كونه واقعا على وجه الاختيار وهو الكسب اضافة اليهم
وقبل اصله بمد لهم هذا وجه ثالث من وجوه المغزى ذكره زيادة على الكشاف منقول عن الجبائي
ربهم او هو معطوف على لما منعوهم حاصله ان بمدهم في قبيل الحذف والايصال ولا مجاز في السند
والاسناد ذوره السيد الشريف بانه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل يعني على لهم
اي امهلهم وبدد اعمارهم اي اطال واملهم في عمرهم ولما كان المد في العمر بالمعنى المذكور فعل الله ع
حقيقة واعتبر في فعل ع بمدهم امران الاول كونه معللا بالاغراض والثاني كونه على
وفق مصالح العباد واشار الى اعتبارهما هنا بقوله كما يشتهيها ويطيقها
ولما كان الظاهر لفظ في طغيانهم وعمهم حال من ضمير بمدهم
على سبيل الترادف او الثاني حال من ضمير في طغيانهم على التداخل لكن لما كان الحال قيدا لعامل مقارنا
له في الوجود واعتبر زيادة كل واحد من طغيانهم وعمههم على ازدياد عمرهم فاشار اليه بقوله
فما ازداد الا طغيانا وعمها واعلم ان صاحب الكشاف ذكر وجها اخر في الاعراب وهو انه جعل المد
في الطغيان مجازا عن ترك القسر والالجاء الى الايمان وهو فعل الله حقيقة فيلتبس الاسناد
الى الله تع حقيقة والمسند مجازا لفوتها وانما تركه المصنف لاستلزام هذا الوجه له لان الامهال
في العمر على بتشهيها وبطيقها استلزم ترك الالجاء على الايمان فقدم اهمه قدمه او التقدير
وجه رابع لهم زيادة على الكشاف ولا مجاز فيه ايضا في المسند ولا في الاسناد مداره
على ان بمدهم من المد ولا من المد في العمر كما في الثالث بمدهم اي يعطيهم مددا وقوة في ارشادهم
وهداياتهم بنصب الدلائل الافاقية والانفسية الدالة على التوحيد والرسالة وبيان خاتمة
كل من الايمان والكفر والضلالة ولا يخفى عليكم ان هذا الوجه مبني على الحسن والقبح العقليين كما هو المذهب
استقلالا مفعول له لبمدهم بناء على مذهبهم من ان افعال الله ع معللة بالاغراض فقبل عليه انه
ان فسر بارادة الصلاح لم يلزم تخلف مراد الله ع عن ارادته وهو محال وان فسر بطلب الصلاح
يلزم تخلف المطلوب عن الطلب قلنا المراد ارادة الصلاح فيه يلزم تخلف مراد الله قلنا
ذلك جائز على مذهبهم وانما لا يجوز التخلف على مذهبنا فان فسر بطلب الصلاح فالطلب
غير الارادة عندنا يجوز التخلف فيه كيف وان الله تع امر ابا لهب بالايمان ولم يؤمن واما
عند المعتزلة فهو عين الارادة فيجوز التخلف فيه ايضا عندهم وهم مع ذلك الزمه كونهم

83

لانه حيث كونه مخلوقا صح

وكذا هذه الشبهة صح
ظ لعل الاضافة اليهم قرينة المجاز ن صح

ولا مجاز في الاسناد في هذا الوجه

في هذا الوجه صح

يطغون لام مدد او قوة لضلالهم يعمهون في طغيانهم اشارة الى ان يعمهون خبر مبتدا
محذوف والجملة حال من ضمير المفعول ليمدهم وفي طغيانهم متعلق به لا بيمدهم او قيل الظاهر انه
بيان لحاصل المعنى من غير تقدير شيء فيه ويعمهون حال من منصوب يمدهم او من مجرور طغيانهم
والطغيان بالضم والكسر وفي الراغب طغى يطغو من باب قال ويطغى من باب تعب والفرق
بين عدى وطغى وبغى ان العدوان تجاوز المقدار المعور بالانتهاء اليه والوقوف
عنده وعلى ذلك قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه اي من تجاوز حكم المقدار المامور
بالانتهاء اليه فتجاوزوا منه واما الطغيان فتجاوز المكان الذي وقفت فيه وما اخل
بما عين له من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها حق رعايته وبتعاطاه
فقد طغى وعلى ذلك قال لما طغى الماء حملناكم في الجارية والبغي طلب تجاوز مقدار الاستحقاق
تجاوزه او لم يتجاوزه كذا في الطيبي والعمه في البصيرة كالعمى في البصر قد يفهم منه تخصيص
العمه بالبصيرة اي بصر القلب والعمى بالبصر وليس كذلك بل العمه عام كالعمى في الكشاف حيث قال
العمه مثل العمى الا ان العمى عام في البصر والبصيرة والعمه في البصيرة خاصة اي خاصة بها لا منافاة
اي لا علاقة بينهما قال الشاعر اعمى الهدى بالجاهلين العمه اولئك وبهم اطرافه في مهمه اعمى
اطرافها في مفازة اولئك نعتها النبست الهداية لا طرق لها عمه لا دراية لهم بامر الطرق
لدروس اعلامها بل لعدم المنار بها فاعمى افعل صفة من عمى عليه الامر التبس وقيل
فعل ماض اي اخفى طرق الهداية كانه جعل خفاء العمى له على سبيل الاستعارة فالجمع
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فصل عما قبله ولم يعطف للاستئناف التعليلي
كما قال السيد الشريف انه تعليل لاستحقاقهم للاستهزاء الابلغ والمد في الطغيان على سبيل
الاستئناف او جملة مقررة لقوله ويمدهم في طغيانهم يعمهون واولئك اشارة
الى انهم مستحقون بما ذكر بعده من اشتراء الضلالة بالهدى وعدم الربح في التجارة لدلالته
على اتصافهم بالصفات المذكورة فيما سبق من قوله ومن الناس من يقول امنا
يعمهون وهو في محل الرفع على انه مبتدا والموصول مع صلته خبره وجملة فما ربحت عطف
على جملة الصلة اعني اشتروا وضم واوه لالتقاء الساكنين اختاروا بالعلية واستبدلوا بهم
اي اخذوا بدل الهدى وفيه اشارة الى ما تقرر ان الباء تدخل على المتروك الذي كان في يده
ثم اعرض عنه لتحصيل غيره لان الهدى قد كانت في ايديهم بناء على فطرتهم لان كل مولود يولد على فطرة الهدى

بخلاف الوجه الثالث فان في طغيانهم فيه متعلق بيمدهم لا بيعمهون صح

وتركهم

وتركهم تحصيل الضلالة فقبل استعمال الشراء في الاستبدال مجاز مرسل لان الاشتراء استبدال مخصوص
واستعماله فيه استعمال الاخص في الاعم اقول فيه نظر لان الاشتراء استبدال العين بالعين وقد استعمل هنا
في استبدال الضلالة بالهدى وهذا ليس في شيء من استعمال الاخص في الاعم اذ لا خصوص ولا عموم
بين المعنيين المذكورين بل الظاهر انه من قبيل الاستعارة المصرحة التبعية على ما هو الظاهر من كلام
الكشاف حيث قال اشتروا الضلالة بالهدى اختاروها عليه واستبدلوها به على سبيل الاستعارة
كانه شبه استبدالهم الضلالة بالهدى واختيارهم اياها عليه بالاشتراء بجامع الاخذ والاعطاء والتبديل ايضا
جعل المصنف قوله فما ربحت تجارتهم ترشيحا للاستعارة او يجعل استعارة مكنية وتخييلية بان شبه
الضلالة والهدى بالمبيع والثمن ويجعل الاشتراء تخييلية وقيل ان الاستبدال جزء معنى الاشتراء
لان الاستبدال اعطاء بدل واخذ بدل ويدل عليه قول صاحب الكشاف لان الاشتراء
فيه اعطاء بدل واخذ شيء او واذا كان الاستبدال جزء معنى الاشتراء كان استعماله فيه
مجازا مرسلا بعلاقة الكلية والجزئية لا استعارة اذ الاستعارة فرع التشبيه ولا يصح التشبيه
باعتبار الجزء والكل ويلزم لجامع ذلك الكل بل لا بد ان يكون الجامع غير الطرفين اقول الاشتراء
ههنا مستعمل في استبدال المعنى بالمعنى وهو المعنى الحقيقي لمعنى الاشتراء لان جزء استبدال العين بالعين
ولا سلم الا في قول صاحب الكشاف دلالة على الجزئية ولو سلم فانما يدل على جزئية استبدال العين بالعين
واصله اي اصل معنى الاشتراء وحقيقته اللغوية وهو تصريح بان الاستبدال المذكور معنى مجازي له
من الاعيان بيان لما اشتروا به عن الاستبدال فانه بذل الثمن لتحصيل المثمن ناضا في المصباح انه الحاضر
يسمى الدراهم والدنانير نضا وناضا اي ان كان احد العوضين فقط ذهبا او فضة
تعين ذلك العوض اي ما يكون ناضا من حيث انه لا يطلب بعينه وقيد بالتنبيه للتعليل ان يكون ثمنا
معدل تعين وبذله اشتراء اي وتعين بذل ذلك الثمن ان يكون اشتراء ولا يخفى عليك انه من قبيل
العطف على معمولي عامل واحد بعاطف واحد واجازه جماعة ولا يجوز عطف الجمل كما في الدر
وجملة عمرو والا اي وان لم يكن احد العوضين ناضا فقط بان لا يكون شيء منهما ناضا كبيع السلعة
بالسلعة ويسمى البيع بالمقايضة او كان كلاهما ناضا معا كما في الصرف فاي العوضين بصورة
اي جعلته مصورة بصورة الثمن بان ادخلت عليه الباء فيما اذا كان العقد بالايجاب
والقبول بذكر اللفظين لانه يدخل على الآلة لا على المقصود او اعتبرت لكونه بدلا وسيلة
لتحصيل المبيع كما في البيع بالتعاطي فيما اذا لم يشتر وبذله اشتراء واخذه بايع واخذه مبيع ولذلك
اي لاجل ان كل واحد من العاقدين فيما لم يكن احد العوضين ناضا يصح ان يسمى بايعا ومشتريا
بالاعتبارين كما هو المفهوم من قوله فاي العوضين او عدت الكلمتان اي البيع والشراء
من الاضداد اي من الكلمات المستعملة في المتضادين كالجون للاسود والابيض

كل طلب لتحصيل الغير

من الاضداد وقال في المصباح شريت المتاع اذا اخذته بثمن او اعطيته بثمن فهو من الاضداد واما ضابط ان يكون الشراء
من جانب وقال بعضهم لا يلزم مما ذكره المصنف كونهما من الاضداد بل يلزم كون الشراء بمعنى ابدال الثمن
او البيع اخذه ولا يلزم ان يكون لكل منهما معنيان احدهما ضد الاخر ثم الاستعمال الاخر المناسب لقوله اختاروا
واستبدلوا به ان يقال الاختيار والاستبدال الا ان الاعراض لما كان من لوازم الاختيار والاستبدال المذكورين ذكرهما توسعا للاشارة بحصولهما
سواء كان اسم راجع الى كل من مدلولي الموصولة ولفظ غير لا الى مدلول غير فقط كما ظن اي سواء
كان لكل منهما من المعاني او الاعيان مقصوده ان اشتروا الى الاية استعارة مصرحة تبعية بان شبه اعراضهم
عن الهداية واستبدالهم الضلالة بالهدى بالاشتراء واستعمل لفظ المشبه به في المشبه ومنه اي ومن
استعارة لفظ الاشتراء للاعراض عن الهدى واختيار الضلالة قول الله اخذت بالجمة
الباء في المواضع الثلاث للمقابلة او البدلية والجمة هو مجتمع شعر الراس منه وقد يطلق على
شعر الراس ايضا هو اكثر من الوفرة راسا ازعرا اي قليل الشعر الازعر هو الاصلع في الاصل
اي استبدلت بالشعر التام الكثير شعر راس اصلع يعني قليل وبالثنايا الواضحات اي الحسنة
الدرر درا بضم الدال لين منابت اسنان الصبي وقيل الاسنان المكسورة الباقية الاصول
الاستبدلت الاسنان الحسنة بالاسنان المكسورة وبالطويل العمر اي استبدلت بالعمر
الطويل عمرا جيدا الجيد ضد الرديء القصير اي استبدلت هذه الامور الحسنة بتلك الامور القبيحة
كما اشترى المسلم اذ تنصرا هذا مثل الاشتراء والمراد بالمسلم جبلة بن الايهم من ملوك
الغسانية اخذ النصرانية بعد الاسلام بالارتداد وقصته معروفة ثم اتبع اي بعد الاستبدال في المعنى
الثاني للرغبة اي للاعراض عن الشيء مطلقا سواء كان في يده او لا طمعا مفعول له للاعراض
في غيره اي في تحصيل غيره سواء كان حاصلا له او لم يحصل كما يشعر به لفظ طمعا فيكون هذا المعنى
اعم من المعنى الثاني من وجهين واعلم ان صاحب الكشاف جعل الاشتراء المذكور في الاية مجازا عن الاختيار
والاستبدال على طريق الاستعارة ثم اشار الى المعنى الثاني مما ذكره المصنف بقوله لان الاشتراء فيه
اعطاء بدل واخذ عوض ومنه اخذت بالجمة راسا ازعرا الى اخر البيت ثم اورد عليه بقوله فان قلت
كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على الهدى واجاب عنه بجوابين بينهما الشريف
بقوله وحاصل الجواب الاول انهم لما كانوا متمكنين من الهدى تمكنا تاما بعد التكليف به وبنصب
اسبابه استعير ثبوته لهم لتمكنهم منه فان العبارة تدل على ثبوت الهدى لهم والمراد تمكنهم
واما الحمل على جعل الهدى مجازا اي تمكنه مما يأباه ظاهر كلامه وحاصل الجواب الثاني
ان المراد بالهدى هو الهدى الذي جبلوا عليه وقد كانوا على هذا الهدى بلا شبهة

ثم

ايضا بلفظ البيع من الاضداد يطلق على مثل الشراء ويطلق على كل من المتعاقدين انه بايع فعلم منه ان المراد بكونها من الاضداد صحة اطلاقها على كل منهما على المفسرين المنفصلين وبين طريق الاشتراك المعنوي كذا بر وعليه صح

ثم استبدلوا به الضلالة فلا مجاز لثبوت الهدى لهم بل في لفظ الهدى ان لم يكن الفطرة
مندرجة في حقيقته انتهى قوله واما الحمل على جعل الهدى مجازا اي تمكنه مما يأباه ظاهر كلامه يريد به الرد
على النفتازاني حيث قال انه جعل تمكنهم من الهدى بعد التكليف به بمنزلة تملكهم اياه فيكون المجاز
في نفس الهدى حيث اريد به التمكن منه او في نسبته اليهم حيث استعير ثبوته لهم
لتمكنهم منه او اريد بالهدى الذي جبلوا عليه فلا مجاز اصلا او هو في الهدى فقط
ان كان اسما والمصنف عدل عما في الكشاف من حيث الزيادة والنقصان اما الزيادة
فانه قد زاد عليه بيان المعنى الحقيقي للاشتراء وما يتعلق به ثم زاد بيان المعنى الثالث الذي ذكره
بقوله ثم اتبع اه ثم زاد جوابا اخر غير مرتبط بقوله ثم اتبع حيث قال او اختاروا الضلالة اه
واما النقصان فمن حيث انه ترك الجواب الاول من الجوابين الذين ذكرهما صاحب الكشاف
واقتصر على الجواب الثاني حيث قال والمعنى اي معنى الاية فانه جواب عما اورده صاحب الكشاف
بقوله فان قلت انهم كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على الهدى واجاب عنه بقوله والمعنى
انهم اخذوا بالهدى اي بالاعراض عن الهدى جعل الله لهم بالفطرة التي فطر الناس عليها
تحصيلين بدله للضلالة التي ذهبوا اليها واختاروها وقد كانوا على هذا الهدى بلا شبهة كما صرح به
السيد الشريف انما اقتصر على هذا ولم يتعرض للجواب الاول الذي ذكره صاحب الكشاف لان السؤال قد ورد
بنفي ثبوت الهداية لهم وفي هذا الجواب اثبته بلا تجوز في ثبوته بخلاف الجواب الاول فانه جواب باثبات
التجوز وثبوت الهداية لهم ثم اشار الى الجواب عن السؤال المذكور باختيار المعنى الثالث
المبني على الاشتراء المذكور حيث قال او اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى بعد ما
المراد باشتراء الضلالة بالهدى تحصيلها بدل ما في ايديهم من الهدى حتى يرد عليه الاعتراض المذكور
بل المراد به اختيار الضلالة واستحبابها على الهدى ابتداء بدون حصول الهدى لهم على ما يرد عليه الاعتراض المذكور
وبهذا ظهر وجه مغايرة هذا الجواب بالجواب الاول بكلمة او وسقط ما قبل المناسب لقوله اختاروا
واستبدلوا بكلمة الواو ان يقول هنا واختاروا بكلمة الواو ايضا او يقول او استبدلوا
بكلمة او والحاصل ان الجواب الاول على حمل الاشتراء على الاشتراء الاول والجواب الثاني على الاشتراء
الثاني بكلمة او تركه احد الجوابين الذين ذكرهما صاحب الكشاف كلاهما مبني على الاول وذكر بدله هذا
الجواب يعني هنا بجاب اورده بعض ارباب الحواشي والحواشي منها ان الاشتراء
تحصيل ما لم يحصل بشيء والضلالة حاصلة لهم من قبل واجيب بان المراد بالضلالة ليس الضلالة
الشاملة لاصناف الكفرة بل المراد فردها الكامل الحاصل لهلا على ان اللام للعهد وهو عهدهم
المعروف بالمد في الطغيان المرتب على ما حكي عنهم من القبائح اقول لا حاجة الى هذا الجواب

في تمكنه صح

الاشتراء الثاني لا يقتضي حصول البدل في ايديهم كما يقتضي الاشتراء الاول اياه صح

بعد حمل الاشتراء على احد المعنيين المجازيين اما على الاول فظاهر لانها حاصلة لهم بعد ان لم تكن لانها لم تكن
حاصلة لهم في ابتداء الفطرة واما على الثاني فلان الحصول بعد ان لم يكن غير مختص فيه ومنها ان حمل
الهدى على الفطرة الاصلية الحاصلة لكل احد باباه ان اضاعتها غير مختصة بهؤلاء المنافقين
وليس حملت على الاضاعة التامة الواصلة الى حد الختم على القلوب المختصة بهم فليس اضاعتها
فقط من الشناعة ما في اضاعتها مع ما يؤيد ما في المؤيدات العقلية والنقلية والجواب عنه
ان الاشارة اليهم باولائك تقتضي ملاحظتهم بجميع ما مر من الصفات القبائح والمعنى ان
الموصوفين بالقبائح المذكورة هم الذين ضيعوا فطرتهم اشد تضييع بتهويد الابا
ثم بعد ذلك بالنفاق وسائر القبائح ومنها ما تفرع على بعض شروح الكشاف ان الجواب
لا يطابق السؤال بان المنافقين ما كانوا على هدى فكيف استبدلوا الضلالة بالهدى
لان المراد بالفطرة السلامة عن الاعتقادات الفاسدة والتهيؤ لقبول الحق والجواب
عنه سلمنا ان معنى الفطرة هو ذلك لكن لا نسلم ان ذلك ليس الهدى
الفطري قال رحمه الله ترشيح للمجاز فيه اشارة الى تضعيف الجواب الثاني الذي ذكره بقوله
او اختاروا الضلالة والتحقيق بالان الترشيح اب عن هذا المعنى بل انما يناسب المعنى المجازي الذي ذكره بقوله
ثم استعير للاعراض عما في يده معنى الترشيح في اللغة اخراج البلل مما يشتمل على شيء مائع كالفرخ والجلد
والاناء وكذا قيل في المثل كل اناء يترشح بما فيه ثم كنوا به عن تربية الام ولدها لانها ترشحه
بلبنها قليلا قليلا يقال رشحت الام ولدها بلبنها اذا جعلته في فيه شيئا فشيئا حتى يعتاد
على مصه ورشحت الغزالة ولدها اذا عودته المشي معها ثم تجوزوا به تجوزا مبنيا على الكناية
عن مطلق التربية والتهيئة لامر ما فقالوا فلان مرشح للوزارة اذا ناهض لها ثم
نقلوا هذه المعاني لما يلائم المشبه به عن القرينة انما قلنا عن القرينة لان ترشيح الاستعارة عندهم انما يكون
بعد تمام الاستعارة بالتحقيقية في الاستعارة التصريحية وبالتخييل في المكنية واكثر وقوع الترشيح
في الاستعارة كما وقد يأتي في المجاز المرسل نحو لفلان يد طولى اي قدرة كاملة
الاستعارة التخييلية ولهذا قال للمجاز دون الاستعارة ثم انه لما ذكر انه ترشيح اراد ان يذكر وجه كونه
ترشيحا فقال لما استعمل الاشتراء في معاملتهم اعني اختيارهم الضلالة على الهدى واستبدالهم
اياها به واعراضهم عنه اشبه اي الاشتراء الذي جعل له تابعا تاما
اي ملائما وموافقا تمثيلا اي تشبيها لخسارهم بخسار التجار كانه هو هو تحقيقا ما ذكره
صاحب الكشاف بقوله فان قلت ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى
الاستبدال لما معنى ذكر الربح والتجارة كان ثمة مبايعة على الحقيقة قلت هذا

الصنع

الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا وهو ان تساوق كلمة تناسق
المجاز ثم يقفى باشكال لها اذا تلاحقن لم تر كلاما احسن منه وهو المجاز المرشح انتهى
يعني سلمنا ان الاشتراء المذكور مجاز بقرينة لفظ الضلالة والهدى فما تصنع بقوله
فما ربحت تجارتهم فانه لا يقرن الا بالشيء الحقيقي فكان بين ارادة المجاز بالاشتراء
وبين هذا التفريع منافات وحاصل جوابه انهم اذا ارادوا المبالغة في الاستعارة
سووا كلامهم على حديث الاستعارة من المشبه به كانهم نسوا التشبيه في الاستعارة
ولم يخطر منهم على خاطرهم ان تشبيه الشيء بالشيء ينبئ عن اتصال المشبه بالمشبه به وذكر ما يلائم
المشبه به عقيب التشبيه يؤكد هذا الاتصال لما فيه من الاشارة الى اتحاد الشبه مع
المشبه به لتصريحه خاصة المشبه به في المشبه واعلم ان المصنف نبه بقوله تمثيلا لخسارهم
على امور منها ان المراد بالترشيح هنا استعارة لا مرشحة لا مرشحة لانه لا يجوز اثبات
ما يلائم المشبه به كما هو المشهور عند اطلاق الترشيح حيث قالوا ان الترشيح ايراد لفظ معناه
الحقيقي من لوازم المشبه به ومنها ان المقصود من هذا الترشيح تصوير خسارهم في معاملتهم
بصورة
بخسارة التجارة التي يتجاسر عنها ذوو العقول لا تصوير معاملتهم
التجارة فانها ليست مما يفيد زيادة المبالغة في التشبيه كما في استعارة الاسد
للشجاع بل يشبه ان يكون من قبيل استعارة الاسد لصورته المنقوشة فان الاستبدال
في صورة التجارة والحاصل ان في هذا الترشيح استعارتان الاولى تصوير خسارهم في استبدالهم
الضلالة بالهدى بصورة التجارة المعبر عنه بما ربحت والثانية تصوير استبدالهم
بصورة المعبر عنه بقوله تجارتهم ولما كانت الاولى ابلغ في التشبيه والثانية بنية
عليها بقوله وقد يقال الخ التعبير عن المستبدل بالتجارة في الترشيح المذكور مبالغة في خروج
الهداية من ايديهم بالكلية كانها صارت ملكا لغيرهم وصار الضلالة في ايديهم صيرورة الملك
في يد المالك حتى يرجع بتبعاتها اليهم كما يرجع تبعات الملك الى مالكه ومنها ان المراد
بنفي الربح الخ مع انه اعم من الخسار لان البيع قد يكون خاسرا وقد يكون رابحا وقد يكون
مساويا فعدم الربح يشمل القسمين وانما اراد به الخسار لانه يستلزم الخسار لان التجار
يستلزم التجارة غالبا علما واتلافا فلولا الربح لكان خسرانا اما علما فلانه يحتاج الى النقل من بلدة
الى بلدة والى مشقة السفر واما اتلافا فلانه يحتاج الى اتلاف مال من الزاد والراحلة ونحوهما من غير

مار بحث تجارتهم في كونها ترشيحا للمجاز ولما رأيت على صيغة المتكلم النسر طائر ابن عرف
استعار للشيب تشبيها له عز اي غلب ابن دائية مفعول عز وهو كنية الغراب الاسود
استعار للشعر الاسود وهو غير منصرف لكن صرفه الشاعر لضرورة الشعر وشبه الغراب
بابن دائية معروفة وعشش اي اخذ العش وهو من التعشيش وفاعله راجع الى النسر وعش
الطائر موضعه الذي يجمع فيه فراخ الصبيان وغيرها للتفريخ فيه وهو في افنان الشجر
في وكر به الضمير راجع الى ابن دلبه قبل عش الطائر اذا كان في جبل او شجر يقال له الوكر
~~اي التعشيش والوكر ترشيح للاستعارة قبله النسر وابن دلبه استعارة~~
~~وهو كون الغراب حلولا وترشيحا فيها قبل للغراب وكران وكر للشتاء وكر الصيف واعلم~~
ان الشاعر رشح الاستعارتين المذكورتين بذكر التعشيش والوكرين بان استعار
التعشيش اي اخذ العش للحلول والنزول والوكرين للحية والراس او اللغدين لان
كونهما ترشيحا للمجاز لا ينافي كونهما استعارتين اولا منافات بينهما لتغاير الجهتين
فانهما باعتبار معناهما الاصليين ترشيح وباعتبار معناهما المقصودين بهما استعارتان
قال السيد الشريف ان الترشيح قد يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة لا بقصد
الا تقويتها كقولك رايت اسدا وفي البراثن عظم اللبدتين فانك لا تريد
بذلك الا زيادة تصوير للشجاع وانه اسد كامل ولا تذهب فيه للفظ
البراثن واللبدتين الى معنى آخر مجازي وقد يكون استعارة اخرى تلائم المستعارة
لملائم المستعار اليه كما في البيت فانه استعير فيه لفظ الوكرين من معناه الحقيقي
للراس واللحية او اللغدين اعني جانبي الراس ولفظ التعشيش للحلول والنزول
وهاهنا كونهما استعارتين ترشيحان لتلك الاستعارتين لا باعتبار المعنى
المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الاصلي هكذا ذكره صاحب الكشف
ايضا وقال وهذا القسم الثاني اغرب واعجب ثم ذكر قسما ثالثا للترشيح
حيث قال وقد يكون الترشيح بين بين واستشهد عليه بقول الشاعر ثم قال
ولكن هذا اصلا محفوظا عندك فلهذا استشهد اصره على كثير الكبير الى قوله
فما بحث من قبيل القسم الثاني على ما صرح جاشن له الى الخطب والتجارة
طلب الربح بالبيع والشراء هذا معناه للحقيقي الشرعي واما المراد بها هنا هو استبدال الضلالة

بالهدى

بالهدى سمي شفاء وهو بكسر الشين الفضل وقيل انه من الاضداد لانه يطلق على الفضل
واسناده الى التجارة الظاهر من سوق كلامه ان الضمير راجع الى الربح على ما صرح به بعض ارباب الحواشي
وايضا ان الظاهر قوله تمثيلا لخسارهم ان المسند الى التجارة هو عدم الربح لا الربح على ما نبهنا عليه فيما سبق وهذا يقتضي رجاعه الى الخسار المذكور
ولذا قال بعض ارباب الحواشي ان الضمير راجع الى الخسار المذكور لا الى الربح وهو هذا
مقتضى كلام الكشاف ايضا حيث قال كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لا صحابها فاجاب
بانه من الاسناد المجازي واعترض عليه صاحب الكشف بان حق العبارة ان يقول كيف اسند
الربح وذلك لان النفي لا مدخل له في الاسناد فالفعل اذا اسند الى غير فاعله لملابسة بينهما
كالنوم الى الليل كان مجازا عقليا سواء كان الاسناد مثبتا او منفيا فاذا قلت نام ليلي
وما نام ليلي كلاهما مجاز لان النوم قد اسند فيهما الى غير ما هو له اما بطريق الاثبات او بطريق النفي
ورده السيد الشريف بانه ليس بشيء لان نسبة الفعل قد تكون ثبوتية وقد تكون سلبية وكل
واحد منهما تعتبر في نفسها الا ترى انك اذا قلت ما ربحت التجارة بل الناس لم يكن هناك مجاز
اصلا وعلى هذا فالحق ان يقول كيف اسند عدم الربح الى التجارة الا انه عدل عنه تنبيها
على ان عدم الربح ههنا جعل كناية عن الخسران وان كان اعم منه ثم اسند واشار بذلك
الى انه لو اقتصر ههنا على عدم الربح كان منسوبا الى ما هو محله حقيقة فلا مجاز نعم اذا كنى به
عن الخسران واسند الى التجارة كان مجازا وفائدة هذه الكناية التصريح بانتفاء
مقصود التجارة مع حصول ضده بخلاف ما لو قيل فخسرت تجارتهم وكذا الحال فيما
اذا قلت ما صام نهاره بمعنى افطر وما نام ليله بمعنى سهر فانه يكون مجازا وان قصدت
بانتفاء الصوم عن النهار والنوم عن الليل فقط كما في قولك ما صام النهار وما نام الليل لم يكن
منه قطعا والضابط ان الفعل اذا نفي عن غير فاعله وقصد نفيه عنه كان حقيقة واذا
اول ذلك النفي بفعل اثبات لذلك الفعل دونه كان مجازا كما هو صريح ما ذكره العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد من بحث الرؤية حيث قال ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون
لتقييد النفي فمثل ما ضربته تاديبا اي بل انما ضربته سلب للتعليل لا الفعل للفعل وما ضربته اكراما
اي تركت ضربه للاكرام تعليل للضرب والعمل للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية
وما حج مستطيعا اي ترك الحج لا الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل ينبغي ان النكرة
في سياق النفي انما يعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بالنفي مثل قولنا الآن ما في الدار
الفاضلة حرفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد
الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاره

وما ربحت تجارته في سهر وافطر وحيث وكذا ما ليلة نائم وان كان ظاهره عائد الاسناد
لان المعنى ليل سائر ~~بل عقل النهار قد يكون فيها النهي لا تشرب الصلاة وانت سكارى وهو~~
~~بل عيد النهي اذا~~ وبهذا في النهي والشرط والامر ~~بالفتح والله~~ على ما فصل ثم
اذا عرفت هذا فاعلم انا نرجع الضمير الى الربح على ما هو الظاهر من كلامه لان اسناد الشيء الى الشيء اعم
من اسناده ونفيه اثباتا ~~ونفيا~~ ولا شك ان المراد بها باسناد الربح الى التجارة ليس اثباتا فيكون
نفيا اعني عدم الربح ثم ان قصد به مجرد نفيه عنها يجوز حقيقة وان قصد به الكناية عن الخسران واسند
باعتبارها البهائم فهو المراد او لا يجوز ان يقصد مجرد نفيه عنها لوجود قرينة صارفة
عنه وهي قوله السابق اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقوله لا حقا وما كانوا مهتدين
فان ظاهرهما قرينة على المجاز فانه يدل دلالة ظاهرة كونهم خاسرين وهو اي اسناد الربح
بالمعنى المذكور لاربابها اي لارباب التجارة على الاتساع اي على التجوز وهو خبر لقوله واسناده
لقلبها اي التجارة بالفاعل اعني التجار او لمشابهتها اي التجارة اياه اي الفاعل الحقيقي
من حيث انها اي التجارة سبب الربح والخسران الحال الفاصل المخرج هذا اشارة الى ان العلاقة
في المجاز العقلي كما يكون مشابهة غير ما هو له لما هو له في ملابسة الفعل كذلك يكون مجرد ملابسة للفاعل
اي ملابسة كانت حتى انه يصح حيث جاريتك وان لم يكن الجارية من ملابسات الخسران
بمجرد انه مملوك الفاعل وهذا الثاني مذهب الكشاف والمشهور هو الاول فان صاحب الكشاف
اقتصر على مجرد تلبس الفاعل المجازي بالفاعل الحقيقي ان تلبس كان حيث قال ان المجاز العقلي هو ان يسند
الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو له حقيقة كما يلتبس التجارة بالمشترين بخلاف التغير
المشهور فانهم اشترطوا فيه مضاهاة الفاعل المجازي للفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل فيكون
ما اختاره صاحب الكشاف اعم من التعريف المشهور فاطلقه اشارة اولا الى ما اختاره
صاحب الكشاف وثانيا الى المشهور لكن المراد بالمشابهة المذكورة ليس ما يبتني عليه الاستعارة
بل ما اشار اليه الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال ان تشبيه الربيع في انبت الربيع بالقادر
المختار في تعلق وجود الفعل به ليس التشبيه الذي يفاد بكاف والكاف ونحوهما وانما
هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم حين اعطى الربيع حكم القادر في اسناد الفعل اليه
وهو مثل قوله لما شبه ما يلبس فرفع بها الالام ونصب للخبر فان الغرض بيان تقدير
قدروه في نفوسهم وجهة راعوها في اعطاء ما حكم ليس في الكل ثم اعلم ان السكاكي
انكر المجاز العقلي الذي اثبته الجمهور حيث قال الذي عندي انه في سلك الاستعارة
بالكناية بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة في التشبيه

وجعل

وجعل نسبة الانبات اليه قرينة للاستعارة فيكون المراد بالربيع في انبت الربيع هو الفاعل
الحقيقي فيكون المجاز عنده لغويا ولا يبعد ان يكون مراد المص اشارة الى خلاف السكاكي
الى مشابهة على المشابهة التي عليها الاستعارة لكن الحقها اختاره القوم قال رحمه الله لطرف
التجارة دفع به لما يتوهم من ان عدم اهتدائهم قد عطف بالواو على انتفاء ربح تجارتهم
وربحها معا بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى فما وجه الجمع بينهما بالواو وما وجه ترتيبها
بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى فاجاب عنه بما حاصله ان وجه الجمع بينهما لكون الثانية ترشيحا لها
فيكون تكرارا لما مضى للاستعارة المذكورة بناء على ان المراد به عدم اهتدائهم لطرق التجارة كما يهتدي
اليها التجار البصراء بالامور التي يربح فيها ويخسر فيناسب هو قوله فما ربحت تجارتهم
من حيث ان كل واحد منهما ملائم للاستعارة وهو الاشتراء الحقيقي وليس المراد به عدم
اهتدائهم في امر الدين ليكون تكرارا لما سبق فقوله لطرق التجارة اشارة الى وجه الجمع بينهما
بالواو والى دفع التكرار ثم اشار الى وجه ترتيبها بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى
مص على وجه لكن المراد به عدم اهتدائهم لطرق التجارة فقال فان المقصود منها اي التجارة
امران احدهما سلامة راس المال والثاني الربح بالرفع عطف على سلامة قد اضاعوا
اسلمتهما بكسر اللام بمعنى المطلوبين فان المطلوبين بكسر اللام ما طلبتهم من الشيء كان الفطرة
السليمة اي غرائز الكمال وسوء الاعتقاد والفضل الصرف اي الخالص من مصاحبة الوهم
وغلبة الهوى المستعد لاكتساب العلوم والادراكات وهو المرتبة العقل بالملكة
~~اعني من هذه الفطرة الى الحد فان العقل الذي هو في هذه المرتبة مستعد لاكتساب العلوم~~
~~خالية عن الكفر والضلال وعن خلقها اسم على هذه الحالة بطلت عنها فلما اعتقدوا هذه~~
الضلالات اي لما بلغوا حد التكليف وخلوا عن مرتبة البلوغ وهو مرتبة
العقل بالملكة واعتقدوا الضلالة بطل استعدادهم واختل عقلهم اعني فطرتهم السليمة
وعقلهم الصرف ~~فلم فطرتهم وجاء مع الاستعداد~~ ولم يبق لهم راس مال ينمو
فلم منه انهم لم يهتدوا لطرق التجارة بل اضاعوا ما ادركوا لطرق ونيل الكمال العلمي والعملي
حاصله ان راس المال هو الهدى فلما استبدلوا به بما يضاده ولا يجامعه وانتفى راس المال
بالكلية ولم يبق في ايديهم الا ذلك الضد اعني الضلال وصفوا بانتفاء الربح ولا ان
لان الضلال في نفسه خاسر ويعدم الاهتداء لطرق التجارة ايضا فلهم وجه ترتيبها بالفاء على اشتراء
المذكور واعلم ان الله في خلق الناس كلهم على فطرة الاسلام لقطعا وهو المراد بالفطرة

السلبية وهم على هذه الفطرة من ابتداء الخلقة الى حد البلوغ وهو مرتبة العقل الهيولانى والمراد بالعقل
الصرف العقل بالملكة وهو مرتبة اول حد البلوغ لان الطفل في هذه المرتبة مرتبة مجرد استعداد
النفس لاكتساب النظريات عن الضروريات ويقال لها العقل بالملكة اى ملكة الاستعداد
لان النفس في اول حد البلوغ يستعد لاكتساب النظريات عن الضروريات ثم يحصل لها النظريات
بالفعل باكتسابها عن النظريات وهو مرتبة العقل بالفعل واليه اشار بقوله فلما اعتقدوا
هذه الصلاة لان هذه المرتبة هي مرتبة الاعتقاد لان الاعتقاد بعد تحصيل المعتقدات ومنه
ظهر بطلان استعدادهم فاستبان ظ فاقدس للاصل اى راس المال قال رحمه الله لما جاء
بحقيقة حالهم الباء للتعدية فانه يتعدى بنفسه وبالباء يقال جئت زيدا اذا اتيت اليه وجئت به
اذا احضرته معك اى لما جئت بقول من الناس من يقول امنا الى هنا حقيقة صفة
المنافقين واحضرنا عندك بعضها على سبيل الحقيقة وبعضها على سبيل التشبيه واراد
ان يكشفها كشفا تاما ويبرزها في معرض المحسوس فقال عقبها بضرب المثل زيادة في التوضيح
والتقرير اشار به الى وجه الفصل وترك الوصل بالعطف بالواو والى دفع ما توهم ورود
كذلك لان قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة تمثيل لحالهم بحال التاجر وكذلك
الله يستهزئ بهم ووجه الدفع انه زيادة في التوضيح والتقرير بايراد تمثيل اخر غير ما ذكر اولا
منه لا زيادة في حقيقة حالهم فانه اى ضرب المثل اوقع اشد وقعا واحمق اشد فقها
اى فهما او منفاوتين للابطال قمع ظهره ومنه ذلك المصباح قصمه ضربه بالمقمعة
بكسر الاول وهي خشبة ثقيلة يضرب بها الانسان على راسه ليذل ويهان فكنى به عما ذكر
وصار حقيقة عرفية في التحكم الالد اى اشد لدودا وهو شدة الخصومة لانه اى ضرب
المثل ولام ما التنويع فيه للتعظيم اى لامر عظيم الشان كشبه وشبيه قد يستعمل
هذه الثلاثة بمعنى المشابهة في المصباح والشبه بفتحتين والشبيه مثل كريم والشبه
مثل حمل المشابهة انتهى فلا يناسب التنظير بها للفعل السائر اى الفاشي ولا يكفي
فشبه في تشبيه مثلا لا يدخل ان يكون مستعملا على سبيل الاستعارة على ما في النكت
وشرحه كما اشار اليه بقوله المثل المشبه مضربه بفتح الميم وكسر الراء بمورده والمراد بمضربه
ما يضرب فيه ثانيا وبمورده ما ورد اولا والمثل اذا طلب رجل منك شيئا فضيقه قبل
ان يطلبه منك تقول له بالصيف ضيعت اللبن بكسر تاء الخطاب لان المثل
عبارة عن الموضع الذي استعمل فيه وعبارة عن المورد
بعد استعمال قائله الاول والمعنى
الذي ورد فيه اول استعمال

ولا يضرب المثل من الامثال الا ما فيه غرابة معنوية او لفظية كما في بالصيف ضيعت اللبن
وكما في قولهم رمية بغير رام ولذلك اى ولاجل ان المثل لا يضرب الا ما فيه غرابة حد فقط عليه
من التغيير لانه لو غير بما ينافي الدلالة على تلك الغرابة فلا يصلح تمثيلا فانه لو فتح في بالصيف
المذكور او ضم على صيغة المخاطب المذكر او المتكلم لا يفيد غرابة كانت عند كسر التاء هذا
هو الظاهر من الكشاف والاولى ما في المفتاح والخبيصي من ان المحافظة على المثل من التغيير
انما هي بسبب كونه استعارة لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به مستعملا
في المشبه بلا تغيير فلو نظر الى التغيير لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون استعارة فلا يكون
مثلا اي لو قلت بالصيف ضيعت اللبن بفتح التاء او ضمها لم يكن مثلا بل ما خوذا منه والا عليه
والحاصل انه لا يتصرف في المثل الى مضربه بل الى مورده تذكيرا وتانيثا وافرادا وتثنية وجمعا فلهذا
يكون لفظه ولكنا اشاره الى ان المثل يستعمل استعمالا على سبيل الاستعارة ثم استعير لكل حال او قصة او صفة
لقوله الى قوله حالهم العجيبة ودفع لما يقال انك قد ذكرت للمثل معنى لغويا وهو النظير
ومعنى عرفيا وهو القول السائر وشيء منهما لا يناسب المقام فاجاب بانه قد استعمل
ههنا في الحال العجيبة الشان على سبيل الاستعارة من المعنى العرفي لها شان وغرابة اشار به
الى العلاقة المجوزة للاستعارة المذكورة وهي الاشتراك في الغرابة يعني انه استعير لها
من المعنى العرفي بجامع الغرابة وعظم الشان مثل قوله تمثيل للقصة مثل الجنة الى وحد المتقون اى
فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة الشان وهو المثل الاعلى اى الوصف
الذي له شان من العظمة والجلال والمعنى حالهم العجيبة الشان كحال من استوقد نارا
اشار به الى ان المقصود تشبيه حال المنافقين بحال المستوقد نارا لا تشبيه الذات بالذات
واختلفوا في بيان وجه التشبيه قال صاحب المفتاح وجه التشبيه في الاية رفع الطمع الى شيء مطلوب
بسبب مباشرة اسبابه القريبة مع تعقب الحرمان والخيبة لانقلاب الاسباب وانه
امر وهمي منتزع من امور جمة فسره السيد الشريف قوله الى شيء مطلوب بالتيسر والتسهل وقال
وهذا المطلوب ظاهر في المشبه به وكذا اسبابه القريبة وانقلابها واما في المشبه فالمطلوب
الخلاص من التعرض لهم والقدح فيهم ودخولهم في عداد المؤمنين لاستار كونهم في حفظ ظاهر
واسبابه القريبة الايمان باللسان واتباع المؤمنين في ظواهر احوالهم وانقلابه
تلك الاسباب اطلاع الله تعالى المؤمنين على اسرارهم وافتضاحهم بين المؤمنين
وانتهاكهم عندهم بسمة النفاق اسرارهم وهذا هو المراد بما قيل وجه شبهه ان المستوقد هذا المنافق

عقيب مباشرة اسباب المطلوب وملاحظة خيال المحبوب في الحرمان والتي بسبب انفلات الاسباب فعبر عن الاول
بالاضاءة وعن الثاني بالظلمة ولا خفاء في اشتراك الطرفين في الاضاءة والظلمة بهذا المعنى فلا يرد
عليه ما قيل ان اريد بالاضاءة الاضاءة حقيقة لم يشترك فيها المنافقون او مجازا لم يشترك فيه
المستوقد والذي يعني الذين اشارة الى جواب سؤال اورده صاحب الكشاف تعجبا كيف
مثلت الجماعة بالواحد وانما ترك التصريح به اذ لا وجه لهذا السؤال بعد التصريح بان المقصود
تشبيه حال الجماعة بالواحد وتحقيقه انا لا نسلم لزوم المطابقة بين المشبه والمشبه به
ههنا لان المقصود تشبيه الحال بالحال وانما يلزم ذلك لو كان المقصود تشبيه الذوات بالذوات وكذلك
والى هذا اشار بقوله حالهم العجيبة كحال من استوقد
ولو سلم ذلك لكن المطابقة مرعية ههنا
اما بالتصرف في طرف المشبه بان يراد منه حال كل واحد منهم او حال الجماعة
لكن بعد تنزيل حالهم منزلة حال الواحد لكونهم متحدين في ضيعهم لا حال الجماعة من حيث المجموع
فيكون المشبه به واحدا مثل المشبه به والى هذا اشار بقوله حالهم العجيبة كحال من استوقد
واما بالتصرف في طرف المشبه به وذكر له المصنف ثلاثة اوجه الاول ما ذكره بقوله الذين يعني المنافقين الى قوله
موضعه بطريق الحذف والتخفيف والثاني ما ذكره بقوله او قصد به جنس المستوقدين والثالث
ما ذكره بقوله او الفوج الذي استوقد وذكر للوجه الاول بعد ان المستدل عليه برجوع
ضمير الجمع اليه علامات ثلاثة مجوزة لاثنان منها بالنظر الى نفس الذين وثالثها بالنظر الى ما عرض
له من الصلة فلذا اوجه كما ستطلع عليه
ان جعل لفظ الذي مرجع الضمير في قوله بنورهم
فان رجوع ضمير الجمع الى المفرد يدل على انه في المعنى جمع بان يوضع موضع الجمع بطريق الحذف او بان يقدر الجنس
او يقدر الموصوف هو اللفظ مجموع المعنى على ما يذكره المصنف مقيدا بالشرط المذكور احترازا عن رجوع
الضمير المنافقين فانه كان جوابا لما ذكر فالاسناد لا يحتاج الى التاويل واعلم ان الرضي قال وجمع الذي
في ذوي اكثر اللذين في الاحوال الثلاث على الاكثر واللذون في الرفع هذيلية وقد يحذف النون
من اللذون تخفيفا ومن اللذين ايضا ويجوز في هذا ان يكون مفردا وصف به مقدر
مفرد اللفظ مجموع المعنى اي وان الجمع الذي او ان الجنس الذي كقوله تعالى كمثل الذي استوقد
نارا فافرد ضمير استوقد حملا على اللفظ ثم الجمع الذي استوقد نارا ثم قال بنورهم
حملا على المعنى ولو كان الذين في الاية مخففا من الذين لم يجز افراد العائد اليه وهذا اعني ذكر الذي

مفردا موصوفا به مقدر مفردا اللفظ مجموعا في المعنى كثير واما حذف النون من الذين كقوله جاءني
الرجال الذي فالوا كذا فهو قليل كقلة اللذان في المثنى اشهر فظهر منه ما في تقديم المصنف الوجه
الاول على الوجهين الاخيرين من الضعف لانه مبني على اللغة القليلة التي لا يبنى عليها القرآن
وانما جاز ذلك اي وضع الذي موضع الذين بطريق الحذف والتخفيف والحال لم يجز وضع
لفظ القائم موضع القائمين حتى لا يصح جاءني الرجال القائم فاجاب ببيان الفرق بينهما
بثلاثة اوجه الاول ما اشار اليه بقوله لانه اي الذي غير مقصود بالوصف فلا يستحق ان يجمع
بالوصف لحمل الخ في صلته اي صلة الذي في يعتبر المطابقة بين الموصوف وبين تلك الجملة
بان يكون ما فيها من الضمير العائد الى الموصوف مطابقا له في الافراد والتثنية والجمع ولم يعتبر
المطابقة بين الذي وبين موصوفه لان المطابقة انما يعتبر بين الصفة والموصوف
لا بينها وبين ما هو وسيلة الوصف اعني الذي مثلا اذا قيل جاءني الرجل الذي قام
يعتبر المطابقة بين قام وبين الرجل لا بينه وبين الذي لانه وسيلة الوصف بخلاف
لفظ القائم فانه مقصود بالوصف فاعتبر مطابقته لموصوفه فلم يجز وضع الذي موضع
القائم في مثله بل يشترط المطابقة بينه وبين موصوفه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقال الذي استوقدوا
كما في كالذين خاضوا اجيب بانه افرد نظرا الى صورة الموصول فان قيل فعلى هذا ينبغي
ان يجوز مررت بالرجال القائم بتوحيد الضمير الراجع الى اللام لكونه في صورة المفرد بل هو
مخفف الذين كالذين بعينه اجيب عنه بان القياس يقتضي ذلك الا انه في صورة
لام التعريف وقريب منه في المعنى حتى ذهب الفارسي الى انه فرع تعريف فلذلك اجاز اياه
في وجوب مطابقة الصفة التي بعده للموصوف به بخلاف الذي فانه ليس كذلك حتى جاز
توحيد ضميره نظرا الى لفظه وهو اي الذي وصلة الوصف المعرفة بها اي بالجملة
جواب لما يتوهم اذا كان المقصود بالوصف هو الجملة التي وقعت صلة فلا فائدة في ذكر
الذي فاجاب بان المعرفة قد يوصف بالجملة والجملة نكرة فلا يصلح ان يقع صفة للمعارف والموصولات
لما كانت معارف افادت الجملة الواقعة صلة صلاحيتها لوصف المعرفة لان الصلة ينبغي ان يكون
معلومة للسامع في اعتقاد المتكلم قبل الوصول اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان الجملة من حيث هي
نكرة بل ليست بمعرفة ولا نكرة لان التعريف والتنكير من خواص المفرد وعلى ما مر به الرضي فان قيل
ان الجملة حكم والاحكام نكرات لان الحكم شيء يجب ان يكون مجهولا عند المخاطب والا لم يكن
مفيدا بل يكون لغوا قلنا ليس معنى التنكير كون الشيء مجهولا بل معناه في اصطلاح النحاة

الذات غير مشار بها الى خارج اشارة وضعية والجمل ليست بذوات واعلم ان المنبا
في قوله وهو وصلة الا وصف المعرفة ان الذي بكماله اسم وضع موقعه ليتوصل به الى وصف
المعارف بالجمل كما ذهب اليه كثير من المحققين منهم الرضي حيث قال ان الموصولات ~~معارف~~
~~وضعا لا لاوصافها على ان يطلقها العلم على العلم عند الحاجة~~ ~~مضمون الصلة~~
والظاهر ما ذكره صاحب الكشاف في المفصل ان اللام في الذي حرف تعريف وان هذا
اللام هي بعينها اللام التي تعد في الموصولات الداخلة على اسم الفاعل والمفعول الا
ان اللام التي تعد في الموصولات ليست اسما لا فا لكونها بمنزلة الذي لكونها تخفيفا لا
~~قال في الصحاح الذي اصله لذي فادخلت عليه الالف واللام ولا يجوز ان تنزعه~~
~~لبيد~~ وجهد النحاة على ان اللام التي تعد في الموصولات ليست منقوصة من الذي
بل هي اسم برأسه الا انها لما اشتبهت حرف التعريف في الصورة التزم ان يكون
مدخولها اسما يسبق كما في الجملة الفعلية فهي اسم في صورة الحرف وصلتها فعل
في صورة الاسم فلذلك كان اعرابها ظاهرا في صلتها لا مقدرا في محلها كما ذكره السيد الشريف
وحاصله الكشف فظهر ما ظهر في المفصل ان تعريف الموصولات ليس وضعيا بل مستفاد
من حرف التعريف والتحقيق ما ذكره الرضي ان اصل الذي عند البصريين لذ على وزن عم
اريد به الوصفية بما في بين الاسماء الموصولة لكونها على وزن الصفات بخلاف
ما ومن فادخلوا عليه اللام الزائدة تحسينا للفظ حتى لا يكون موصوفه كموقعه توصف
بالنكرة وانما قلنا بزيادة اللام لان الموصولات معارف وضعا بدليل كونها
معرفتين بلا لام وانما اكتفي بمعنى اللام الزائدة لانها لو زعمت تارة وادخلت اخرى
لاوهم كونها للتعريف كما في الرجل والرجل وقال الكوفيون اصل الذي الذال الساكنة
ثم لما اريد ادخال اللام عليها زادوا قبلها لاما متحركا لئلا يجمعوا بين الذال الساكنة
ولام التعريف الساكنة ثم حركوا الذال بالكسر واشبعوا الكسرة فتولدت ياء فهذا
قريب من معنى علم الغيب واما اللام الداخلة على اسم الفاعل والمفعول فقال الماز
هي حرف كما في سائر الاسماء الجامدة نحو الرجل والفرس وقال غيره انها اسم موصول
وذهب الزمخشري الى انها بعض الذي كما ذكره السيد الشريف كتابا ولانه عطف عليه ولانه وبيان
للوجه الثاني من الاوجه الثلاثة المسوقة لقوله وانما جاز ذلك ليس باسم تام بل هو
كالجزء منه اي من الاسم التام اعني مجموع الصلة والموصول لان الموصول مع صلته بتقدير
اسم مفرد فحقه اي حق الذي على الوجهين ان لا يجمع لان جزء الكلمة لا يجمع كما لم يجمع اخواته

منقوصة

مثل

مثل من وما وبتقدير بالنصب عطف على قوله لا يجمع ولما توجه على قول المحقق ان لا يجمع النقض بوقوع
الذين بالياء والنون على وزن الجمع المصحح مثل مسلمين جمع مسلم اجاب عنه بقوله وليس الذين
جمعه اي جمع الذي وهو خبر ليس بل هو زيادة زيدت لزيادة المعنى وهو الاختصاص بمعنى
الجمعية فان الذي يدل على الجنس المتناول للفرد والجماعة فاذا اريد الاختصاص بالجماعة
زاد عليه البناء في النون ليدل على صورة الجمع لا لكونه جمعا صحيحا فان قيل ان الذين
مختص بجماعة اولي العلم فيكون جمعا صحيحا قلنا لا يكفي اختصاص لفظ الجمع بها بل لا بد من اختصاص
مفرده ايضا ولا اختصاص للفظ الذي باولي العلم فلا يكون جمعا لعدم شرطه ولذلك
ولعدم كونه جمعا جاء بالياء ابدا اي بالذين في الاحوال الثلاث ولم يجيء بالذوين
بالواو في حالة الرفع الا في لغة الهذيل لا في اللغة الفصيحة وبكونه اي الذي والجار
متعلق باستحق المنا ومستطالا بصلته استحق التخفيف فقيل انه جملة استئنافية
جواب عما يرد على قوله والذي بمعنى الذين فكانه قيل فما باله حذف نونه فاجيب
بذلك وبناسبه تغيير الاسلوب حيث لم يقل ولانه ولا يخفى بعده والظاهر ما ذكره لوجهان الاول
انما جاز ذلك حيث قال ذكر له اوجه ثلاثة اثنان بالنظر الى نفس الذين وثالثها
بالنظر الى ما عرض له من الصلة فلذا اوجه وحاصله الثالث انه استحق التخفيف للعرض
من الاستطالة بالصلة ولا يخفى ان حق البيان ان يفصل ولانه لكونه مستطالا بصلته
استحق التخفيف ويعيد حرف التعليل كي اختبه ولكانه نبه على انه لا يخطاط درجته
عن الاولين كانه ليس بوجه مستقل بل كالتتمة للاولين قال السيد الشريف
الذي جوز وضع الذي موضع الذين بحذف النون مع انه لا يجوز وضع القائم موضع
القائمين بحذف علامة الجمع لامران احدهما راجع الى ذات العلامة فان لفظ
الذي يستحق التخفيف لكونه وصلة ومستطالا بصلته وثانيهما راجع الى العلامة
وهو ان الياء والنون في الذين ليستا كالياء والنون في جمع السلامة لقوة
الدلالة على الجمعية حتى يمتنع حذفهما وهذا يقتضي ان يذكر قوله ولكونه مستطالا الا
جنب الوجه الاول لان المصنف فصل عنه وجعله وجها واحدا لكونه متعلقا بملاحظة الصلة
وجعله كالتتمة للاولين لانحطاط رتبته ولذلك اي ولاستحقاقه التخفيف بولغ فيه اي
في حذفه فحذفت ياؤه ثم حذفت كسرته فصار اللفظ بسكون الذال ثم اقتصر
على اللام بحذف الذال الساكنة واحد اللامين في اسماء الفاعلين والمفعولين لحار

من اولي العلم وغيره

الفاصل المحشي حيث جعله

متعلق بكل من حذفت واقتصر على التنازع الظاهر منه ان المختار عنده مذهب صاحب الكشاف
من ان اللام التي تقدم من الموصول في اسمي الفاعل والمفعول مخصوصة من الذي وقد تقدم ان
مذهب سيبويه على خلافه او قصد به العطف على قوله بعض الذي جنس المستوقد من بيان الوجه
الثاني بين المشبه والمشبه به وكذا قوله او الفوج الذي استوقد عطف عليه وبيان للوجه الثالث له
بتقدير الموصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى والحاصل ان لفظ الذي ان جعل مرجع الضمير في بنورهم
لا بد في المرجع من التأويل اما بجعله لمعنى الذين بطريق الحذف والتجنيس او بقصد بالذي جنس المستوقد فيكون
جماعة او بان يقدر موصوفا مفرد اللفظ مجموع المعنى فيوجد المطابقة بين المشبه والمشبه به
على كل من التأويلات الثلاث طلب الوقود هو بفتح الواو مصدر وقدت النار وتقيدها
ما تطلب الوقود والايقاد اعني الحطب على ما في الصحاح والمصباح والسعي عطف على الطلب
وبيان له وهو جواب لما كيف تقرر سطوع النار وارتفاع لهبها وايضا ان المطلوب ليس امرا اعتباريا
لانه امر اعتباري وان اريد به الوقود بمعنى الحطب فسادة بين لا يصلح ان يكون مرادا نعم لو اريد به الحاصل بالمصدر
لكان صحيحا لان سطوع النار هو الحاصل من ايقاد الموقد لكنه لم يثبت ان اسم الحاصل بالمصدر
هو الوقود بضم الواو ام بفتح الواو وارتفاع لهبها الاول في شرح لهبها لان سطوع النار
ارتفاعها وفي المصباح سطعت النار ارتفعت فيكون المعنى وهو ارتفاع النار وارتفاع لهبها
ولا يخفى ركاكته واستغناء النار نورا اذا قوي وانما ترك تعريفه وقدمه صاحب الكشاف بالجواز
لعدم احتياجه الى التعريف لكونه معلوما بالحس ولان تعريف الكشاف قد يوقف فيه بانه لا يصدق على كرة
النار تحت الفلك لانها شفافة لا ضوء لها وتغير حرق واجيب بان مقصوده ليس بيان حقيقة
بل بيان ما صدق عليه لفظ النار في متعارف اهل اللغة ولا شك ان المحموع ما ذكر معتبر فيه فلا وجه
للمناقشة لانا نقول ان في النار وكرة الركاء الفاء واعلم ان صاحب الكشاف جعل النار مشتقة
من نار ينور بمعنى نفر والنور من النار وقيل النار مشتقة من النور المشتقة
من نار ينور اذا نفر وقال ارباب الحواشي ان ما فعله صاحب الكشاف بناء على المناسبات
اللفظية فان الحركة والاضطراب وجدت في النار اولا وبالذات وفي نور ثانيا وبالعرض
ولذا اختار الصحة ما فعل صاحب الكشاف حيث حكم بان النار مشتقة من نار ينور واتبع بذكره اشتقاق
النور ان جعلتها متعدية الضمير للاضاءة قال في الكشاف وهي في الاية متعدية والمصنف عدل
عنه لان الحكم بها يوهم الاشكال الناشي عن استعمال ارباب اللغة ليس كما ينبغي وقد استعملهم
متعديا ولازما حيث قال في الصحاح والمصباح اضاء الشيء واضاءه غيره فالهاء موصولة منصوبة

الحل

متعلق بالذي استوقد وهو صح

وترجع ضمير بنورهم الى الموصوف المقدر باعتبار المعنى صح

طلب وان يجعل على انه لو كان معنى استوقد طلب الوقود بفتح الواو ومعنى الطلب وكان تاما غير متعد الى المفعول طلب بالذي الذي الحاصل بالمصدر خلاف ما ذكره المصنف فانه في بعض النسخ اكذا شذهم كلمة الذي طلب الوقود او السطوع النار نارا او لا يخفى انه لا معنى له صح

الحل على ان ما موصولة مفعول لابصرت واضاءت وحوله قائم مقام صلته فالمعنى فلما اضاءت النار الاماكن
والاشياء الكائنة حول المستوقد والا اذا وان لم تكن متعدية بل كانت لازمة مستغنية الى ما الموصولة
فالمعنى فلما صارت الاشياء والاماكن التي كانت حول المستوقد لان ما الموصولة عبارة عن الاشياء
والاماكن ولهذا انث الفعل المسند اليه اي اضاءت او الى ضمير النار وما موصولة في معنى
الامكنة نصب على الظرف فالمعنى فلما صارت النار مضيئة بقربها في الامكنة الكائنة حولها
او مزيدة عطف على موصولة وحوله ظرف لغو لاضاءت فالمعنى فلما صارت النار مضيئة
في قربها في حول المستوقد والحاصل انها هنا اربعة اوجه على ما ذكره المصنف فاعل الاول مفعول به
لاضاءت وعلى الثاني فاعل وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع مزيدة ووجه خامس وهو ان
يكون ما موصوفة والظرف صفتها او ردا على الوجه الثالث لانه كان ينبغي ان يعرف كلمة في
لانهم انما جوزوا حذفها من لفظ المكان حملا له على الظروف المكانية المبهمة للكثرة
استعمالها ولا كثرة في الموصول المعبر به عن المكان بل هو قليل جدا فيجب ان يقدر بغير
على الطريق الغلب وثانيهما ان ضمير النار اذا استتر في الفعل وجب ان يوجد
النار حول المستوقد بحيث يحيط به لتتصور اشراقها عنه بناء على ان اشراق النيرين
في البيت انما يطلق اذا كان ذلك النير في البيت واما اذا كان خارج البيت فقد اضاء
هو اي البيت والنار لم يوجد حول المستوقد وقد اجاب صاحب الكشاف عن الثاني بقوله وجعل
اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها حاصله ان النار وان لم توجد فيما حوله
وقد وجد ضوؤها فيه فجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها فيه فاسند
اليها مجازا لعلاقة السببية كما في بنت الامير فان النار سبب لاشراق ضوئها حول المستوقد وماله
ما اشتهر في العرف من ان الضوء يشرق من الكفي الى مقابلها فيجعلها مستضيئة وكان المصنف
لم يتعرض لهذا الدفع اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان العبارة المذكورة تقتضي وجوب
وجود النار حول المستوقد فكيف وانها لو اقتضت ذلك لزم ان لا يصح قولنا
اضاء الشمس في الارض الا مجازا ولو سلم ذلك لكن لا نسلم اقتضاؤه وجود النار
في جميع اجزاء الحول لان ذكر الماء في الكوز لا يقتضي وجوده في جميع اجزائه وتأليف الحول الى
تركيب هو في حول على هذا الترتيب للدوران ومنه يقال حال الشيء واستحال اي تغير
وحال عن العهد انقلب وحال وتحول الى مكان اي تحرك وحال الان كذا عرضه الخ
وفي المصباح
تغير عليه والحوالة اسم من احال عليه بدينه وفعل للعام حول لانه يدور
حال الحبل البقي ولا يعرف عوام الناس تمييز العام والسنة ويجعلونهما بمعنى
فيقولون لمن سافر في وقت سنة الى وقت كان الى مثله عام وهو غلط

مضيئة بالنار صح

ما مع صلتها مفعولا فيه لاضاءت وحوله قائم مقام صلته صح

عليه وجهين احدهما ان صح

والصواب ما أخبرت به عن أحمد بن يحيى أنه قال السنة هي اسم يوم عدد تة الى مثله والعام
لا يكون إلا شتاء وصيفا وفي التهذيب أيضا العام حول يأتي على الشتوة وصيفته وعلى
هذا فالعام أخص من السنة فكل عام سنة وليس كل سنة عاما وإذا عددت من
يوم الى مثله فهو سنة وقد يكون فيه نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لا يكون إلا صيفا
وشتاء ومنه قوله تعالى أسرهم قال ذهب الله بنورهم جواب لما فإن قيل إن جواب لما يجب
أن يكون مسببا عن مدخولها لأن لما لثبوت الثاني لثبوت الأول عكس لو لانتفاء الثاني
لانتفاء الأول والإضاءة ليست سببا لإذهاب الله أجيب بأنا نستعمل ههنا لما في الظرفية
إذ قد يجيء لما في الحرف بمعنى حين عند بعض وبمعنى إذ عند بعض فالمعنى في حين ما أضاءت النار حوله
ذهب الله بنورهم أو وقت ما أضاءت حوله ذهب الله وإنما قدم هذا على ذكر الجواب مع أن الكون مبادرا
لأن الحذف والتقدير خلاف الأصل ولأن إذهاب النور بسبب الإضاءة المتعقبة للاستيقاد
إلا أن فيه ما يخالف لفظيا وهو توحيد الضمير في استوقد وجوزه وجمعه في بنورهم ومعنويا وهو
أن المستوقد لم يفعل ما يتوجه به إذهاب نوره بخلاف المنافقين فأشار إلى إزالة
المانع اللفظي بقوله وجمعه للحمل على المعنى لكن هذا إنما يتأتى على الوجهين الأولين من
الوجوه الثلاثة السابقة في وجه إذ الذي مقام الذين لا على الوجه الثالث
لأن المناسب على هذا الوجه أن يقول وجمع لأن الذي كان جمعا في الحقيقة لكنه جمع
بالحذف فجمع الضمير الراجع إليه فإن قيل فلم رجع الضمير إلى الذي على هذا التقدير حتى جعل مانعا
لفظيا قلنا إن ذهب الله بنورهم على هذا التقدير من جملة أحوال المستوقد لكونه داخلا
في الصلة فيرجع الضمير إليه بالضرورة بخلاف ما إذا جعلت الجملة استئنافا أو بدلا فإن قيل
فعلى هذا كان الأنسب أن يقول ذهب الله بنارهم فلما توقدت وأضاءت ما حوله فجمع
لهم الأمن بمعاينة ما حوله ذهب الله بنارهم فبقوا مظلمين متحيرين فأجاب عنه بقوله
وعلى هذا أي على تقدير رجع الضمير إلى الذي ودون المنافقين إنما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لأنه
أي النور المراد منه إيقادنا أي النار أو استئناف عطف على قوله جواب لما إشارة
إلى أن وجه الفصل عما قبله حينئذ شبه كمال الاتصال أو كمال الانفصال أما بالهم شبهت حالهم أشار
إلى أن السؤال عن وجه الشبه بحال مستوقد أنطفت ناره أشار به إلى الجواب المحذوف
لما وإلى أن المشبه به ليس حال أو بدل عطف على استئناف من جملة التمثيل وهي جملة
مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله أنطفت ناره فإن قيل

رجح لكن جواب لما تحذف وما حيث قال كان الحذف اولى من الاثبات لما فيه من الوجازة الى اولى ما ذكرناه
واعترض عليه صاحب الكشف بما حاصله على ما ذكره السيد الشريف ان جعل ذهب الله جوابا اولى
الكلام ولان جعل فعل ذهب الله بنورهم تتمة التمثيل يطابق التمثيل الاتي بعده ولذلك ذاب
~~الجميع كما بالغ في المشبه يلزم المبالغة في المشبه به ضمنا فضعف الاستيناف كيف وجعله~~
~~استيناف بيان في كلمة~~ لعدم الاستطالة فيه ولان كونه من تتمة التمثيل الاول يطابق التمثيل
الثاني اعني او كصيب من السماء لاشتماله على مبالغات كثيرة في المشبه به على ما سياتي ومن ذاب
البليغ ان يبالغ في المشبه به ليلزم المبالغة في المشبه ضمنا والحمل على الاستيناف ضعيف لان السبب
في تشبيه حالهم قد علم مما ذكر في كلام الله تع من بيان حال المنافقين فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه او عن تعيين
المشبه وجعله بدلا من جملة التمثيل يدل على ان المذكور لفظا او في بادية الغرض مما حذف لقصور
العبارة عنه وهو باطل لان المحذوف كان مقدرا ههنا والمقدر كالملفوظ حتى اذا كانت قرينة كافية
نحن فيه في لا يلبس العبارة قاصرة عن بيان الغرض نعم لو قيل ذهب الله ابتداء كلام لبيان حال الشبه
بدون كونه بدلا لم يكن بعيدا ولعل ما ذكره المصنف اراد صاحب الكشف من نكتة الحذف ليس ايثارا
له بل ايثار ما به وارالة لاستبعاده فالوجه هو الاول اعني جعله جوابا للما واجيب عنه
بان الحذف لما كان ابلغ كانت المبالغة في المشبه به اكثر والتطابق بين التمثيلين اوفر
~~وبان اذهاب النور وتركهم في الظلمات يدل على انهم كان لهم نور فزال~~
وصاروا متحيرين خابطين فيلزم المبالغة في الطرفين معا اما في المشبه به فبالحذف واما في المشبه
فبالمعنى وهذا او في بادية الغرض الذي هو بيان حال المنافقين لان دلالة البدل منه
على بيان حال المنافقين التزامية ودلالة البدل عليه مطابقية والدلالة المطابقية بادية ذلك
المدلول او في من الالتزامية هذا والمصنف لم يرجح احد الطرفين لكنه فرع كونه جوابا
اشارة الى انه هو الراجح عنده واجاب عنه الفاضل خير وبان للمشبه به اي المستوقد
حالتين الاولى انطفاء ناره بالكلية بحيث لا يبقى لها اثر والثانية انطفاؤها مع بقاء الاثر
فان السائل في اي حال شبه به المنافقون فاجاب الله تع بانهم شبهوا به في الحالة الاولى
حيث قال ذهب الله بنورهم والى اشار المصنف بقوله بسبب حالهم بحال المستوقد اذا انطفت
ناره فان المبالغات التي فيه تفيد عدم بقاء الاثر فيلزم هذا الاستيناف مما يلزم السؤال
فيه عن امر غير سبب الحكم وهو وجه الشبه او المشبه فعلم منه ان وجه الشبه او المشبه لم يعلم
على التعيين حتى وان حذف الجواب وجعل المذكور استينافا ابلغ من كونه جوابا لما فيه

حسان

من بيان حال المشبه بوجهين يوجبان الابلغية احدهما الاجمال والتفصيل والاخر التصريح
بالمبالغة في شانه بدون اكتفاء بما في ضمن المشبه به من المبالغة فيكون هذا التمثيل مطابقا
للتمثيل الثاني المشتمل على مبالغات بل يكون ابلغ منه فلا يرد اعتراض الكشف بالجملة
جوابا اولى لعدم الاستطالة فيه الى ما ذكرناه واسناد الاذهاب الى الله تع لما فرغ عن
بيان ما يزيل المانع اللفظي عن كون ذهب الله جوابا لما شرع في بيان ما يزيل المانع
المعنوي بتقريره ان ذهب الله بنورهم على تقدير كونه جوابا لما يكون ضمير بنورهم راجعا الى المستوقدين
وهم لم يفعلوا شيئا يستحقون به ان يذهب الله بنورهم فما وجه اسناده الى الله تع لانه قبيح
والقبيح لا يجوز اسناده الى الله تع بخلاف ما اذا كان استينافا او بدلا فان الضمير
يكون للمنافقين ولا شك انهم مستحقون لان يذهب الله بنورهم فيجوز اسناده الى الله تع
فاجاب عنه بوجوه ثلاثة فاشار الى الاول بقوله اما لان الكل بفعله او هو الخلق يعني ان
اسناده الى الله تع حيث ان الكل مخلوق لله تع حقيقة فلا قبح في اسناده شيء الى الله تع اصلا فيكون الاسناد حقيقيا
وهذا الجواب مبني على قاعدة اهل السنة من انه لا قبح في فعل تع اصلا واشار الى الثاني بقوله
او لان الاطفاء اي الاذهاب حصل بسبب خفي او امر سماوي كريح او مطر فيكون الاسناد
مجازيا من قبيل اسناد الفعل الى مسببه اي موجد سببه الحقيقي مع ان حقه ان يسند الى
سببه الحقيقي اي فاعله الذي لو اسند اليه الفعل كان الاسناد حقيقيا لكنه صرف عنه واسند
الى فاعله المجازي ثم ان السبب الحقيقي قد يكون امرا حقيقيا لا يعلم خصوصه وقد يكون امرا
معلوما سماويا كالريح والمطر كما ذكره وعلى التقديرين يكون الاسناد اليه لكونه موجدا
لذلك السبب الحقيقي واشار الى الثالث بقوله او للمبالغة فيكون الاسناد مجازيا ايضا لكنه
مبني على ما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر من انه لا يجب في المجاز العقلي ان يكون الفعل فاعل حقيقي
اذا اسند اليه الفعل صار حقيقيا كما يجب في المجاز اللغوي في حقيقي اذا استعمل اللفظ فيه يكون حقيقيا
لانه اذا قيل اقدمني بلدك حق على فلان وصبرني بهلاك وبه لحيني بقرب المنزل لا يتصور ان يكون
الحق والهوى فاعلا حقيقيا للاقدام والتصبير فيكون اسناد الفعلين الى الحق والهوى
مجازيا ومعلوم انه لا مقدم ولا مصبر غيرهما يجوز الاسناد اليه حقيقة فثبت انه لا يجب في المجاز العقلي
ان يكون الفعل فاعل حقيقي حاصله ان الفعل الذي اعتبر فيه الاسناد المجازي ليس من الافعال
المحققة في الخارج حتى يطلب له فاعل حقيقي بل هو فعل موهوم مسند الى ما توهم كونه فاعلا حقيقيا

فانه لا اقدام ولا تصير في الخارج وانما الموجود فيه هو القدوم والصيرورة اللازمين للاقدام
والتصير الا انه توهم ان يكون هناك اقدام وتصير فاشتق منهما اقدم وصير فاسند
الى ما يتوهم فاعلا لهما اسنادا مجازيا للمبالغة في كونه سببا لهما فذهب الله بنورهم
من هذا القبيل فانه ليس هناك اذهاب يتحقق في الخارج بل ذهاب وانطفاء الا انه توهم
ان يكون هناك اذهاب فاشتق منه اذهب واسند اليه تعالى للمبالغة الا انه اخذ
بدل الهمزة الباء التعدية لافادة زيادة المبالغة على ما سيظهر لك بيانه ويجوز ان يكون
المبالغة مبنية على ان يكون مجموع الكلام استعارة وتمثيلا كما في مثال به الزاد رجل يهلك
هلاكا لا يتوقع بعده الصحة فكانه اريد به تمثيل نورهم في انطفائه راسا بحيث
لا يتوقع الظفر به بعده بالاشياء التي ذهب الله بها فاطلق على المشبه ما يعبر عن الحالة
المشبه بها للمبالغة كما مر نظيره في ختم الله على قلوبهم واعلم ان ههنا جوابا اذكره صاحب
الكشاف حيث قال يجوز ان يكون المستوقد مستوقد نار لا يرضاها الله ثم اما ان يكون
نار المجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام وتلك النار متقاصرة مدة اشتعالها
قليلة البقاء الا ترى الى قوله كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله واما نار الحقيقة
اوقدها الغواة ليتوصل بالاستضاءة بها الى بعض المكائد ويتهددها في طرق
العيث فاطفاها الله وخيب سعيهم انتهى قال الشريف فعلى هذا لا يكون اطفاؤها
فيجا فيكون اسناده اليه في حقيقة وانما تركه المصنف لانه مبني على مذهب الاعتزال كما نبه به
قول الشريف ولانه اورد عليه اولا تقدير نور المراد بالنار نار المجازية اعني نار الفتنة
كيف يصح ان توصف باضاءة حول المستوقد واجاب عنه صاحب الكشف بانه خارج
على طريقة المجاز المرسل لانه يلائم المعنى الحقيقي للنار وثانيا بان المنافق مستوقد نار الفتنة
والعداوة مع ما ذكر من الاضاءة فلا معنى للتشبيه واجاب عنه الشريف بان هذا
المستوقد اعم منه ومن وجه لا معنى لتشبيه الاخص بالاعم ولذلك اي لقصد المبالغة
عدي الفعل بالباء دون الهمزة حيث قال ذهب الله بنورهم دون اذهب الله نورهم لما فيها
اي في الباء من معنى الاستصحاب والامساك عطف بيان للاستصحاب يقال ذهب
السلطان بماله اذا اخذه وامسكه وفي الكشف والفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى
اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان

بماله

بماله اخذه والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه وما يمسك الله فلا مرسل له فهذا ابلغ من الاذهاب بهما
وهكذا ذكر هذا الفرق ابو العباس المبرد واعترض عليه بعض العلماء بان كلا اللفظين يدلان
على معنى واحد لان الافعال اللازمة تعدى تارة بحرف الجر واخرى بالهمزة
كما تقول اخرجت زيدا من البلد وخرجت به منه وليس معنى الثاني انك اخرجت زيدا
واستصحبته معك واجيب عنه بانهما وان اشتركا في معنى التعدية لكن لم يكونا مشتركين
في تادي معنى واحد والنزاع فيه فان الهمزة ههنا للازالة والباء للمصاحبة والامساك
وصاحب الكشاف لا ينظر الا الى الفرق بينهما لا الى التعدية نفسها فان البحث عنها وظيفة النحوي
وما اخذه اي اخذه الله وامسكه فلا مرسل له فظهر ان ذهب به ابلغ من اذهب ولذلك
ولقصد المبالغة ايضا عدل عن مقتضى اللفظ اعني على المصاحبة فانه لما قال فلما اضاءت فالمناسب ان يقول
ذهب الله بضوئهم ليكون من باب رد العجز على الصدر لكنه تركه وعدل الى النور للمبالغة فانه
لو قيل ذهب بضوئهم اخيل دنايه نافي الصوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا هذا بناء على ان
الضوء اقوى واشد من النور كما قال في جعل الشمس ضياء والقمر نورا واذهاب الاشد ونفيه
لا يفيد اذهاب ما دونه ونفيه واعترض عليه بان اطلاق النور على الضوء
يناقضه واجيب بانه مجاز بمعنى الزائد في الكشاف النار جوهر لطيف مضيء محرق والنور ضوؤها
وهو كل بيرق المصابيح النور الضوء وقال في الكشف ان في الكشاف توسعا لا يسيد كره
من انه ادنى من الضوء لكنه شايع في عرف الاستعمال كما اخذ اصل التفاوت من استعمال البلغاء
لا اصل الوضع من نحو جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقولهم هو اضوء من الشمس والنور من البدر
ذكره في الاساس والتحقيق ان الضوء فرع النور يقع على الشعاع المنبسط لا انهما واحد
كما نقل عن ابن السكيت ولهذا يقع على الذوات الجوهرية بخلاف الضوء والابصار بالفعل لما كان
عدم ظلمة الضوء فجاءت المبالغة من هذا الوجه ولهذا كان جعل الشمس سراجا ابلغ من جعل القمر نورا
وقال الشريف اطلاق كل واحد من الضوء والنور على الاخر مشهور فيما بين الجمهور فلا يناسب
الفرق الماخوذ من استعمال البلغاء على ما ذكره ولا الماخوذ من اصطلاح الحكماء وهو ان
الضوء ما يكون للشيء من ذاته والنور ما يكون من غيره توضيحه ما ذكره في شرح المواقف الضوء هو
الكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته كما في الشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها
غير مستفيدة ضوءها من مضيء اخر والنور هو الكيفية الحاصلة للشيء من غيره كما في القمر فانها

كما فيه من معنى المصاحبة والامساك صح

مستفيضة من الشمس حاصله ان السيد رف لم يرض ما ذكره من الكشف والحال ان الغرض ازالة النور عنهم
رأسا اى بالكلية كيف قرر ذلك اى لو الغرض ازالة النور رأسا فذكر الظلمة الفاء لعطف
لعطف مفصل على مجمل لانه تفصيل للتقرير والتاكيد كالفاء فى قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما
مما كانا فيه وفى قوله تع فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الخ هذا
النور هذا يفيد ان التقابل بين النور والظلمة تقابل الايجاب والسلب بسيطا كان او مركبا وان
قدر عما شاء ان يقدر بينهما تقابل العدم والملكة وقال بعض المتكلمين ان الظلمة عرض
ينافى النور فعلى هذا يكون التقابل تقابل التضاد لان الظلمة فى وجودية وجمعها لان الجمع
يدل على كثرة الظلمة حقيقة او توسعا ففيه اشارة الى شدة الظلمة التى هم فيها وتنكيرها
لان التنكير يدل على التعظيم ووصفها جعل جملة لا يبصرون صفة لظلمات والعائد مقدر
اى فيها ولو جعلها حالا من ضميرهم استغنى عن التقدير لا يبصر اى فيها شيئا ان نشبه بفتح
بفتح الشين والباء بمعنى الشخص كما فى المصباح والمراد الشخصان المتقابلان اى لا يرى
احد الشخصين المتقابلين الا من شدة الظلمة وانما لم يقل اشخاصا اشارة الى ان الظلمة
اذا كانت شديدة لا يرى فيها الا الشبح وترك فى الاصل بمعنى طرح وجعل له مفعول
واحد فى المصباح تركت المنزل تركا رحلت عنه وتركت الرجل فارقته ثم استعير
للاسقاط فى المعانى فقيل ترك حقه اذا اسقطه وترك ركعة من الصلوة لم يأت بها
فانه اسقاط لما ثبت شرعا وتركت البيت ساكنا لم اغيره عن حاله وترك الميت
مالا خلفه انتهى فقد ظهر منه ان استعماله على سبيل المجاز والاستعارة بمعنى الاسقاط
والطرح على خلاف ما ظهر من كلام المصنف فان الظاهر من قوله فى الاصل بمعنى طرح انه حقيقة فيه
فضمنه معنى صير مجرى افعال القلوب فى كونه ناصبا للمبتدأ والخبر وكونه متعديا
الى المفعولين والحاصل ان ترك فى هذه الاية متعد الى مفعولين احدهما ضميرهم والثانى
فى ظلمات مع انه فى اصل معناه متعد الى مفعول واحد فجعلوه متضمنا معنى التصيير ليستقيم تعديه
الى مفعولين فالمعنى صيرهم مستقرين فى ظلمات وقوله لا يبصرون يجوز ان يكون
مفعولا ثانيا بعد المفعول الثانى كما فى قولك صيرت زيدا عالما فاضلا لان المفعول
الثانى فى افعال القلوب فى معنى الخبر عن المفعول الاول فلما جاز تعدد الخبر جاز

تعدد

وتأكيد بقوله وتركهم فى ظلمات فعلى هذا كان
المقام مقام الفصل بترك
الواو واجيب بان الواو
للحال بتقدير قد لا
للعطف اى وقد تركهم
فى ظلمات صح

تعدد المفعول الثانى ايضا ويجوز ان يكون حالا من ضميرهم وانما اختار التضمين مع انه يجوز ان يكون
باقيا على اصل معناه ويكون قوله فى ظلمات ولا يبصرون حالين من ضميرهم مترادفين
او متداخلين اى خلاهم حال كونهم فى ظلمات غير مبصرين لانه فى لا يظهر لكن
قوله وتركهم فى ظلمات لا يبصرون تقريرا او تاكيدا لما قبله لان ذلك انما يصح اذا كان
استقرارهم فى الظلمات وعدم ابصارهم مستندا الى البرق وتخليتهم فى تلك الحالتين
لا يدل على اسنادهما الى البرق ومنه ظهر ضعف ما نقل عن ابن الحاجب ان ترك بمعنى
على معناه الاصلى بلا تضمين صح وهم مفعوله وفى ظلمات ولا يبصرون حالان مترادفان او متداخلان
فتركته جزر السباع ينشبن وتمامه ما بين قلة راسه والمعصم وروى يقضمن حسن بناء والمعصم قوله جزر السباع مفعول ثان لترك
بجزر بفتح الجيم وسكون الزاى المعجمة الشاة اعدت للذبح وهو بمعنى المجزور ويقال لما تاكله السباع
جزر السباع لانها تجزره اى تذبحه بانيابها والنشب التناول بسهولة وقوله ينشبن على صيغة
جمع مؤنث من نشب ينشب اذا تناوله قال الشارحان فى شرح الكشاف البيت
نص فى ان ترك بمعنى طرح وخلا وفى ظلمات لا يبصرون حالين مترادفين او متداخلين
انتهى وروى بالنصب كالاية لاحتمال ان يكون جزر السباع حالا ايضا ومعناه تركته
عرضة للسباع تاكله لانهزام قومه ومنهم من ذهب ايضا وكونه معرفة ان سلم لا يسد
باب الاحتمال لانه يسد البصر ويمنع الرؤية فان قيل قد سبق ان الظلمة عدم النور والامر
الوجودى كيف يسد البصر ويمنع الرؤية قلنا هذا على مصطلح اهل اللغة فانهم يجعلون عدم الشرط
مانعا عن وجود المشروط واما ارباب العلوم العقلية فلم يجعلوه مانعا لان المنع من الصفات
الوجودية فيقتضى وجود الموصوف بل يقولون عدم الشرط لا يقتضى المشروط وظلماتهم
توجيه للكون ظلماتهم جمعا حاصله ان قوله تع وتركهم فى ظلمات يستدعى ان يكون لهم فيها
ظلمات متعددة مجتمعة سواء جعل صير تركهم راجعا الى المستوقدين نارا او الى المنافقين
اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلانهم لما شبهوا بمن ترك فى ظلمات متعددة
ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة تطبيق الغمام لزم ان يكون لهم ايضا ظلمات متعددة
تعددا حقيقيا او حكميا بان يكون لهم ظلمة واحدة شديدة يكون لغاية شدتها كانها ظلمات

متراكمة بعضها فوق بعض فبينها المصنف بثلثة اوجه فاشار الى الاول بقوله ظلمة الكفر وظلمة النفاق
~~والاضافة فيها من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به كما في لجين الماء~~ وظلمة يوم القيمة ~~من قبيل اضافة الشيء~~
~~الى ظرفه~~ وهذا الوجه بالنظر الى مجرد دخول المنافقين تحت عموم الممثل بالمستوقد ثم
الاضافة في الاولين من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء وفي الثالث من قبيل اضافة
الشيء الى زمانه يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يدل في يوم القيمة وفيه تنبيه على ان ظلمة ذلك اليوم
ليست عامة لجميع اهله بل هي مختصة بمن يستحقها وعلى ان المراد بظلمة يوم القيمة ظلمة
تلحق لهم في الاخرة ويرد عليه ان الظاهر من قوله ونترکهم في ظلمات لا يبصرون ما كانت في الدنيا
وقيل الظاهر ان المراد بها ظلمة كانت لهم في الدنيا لكنها ظهرت في يوم القيمة كما ان نور
المؤمنين كذلك واشار الى الوجه الثاني بقوله او ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة
العقاب السرمد وهذا الوجه بالنظر الى دخول الكافر الاصلي المجاهر والمرتد تحت عموم الممثل
بالمستوقد فان المراد بالضلال ما يقابل الهدى الفطري والكافر الاصلي والمرتد المجاهر من الملتزمين
الضلالة وقعوا في ظلمة الضلال وما يتفرع عليها من ظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمد
واشار الى الوجه الثالث بقوله او ظلمة شديدة كانها في شدتها وتكاثفها ظلمات
متراكمة بعضها فوق بعض وهذا الوجه بالنظر الى دخول من له احوال الارادة فادعى احوال
المحبة فاذهب الله ما اشرقا عليه من نور الارادة فتعددت بالكفر حكما حال الفاصر المحجوب وعلى هذا الوجه
يتقدر مضاف اي ونتركهم في مثل ظلمات ومفعول لا يبصرون من قبيل الحذف والمتروك اي
شيئا منها كانه لا مفعول له اصلا كما اشار اليه بقوله وكان الفعل غير متعد يعني ليس ترك
المفعول لقصد تعميمه ولا لقصد تعميم تعلق الفعل الى المفعول العام بل لمجرد قصد صدور الفعل
عن فاعل من غير قصد تعلقه الى مفعول ~~توضيحه~~ ان الفعل المتعدي قد يكون تعلقه بالمفعول مرادا
بان يقصد مجرد صدوره من فاعل بل يقصد بيان صدوره عنه متعلقا بمفعوله في
قد يكون عدم ذكر المفعول للاختصار اعتمادا على القرينة الدالة عليه وقد يكون لقصد التعميم
في المفعول وفي تعلق الفعل به وقد لا يكون تعلقه بالمفعول مرادا بل ينزل منزلة اللازم
بان يكون المقصود مجرد صدور الفعل عن الفاعل من غير قصد تعلقه بالمفعول اصلا فلا يذكر له المفعول
لا من نحو ولا منويا كما فيما نحن فيه على ما اختاره المصنف فانه وان جاز ان يكون المفعول

مقدرا

على سبيل البيان صح

مقدرا عاما مع الاختصار بان يقدر لا يبصرون شيئا الا ان المصنف لم يلتفت اليه وجعل المقصود
بيان نفي صدور الفعل عنهم كانه قيل ليس لهم ابصار اصلا بناء على انه المانع من تعلق الفعل بالمفعول
لان نفي اصل الفعل يستلزم نفي تعلقه من غير عكس ومنه ظهر ضعف ما قيل انما جعل المصنف لا يبصرون
منزلا منزلة اللازم لطرح مفعوله شيئا منتبا ولعدم القصد الى مفعول ومن مفعول
فتفيد العموم انتهى وجه الضعف انه لم يفرق بين المسلكين والاية اي قوله تعالى مثلهم
كمثل الذي استوقد نارا الى قوله لا يبصرون من مثل اي ذكر وصف وحال الا ضرب الله اي ذكره لهم اياه
ضربا اي نوعا من الهدى كالعلم لمن عمل بموجبه والعقول السليمة والاعضاء السوية والالات
والمراعي والبصائر والدلائل العقلية والنقلية فاضاعه اي الضرب المذكور من الهدى
على ما سنبينه وجه الاضاعة ولم يتوصل به الى نعيم الابد فبقي متحيرا في امره متحسرا على فوت ذلك الهدى
تقريرا وتوضيحا مفعول له لضربه لما تضمنته الاية الاولى اعني قوله اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فانهم لما اختاروا العمى على الهدى
وبقوا على عدم الاهتداء كان هذا مثلهم فصور المفعول بصورة المحسوس توضيحا وتقريرا له
ويحتمل ان يكون المراد بالاية الاولى قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا الاية فانه كما دل على انهم ادعوا
الايمان وابطله الله تعالى بقوله وما هم بمؤمنين كانوا كمن اوقد نارا فانطفأت في الحال
فيكون هذه الاية تقريرا له وتوضيحا والحكم ان مقصود المصنف من قوله والاية مثل الى اخره بيان ان المقصود من الاية
المذكورة تشبيه حال المنافقين بحال المستوقد كما صرح به سابقا حيث قال والمعنى حالهم
العجيبة الشان كحال من استوقد نارا الى تشبيهها مركبا لكنه لم يصرح فيما سبق ان التشبيه خاص بالمنافقين
او عام لهم ولغيرهم فصرح ههنا انه عام حيث قال لمن اتاه ضربا من الهدى ثم فصل ولكن العموم بقوله
ويدخل تحت عمومه اي عموم من اتاه ضربا من الهدى هؤلاء المنافقون قيل ضمير مثلهم راجع
راجع الى المنافقين قطعا فان العموم يغرهم اجيب بانه يستفاد اما من دلالة النص كما في
فلا تقل لهما اف يفهم منه النهي عن الايذاء ويدخل تحته المنصوص عليه فكذا يفهم من
التمثيل ذاك حال من اضاع الهدى ويدخل تحته المنصوص عليه او من اشارته فان المراد
بالمثل الذي بمعنى الحال اضاعة وعدم التوصل به الى الكمال وتقييد الحال باسلامهم ان العموم
للمنافقين قطعا بل هو راجع الى قوله ومن الناس من يقول امنا به اي الى الذين اشتروا الضلالة

لمات ان وخزانة كما
سبق ذكره صح

وقيل المراد بالهدى هنا
مطلق الهداية الشاملة
لاجزاء الكلمة والاتيان
او الجميل او الذي يكفي منه
ولذا نكر حرفا صح

والموصول فيهما عام فانهم اضاعوا فانطقت به السنتهم من الحق باستنباط الكفر الباء متعلق
باضاعت بيان لوجه الاضاعة ومن اثر الضلالة عطف على قوله هؤلاء المنافقون والمراد
به الكافر الاصلي المجاهر فانهم اضاعوا الايمان الفطري بايثار الضلالة على الهدى الجعلي
لما الفطرة فان كل انسان فطر على الايمان وقيل الظاهر انهم المنافقون لا الكفار الذين تخص
كفرهم بالواو انهم وليس شيء منها اولى او ارشد عطف على قوله اثر ومقابل له ولذا عطف
بكلمة او ومن صح ان عطف على من اثر او على هؤلاء المنافقون وهو اشارة الى مذهب اهل التصوف الى حصول
احوال الارادة الاحوال في اصطلاحهم عبارة عن اثر العمل الفائض من المواهب الالهية
على العبد او الفائض المخصوص من الله تعالى امتنانا على العبد سميت احوالا لتحول العبد بها من درجات
العبد الى درجات القرب والارادة عبارة عما يلقى في قلب السالك الى الله
من الدواعي الجاذبة له الى الاجابة لمنادي الحق فاذا حصلت له هذه الارادة اشرقت
عليه انوارها فادعى احوال المحبة وهي عبارة عن الابتهاج بحصول كمال او تخيل
وصول والابتهاج عبارة عن تعجب يضل عن طريق الهدى فيكون من قبيل من اشترى
الضلالة بالهدى لادعائه الوصول للدرجات العلى فاذهب الله ما اشرق عليه
من نور الارادة لكونه من الكاذبين او مثل ايمانهم عطف على قوله مثل ضربه الله
واشارة الى جعل التشبيه في الاية تشبيها مفرقا كما ان المعطوف عليه اشارة
الى جعله تشبيها مركبا والفرق بينهما ان المركب هو تشبيه هيئة حاصلة من تركيب عدة اجزاء
بهيئة حاصلة من تركيب عدة اجزاء والمفرق هو تشبيه كل واحد من اجزاء الهيئة
المشبهة باجزاء الهيئة المشبهة بها فيما نحن فيه اعتبر في طرف المشبه به اعني المستوقد السعي
في ايقاد النار والكد في احيائها وحصول طرف من الاضاءة المطلوبة وزوالها بانطفاء
النار بغتة واعتبر في طرف المشبه اعني المنافقين القصد الى ادعاء الايمان واجراء الكلمة
على اللسان وحصول منافع الامن والاموال وانتفاء ذلك دفعة بالموت ووقوعهم
في ظلمات عذابه فان لوحظ في كل واحد من الجانبين هيئة وحدانية ملتئمة من تلك
المعاني المتعددة كان تشبيها مركبا وان قصد تشبيه كل واحد من تلك المعاني لما يناظره من الآخر
كان تشبيها مفردا والمختار ان الاية من قبيل التشبيه المركب لا المفرق ولذا قدم المصنف
الاشارة اليه والى هذا اشار المصنف اجمالا بقوله من حيث انه اي ايمانهم يعود عليهم

خاصا بالمنافقين صح

اي على المنافقين

اي على المنافقين بحقن الدماء اي بحفظها من ان يسفك بالنار الموقدة للاستضاءة الباء متعلق
بقوله مثل واشارة الى المشبه به ولذهاب اثره وانطماس نوره عطف على قوله لايمانهم اي الاية
تمثيل وتشبيه اثر ايمانهم وانطماس نوره باهلاكهم متعلق بالذهاب وافناء حالهم عطف على
اهلاكهم باطفاء الله تعالى الباء متعلق بالتشبيه المقدر في قوله ولذهاب اي التشبيه ذهاب اثره
باطفاء الله تعالى اياها وذهاب نورها القرآن راجعان الى النار الموقدة واعلم ان صاحب
الكشاف ذكر هنا اربعة اوجه حيث قال فان قلت فبم شبهت حالهم بحال المستوقد
قلت في انهم غب الاضاءة خبطوا في ظلمة وتورطوا في حيرة فان قلت اين الاضاءة في
حال المنافقين وهل هو ابدا الا حائر خابط في ظلماء الكفر قلت المراد ما استضاؤا به
قليلا من الانتفاع بالكلمة المجراة على السنتهم ووراء استضائتهم بنور هذه الكلمة
ظلمة النفاق التي ترمي بهم الى ظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدي ويجوز ان يشبه
بذهاب الله بنور المستوقد اطلاع الله على اسرارهم وما افتضحوا به بين المؤمنين
واتسموا به من سمة النفاق والاوجه ان يراد الطبع كقوله صم بكم عمي وفي الاية تفسير آخر
وهو انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل
بهذا الهدى باعوه بالنار المضيئة فاحوال المستوقد والضلالة التي اشتروا بها
وطمع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات انتهى واختلف
الشراح في ان المراد بقوله فبم شبهت حالهم هل هو السؤال عن وجه الشبه او عن تعيين المشبه
ورجح الطيبي الثاني حيث قال والذي عليه المصنف ان شأن هذا الكتاب ان السؤال
عن وجه الشبه قالوا المعنى ما وجه التشبيه ثم بين الوجه بثلثة اوجه ولما ذكر الوجه الاول من تلك الوجوه
اورد سؤالا واجاب عنه ثم شرع في الوجهين الاخيرين وقالوا ان الضمير في انهم
عن الاضاءة للمستوقدين والذي يذهب اليه ان السؤال عن تعيين المشبه وان الضمير للمنافقين
وان كان ظاهر اللفظ يشعر بان السؤال عن الوجه فالمعنى في اي حال من احوال المنافقين
وقع التشبيه بحال المستوقد فان حالات المنافقين كثيرة كما سبقت من ابتداء ذكرهم الى هنا
فلا بد من تخصيص بعضها بهذا التشبيه ولهذا وقع الاختلاف في الجواب وتعدد الوجوه
ولا كذلك اذا كان السؤال عن الوجه ثم نقول انا لو فرضنا ان يكون هذا السؤال
عن الوجه فلا يخلو اما ان يكون هذا التشبيه مفردا او مركبا ولو كان مركبا كان الوجه ما ذكره

صاحب المفتاح حيث قال وجه تشبيه المنافقين بالذين شبوا بهم هو رفع الطمع الى تنبيه مطلوبهم
بسبب مباشرة اسبابه القريبة مع تعقب الحرمان والخيبة لانقلاب الاسباب وليس
في الاجوبة التي اوردناها المصنف ما يدل على ذلك واما اذا كان معرفا فالوجه في غاية الظهور فلا يحتاج
الى السؤال والجواب كما في بيت امرء القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب
والحشف البالي لان الوجه فيه متعدد بحسب تعدد المشبه والمشبه به واستخراجه سهل على ان
السؤال من الوجه انما يحسن اذا تقيد الطرفان وههنا المشبه غير معلوم لان في قوله مثلهم
كمثل الذي استوقد المشبه مثلهم وليس فيه ظاهرا ما يصلح ان يقابل بما في المشبه به فوجب السؤال
عنه وبمثل هذا المعنى اورد في التمثيل الثاني قد شبه المنافق في التمثيل الاول بالمستوقد نارا واظهاره
الايمان بالاضاءة وانقطاع انتفاعه بانتفاء النار فما اشبه في التمثيل الثاني بالصيب
وبالظلمات وبالرعد والبرق الى اخره ثم اعرض عن هذا السؤال وجوابه فقال والصحيح ان التمثيلين
من التمثيلات المركبة دون المفرقة لانه لا تكلف لواحد واحد شيء يقدر شبهه به واما الجواب ان
الاختلاف في الجواب دال على المدعى اعني ان السؤال عن تعيين المشبه فهو ان قوله
في انهم غب الاضاءة خبطوا في ظلمة وتوروا في حيرة لا يصلح ان يكون وجها للشبه
المركب والمعرف لما تقرر ان الوجه امر مشترك بين الطرفين وههنا ليس كذلك لانه
لا يخلو من ان يكون الاضاءة فيه حقيقة او مجازا فان كان حقيقة فيختص بالمستوقد
وان كان مجازا فبالمنافق وعلى التقديرين لا يكون مشتركا فلا يكون وجها فيجب حمله
على احدهما فخصصناه بالمنافقين على المجاز ليكون مشتركا فيرد عليه سؤال بقوله واين
الاضاءة في حال المنافق وينطبق عليه الجواب بقوله المراد ما استضاؤا به فليلاحظ الانتفاع
بالكلمة المجراة على السنتهم اه فانه في بيان مجاز المشبه واما الجواب الثاني وهو قوله
ويجوز ان يشبه بذهاب الله بنور المستوقد اه والثالث وهو قوله والاوجه اه فمن الدلائل
الفاطعة على ما قصدناه بيان الوجه الثاني ان المشبه بالاستضاءة هو انتفاعهم
من المؤمنين بالمشاركة والاعفاء عن المحاربة والاحسان اليهم واعطائهم
الحظوظ من المغانم وباذهاب الله بنور المستوقد اذهاب ذلك الانتفاع بتكشف
اسرارهم وافتضاحهم بين المؤمنين باطلاعهم على افعالهم فيكون الاطلاع
على النفاق مترتبا على الانتفاع كما ان الذهاب مترتب على الاضاءة في حال المستوقد
والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان المراد بالاذهاب في الاول ظلمة العقاب وفي

الثاني

وفي الثاني اطلاع الله المؤمنين على اسرارهم وبيان الوجه الثالث هو ان المشبه بالاستضاءة
هو الانتفاع المذكور وبالاذهاب هو الطبع المترتب على منع الالطاف وتركهم على ما هم
عليه فانه سبب لتراكم الرين والطبع على قلوبهم فصح ايقاع الطبع مشبها وانه بمنزلة
اذهاب النور في طرف المشبه به لان نورهم اي انتفاعهم لما كان مباينا لظاهر
الايمان وموافقتهم المسلمين في الظاهر وكان تركهم على هذه الحالة سببا لتراكم
الرين فكلما ازداد الرين قل الانتفاع والاضاءة الى ان ينتهي الرين الى الطبع في
لم يتمالكوا ان يجروا على السنتهم كلمة الايمان فانقطع لذلك ذلك الانتفاع بالكلية
فصح التشبيه واما الجواب الرابع وهو قوله وفي الاية تفسير او فكذا بعد ان السؤال
عن تعيين المشبه وذلك ان تلك الاجوبة كانت مبنية على ان المراد من الحال المسؤل عنها
ما لم يعلم من تفسير قوله يخادعون الله حيث قال كانت صورة حبسهم مع الله حيث
يتظاهرون بالايمان الى اخره وهذا الجواب مبني على ان الحالة التي وقع التشبيه فيها
هي ما في الاية السابقة وهي قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى كيف ضرب
المشبه والمشبه به بقوله لبمثل هذا الذي باعوه بالنار الخ انتهى كلام الطيبي
واختار العلامة النظار في الاول واجاب عما ذكره الطيبي حيث قال قوله فيما شبهت
حالهم بحال المستوقد صريح في ان السؤال عن وجه الشبه فاجاب بان وجه الشبه هو انهم
اي المنافقين او المستوقد والمنافقين جميعا وقعوا عقيب مباشرة اسباب المطلوب
وملاحظة خيال المحبوب في الحرمان والتحير والخيبة والتحير فعبر عن الاول بالاضاءة وعن الثاني
بالظلمة وهذا امر مركب لا خفاء في اشتراك الطرفين في الاضاءة والظلمة بهذا المعنى
وبهذا يسقط ما ذكره الطيبي ان اريد الاضاءة حقيقة لم يشترك فيها المنافقون
او مجازا لم يشترك فيها المستوقد ويشهد لما ذكرنا عطف قوله وتوروا في حيرة
على قوله خبطوا في ظلمة بيانا وتفسيرا وايماء الى انه يعتبر مثله في جانب الضوء والتحقيق
ان هذا من قبيل ما يناجي فيذكر مكان وجه الشبه ما يستتبعه كما يقال هذا الكلام كالعسل
في الحلاوة قصدا بالحلاوة الى لازمها الذي هو ميل الطبع فكذا المقصود ههنا انهم
وقعوا بعد لازم الاضاءة في لازم الظلمة ثم سأل عن لازم الاضاءة في حال المنافق
ما هو فان لازم الظلمة واضح فاجاب بانه الانتفاع بالكلمة المجراة على السنتهم
من مشاركتهم واعفائهم عن المحاربة ومن الاحسان اليهم واعطائهم الحظوظ والمغانم

فكانه قيل حالهم كحال المستوقد في انهم عقيب الانتفاع المعبر عنه
بالاضاءة وقعوا في ظلمة النفاق المفضي الى السخط والعقاب السرمد
او ظلمة الافتضاح بين المؤمنين بالاطلاع على اسرارهم او ظلمة
الطبع الحاصل من تزايد الرين بسبب امرهم على النفاق انتهى وكذا حققه الشريف
ايضا حيث قال ان السؤال المذكور سؤال عن وجه الشبه لا عن تعيين المشبه وفي قوله عقيب الاضاءة
اشارة الى ان وجه الشبه مركب من عدة معان على وجه يوذن بتركيب طرفيه ايضا وقوله
تركهم ظلمات حيرة عطف على ضربوا في ظلمة تفسيرا له وفيه تنبيه على ان المقصود من الاضاءة
ما يقابل الوقوع في الحيرة فكانه قال وجه الشبه هو انهم عقيب حصول المقصود وقوة
الرجاء وقعوا في حيرة الحرمان والخيبة وهذا معنى يشترك فيه المشبه والمشبه به فظهر الاية
اعني موافقة نظم الاية فيعبر عن الاول بالاضاءة وعن الثاني بالخبط في الظلمة مع تغيير
ما يعلم منه وجه الشبه المشترك بين الطرفين فقط ما يقال من ان الاضاءة وكذا الوقوع
في الظلمة ان حملت على الحقيقة اختصت بالمستوقد وان حملت على المجاز بالمنافق
وقوله وراء استضائتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق ناظر الى معنى قوله عقيب الاضاءة
خبطوا في ظلمة وفيه ايضا اشارة الى تركيب وجه الشبه وانه منتزع من امور متعددة
في المشبه واما انتزاعه من متعدد في المشبه به فمما لا شبهة فيه فقد اشار الى انه من التشبيهات المركبة
ولا يخلو كلامه عن تلويح الى جواز التفريق في هذا التشبيه فان قوله المراد ما استضاؤا به قليلا
من الانتفاع يفهم منه جواز تشبيه الاجزاء بالاجزاء في هذا بيان الوجه الاول وقوله ويجوز
ان يشبه بيان للوجه الثاني من وجوه التشبيه ولا يخالف الاول تركيبا وتفريقا الا فيما هو
بازاء ذهاب الله بنور المستوقد اعني قوله اطلاع الله اسرارهم المؤمنين وقوله والاوجه
بيان للوجه الثالث ويجري فيه التفريق والتركيب ايضا كالاولين الا ان المشبه ههنا
بالاذهاب هو ان الله يؤخذ لهم في كفرهم منطبع على قلوبهم فوقعوا في حيرة النفاق والبعد
عن نور الايمان وانما جعله اوجه لان ما ذكر بعده من خواص اهل الطبع ومحصول الاول
انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حيوتهم القليلة ثم قطع الله بالموت فوقعوا في تلك الظلمات
ومحصول الثاني انهم استضاؤا بها مدة ثم اطلع الله المؤمنين على اسرارهم فوقعوا في ظلمات
النفاق والافتضاح والانام بسمة النفاق ومحصول الثالث انهم عند
الاضاءة اي الانتفاع بها صار محذولين مطبوعين واقعين في ظلمات متراكمة وبعده
الثلاثة متعلقة بكونه تمثيلا لجميع احوال المنافقين السابقة والوجه الرابع على تقدير تعلقه
بقوله اشتروا الضلالة بالهدى انتهى كلام الشريف اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف
ذكر اولا

ذكر اولا تشبيه ايمانهم بالنار الموقدة للاستضاءة واشار الى وجه شبهه بقوله من حيث انه يعود
عليهم اه وهذا التشبيه غير مذكور في الكشاف ثم اشار بقوله ولذا باشرته الى قوله واذهاب
نورها الى الوجه الاول والثاني من الوجوه المذكورة في الكشاف الا انه جعل صورة
تشبيه واحدة للمبالغة في بيان سوء صنيعهم ووخامة عاقبة امرهم اذ يلوح حاصل التمثيل في
في بيان انهم قصدوا باظهار الايمان المنفعة الدنياوية فترتب عليه المضار الدنياوية
والاخراوية اما الاولى فبنفاق سرهم حيث يترتب عليه مضرة الانام بسمة النفاق
والافتضاح بين المؤمنين وتعييرهم واما الثانية فبما هلاكهم حيث يترتب عليه فقدان
النور يوم يرى المؤمنين يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وبقاؤهم خالدين في النار
قال الله تعالى صم بكم عمي فقدم الصم على البكم لان السمع الاصل يستلزم البكم والملزوم مقدم على اللازم
واما تاخير العمي فلان العمي شامل لعمى الفؤاد الحاصل من عدم التبصر والتفكر فيما يرد عليه من طريق
البصر وغيره من الحواس كما يشمل عمى العين الحاصل من عدم البصر وذم ذوي الابصار بنسبة العمى اليهم
راجع الى وصفهم بعدم البصيرة وعمى الفؤاد من حيث انهم تركوا النظر الصحيح وتقلدوا بربقة
التقليد ولما كان الواجب على المكلف اولا ان يسمع كلام الرسول ويتفكر فيه ولم يفعلوا
شيئا من ذلك وصفهم الله اولا بما هو اول ضلالتهم اعني الصم وعدم استماع الحق واتبعه ثانيا
بما هو لازم الصم اعني البكم وثلث بوصفهم بعمى البصيرة وفقد النظر والاستدلال لكونه متاخرا
عما سبق لما سدوا مسامعهم الا جمع مسمع بكسر الميم الاولى اسم الة وهي الاذن الا العضو
المخصوص او جمع مسمع بفتح الميمين اسم موضع بمعنى القوة السامعة المودعة في العضو المخصوص
عن الاصاخة الاصغاء وهي بالصاد المهملة والخاء المعجمة بمعنى الاستماع والبواء ان يتطفوا من الانطاق
به اي بالحق السنتهم بالنصب مفعول الانطاق اي ابوا ان يجعلوا السنتهم ناطقة
بالحق ويتبصروا من البصيرة اي ابوا ان يتفكروا الايات الافاقية والانفسية بالابصار
هذا شرح ان يتبصروا من البصر لا من البصيرة وليس كذلك لان المراد بالعمى الاية على البصيرة لا على
البصر لكنه ذكره قصدا للمبالغة جعلوا على صيغة المجهول جواب لما كانما ايفت
يقال ايف الزرع على ما لم يسم فاعله اي اصابته افة فهو موؤف وانما قال بكان لانها ليست
موؤفة حقيقة لكنها لما لم تنتفع فيما خلقت له جعلت بمنزلة المؤف مشاعر جمع
جمع مشعر بكسر الميم اسم الة وبفتحها اسم موضع وانتفت فقد اتم هذا زيادة منه على الكشاف

حيث قال كانما ابرقت مشاعرهم وانتفضت بناها التي بنت عليها الاحساس والادراك وقال القاضي
الجرجاني اراده على الكشف لان الناطقة لا تدخل تحت المشاعر واشعر بان اكتفاء الكشاف
بذكر المشاعر يوجب ادخال الناطقة تحتها بضرب من التكلف انتهى اي بتكلف التغليب على ما ذكره
السيد الشريف واحتفاء تفسير قول الكشاف قال النقاد زانى بناها بالكسر والضم جمع بنية والمراد
بها القوى التي بنيت على المشاعر اي الات الشعور وضمير بناها وعليها للمشاعر وقال السيد الشريف
ضمير بنت للمشاعر وضمير عليها للبنية اي بنت ملكة المشاعر على ملكة البنية ولا فرق بين البنى والبنية
ضما وكسرا المفرد بهما على وزن غرفة وقد يفرقان بان المضموم يستعمل في المكارم والمعاني والمكسورة
في الابنية فلينامل كما ذكرت به على صيغة المجهول وكذا قوله او ان ذكرت وقوله اذ نوا ان
استمعوا او اصغوا اليه وقوله اصم افعل صفة من معنى الذهول والاعراض فقدر بهما
بعض وقوله واسمع افعل تفضيل ثم لما دل قوله جعلوا كانما ايقف على ان هذا الكلام
مبني على التشبيه اراد ان يبين انه من اي نوع التشبيه فقال واطلاقها اي الالفاظ المذكورة
عليهم اي على المنافقين على طريقة التمثيل اي التشبيه البليغ واطلاق لفظ التمثيل
على مثل هذا التشبيه شايع في كلام الكشاف تسمية تشبيها ظاهرا ووصفه بالبلاغة
لما فيه من حمل المشبه به على المشبه كانه هو هو فيكون كل من الطرفين مستعملا في معناه الحقيقي

لا الاستعارة اذ من شرطها ان يطوى ذكر المستعار له اي المشبه بحيث متعلق
بيطوى يمكن حمل الكلام على المستعار منه اي المشبه به لولا القرينة قال في الكشاف
في جواب هل يسمى ما في الاية استعارة قلت تختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيها
بليغا لا استعارة لان المستعار له مذكور وهم المنافقون والاستعارة انما تطلق
حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه
والمنقول اليه لولا دلالة الحال او مجرى الكلام اشهر وانما عدل عنه المصنف الى قوله يمكن حمل الكلام
على المستعار منه وترك ذكر المستعار له لئلا يرد عليه ما يرد على الكشاف من وجهين احدهما اذا عدمت
القرينة لا يصلح اللفظ للمعنى المجازي اجيب عنه بانه صالح له في نفسه مع قطع النظر
عن عدمها وثانيهما ان صلاحية المعنيين ثابتة في نفس الامر مع وجود القرينة اذا قطع
النظر عنه فلا معنى لاشتراط عدمها في هذه الصلاحية هكذا ذكره السيد الشريف ثم قال
الظاهر ان خلو الكلام المشتمل على اللفظ المستعار عن ذكر المستعار له مصحح لصلوح المستعار

ان يراد

ان يراد به معناه المجازي اذ لو اشتمل على ذكره ايضا تعين المعنى الحقيقي فلا يكون صالحا للمعنى المجازي
وان عدم القرينة شرط لصلوحه ان يراد به معناه الاصلي اذ مع وجودها يتعين المعنى المجازي
فلا يكون صالحا للمعنى الحقيقي فالخلو المذكور شرط لصلوحه ارادة المعنى المنقول اليه اي المجازي
وعدم تلك القرينة شرط لصلوحه ارادة المعنى المنقول عنه فيكون الخلو متعلقا بصلاحية المعنيين
على التوزيع وقد قال لكن الكلام مع عدم القرينة صالحا لارادة المعنى المجازي مبني على ادعاء
دخول المشبه في جنس المشبه به حتى كانه من افراده فيصلح لفظه كما يصلح لافراده الحقيقية واشتراط
نفي القرينة انما هو لصلوحه ارادة المعنى الحقيقي ويرد عليه انه يلزم ان لا يكون الخلو عن ذكر
المستعار له مدخل في الصلاحية المذكورة الا ان يجعل عبارة من ذلك الادعاء ولا خلاف
في بعده عن الافهام انتهى قوله ولو قدم ذكر المستعار اي لو قال ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا
لان يراد به المنقول اليه والمنقول عنه لولا دلالة الحال او مجرى الكلام لكان كل شرط
متصل بما هو مشروط له ومعتبر فيه في بيان الخلو المذكور متصلا بصلوحه ارادة
المعنى المنقول اليه ويلزم عدم تلك القرينة متصلا بصلوحه ارادة المعنى المنقول عنه
ثم اعلم ان بعض الحواشي اعترض على المصنف بوجهين احدهما انه ذكره انما يصح في الاستعارة
المصرحة لخروج ابيت اسد اسرى لان المطوي فيها هو المستعار له دون المكنية لخفاء اظهار
المكنية لان المستعار له وهو المنية مذكور لا مطوي واجيب بان مذهب صاحب الكشاف
وسائر السلف غير السكاكي في الاستعارة بالكناية ان ذكر المنية هنا مثلا ذكر للسبع
بطريق الكناية اذ المعتبر في الكناية هو الكنى عنه لا الكنى به فالمستعار لفظ السبع
وهو مذكور بطريق الكناية والمستعار له وهو الموت مطوي بمنزلة قولك اظفار
السبع والمصنف اخذ مذهب السلف وستنكشف لك ذلك في تفسير قوله تعالى ينقضون
عهد الله من تفسير صاحب الكشاف وثانيهما انه اذا عدمت القرينة وجب حمل اللفظ على
معناه الحقيقي فينبغي ان يقال بحيث يجب بدل قوله يمكن واجيب عنه بان المراد بالامكان
الامكان العام فلا ينافي الوجوب فقوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه معناه انه لا
يمتنع حمله عليه كما امتنع ذلك عند وجود القرينة وعدم الوجوب لعدم الامتناع
الكتابي بالقرينة ولو سلم ان المراد بالامكان الامكان الخاص الكنائي للوجوب انه اذا عدمت
القرينة وجب حمل اللفظ على معناه الحقيقي لم لا يجوز ان يقال رايت اسدا ويراد به الرجل
الشجاع غاية الامر ان لا يكون هناك قرينة دالة على المعنى المجازي فان قيل المجاز لا بد له
من القرينة الصارفة فكيف يراد المعنى المجازي من غير قرينة قلت وجود القرينة الدالة لا بد منها

ولو قدم ذكر المستعار المنقول اليه
لينفصل كل شرط بما هو معتبر فيه
لكان اولى

في لفظ اللفظ مجازا لا في ارادة المعنى المجازي اي سلاح بضم السين لذي اسد لذي اسم
جامد يعني عند لاحظ له في التصريف والاشتقاق فاشبه الحرف اي عند رجل شجاع شاك
السلاح تام السلاح وكذا شاكي السلاح وشاك السلاح بالقلب والحذف قال ابن السيد
شاكي السلاح معناه حاد السلاح شبه في حدته بالشوك ويقال شاك السلاح بكسر الكاف
وضمها فمن كسرها جعله منقوصا مثل قاض وفيه قولان فقيل اصله شائك فقلب فلما كان
مثل نار مقلوب نار واشتقاقه من الشوكة وقيل اصله شاكك من الشكة وهي السلاح
فاجتمع مثلان فابدلوا الثانية ياء للتخفيف واعلاله اعلال قاض وضمها ففيه قولان
احدهما ان اصله شوك فانقلبت واوه الفا وقيل هو محذوف من شائك كما قالوا جرف بالضم
الراء وفيه لغة ثالثة شاك بتشديد الكاف من الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهي
السلاح والات الحرب انتهى وفي الكشف انه نظر بما يدل عليه فحوى الكلام لان شاكي السلاح
مما يدل على ذلك لا من دلالة الحال مقذف اي قذف به كثيرا الى الوقائع وقيل قذف بالحجة
ورمي به فصار لجاجة وبنانه وبعده ما قبل المقذف هو المكتنز اللحم له لبد جمع لبدة وهي لبدة
الاسد ما تلبد من شعر على رقبته الاسد اظفاره لم تقلم والتقليم مبالغة القدم
القطع فالاسد هنا مستعار للرجل الشجاع وقد طوي ذكر المشبه بالكلية واستعير له
لفظ المشبه به ولولا القرينة وهو قوله شاكي السلاح لتعين حمل الكلام على التشبيه به
ومن ثمة اي ومن اجل ان الاستعارة مشروطة بطي ذكر المستعار له نزل المتلفظ بالسجعة
جمع المتلفظ او التلفظ بالكسر الامر العجيب والمعنى الاتي بالامر العجيب كالسجعة يقال شاعر متلفظ
اذا جاء بشعر لمبتغ يعجب الناظر بطريقة في الاضراب الاول يعرضون عن توهم التشبيه صفحا اي اعراضا
تاما كانهم يتناسون التشبيه ويبنون على المستعار له ما يصح ان يبنى على المستعار منه كما قال
ابو تمام بتشديد الميم ويصعد اي الممدوح اعني يزيد بن خالد الشيباني لان ابا تمام انشده
في مرثيته وهو يبني الخ عبر عنه بلفظ المضارع على طريقة حكاية الحال الماضية احضارا
لصورة صعوده في ذهن السامع الى صرحة لظن بلام الابتدائية او بلام في جواب القسم
بتقدير قد اي لقد ظن المجهول اسند الظن الى المجهول قصدا الى زيادة المبالغة في المدح
بان ظن كونه محتاجا من غاية الجهالة اذ الفاعل يعرف ان الله يعطيه اغناه عن الاحتياج
الى غير الله فلا حاجة له في السماء استعار او تمام الصعود يصعد من العلو المكاني
للعلو الرتبي وبنى عليه ما بنى على العلو المكاني وهو ظن الجهال بان له حاجة في السماء
وانما كان

انما كان منبع الاستعارة علاقة التشبيه لان التشبيه يقتضي المشبه والمشبه به المغايرين
والاستعارة انما هي بعد ادعاء ان المشبه عين المشبه به لا شيء اخر فذكر المشبه مع المشبه به يبطله
ذلك الادعاء لان ذكره يذكر وقوع التشبيه المقتضي للمغايرة بينهما مع ان المدعى سلب المغايرة
وقال السيد الشريف انهم قد يتناسون التشبيه ايضا مع التصريح بذكر طرفيه كقوله في الشمس
مكتسيا في السماء فمن الفواد غرا جميلا فلن تستطيع الها الصعود ولن تستطيع الهبوط
النزول قبل وما في الاية من هذا القبيل لانه تشبيه بليغ مثله فما ظنكم بالاستعارة وههنا
اي في جعله في حكم المنطوق به وان طوي ذكره اي ذكر المستعار له بحذف المبتدا الدال على ذكر
المستعار له لكنه في حكم المنطوق به لان المقدر كالملفوظ يعني ان شرط الاستعارة هو
~~[illegible]~~ طي ذكر المستعار له بالكلية بحيث لا يكون مذكورا ولا مقدرا ولا منويا
بل يكون معناه مرادا لمفظ المستعار منه فقط قال السيد الشريف وههنا بحث وهو انه لا نزاع في ان
تقدير الاية هم صم بكم لكن مع ذلك ليس المستعار له مذكورا ههنا لانه احوال مشاعر المنافقين
وحواسهم لا ذواتهم كما دل عليه قوله كانت حواسهم سليمة اه ففي هذه الصفات استعارة
تبعية مصرح بها ~~[illegible]~~ لانه استعير مصادرها لتلك الاحوال ثم اشتقت منها
فان اجيب بانها صارت في عداد الاسماء فينافيه قوله الا ان هذه الصفات وذلك في الاسماء
او بان قوله هم صم في قوة قولنا حال اسماعهم الصم مثلا وهو ايضا تحكم مستغنى عنه فان قولكم
نعت هما استعارة فظاهر مع تقديره اشخاصا صما وهو في قوة الحمل وغاية ما يتكلف له
ان يقال تشبيه ذوات المنافقين بذوات الاشخاص الصم متفرع على تشبيه حالهم بالصم فالقصد
الى اثبات هذا الفرع اقوى وابلغ فكان المشابهة بين الحالين تقدمت الى الذاتين فحمل الاية
على هذا التشبيه رعاية للمبالغة في اثبات الافة اسماعهم قوله لانه احوال مشاعر المنافقين الخ
لان المستعار له ههنا هو احوال مشاعرهم فان السرعة الاصاخة الى الحق مثلا هو من احوال مشاعرهم
وهو المستعار له ههنا ولا شك ان هذا المستعار له غير مذكور في قولهم هم صم فيكون المصدر الذي
هو الصمم استعارة اصلية ويكون المشتق من هذا المصدر وهو صم استعارة تبعية
فلا يجوز التركيب من قبيل التشبيه البليغ وقوله نعت هما استعارة فظاهر فيه انه كيف يكون
استعارة من ان المشبه ههنا مقدر على ما اشار اليه بقوله مع ان تقديره اشخاصا صما
فينبغي ان يحمل الكلام على التشبيه اي نعت اشخاصا هم كصم ونظيره اي نظير قوله في
هم بكم في ان الكلام محمول لا على التشبيه ولا الظرفين مستعملا في معناه الحقيقي لا على الاستعارة

لفقدان شرطها اسد علي وفي المرجوب نعامة فانه تشبيه لا استعارة لذكر الطرفين بتقدير
فيه لان تقديره انت اسد فيكون في حكم المنطوق كما في الاية المذكورة ولا ينافي التشبيه
ان يذكر بعد اسم المشبه به ما يشعر بانه ليس بمعناه الحقيقي كما في هذا البيت كما صرح به التفتازاني
وغيره واعلم ان العلامة التفتازاني ذكر في شرح الكشاف وقال بعده ان النزاع في هذا
المقام اعني في قولنا مثل ما ذكر تشبيها او استعارة ليس لفظيا محضا بل مبني على ان اسم المشبه به
هنا مستعمل في معناه الحقيقي حتى لا يستقيم الكلام الا بتقدير الكاف ويكون تشبيها او في معنى المشبه
كالرجل الشجاع مثلا ليكون استعارة بمعنى اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي ويصح الحمل
من غير تقدير الكاف وهذا هو المختار عندي وقد شهد به الاستعمال فان معنى اسد علي
مجترئ صائل ومعنى نعامة في المرجوب جبان هارب وفي شعر ابي العلاء والطير اخبرته عليه اي باكية
وتحقق ذلك قال ابن مالك اذا قلت هذا اسد مشيرا الى السبع فلا خبر في الخبر واذا قلته مشيرا
الى الرجل الشجاع ففيه خبر مرفوع به لانه مناول بما فيه معنى الفعل ولو اسند الى ظاهر لرفعه
كقولك رايت رجلا اسدا ابوه هكذا ذكره في شرح الكشاف وقال في شرح التلخيص انا لا نسلم
ان اسدا في زيد اسد مستعمل فيما وضع له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون استعارة ومجازا كما
في رايت اسدا يرمي بقرينة حملا على زيد ولا دليل لهم على ان اداة التشبيه هنا محذوف
وان التقدير زيد كالاسد فقولنا زيد اسد اصله زيد رجل شجاع كالاسد فحذف المشبه
واستعمل المشبه به في معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا ان المشبه به في هذا المقام
يتعلق به الجار والمجرور كقوله اسد علي وفي المرجوب نعامة انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكره
جار في الاية المذكورة ايضا فتكون الالفاظ الثلاثة استعارات عنده لا تشبيهات
كما هو كذلك عند صاحب الكشاف والمص والحاصل ان علماء البيان اختلفوا في امثال هذا المقام
ان اسم المشبه به هل هو مستعمل في معناه الحقيقي حتى لا يستقيم الكلام الا بتقدير الكاف ويكون تشبيها
او في معنى المشبه كالرجل الشجاع مثلا فيكون استعارة لا تشبيها ويصح من غير تقدير اداة التشبيه
من الكاف وغيره والى هذا ذهب العلامة التفتازاني في كتبه واستشهد عليه بموارد الاستعمال
ويتعلق الجار باسم المشبه به في نحو اسد علي ولم يعتبر اشتراط ذكر المستعار له بالكلية كما اشترط
صاحب الكشاف والمص واستدلا بفقدانه فيما نحن فيه من الاية المذكورة [illegible] على كونه
من قبيل التشبيه لا الاستعارة ورجح السيد الشريف قولهما حيث قال جاز تعلق الجار
باسم المشبه به في قوله اسد علي بملاحظة ما يلزم من معنى الجراءة لا لانه مستعمل في معنى مجترئ
وصائل والا لكان مجازا مرسلا وفات معنى التشبيه بالكلية كما في قولك زيد شجاع
او مجترئ وكذا الحال في نعامة بلا ملاحظة معها معنى الجبن والفرار وما قيل من ان اسد في زيد اسد

مستعمل

مستعمل في المشبه اي الرجل الشجاع فيكون استعارة مردود بان هذا المجموع اي الرجل الشجاع
ليس مشبها بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا والحق ان اسدا مستعمل
هناك في معناه الحقيقي وقد حمل على زيد لادعاء كونه من افراده فلا يظهر في تقدير
اداة التشبيه لفوات المبالغة فانك اذا قلت زيد كالاسد فقد جعلت مشابهته
للاسد مقصودا بالاثبات واذا قلت زيد اسد كان مقصودك اثبات حمله عليه
لا مشابهته اياه كما في سائر افراده ثم انه قد يلاحظ على سبيل التبع لمعناه الحقيقي ما يلزم
من الجراءة والصولة وغيرهما من المعاني اللازمة فيعمل في الظرف باعتبار ذلك المعنى التابع
وقد يرفع به الفاعل ايضا كما في قولك رايت رجلا اسدا ابوه اما لقصد معنى
المشابهة او لاعتبار اللازم سواء جعل تابعا او مستعملا فيه اللفظ اسري كلام الشريف
اقول قوله والا كان مجازا مرسلا فيه نظر لان استعماله في معنى مجترئ مبني على التشبيه فان معنى قوله
اسد علي هو مجترئ علي كالاسد فلا يكون مجازا مرسلا اصلا لان المجاز المرسل لم يكن مبنيا على
التشبيه وانما منع كونه مبنيا على التشبيه فيخالف القانون وضع التركيب وقوله فان
الشجاعة خارجة عن الطرفين اعترض عليه اما اولا فلانه ان اراد بكون الشجاعة خارجة عن الطرفين
من وجه عن حقيقتهما النوعية فمسلم لكنه غير مفيد وكذا ان اراد الخروج عن حقيقتهما الشخصية من حيث
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المشبه ليس بحقيقة زيد من حيث هو ولا المشبه به حقيقة الاسد من حيث
وان اراد الخروج عنهما من حيث كونهما مشبها ومشبها به فالخروج ممنوع لان المشبه هو زيد من حيث
شجاعته والمشبه به هو الاسد من حيث شجاعته فان قيل هذا لا يقتضي الدخول لجواز ان يكون قيدا خارجيا
على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا قلنا المقصود من ذكر زيد مشبها من حيث شجاعته هو كون شجاعته
مشبها وكذا في طرف المشبه به على ما صرح به بعض المحققين من ان المشبه في زيد اسد هو شجاعته
والمشبه به هو شجاعة اسد ووجه الشبه هو مطلق الشجاعة واما ثانيا فلان قوله ان اسدا مستعمل
في معناه الحقيقي ممنوع كيف وانه لو كان كذلك كان جامدا محضا غاية ان يلاحظ فيه على سبيل
التبعية لمعناه الحقيقي ما يلزمه من الجراءة والصولة وغيرهما وهذا القدر وان كفى في العمل في الظرف
لكونه مقيدا لا ضعيفا يكفيه رائحة الفعل لكنه لا يكفي في تضمنه الضمير والعمل في الفاعل ولهذا اضطر
الى ان قال او مستعملا فيه اللفظ فالتحقيق ان اسدا هنا مجاز عن رجل شجاع بقرينة
الحمل على زيد كما انه مجاز عنه في رايت اسدا يرمي بقرينة رمي وقد اريد بذات مبهمة مشبهة
بالاسد ولا يلزم ان يكون الكلام مسوقا لاثبات ان زيدا هو تلك الذات المبهمة المشبهة

بالاسد لان كل ما هو مؤول بشيء ليس حكمه حكم ما اول به بل هو مسوق لادعاء الاتحاد بينهما كيف
ولو لزم ذلك لزم ان يكون معنى رايت اسدا رايت رجلا شجاعا بمجازي فظهر عدم الوفاق
بينهما فيما يتعلق بالغرض غاية ان سوق هذا لاثبات الرؤية لذلك الرجل وسوق
زيد اسد لادعاء الاتحاد بينهما [illegible] قوله فيجعل في الطرف باعتبار ذلك المعنى التابع
قيل لا يخفى عليك انه اذا قلت رايت اسدا على الحمام كان في معنى رايت رجلا مجترئا
على الحمام فكذا اذا قلت زيد اسد على الحمام ينبغي ان يكون معناه زيد رجل مجترئ
على الحمام واما الفرق بان يقال ان كلمة على في المثال الاول متعلقة بالمعنى المقصود الذي
هو المعنى المجازي للاسد وفي المثال الثاني متعلقة بلازم المعنى المقصود الذي هو المعنى الحقيقي
للاسد فتحكم محض لا دليل عليه بل الظاهر ان كلمة على كانت متعلقة بالمعنى المجازي
للاسد في كل واحد من المثالين وهو معنى مجترئ وصائل والحاصل ان كلمة على لو كانت
متعلقة بالمعنى المجازي كانت متعلقة بما هو المقصود الاصلي من اللفظ ولو كانت متعلقة
بلازم المعنى الحقيقي كانت متعلقة بما هو من مستتبعات التراكيب ولم يكن مقصودا
اصليا من اللفظ ولا شك ان اعتبار تعلق كلمة على بما هو مقصود اصلي من اللفظ اولى
من اعتبار تعلقه بما هو من مستتبعات التراكيب قوله رايت رجلا اسد ابوه قيل الاولى
هو ما اختاره النفتازاني من ان اسدا هنا مجاز عن معنى مجترئ وصائل والقرينة
رفع ابوه على انه فاعل لقوله اسد فان الاسد حال كونه على معناه الحقيقي
جامد لا يرفع فاعلا اصلا واما اعتبار عمل الاسد رفع الفاعل بناء على اعتبار مستتبعات
التراكيب فهو بعيد جدا لا يساعده غير الطرف والحاصل ان بعض المحققين رجحوا قول
النفتازاني في امثال هذه التراكيب من انها استعارة لا تشبيه بليغ فتجيء الى المترجمة
الجناحين وهي صفة لازمة للنعامة تفر من النوة والصبر راجع الى النعامة من صفير بالفاء
هو الصوت الخالي عن الحروف الصافر هو الريح والبيت لعمران بن حطان مفتخرا
الخوارج بجناية الحجاج وبعده هلا برزت الى غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي
طائر قيل ان غزالة هذه امراة شبيب الخارجي الذي قتله الحجاج فلما اتى
خبر قتله لامراته غزالة لبست درعا وتقلدت بسيف ورمح وركبت في ثلثين
فارسا من الشجعان وكانت نذرت ان تغزو الحجاج بالبصرة نهارا وتصلي في جامعه
سورة البقرة ففعلت ذلك وبالبصرة اكثر من ثلثين الف مقاتل وهرب الحجاج منها

كما اعتبره السيد الشريف صح

ولم يبرز

ولم يبرز هذا اي التعبير بقول الاسد واسماعهم اي يعني انما عدم حمل قوله تعالى صم بكم عمي على الحقيقة
لكونهم سالبي القوى قادرين على السماع والنطق والابصار وحمله على التشبيه بمن ابطلت
مشاعرهم وانتفت قواهم انما هو اذا جعلت الضمير المقدر مبتدا اعني هم للمنافقين
بناء على ان الاية اي قوله تعالى صم بكم عمي [illegible] فانه في مذكورة من خواص المنافقين
محتاج الى الحمل على التشبيه المذكور قبل لفظ الضمير هنا اعني من الضمير المقدر في صم بكم حيث قال اذا جعلت
الضمير في بنورهم وفي تركهم وفي المقدر في صم بكم للمنافقين بان يكون قوله ذهب الله بنورهم استئنافا
او بدلا من جملة التمثيل وفيه نظر لان حمل الاية المذكورة على التشبيه لا يتوقف على جعل ذهب الله بنورهم
استئنافا او بدلا ولا على جعل ضمير بنورهم وتركهم الى المنافقين لان قوله تعالى صم بكم عمي من خواص المنافقين
لا المستوقدين سواء جعل ذهب الله بنورهم جوابا لما او استئنافا او بدلا وضمير بنورهم راجعا الى
المنافقين او الى المستوقدين على ما صرح في التفتازاني والسيد السند في حاشيتهما بناء على ان الاية
اي قوله صم بكم عمي فذلكة التمثيل ونتيجته وهي ماخوذة من قول الخطيب بعد الحمد فذلكة كذا وذلك كذا اشارة الى
نظيره اخذهم لفظ البسملة من بسم الله والحوقلة من لا حول ولا قوة والحمدلة من الحمد لله ثم اطلق لفظ الفذلكة
لكل ما هو نتيجة متفرعة على ما سبق وفيه اشارة الى نكتة الفصل عما قبله وهي كمال الاتصال اعترض عليه
بوجهين احدهما ان الفذلكة هي اجمال ما سبق ونتيجته فكيف صار صم بكم داخلين في مجمل ما فصله
التمثيل الى ان وهو لا يفيد الا عدم الابصار للوقوع في الظلمة الشديدة واجيب بانه مثل حالهم
في التردد والتحير مطلقا بحال المستوقد فانا وتحيرهم في المحسوس بارحاسة كانت بل في المعقول ايضا الا انه
لم يذكره في الفذلكة سفههم وكونهم عن العقل بمعزل لانه جعل كونهم خارجين عن درجة العقل مقررا
مفروغا عنه انما المقصود انهم من بين السفهاء معزولون عن الحواس والنطق ايضا والتحقيق
ان نتيجة التمثيل كونهم عميا ولا يعلم منه كونهم صما وبكما وعلى تقدير لزومهما ايضا فالاحسن تقديم العمى
في الفذلكة لكونه ظاهر اللزوم والحق ان المراد بالتمثيل تمثيل جميع احوالهم السابقة وقد علم
من قوله لا يشعرون ولا يبصرون انهم صم عمي ومن كونهم يكذبون انهم لا ينطقون بالحق فلم يكن فلا يرد
عليه شيء من الاعتراضين ولا حاجة الى تكلف الجواب وان جعلته للمستوقدين فهي اي
قوله صم بكم عمي على حقيقتها فلا يصار الى التشبيه المذكور ثم كما ورد عليه ان من استوقد
نارا لقوطس من انطفاء ناره عقيب الاضاءة فنهاية امره ان يقع في حيرة وذهشة
وهو ما ان كما اتلم من استيقاد النار لا ان يجاوزه العمى والخرس والعمى حقيقة بان هذه الالفاظ

فليعد طالع

جواب لما صح

يكون ح حقيقة فاشار الى الجواب عنه فقال والمعنى انهم لما اوقدوا نارا ذهب الله بنورهم
هذا نص في ان ذهب الله بنورهم على هذا التقدير لكنه غير وعليه ان هذا توجيه بعيد لان العلة في التفات الى
والسيد الشريف لم يرضا به حيث حكموا ان صم بكم عمي من خواص المنافقين لا المستوقدين سواء
كان ذهب الله بنورهم جواب لما او استيناف او بدل او تركهم في ظلمات تامة اذ هفتهم
بحيث اخذت حواسهم وانتقضت قواهم فصاروا صما بكما عميا وتمكنها اي صم بكم عمي
قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم ولا بناء هذا كونها محمولة على التشبيه المذكور ويجوز ان تكون
مفعولا ثانيا لترك بناء على جواز تعديته الى مفعولين ويجوز ان تكون منتصبة باعني الذم اصل صلابة
حاصلة من الكتاب الاجزاء اي من اجتماعها وتداخلها وفتاة اي الريح وصمام القارورة بكسر
الصاد سدادها ~~[illegible]~~ فقدان حاسة السمع اي القوة التي معه المودعة
في العصبة المفروشة في مؤخر الاذن المجوفة التي فيها هواء محتقن كالطبل لان سببه اي السبب
الفقدان المذكور ان يكون باطن الصماخ وفي المصباح صماخ الاذن هو الخرق الذي يفضي
الى الراس وهو السمع السمع وقيل هو الاذن نفسها والظاهر من كلام المص ان المراد بالصماخ
هي العصبة المفروشة المجوفة التي فيها هواء مكتنزا اي ملوا عجنها بحيث لا تجويف فيه اي
في باطن الصماخ يشتمل على هواء صفة التجويف المنفي بسمع الصوت بتموجه اي بتموج الهواء
المحتقن في باطن الصماخ وذلك بان يصل الهواء الحامل للصوت الى الصماخ فيقرعه ويتموج
الهواء المحتقن فيه فيتدركه القوة المودعة فيه لكن وصول الهواء الحامل للصوت
ليس بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة ان معه
على ما ظن بل بمعنى ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في داخل الصماخ بالقرع فيدركه الى معه

والمراد بالسمع هو هذه العصبة المفروشة ح

قال السمع فهم لا يرجعون اي فقيل لهم فهم لا يرجعون اعلم ان هذا الفعل يكون لازما من الرجوع
ومتعديا من الرجوع يقال رجع نفسه رجوعا ورجعه غيره رجعا على ما في الصحاح وفي القاموس رجعه
بالالف يقال ارجعه غيره ثم اذا كان لازما في نفسه قد يعتبر تعلقه الى مفعول او قد لا يعتبر
بل المعتبر صدور الفعل نفسه عن الفاعل وعلى الاول قد يقدر بكلمة الى وقد يقدر بكلمة عن
ولا يلزم ذكر الصلتين معا بل يقتصر على احدهما لاستلزام احدهما الاخر لان المرجوع اليه
يستلزم المرجوع عنه وبالعكس وكلمة عن يدخل المتروك من الصلتين وكلمة الى يدخل المأخوذ منهما

وعلى

104

وعلى الثاني اعني عدم اعتبار تعلقه بمفعول يكون معنى لا يرجعون لا يحصل منهم رجوع ويحصل
انتفاء الرجوع كناية عن التحير لانه لازم للتحير فالمص اشار الى الاول بقوله لا يعودون
الى الهدى الذي باعوه وضيعوه واشار الى الثاني بقوله او عن الضلالة التي اشتروها
واشار بكلمة او الى ان جمع الصلتين في الذكر غير لازم واشار الى الثالث بقوله او فهم متحيرون
عطف على قوله لا يعودون يعني معنى لا يرجعون فهم متحيرون على وجه الكناية على ما ذكرناه اعلم
ان صاحب الكشاف قال معنى لا يرجعون انهم لا يرجعون الى الهدى بعد ان باعوه او عن
الضلالة بعد ان اشتروها تشبيها لحيرتهم بالطبع او ارادانهم بمنزلة المتحيرين انتهى قال
صاحب الطيبي في شرح الكشاف فيه قال قوله تشبيها مفعول له للفعل المقدر اي قيل لهم فهم لا يرجعون
وفيه وقفة جليلة لانه بين ان هذا القول متفرع على قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدى وترشيح للملك الاستعارة لانه كالتعليل على ما يقتضيه وتذييل لذلك المعنى
نحو قوله فما ربحت تجارتهم وقوله وما كانوا مهتدين لان المشتري والبائع اذا
تبايعا المتابعة بحيث لا يمكن لاحدهما الخيار والرجوع الى السلعة كتبا صكا على ذلك
ثم اثبت الحاكم عليه سجله تاكيدا على تاكيد فهذا اي التاكيد على التاكيد هو معنى الطبع ان الطبع
نهاية الرين وتزايده في الكفر فعلى هذا جملة التمثيل كالمعترضة بين التذييل
والتمثيل وعلى الوجه الثاني وهو قوله او ارادانهم بمنزلة المتحيرين قوله صم بكم عمي
فهم لا يرجعون كالتتميم لجملة التمثيل ويمكن ان ينظر في الترشيحات الثلاثة معنى
الترغيب لتشمل جميع شرائط التجارة لان المعنى التجارة حصول الربح وحفظ راس
المال وهؤلاء لم يربحوا في هذه الصفقة اضاعوا ثانيين الطلبتين فعلم من ذلك فقد اهتداهم
لطرق التجارة ومن وقف على كونه دخيلا في صنعة التجارة ربما اشتغل التدارك
ويرجع الى البائع ويعتذر اليه ليرد راس ماله ويرجع عن الغبن الفاحش وهؤلاء
حرموا كل ذلك فلم يتروا انتهى واشار صاحب الكشاف بقوله بمنزلة المتحيرين الى ان الضمير
في قوله فهم لا يرجعون راجع الى المنافقين ~~[illegible]~~ لا المستوقدين وعبارة المص
خالية عن التكلفين حيث حذف قوله تشبيها وقوله بمنزلة وقال فهم متحيرون ولا يخفى عليك
ان قول المص فهم متحيرون ظاهر في ان الضمير راجع الى المستوقدين لا الى المنافقين لا بد وان

استينافا لبيان تحيرهم المستوقدين اذ الظاهر كلاما ان المذكور راجع اليهم اينفقهون ام تباوه
والى حيث ابتدوا منه كيف يرجعون الى متعلق ينرجعون وحيث للمكان وكلمة من متعلق بابتدوا
والضمير راجع الى حيث وكيف يرجعون مفعول لا يدرون والجملة معطوفة على اينفقهون
على ان اتصافهم اي ~~اتصاف~~ بالاحكام السابقة اي الصم والبكم والعمي سبب لتحيرهم
واحتباسهم قيل في الموضع المستوقدين الى تحيرهم واحتباسهم في اماكنهم خامدين ولم يتعرض
المصنف لسببية تلك الاحكام لعدم مفاوة المنافقين الى الدين الذي باعوه او عن الضلالة
التي اشتروها لكونه معلوما بالقياس الى سببيتها للتحير والاحتباس للاشتراك في العلة
انهم فيه ان اتصاف المستوقدين بتلك الصفات حقيقية واتصاف المنافقين
تشبيه بمثلها كما عرفت فكيف يشتركان وقيل يحتمل ان يكون قوله تحيرهم ناظرا الى حال
المستوقدين واحتباسهم الى حال المنافقين او بالعكس ايضا قال رحمه الله عطف
على الذي استوقد اعترض عليه بانه في بعض تقدير الكلام او كمثل كصيب ولا يخفى ركاكته
والظاهر ان يقول انه عطف على كمثل الذي استوقد اجيب عنه بان مراده
ذلك الا انه تسامح اعتمادا على ظهور المراد وفهم السامع لان مراده ان مجموع او كصيب
معطوف على الذي استوقد وهو ظاهر ولا كصيب ايضا للزومه زيادة الكاف بلا ضرورة
فتعين ان مراده بيان عطف صيب على ان يكون الاية من قبيل عطف المفردات على المفردات
فيكون الكاف في كصيب مرفوع المحل معطوفا على الكاف في كمثل والمثل المقدر على المثل المذكور
والصيب على الذي استوقد لكن باعتبار لفظة ذوي كما سيأتي بيانه وانما عدل عن الظاهر
وارتكب التسامح اعتمادا على فهم السامع لافادة كمال الارتباط بين الجملتين فان الارتباط
بين المفردات يقتضي الارتباط بين الجملتين بدون العكس وللاشارة الى ان تقدير
لفظ المثل واجب في الاية كما اتفق عليه السكاكي وصاحب الكشاف واليه اشار المص
بقوله اي كمثل ذوي صيب لقوله يجعلون اصابعهم قال في المفتاح واصل هذا النظم
او كمثل ذوي صيب فحذف ذوي لدلالة يجعلون اصابعهم في اذانهم عليه وحذف
لفظ مثل لما دل عليه عطفه على قوله كمثل الذي استوقد اذ لا يخفى ان تشبيه حال
المنافقين ليس بين مثل المستوقدين وهو صفتهم العجيبة بالشان وبين ذوات

ذوي

الضمير صح

كما وقع في عبارة المفتاح صح

لا بد منه صح

ذوي الصيب انما التشبيه بين صفة المستوقدين وبين صفة ذوات ذوي الصيب اي
اي نارة شبهت حال المنافقين بصفة المستوقدين واخرى بصفة ذوات ذوي الصيب
بالترديد على السوية فلا بد من تقدير مثل قال السيد الشريف في شرح المفتاح لا شبهة
في ان ذوي مراد بحسب المعنى واما بحسب اللفظ فلو لا ان الضمائر في يجعلون اصابعهم
في اذانهم مطلقا ما يرجع اليه لم نحتج الى تقدير في نظم الكلام وانما احتيج الى تقدير لفظ
مثل ليكون المعطوف على وفق المعطوف عليه اعني كمثل الذي استوقد لا لانه
لو لم يقدر لكان المشبه به ذوات ذوي الصيب كما توهم عبارة المص لان المشبه به
اذا كان مركبا وادخل عليه الكاف كان بحسب المعنى داخلا على الهيئة المنتزعة من مجموع الكلام
لا على المفرد الذي يليه الا ترى الى قوله تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء فليس المقصود ههنا
تشبيه الدنيا بالماء ولا بمفرد الماء بحال لتقديره بل تشبيه حال الدنيا بحال الماء وهو ظاهر وقال صاحب
الكشف ان تقدير مثل للعطف على السابق وفي تقدير ذوي لاستقامة اضافة المثل
لان التشبيه يسوق الى ذلك هذا وان امكن اضافة القصة الى كل من الاجزاء التي لا مدخل
فيها لكن الاضافة الى اصحابها حقيقية والى الباقي مجازية فقد علل تقدير لفظة ذوي
بكون اضافة القصة اي المثل الى اصحابها حقيقية واعترض عليه التفتازاني بان صاحب الكشاف
صرح بان ما يقتضي تقدير ذوي منحصر في طلب الضمائر في يجعلون اصابعهم في اذانهم مرجعا واجاب
عنه السيد الشريف بان ذلك الحصر انما هو بالقياس الى التشبيه لا حقيقيا فيجوز ان يكون له موجبات اخر غير ما ذكره صاحب الكشاف
كون الاضافة الى اصحابها حقيقية والى باقي الاجزاء مجازية هذا اقول ترجيح ما ذكره صاحب الكشاف
الكشف ان اضافة القصة اي المعنى المراد بلفظ المثل الى كل واحد من الاجزاء التي لها مدخل
في حصول تلك القصة اضافة صحيحة في نفسها لكن اضافتها الى صاحبها اولى من اضافتها
الى باقي الاجزاء لان اضافة القصة الى صاحبها حقيقية والى باقي الاجزاء مجازية ولا شك
ان الاضافة الحقيقية اولى من المجازية فيما نحن فيه اضافة القصة الى ذوي صيب اولى
من اضافتها الى صيب فيه ظلمات او الى رعد وبرق فينبغي ان يقدر هنا لفظة
ذوي ليكون الاضافة اليها حقيقية نظيره ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى مثل الذين
ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة حيث قال هنا كمثل نفقتهم او كمثل باذر حبة

شبه الظاهر منه ان قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم يقبل لقوله يجعلون اصابعهم لتقدير كلمة مثل وذوي وليس كذلك بل لتقدير ذوي فقط

لما صح

فكل واحد من القصة المشبهة والقصة المشبه بها كانت مضافة الى صاحبها اضافة حقيقية
ولو لم يقدر بقصتهم او باذرحة كانت اضافة احد القصتين مجازية وتوضيح ما ذكره التفتازاني
من الاعتراض ان نفس التشبيه لا يقتضي تقدير شيء وضمير يجعلون اضافتهم لا يقتضي الا تقدير
ذوي لكن الملائمة للمعطوف عليه والمشبه يقتضي مثل لذكره في كل منهما فما يقال لا بد
من تقدير مثل لان المقصود تشبيه الحال بالحال لا الحال بالذات ففيه نظر لان كلام
صاحب الكشاف صريح في انه لا موجب لتقدير المضاف سوى طلب الضمير مرجعا
وانما احتاج في الابتدائين الى تقدير المضاف لانه قد صرح في جانبي المشبه والمشبه به
بلفظ مثل بمعنى الحال والقصة فلا بد من اضافته الى ما سيقتم ان يقال شبه حال هذا
بحال ذاك واو في الاصل للتساوي في الشك ثم وقع في البيان وجه عطف احد
القصتين على الاولى بحرف الشك والمصنف تابع في هذه العبارة صاحب الكشاف
وفيه نظر لان الشك هو تساوي وقوع النسبة ولا وقوع لها عند العقل فقوله للتساوي
في الشك في قوة قوله للتساوي في التساوي فالوجه ان يقال او للشك كما وقع
في كلامهم ويمكن ان يجاب عنه بان مراده انها او للتساوي الواقع في صورة الشك على
ان يكون الظرف مستقرا لا لغوا متعلقا بالتساوي ولذلك اشتهرت بانها كلمة شك
فيتلوه مخصوصة بالخبر ثم اتسع فيها اي في او فاطلقت مجازا للتساوي في غير شك
فاستعملت في غير الخبر بالمعنى المجازي كالتساوي في استصواب المجالسة بين الشخصين
المعروفين كما اشار اليه بقوله مثل جالس الحسن او ابن سيرين وكالتساوي في وجوب
العصيان كما اشار اليه بقوله ولا تطع منهما اثما او كفورا فانها اي كلمة او تفيد
التساوي في حسن المجالسة ووجوب العصيان انما قال في وجوب العصيان اي عصيان الامر
بناء على ان النهي عن الاطاعة مآله الامر بالعصيان لا فيكون المفعول متعلقا بالنفي كانه
قيل اعص هذا او هذا فانهما متساويان في وجوب العصيان وذهب بعضهم الى ان
كلمة او هنا على بابها اعني انها لاحد الامرين وانما جاء النهي في عدم الاطاعة من
النهي الذي معه النفي اذا المعنى قيل وجود النهي مقطع اثما او كفورا اي واحدا منهما
فاذا نهي صار المعنى لا تطع واحدا منهما فيعم وقيل هذا المعنى العام ورد بما ذكر في سورة

الانسان

على ما ذكره في حاشية على الكشاف صح

على ما بين في الاصول صح

الانسان من انه لو قيل لا تطعهما لجاز ان يطيع احدهما واذا قيل لا تطع احدهما علم ان الناهي
عن طاعة احدهما عن طاعتهما انتهى كما علم من تحريم التأفيف تحريم الضرب بطريق الاولى
في قوله تع ولا تقل لهما اف وحاصله ان العطف بالواو يفيد النهي عن الجمع دون كل واحد
وبا او يفيد النهي عن كل واحد منفردا صريحا ومعا بطريق الاولى كذا ذكر السيد الشريف
وتفصيل احوال كلمة او في كتب الاصول والعلم والنحو ومن ذلك اي مما اطلق فيه او للتنويع
من غير شك قوله تع او كصيب ثم بين كونه من ذلك القبيل وقال ومعناه اي معنى او كصيب
ان قصة المنافقين مشبهة بها بين القصتين وفي ذكر لفظ القصة في الطرفين اشارة
الى ان كلام التشبيهين من قبيل التشبيه المركب لا المفرق على ما سيصرح به وهو المختار عند صاحب الكشاف
حيث قال فان قلت قد شبه المنافق في التمثيل الاول بالمستوقد نارا واظهاره الايمان
بالاضاءة وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار فما وجه الشبه في التمثيل الثاني بالصيب
وبالظلمات وبالرعد والبرق وبالصواعق قلت لقائل ان يقول شبه دين الاسلام
بالصيب وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد
بالرعد والبرق وما يصيب الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل
الاسلام بالصواعق وانفي او كمثل ذوي صيب ثم قال والصحيح الذي عليه علماء
البيان ان التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة لا يتكلف لواحد واحد
شيء يقدر تشبيهه به وهو القول الفصل والمذهب الجزل ثم بين التشبيه المركب بما لا مزيد عليه
هذا ولا يخفى عليك ان قوله ان قصة المنافقين اه توطئة لقوله وانهما سواء في صحة
التشبيه بهما اي بالقصتين لان التساوي من غير شك مغتفر بين القصتين المشبهتين بهما
لا بين المشبه والمشبه بها وانما قال في صحة التشبيه لان القصتين ليستا سواء بل الثانية ابلغ
كما ذكره في الكشاف حيث قال اي التمثيلين ابلغ قلت الثاني ابلغ لانه ادل على فرط
الحيرة وشدة الامر وفظاعته ولذلك اخر وهي بتدريجون في نحو هذا من الاحوال
الى الاغلظ وانت مخير في التمثيل بهما او بانهما كانت هذا ما قاله صاحب الكشاف
معناه ان كيفية قصة المنافقين مشبهة لكيفية ما بين القصتين سواء في استقلال
كل واحدة منهما بوجه التمثيل فيما بينهما مثلتها فانت مصيب وان مثلتها بهما جميعا فكذلك

اي تشبيه المنافقين

انتهى قيل قوله في التمثيل بهما اشارة الى ان المراد تساوي الحالين في صحة التشبيه بهما هو التساوي
بحسب الاباحة لا بحسب التخيير حتى جوز التمثيل بهما معا ولا يجوز ذكرهما في التسوية بحسب التخيير قال المحقق
فانهم فرقوا بينهما بان المراد في التخيير احد الامرين فقط فلا يصح الجمع بينهما بخلاف الاباحة
فانها يجوز فيها الجمع ايضا لكن الكل حيث مدلول اللفظ بل بامر خارج ورده ابو حيان حيث قال
ان او في الاية المذكورة للتفصيل ولا ضرورة تدعو الى جعلها للاباحة وان ذهب اليه الزجاج
وغيره من النحاة لان التخيير والاباحة انما يكونان في الامر وما في معناه وما هنا خبر صرف
ورد بهذا يمنع اختصاص او التي للاباحة والتخيير بالامر وما بمعناه كيف وقد ذهب كثير
من النحاة الى انها لا تختص بالطلب بل تكون في الخبر كثيرا وهو مذهب الزمخشري وفي المغني
عن ابن مالك ان اكثر ورودها للاباحة في التشبيه نحو فهي كالحجارة او اشد قسوة
وما نحن فيه من هذا القبيل قال الفاضل الكازروني انما يستفاد من كلمة او هو التمثيل بايهما شئت
واما التمثيل بهما جميعا فليس يستفاد من لفظ او لانها كلمة شك معناها تساوي كل من امرين
في شيء ولا يلزم من حصول شيء لكل واحد من امرين ان يكون مجموعهما تلك الحالة ولا يخفى
ان لا معنى لتشبيه حال المنافقين بمجموع الحالتين المذكورتين من حيث المجموع بل المقصود
تشبيه حالهم لكل واحد من الحالين او لواحد فقط هكذا ذكره ثم اجاب عنه بان غرض المص
انه يستفاد من قوله او كصيب ان حالهم شبيهة بالحالتين المذكورتين واذا كان كذلك
صح التشبيه بهما جميعا بان يذكر الحالتان معا ويشبه حال المنافقين بكل منهما او بذكر
احدهما فقط ويشبه حالهم بها وليس المعنى انهم يصح ان تشبه حالهم بمجموع الحالين من حيث هو مجموع
قلت هذا هو مراد الشريف في شرح المفتاح بقوله ان العطف بأو في قوله او كصيب تنبيه
على ان كلا من الفصلين كافية في تحصيل المقصود من التشبيه فانهما سيقت حال المنافقين
وقصتهم فقد اصبت وان جمعت بينهما فقد بالغت في توضيح ما قصدت ولا يخفى
عليك ان هذا ايضا مبني على ان او للاباحة وللفاضل المحشي مسلك اخر في التمثيل المذكور حيث قال
والاوجه عندي ان مجموع الابنين تمثيل واحد بجعل حالهم دائرين بين امرين مشبهين
بهاتين الحالتين لانهم اما في تدبير نقص المسلمين وحدهم فهم في ظلمات النفاق والتباس
الامر عليهم لشوكة الاسلام وضعفهم فهم المبتلى بالظلمات الكلية اي المستفاد في مهب ريح
كلما اضاء لهم مشوا فيه لسبب تدبيرهم انطفى بريا في نصر الاسلام وبقوا في ظلمات لا يبصرون واما في ظلمات

حوف

خوف نزول الوحي الذي سماعه لهم كالرعد وبيان الوحي عن الخفايا لهم كالبرق الخاطف يجعلون اصابعهم
في اذانهم مخافة الموت من نزول الوحي والكشف حالهم واقتضاحهم كلما اضاء لهم الوحي
بان نزل اما لم يفضحهم مشوا فيه وكلما اظلم عليهم بان اوحي بما يفضحهم قاموا متحيرين ولو شاء الله
لذهب بسمعهم وابصارهم اي اهلكهم انتهى حاصله ان الترديد المستفاد من كلمة او معتبر في طرف
المشبه اي حال المنافقين اما حال مشبه بحال المستوقدين واما حال مشبه بحال ذوي الصيب بخلاف
مسلك الجمهور فان الترديد عندهم معتبر في طرف المشبه به والصيب فعيل بفتح الفاء وسكون
الياء وكسر العين من الصوب فيكون من الاجوف الواوي وفي المصباح صابه صوبا من باب
قال وصابه يصيب صيبا من باب باع وصابه المطر صوبا من باب قال والمطر صوب تسمية
بالمصدر وسحاب صيب ذو صوب انتهى يقال للمطر والسحاب الاول تسمية الفاعل
بالمصدر والثاني تسمية المفعول بالمصدر لان المطر نازل والسحاب منزل لانازل قال الشماخ استشهد بقوله
على اطلاق الصيب على السحاب وهو شاعر مشهور من شعراء العرب فعيل اسمه معقل والسحاب اي
سحاب اسود وان قرب من الارض صادق الرعد بالراء اي ليس خداعا بل
ممطر او في بعض النسخ بالواو بدل الراء قيل وهو حسن ايضا صيب اي متتابع المطر وهذه الصفة
ظاهرة في السحاب دون المطر وفي الاية بجملتها اي المطر والسحاب وان كان احتمال المطر
راجحا لان الاحتمال لا ينافي الرجحان وترجحان احتمال المطر علل بتنكيره بقوله لانه اريد به
نوع من المطر قال قيل قوله على ان الغمام مطبق اخذ بافاق السماء فكيف يرجح الحمل على السحاب
اجيب بان تطبيق الغمام عبارة عن اصابة مطره لجميع الارض لما في الجواهري طبق الغيم
تطبيقا اصاب مطره جميع الارض فتطبيق الغمام لما كان عبارة عن شمول المطر النازل
منه لاقطار الارض كان المناسب ان يحمل الصيب على المطر ونوف السماء اشارة
الى جواب سؤال اورده صاحب الكشاف بقوله ما الفائدة في ذكر السماء والصيب لا يكون
الا من السماء فاجاب بما حاصله انه ذكره بعده ليتوسل بذكره الى تعريفه المفيد للاستغراق
فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة العهد تحمل على الاستغراق فيفيد ان الصيب
نازل من جميع السماء ولو لم يذكر السماء او ذكر منكرا لم يحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون
الصيب من بعض السماء فان قيل ان اللام الاستغراقية انما يفيد شمول الافراد لا شمول الاجزاء

بالمنع مستند ح

المطلوبة ح

فما وجه قوله للدلالة على ان الغمام مطبق اسم فاعل من التطبيق اى متناول اخذ اسم فاعل من اخذ
باقاف السماء كلها فاجاب بقوله فان كل افق منها يسمى سماء تسمية للجزء باسم الكل
وتسمية كل جزء من الاجزاء المتشابهة باسم كل حقيقة كتسمية قطرة من الماء بالماء وقطعة من الارض
بالارض واستدل على التسمية بقوله ومن بعد ارض بيننا وسماء اولها فاؤه لذكرها اذا ذكرتها
واوه كلمة توجع وفيه روايات والمشهور تشديد الواو وكسرها وسكون الهاء اى اتوجع
لذكر الحبيبة ومن بعدها بحيث وقع بيني وبينها قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك
القطعة من الارض فالمراد بالارض بعضها وبالسماء بعضها فلذلك نكرهما ليدل على البعضية
لان حبيبته تجميع الارض وتجميع السماء محال امر به خبر بعد خبر لعود وتوقف السماء قيل
انه على صيغة المجهول اى وتوقف السماء امداى قوى بسببه ماء صيب بمفعول قام ويجوز
ان يكون على صيغة الفاعل اى امد الله به بسبب توقف السماء ماء صيب من المبالغة من جهة الاصل
اى المادة فان للصيب مادتان كل واحدة منهما تدل على المبالغة مادته الاولى هي الواو
التي تركب منها وهي الصاد التي هي من المستعلية المطبقة والياء المشددة والياء التي هي
من الشديدة وقوة صيغة المادة تدل على المبالغة في مدلول الكلمة ومادته الثانية هي ماخذ
هذه الصيغة وهو الصوب فانه نزول شديد وفيه وناشر والبناء اى الصوب فيه
فانا فيعلا صيغة مشبهة دالة على الثبوت بخلاف الصائب فانه يدل على الحدوث وهاتان
الجهتان واثباتهما ثبتان لذات الكلمة والتنكير فانه للتعظيم والتهويل هذا اذا حمل السماء
على معناه الحقيقي وقيل المراد بالسماء السحاب سمي به لكونه في جهة العلو فان السماء اسم
من سمى يسمو بمعنى ارتفع فاسما اسم كل ما ارتفع وعلا من الارض يقال سقف البيت سماء
لارتفاعه فح يراد بالصيب المطر فقط فاللام لتعريف الماهية دون الاستغراق كما اذا اريد
معناه الحقيقي من ادلبس للسحاب افراد عديدة ليراد الشمول عليها ولو سلم ولكن
ان المطر لم ينزل من جميع السحاب ولا يصح قصده ادعاء للمبالغة كما في جميع الافاق لانه لا يخفى
ركاكته ان يقال نزل عليهم مطر شديد من جميع السحاب دون جميع الافاق والنواحي قيل
ليس المراد بالماهية ههنا الحقيقة من حيث هي بل في ضمن فرد ما وهو العهد الذهني لان نزول
المطر ليس من الحقيقة من حيث هي بل من فرد ما الخارجي وليس من فرد معين ولا من جميع الافراد فتعين العهد

الذهني

الذهني قال رحمه الله ان اريد بالصيب السحاب اشار به الى ان الغمام مجاز راجع الى الصيب
وهذه الاضافة لادنى ملابسة لا بمعنى في كالاضافة في مكر الليل والنهار ولا يخفى ان هذا بيان لكون الظلمات
جمعا ظلمة تكاثفه اى المطر يتتابع القطر الباسمية وذلك لان تقارب القطرات يفضي
ظلمة الهواء المتخلل المستتر بنور القمر او بنور الكواكب المضيئة بالليل وظلمة غمامه اى غمام المطر والاضافة
لادنى ملابسة مع ظلمة الليل وهي الظلمة الثالثة وانما لم يقل وظلمة الليل لانها ليست حاصلة
في المطر بل الامر بالعكس الا ان الظلمتين الاولتين لما كانتا حاصلتين في المطر جعلت ظلمة
الليل ايضا حاصلة فيه تغليبا لها عليها او بناء على ان يكون كلمة في مستعارة لمطلق الملابسة
سواء كانت ملابسة الظرف للمظروف او ملابسة المظروف للظرف فان قلت من اين استفيد
ظلمة الليل قلنا من قوله مع كلما اضاء لهم مشوا فيه ومن قوله يكاد البرق يخطف لان خطف البرق
البصر انما يكون عالما في ظلمة الليل وجعله اى المطر مكانا للرعد والبرق والحال ان مكانهما
في الحقيقة هو السحاب لان المطر فاجاب بقوله لانهما اى الرعد والبرق في اعلاه اى اعلى المطر ومنحدرة اى مصب المطر
عن السحاب ملتبسين اى حال كون كل من الرعد والبرق ملتبسين به اى بالمطر فجعلا كانهما فيه
بناء على استعارة كلمة في للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها ما وضع لملابسة
الظرفية كما يقال فلان في البلد وما هو منه الا في خبر شغله جسما استعملت كلمة في
فيه على الاستعارة تشبيها لكونه في بعض اجزاء البلد بالظرفية فيه لا باعتبار كون المراد
من البلد هو الذي فيه فلان بطريق ذكر ارادة الجزء وقيل في توجيهه ان المطر كما ينزل من
اسفل السحاب ينزل من اعلاه ايضا فالفضاء الذي يكون فيه السحاب يكون فيه المطر ايضا
فكما يجوز ان يقال ان الرعد والبرق في السحاب يجوز ايضا ان يقال انهما في المطر كما فيه
ان لا يكونا في الطرف الاسفل منه فان قيل الظلمة والرعد والبرق كلها اعراض والاعراض لا تتمكن في المكان الا بنوع تجوز من
غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة والرعد والبرق كما فيه ما في الباب ان وجه التمكن
يكون في البعض اوضح كالرعد بالنسبة الى السحاب اجاب عنه التفتازاني بان معنى الظرفية
التي تفسر بها كلمة في اعم من ان يكون على وجه التمكن في المكان كالجسم الحيز او على وجه الحلول
في المحل كالعرض في الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالصوم في رمضان
وظلمة السحاب والتطبيق حاصلة في السحاب حقيقة بخلاف ظلمة الليل وكذا المكان
للجسم الذي يقوم به صوت الرعد وبرق البرق حاصل في السحاب حقيقة لا في المطر فمن جهة

احتج الى التاويل وان اريد به اي بالصيب السحاب فظلماته ثلاثة ايضا سحمته بضم السين
السواد وتطبيقه اي لكم بعضه فوق بعض ولا يخفى عليك ان هذا ليس عين الظلمة بل السبب
والثالث ظلمة الليل وانما لم يقل وظلمة الليل بل قال مع ظلمة الليل لان ظلمة الليل ليس في السحاب
بل بالعكس فاشار الى انها مع الانضمام اليها وبتبعيتها يجعل في السحاب اما تغليبا او على استعارة
كلمة في للتلبيس لتشتمل تلبس الظرفية والمظروفية كما مر مثله في ارادة المطر فان قيل ان الظلمات
اربع سواء اريد بالصيب المطر او السحاب ظلمة تتابع القطر وظلمة سحمته وظلمة تطبيقه وظلمة الليل
فلا وجه لعدم عد ظلمة الغمام ظلمتين على تقدير ارادة المطر ولا لعدم عد ظلمة تكاثف المطر
بتتابع القطر على تقدير ارادة السحاب فلذا كذا اورده الفاضل الخفي فالجواب انه لا يرد على
المصنف لانه قال وظلمة غمامه فيحتمل ظلمة سحمته وظلمة تطبيقه وكذا يحتمل قوله سحمته سحمة السحاب نفسه
وسحمة تكاثف مطره بتتابع القطر وارتفاعها بالظرف وفاقا لانه معتمد على موصوف
وهو صيب لانه قال الرضي قال ابو علي وادعى بعضهم انه مجمع عليه ان الظرف اذا اعتمد على موصول
او موصوف او ذي حال او وصف استفهام او وصف نفي فانه يجوز ان يرفع الظاهر على الفاعلية
لتقويته بالاعتماد كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ثم قال ويجوز في جميع ذلك ان
الظرف خبر مقدم على مبتدائه اما في غير المواضع المذكورة نحو في الدار رجل فالمرفوع مبتدأ
مقدم للخبر وعند الكوفيين والاخفش في احد قوليه هو فاعل للظرف لتضمنه معنى الفعل
كما قالوا في قائم زيد هذا فمراد المصنف انه يجوز ارتفاعه بالظرف لاعتماده على موصوف
لا انه يجب والمشهور ان سببه انما قال والمشهور اختيار الكماد كره الحكماء ان الشمس
اذا اشرقت على الارض اليابسة تحللت منها اجزاء نارية بحالة لطيفة اجزاء ارضية فيركب
منهما دخان ويختلط بالبخار ويتصاعدان معا الى الطبقة الباردة فينعقد فيه
سحاب ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود ان يقع على طبقة الحار والنزول
ان تقل وبرد وكيفما كان يمزق السحاب بعنف فيحدث منه الرعد وقد يشتعل
منه لشدة حركته نار لامعة وهي البرق ان لطفت والصاعقة ان غلظت
وقال الطيبي والصحيح ما روينا عن الزهري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اقبلت
يهود الى رسول الله عليه السلام قالوا اخبرنا عن الرعد ما هو قال ملك من الملائكة
موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها حيث شاء الله فقالوا فما هذا
الصوت الذي نسمع قال زجره حتى ينتهي حيث امر فقالوا صدقت اذا حدثنا

اي سائقا

اي سائقا من الحدو وهو السوق من الارتفاع الى مشتق منه فان الحدو تدبير الى المزيد
اذا كان اعرف بالمعنى الذي اعتبر في الاشتقاق كالقدر من التقدير والوجه من المواجهة
كما ذكره السيد الشريف وقيل كلمة من انتهائية اي انها من جنس واحد يجمعها الاشتقاق
من الرعدة وكذا الى الرعد والبرق ولذلك اي لكونهما مصدرين في الاصل
لم يجمعا في الاية المذكورة مع انهما معطوفان على الجمع هذا اختصار ما في الكشاف
حيث قال لم يجمع الرعد والبرق اخذا بالابلغ قلت فيه وجهان احدهما ان يراد بهما
الصيتان ولكنهما لما كانا مصدرين في الاصل يقال رعدت السماء رعدا وبرقت
برقا روعي حكم اصلهما بان ترك جمعهما وان اريد معنى الجمع والثاني ان يراد الحدثان
كانه قيل وارعاد وابراق اسماؤهما وترك الوجه الثاني لكونه بعيدا وبين صاحب الكشاف
ايضا وجه كون هذه الالفاظ نكرات بان المراد انواع منها كانه قيل فيه ظلمات داجية
ورعد قاصف وبرق خاطف وانما ترك المصنف لانه لو اريد نوع مخصوص منها
لكان التعريف انسب واتى بها على سبع واحد بان قال فيه ظلمة الضمير اي الضمير كل
من الالفاظ الثلاثة لاصحاب الصيب اشار به الى ان لفظ ذوي المقدر به مجمع
ذو بمعنى الصاحب وسيجيء اي اصحاب الصيب وافرد الصيب مقامه لان المضاف يحذف كثيرا ويقام
المضاف اليه مقامه نحو واسئل القرية ان يعدل عليه اي على المحذوف لفظة حتى جاز رجع الضمير اليه
لبقاء معناه ولو عول على المضاف اليه القائم مقامه لما صح جمع الضمائر الراجعة اليه كما عرفت
بن ثابت في قوله الذي في مصراع بيت من قصيدته الواردة في مدح آل جفنة ملوك الشام اولئك
لله در عصابة نادمتهم يوما بجلق في الزمان الاول اولاد جفنة حول قبر ابيهم
قبر ابن مارية الكريم المفضل يسقون من ورد البريص عليهم بردى يصفق بالرحيق السلسل
يصف بها معاشرته مع ملوك الشام الذين بمعنى الجنس العصابة الجماعة نادمتهم بمعنى فارقتهم وجالستهم
وجلق بكسر الجيم وفتح اللام المشددة اسم موضع في الشام والضمير في يسقون لاولاد جفنة وقيل
للعصابة ومن بفتح الميم موصولة مفعول اول ليسقون وورد فعل ماض فاعله من والبريص بفتح الباء
والصاد المهملة وبروى بالصاد المهملة اسم خليج في الشام يشعب من نهر بردى وعليهم متعلق
بورد لتضمنه معنى النزول اي نازلا عليهم ضيفا وبردى بفتح الباء والراء والالف الثابتة
نهر في الشام مفعول ثان ليسقون بحذف المضاف ماء بردى وضمير يصفق راجع الى الماء
المحذوف المقدر في المضاف الى بردى لا الى البردى والا لانث لان بردى مؤنث لان الف التانيث

نقل الماء من اناء الى اناء للتصفية والرشح صفوة الجمر واسلسل السهل الانحدار والبدء بالرشح
للمصاحبة حيث يكون ذكر الضمير الى التذكير اى جعل مذكرا الا مؤنثا مع تانيث
بردى بالف التانيث لان الكف ماء بردى فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه مع بقاء
معناه والجملة الجملة يجعلون استيناف بيانى فهو هذا لكن نكتة الفصل شبه كمال
الاتصال فقيل الاجزل ان يكون يجعلون اصابعهم صفة ثانية فهذا لكن نكتة الفصل
كمال الاتصال وقوله يكاد البرق يخطف ابصارهم صفة ثالثة فيكون المعنى كصيب فيه
ظلمات ورعد وبرق لا يطيق السمع رعده لا يطيق البصر برقه انهى فعلى هذا
يكون نكتة الفصل كمال الاتصال فان قيل فما وجه كونه اجزل قلت لانه ح يكون داخلا فى المشبه به
فان قيل على تقدير كونه استينافا يكون معتبرا ايضا فى طرف المشبه به لانه استيناف
عن حال ذوى الصيب قلت نعم لكنه ليس بداخل فى المشبه به بل يكون استيناف الاخر حالهم بعد تمامه
فان قيل كيف يكون صفة ثانية وثالثة لصيب مع ان يجعلون اصابعهم ويكاد البرق يخطف
ابصارهم صفة ذوى الصيب لا الصيب نفسه قلت لما كان معناه كصيب فيه ظلمات ورعد
وبرق لا يطيق السمع رعده ولا يطيق البصر برقه جعلا صفتان لصيب مثل فيه ظلمات
فكانه لما ذكر ما يوزن الشدة والهول فان الصيب باعتبار تنكيره ووصفه بالمبهم
وماخذ اشتقاقه وكونه مطبقا نازلا من افاق السماء كل يدل على شدة المطر النازل وكذا
اذا اريد به السحاب على ما مر بيانه وباعتبار ما فيه ظلمات ورعد وبرق يدل على التهديد
المخاوف المخيفة والتنكير فكيف حالهم اى حال ذوى الصيب مع مصاحبتهم مثل ذلك
الامور الشديدة الهائلة فاجيب بان تلك الجملة فان قيل هذا الجواب لا يطابق
السؤال عن حالهم مع ما ذكر مما يوذن الشدة لانه بين حالهم مع الصواعق فى الجواب
ولم يبين حالهم مع ما ذكر مما يوذن بالشدة لان الصواعق لم يذكر فيما سبق اجيب
عنه بان الصواعق تذكر حكما لان الصاعقة هى قصفة رعد هائل كما سيصرح به
المصنف ان شدة صوته وهذه الشدة مستفادة من تنكير رعد اعلم ان صاحب الكشاف
فرع هذا الاستيناف على ذكر الرعد وحده والاستيناف الثانى على ذكر البرق وحده حيث قال
ثم قال لما ذكر الرعد والبرق على ما يوذن بالشدة والهول فكان قائلا قال فكيف حالهم
مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم فى اذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك
البرق فقيل يكاد البرق يخطف ابصارهم وعدل عنه المصنف وجعل الاستيناف الاول

مفرعا

والامور وعن حال المضاف اليه المذكور لتانيث الراجع اليه صح

ترجيع الضمير اليه صح

ولكن صح ان المراد بما يوزن الشدة والهول مجموع صيب فيه ظلمات ورعد وبرق ولما ذكر باعتبار الوجه المذكور قبل صح

مفرعا على مجموع الامور المذكورة من الصيب والظلمات والرعد والبرق على الوجه المذكور
للافراق بينهما والاستيناف الثانى على الاستيناف الاول المشتمل على ذكر الصواعق فقيل
فى وجه العدول ان صاحب الكشاف ان اراد بالرعد القاصف ما يكون معه النار كان
عين الصاعقة فلا يبقى للاستيناف وجه لان الاصابع اذا ان لا يكون الا بعد وقوع
الصاعقة فيكون عنها وان اراد به ما يخلو عنها كما هو الظاهر كان معناه ما تقدم فيه
الباقيان اعنى الظلمات والبرق فى هذا المعنى لا سيما البرق لانه اقرب للصاعقة من الظلمات
فلا وجه لاختياره ولهذا السر عدل المصنف عنه واختار الاطلاق انتهى اقول ولما ذكره
صاحب الكشاف وجه ايضا لان جعل اصابعهم فى اذانهم بناسب الرعد الذى هو من مقولة المسموعات
لانه صوت يسمع من السحاب وخطف ابصارهم بناسب البرق الذى هو من مقولة المبصرات
لانه ما يلمع من السحاب من الاجسام النارية وانما اطلق الاصابع اى استعملها موضع الانامل للمبالغة
ذكر صاحب الكشاف لهذا الاطلاق نكتتان حيث قال هذا الاطلاق من باب الاستعارة
فى اللغة التى لا يكاد يحصرها نحو فاقطعوا ايديهما اراد البعض الذى هو الرسغ والصا
فى ذكر الاصابع من المبالغة ما ليس فى ذكر الانامل انتهى ولا يخفى عليك ان الاول هو المقتضى للاطلاق
المذكور والثانى هو الداعى وكان المصنف لم يستحسن جمعهما ذكر الصحيح واختار الداعى لان
الصحيح لما كان مشهورا بحيث يستغنى عن ذكره تركه واعلم ان معنى هذا
المبالغة على ان ملك الاصابع بمعناه الحقيقى لا بمعنى الانامل ولهذا قال رحمه الله اطلق الاصابع
موضع الانامل لا على الانامل ولم يفطن السيد الشريف بهذه النكتة وقال فى شرح المفتاح وفى اطلاق
الاصابع على الانامل مبالغة تخلو عنها ذكر الانامل قال العلامة ابن كمال الوزير فى تعليقاته
الفرائد فى قوله يجعلون من مبالغة فى فرط دهشتهم وكمال حيرتهم من وجوه احدها نسبة
الجعل الى كل الاصابع وهو منسوب الى البعض منها وهو الانامل وثانيها من حيث الابهام
فى الاصابع والمعهود ادخال اصبع مخصوص وهو السبابة فكانهم من فرط دهشتهم يدخلون
اى اصبع كانت فى اذانهم ولا يسلكون المسلك المعهود وثالثها فى ذكر الجعل موضع
الادخال فان جعل شىء فى جعل ادل على احاطة الثانى بالاول من الادخال فيه ورابعها
فى ذكر لفظ الاصابع جمعا دون اصبع مفردا فان قلت هل هذا من المجاز اللغوى لتسمية الجزء
باسم الكل او للتجوز فى لفظ الجعل او هو من المجاز العقلى بان نسب الجعل للاصابع

وهو للتأمل فلت الذي ذكره ~~[illegible]~~ انه في المجاز المفرد تسمية الجزء باسم الكل
لكن بعض المحققين ~~[illegible]~~ وليس كذلك بل هو مجاز عقلي باسناد
ما للبعض الى الكل لان المبالغة المطلوبة في الاحتراز عن استماع الصاعقة لفرط
الخوف اما ~~[illegible]~~ تامة اذا كانت الاصابع باقية على حقيقتها
او لا مبالغة في ذكرها مرادا بها الانامل كما لا مبالغة في رجل عدل مرادا به عادل ~~[illegible]~~
وقال بعض المحققين انه لا مجاز هنا اصلا وذلك لان نسبة الفعل الى ذي اجزاء تنقسم
يكفي فيه تلبس بعض اجزائه كما يقال دخلت البلد وجئت ليلة الخميس ومسحت بالمنديل
ونحو ذلك فمعنى نسبة الجعل في الاذن الى الاصبع اذا تلبس بعض منه وهو الانملة صح
حقيقة من غير حاجة الى التجوز في الكل والاسناد او على تقدير مضاف اقول هذا مسلم
لكنه يفوته المبالغة المطلوبة ههنا لانه لا يتعلق بجعلون قال الفاضل المحشي لا يبعد تعلقه
بالموت تأمل لعله اشار بالتأمل الى ان تعلقه بالموت وان بعد لفظا لكنه اقرب معنى اما بعد
فلما فيه من الدلالة على ان الموت الذي حذروا منه هو الموت من الصواعق لا مطلق
الموت اذ لا معنى عن الحذر منه لتحققه وقوعه وعلى ان الصواعق هي المفضية الى الموت
لا مطلق الصواعق بخلاف تعلقه بيجعلون لانه مع كونه خاليا عن هذين الدلالتين
يستلزم ان يكون كل من الصواعق وحذر الموت بيانا للعلة الباعثة ليجعلون اما
حذر الموت فلانه مفعول له ليجعلون واما من الصواعق فلان من فيه ابتدائية
على سبيل التعليل يغني عنها لام التعليل فيكون ما بعدها علة باعثة على ما قبلها من الفعل
كما في قعد من الجبن لا غرضا مطلوبا منه ولهذا فسره بقوله من اجلها يجعلون ولا يخفى
عليك ان فائدة تعليل كل حكم بعلة اتم فائدة من تعليل حكم واحد بعلتين اي من اجلها
يجعلون قدمه عليه على عكس ما في النظم لافادة ~~[illegible]~~ كانه قال جعلهم اصابعهم اذانهم لاجل الصواعق
لا غير قال العلامة التفتازاني ان من ههنا ينافي عناء اللام في المفعول له
فقد يكون غاية يقصد حصوله وقد يكون باعثا وذلك يتوقف وجوده وقال السيد الشريف ره
عليه لفظة من ههنا ابتدائية على سبيل التعليل فيكون ما بعدها امرا باعثا على الفعل الذي
قبلها كما في قعد من الجبن ولا يكون غرضا مطلوبا منه الا اذا صرح بما يدل على التعليل كقولك

تحقيق هذا ما ذكره صاحب الكشاف من انه في الاية على اللغة المشهورة صح

صريب

صريب من اجل التأديب بخلاف اللام فانها وحدها يستعمل في كل منهما اسهر سقاه من الصبحة بالمهملة
اي من اجلها والصبحة شدة شهوة اللبن والصاعقة قطعة رعد اي شدة
صوته فكأنه مراد رعد قاصف كما في الكشاف بالكل اي يخوف منها نار وقد يطلق على
النار يصل الى الارض شدة الا انت عليه ان غلبت عليه واهلكته قبل الصاعقة على ان
معان الموت كقوله ربع قصيع من في السموات ومن في الارض والعذاب كقوله انذرتكم
صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود والنار كقوله يرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء
ولعله اشار الى هذا بقوله وقد يطلق على كل هائل مسموع او مشاهد ثم بين عمومه
لكل مسموع او مشاهد بقوله ويقال صعقته الصاعقة اذا اهلكته بالاحراق او شدة
الصوت وقوله لاستواء كلا البنائين في التصرف علة للنفي المذكور اي بناء وبان
في انه يتصرف في كل واحد منهما ويشتق منه الفاظ كثيرة ولو كانت الصواعق مقلوبا من الصواعق
لا كتفى بالتصرف في الصواعق كما هو شأن المقلوب مع الاصل لان قاعدة القلب
ان يكون تصريف الاصل تاما بان يصاغ منه فعل ومصدر وصفة وكذا الا ليس كذلك
فيعلم من عدم تكميل تصاريفه انه ليس بنية اصلية بل هي مقلوبة من الاصل التام وهذه قاعدة
مستمرة وقال الراغب ان الصقع يستعمل في الاجسام الارضية والصقع في الاجسام
العلوية فلا يكون احدهما مقلوبا من الاخر فبقي هذه ليست بعطرة بل يستعمل كل منهما في موضع الاخر
ولهذا تركه المص يقال صقع الديك وخطب مصقع وصقعته الصاعقة بيان
لاستواء البنائين في التصرف لكنه ذكر التصرف في صقع وتركه في صعق اظهارا لما خفي واخفاء
لما ظهر يقال صقع الديك اي صاح وخطب مصقع بكسر الميم المجهر بكسر الهاء وهو الذي
عادته ان يجهر بكلامه وقطع من الصاعقة في الاصل واما الان فهي اسم لصفة الرعد لا صفة
اما صفة لقصفة الرعد فيكون التاء فيها للتأنيث الموصوف او صفة للرعد نفسه
والتاء حينئذ كونها صيغة للرعد للمبالغة لا للتأنيث كما في الراوية في مبالغة الراوي
في روايته حديثا او شعرا يقال رجل راوية اي كثير الرواية او مصدر عطف على اما صفة
كالعافية فيكون التاء في اصلية وعلى التقادير مجموعها على صواعق جار على القياس
نصب على العلة اي للجعل المعلل بقوله من الصواعق ولما كان الفاعل في المفعول له المنكر وكونه معرفة
نادر او مع ذلك يكون مجرورا باللام الجارة نحو لايلاف قريش استشهد بقوله واغفر من الغفران

بمعنى استر او افعل اى استر او اعفو عورات الكريم العورات الكلمة القبيحة او خارة
مفعول له لاعفو مع كونه معرفة بالاضافة او المعنى لو قال لى رجل كريم كلمة قبيحة اعفو عنها
ولا اكافئ عليها ابقاء لصداقته وادخارا اياه ليوم احتياجى اليه وانا اعرض
عن اللئيم واستر تكرمه لانه ليس بكفو لى والموت زوال الحيوة فى بدن القابل
بينهما تقابل العدم والملكة مثل تقابل العمى والبصر والحيوة قوة تتبع المزاج المسمى بالاعتدال
النوعى وتفيض منها سائر القوى الحيوانية وقيل انها قوة الحس والحركة الارادية والصحيح
هو الاول على ما بين فى محله وقيل عرض يضاد الحياة فى تلك القابل بينهما تقابل التضاد بمعنى
التضاد فالمعنى قدر موت كل شئ وحياته اى عين وقيل معنى خلق الموت احداث اسبابه
وهيآته وقال صاحب الكشف اعدام الممكنات تجوز ان يكون بجعله عند المحققين
لا بفوتونه كما لا يفوتنا المحاط به المحيط فى الكشاف واحاطة الله بالكافرين مجاز
والمعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة وقال الطيبى فى حاشيته اى استعارة
تمثيلية شبهت حالة انزال الله عذابه على الكافرين من كل جانب بحيث لا عيد لهم عنه
بحالة الجيش الذى جمع القوم وقد احاط بهم من الجوانب فلا يفوت منهم احد وحمل
العلامة التفتازانى لفظ المجاز فى كلام الكشاف على الاستعارة التبعية حيث قال واحاطة
الله تعالى بالكافرين مجاز شبهها بحال قدرته الكاملة التى لا يفوتها المقدور البتة باحاطة المحيط
بالمحاط بحيث لا يفوته فيكون الاستعارة تبعية جارية فى الاحاطة وهذا لا ينافى
كونها تمثيلية لان الطرفين من اعتبار التركيب اما كونها تمثيلا لمعنى تشبيه حالة
مع الكفار بحال المحيط مع المحاط بحيث يكون المفردات على حقيقتها كما فى قدم رجلا وتؤخر
اخرى ففيه نظر انتهى ورده السيد الشريف حيث قال ان شبه شمول قدرته تعالى اياهم
باحاطة المحيط باحاطة به فى امتناع الفوات كانت الاستعارة تبعية وان شبه
حالة تعلق معهم بحال المحيط مع المحاط بان شبهت هيئة منتزعة من عدة امور بمثلها
فهناك استعارة تمثيلية لا تصرف فى شئ من الفاظها وادواتها الا انه لم يصرح
منها الا بلفظ ما هو المعتبر فى الهيئة المشبهة بها اعنى الاحاطة والبواقى من
الالفاظ مقدرة فى الارادة ومن زعم ان تلك الاستعارة تبعية لا ينافى كونها

تمثيلية

تمثيلية لما فى الطرفين من اعتبار التركيب ان اراد به ان معنى الاحاطة مركب فباطل لانه ظاهر
لما انها كالضرب مدلولها مفرد وان اراد اعتبار هيئة منتزعة من مدلولها مع غيره لم يكن مدلول
الاحاطة فى مشبها بها فكيف يسرى منه استعارة الى الوصف المشتق منها ومن ههنا
ينكشف ان الاستعارة التمثيلية لا يكون تبعية ايضا واعترض عليه بعض اصحاب
حواشى الكشاف بانه يجوز ان يختار ان معنى الاحاطة مركب لكن لا بالنسبة الى لفظ الاحاطة
بل بالنسبة الى الفاظ لوحظ اجزاء هذا المعنى بها مفصلا لان المفرد والمركب وصفان عارضان
للالفاظ اولا وبالذات وللمعنى بواسطة الالفاظ لا يكون المفرد ليس معناه ما لا جزء له بل معناه ما لا يدل
جزء لفظه على جزء معناه ويكون المركب معناه ما يدل جزء لفظه على جزء معناه فيكون الافراد والتركيب
وصفان عارضان للالفاظ اولا وبالذات وللمعنى بواسطة الالفاظ فيجوز ان يوضع بازاء معنى
ذى اجزاء لفظ مفرد ومركب فباعتبار اللفظ المفرد يكون مفردا وباعتبار اللفظ المركب يكون مركبا
وعلى هذا لا يكون الاستعارة الجارية فى الاحاطة تبعية لا ينافى كونها تمثيلية اذ يجوز ان يلاحظ
المعنى المركب مفصلا بالفاظ متعددة ثم عبر عنه فى حال التشبيه بلفظ الاحاطة ولكن هذا القدر كافيا
فى التركيب المعتبر فى التمثيل لهذا كله مبنى على لزوم التركيب فى طرفى التشبيه التمثيلى وفى طرفى
الاستعارة التمثيلية وهو مذهب القدماء من علماء البيان واليه مال السكاكى على ما دل عليه
عبارة المفتاح ورجح السيد الشريف حيث قال فى حاشية المطول ان القوم عرفوا
التشبيه التمثيلى بما وجهه منتزع من متعدد والمتبادر من هذه العبارة ان وجهه منتزع
من عدة امور معتبرة فى طرفيه لا انه منتزع من عدة امور هى اجزاؤه وح يلزم
ان يكون كل من طرفى التشبيه التمثيلى مركبا كما ان وجه الشبه فيه ايضا يكون مركبا
والالفاظ المذكورة فى التعريفات تحتمل على ظواهرها اذا لم يكن هناك ما يوجب
صرفها عنها وقد جوز النحاة كون ان يكون طرفى التشبيه التمثيلى مفردين وتوسلوا
بذلك الى تجويز افراد الطرفين فى الاستعارة التمثيلية بناء على ان كل تشبيه
تمثيلى اذا ترك فيه التشبيه الى الاستعارة صار استعارة تمثيلية واستدلوا
على التجويز الاول بوجهين احدهما ان وجه الشبه فى التشبيه التمثيلى ربما كان منتزعا

اقول صح

كحذر الموت صح

ظ اشارة الى ان الاحاطة مجاز عن عدم الفوات صح

من عدة اوصاف لطرفيه المفردين كما في تشبيه الثريا بالعنقود فالواجب فيه تركب وجهه
لا تركب طرفيه والثاني ان انتزاع وجه الشبه من متعدد في طرفي التشبيه يوجب تعدده
في كل من الطرفين بحسب المفرد ومن اللفظ لجواز ان يعبر عن الامور المتعددة في كل واحد
منهما بلفظ كقوله ع مثلهم كمثل الذي استوقد نارا او به صرح العلامة التفتازاني
في المطول حيث قال لا نسلم ان التمثيل يستلزم التركيب لانه استعارة مبنية على التشبيه التمثيلي
والتشبيه التمثيلي قد يذكر طرفاه مفردين كما في قوله ع مثلهم كمثل الذي استوقد نارا ورد
السيد الشريف في حاشية المطول كلام الجوهري الثاني اما وجه التجويز الثاني اعني تجويز افراط في
الاستعارة التمثيلية فلانه مخالف لما في المفتاح فانه حصر الاستعارة التمثيلية فيما هو مركب
مركب الطرفين حيث قال ومن الامثلة ايضا استعارة وصف احدى صورتين منتزعتين
من امور بوصف الاخرى مثل ان تجد انا استقصينا في المسئلة وسرد الكلام الى
ان قال وهذا هو الذي نسميه التمثيل على سبيل الاستعارة واما الوجه الاول من وجهي
التجويز الاول فلانه خلاف المتبادر من عبارة تشعر بفهم التشبيه التمثيلي فلا يصار اليه
قطعا ما لم يوجد صارف عنه ولم يقل احد من تمسك بكلام ان تشبيه الثريا بالعنقود
تمثيل واما الوجه الثاني منهما فلان انتزاع وجه الشبه من تلك الامور المتعددة يستلزم
ان يلاحظ كل منها قصدا فلا يصح ان يعبر تلك العدة معبرا عنها بلفظ واحد فان
الذهن انما ينتقل من اللفظ الواحد الى تلك العدة اجمالا بحيث لا يلتفت الى شيء منها
مقصودا موجها اليه في نفس تلك الملاحظة الاجمالية فكيف يتصور انتزاع
وجه الشبه منها بحيث يكون لخصوص كل واحد مدخل فيه لا يقال اذا لاحظنا اجمالا
في ضمن لفظ واحد قلنا بعد ذلك ان يلاحظ تفاصيلها وينتزع وجه الشبه لانا
نقول هي من حيث انها لوحظ تفاصيلها ليست مدلولة لذلك اللفظ الواحد بل الالفاظ
متعددة بحسبها مقدرة في الارادة سواء كانت مقدرة في نظم الكلام اولا او لا يرى ان
مفهوم الحيوان والناطق هكذا مفصلين ملاحظتين قصدا ليسا مفهوم الانسان
بل مفهومه مجمل لا يلاحظ فيه اجزاؤه قصدا واما الاية الكريمة فلم يعتبر فيها عن طرفي التشبيه

مفردين

بمفردين وذلك لان المشبه فيها على تقدير كونها من التشبيهات المركبة لان المفرقة هو قصة
المنافقين المخصوصة المفصلة فيما تقدم والمشبه به هو قصة المستوقد المخصوصة المفصلة فيما بعد
وشيء من هاتين القصتين ليس مفهوما من لفظ مفرد اما المشبه به فظاهر لانه غير مفهوم من لفظ
المثل في قوله كمثل الذي بل من جميع تلك الالفاظ المتعددة واما المشبه فكذلك ايضا لان
المعنى مثلهم في اظهار الايمان وابطان الكفر الى اخر القصة فتلك الالفاظ مقدرة في الارادة
فان قلت من اين شاء توهم افراد طرفي التشبيه في هذه الاية قلت شاء ذلك من ان
مفهوم لفظ المثل فيها هو القصة مطلقا وهي امر مبهم متحد بحسب الذات مع القصة المخصوصة
المفهومة من الفاظ كما ان الكل في كل القوم متحد بالقوم ولذلك صرحوا بان الكل هو
القوم لكنهم ارادوا اتحادهما ذاتا لا مفهوما فان خصوصية القوم لا يستفاد من لفظ كل
قطعا وكذلك خصوصية القصة المخصوصة المفصلة التي هي المشبه او المشبه بها حقيقة ليست
مفهومة من لفظ المثل المحاط به المحيط الضمير المجرور راجع الى اللام في المحاط وبه مرفوع
المحل على انه قائم مقام الفاعل للمحاط ولا ضمير في المحاط المفعول كما لا يفوت الذي احيط به
من احاط وقوله المحيط بالنصب مفعول لا يفوت لا يخلصهم الحذاء والحيل بيان لعدم فوات
المنافقين الكافرين الله ع والجملة اعتراضية فيكون الواو اعتراضية لا عاطفة ولا حالية على ما نقلها
شراح الكشاف عن صاحب الكشف واعلم ان الجملة اعتراضية بناء على ان الاعتراض قد يكون
في اخر الكلام ايضا كقوله ع ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون وذلك لان كلا من الجمل الثلاث
اعني يجعلون اصابعهم ويكاد البرق وكلما اضاء استيناف مستقل من الاول وعطف
والاخرين وبرق فيكون والله محيط بالكافرين في اخر الكلام المستقل للتنبيه على ان الحذر
من الموت لا يفيدهم واحاطة الله بهم واقع البتة كذا ذكره العلامة التفتازاني والسيد وغيرهما من شراح الكشاف
فان قيل ان قوله ع يكاد البرق يخطف ابصارهم جواب عن سؤال نشأ من قوله يجعلون اصابعهم
كما هو الظاهر من كلامه فهو جملة متصلة به معنى فيكون والله محيط بالكافرين جملة واقعة بين
كلامين متصلين معنى فلا تكون معترضة في اخر الكلام اجيب بان ما ذكروه بناء على انهم
فسروا الكلامين المتصلين معنى بما يكون الثاني بيانا للاول او تاكيدا او بدلا وجعلوا الجملة
التي هي جواب للسؤال الناشئ عن الجملة السابقة كالمتصلة بل جعل بعضهم تلك الجملة كالمنقطعة عنها

لانها منزلة منزلة الجواب عنها وبين السؤال والجواب كمال الانقطاع لاختلال فيهما خبرا وانشاء
فان قيل ان فائدة الاعتراض هي التنبيه على ان الحذر من الموت لا يفيدهم كيف يصح هذا
وان قوله والله محيط بالكافرين في حق المشبه اعني المنافقين وبيان لحالهم كما دل عليه
قوله يكاد البرق يخطف ابصارهم لا لحالهم الخداع والحيل لانه اشارة الى قوله يخادعون الله والذين
امنوا الاية وقوله يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت في حق المشبه به
اعني ذوي الصيب ومن المعلوم ان ما وقع في شان قوم لا يصح ان يكون تنبيها على ما وقع
في شان قوم اخرين اجيب عنه بان المراد بالكافرين اصحاب الصيب بيانا
لحال المشبه به لا المشبه بحقيقة ما ذكره السكاكي في حيل وفائدة وضع الكافرين
موضع الضمير الدلالة على ان اصحاب الصيب كفار لتظهر استحقاقهم بشدة الامر عليهم
على طريقة قوله كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فان
الاهلاك الناشي عن السخط اشد وفي جعله من جملة احوال المشبه اعني المنافقين بناء على ان
المراد بالكافرين هم المنافقون وهم في عداد الكفرة لا مدفع له يقول انما وسط
بين احوال المشبه به تنبيها على شدة الاتصال وفرط التناسب قال رحمه الله
استيناف ثان اي بيانه كما اشار اليه بقوله كانه جواب وقال ابو حنيفة انه في محل جر على انها
صفة لذوي المقدر المضاف الى صيب وعلى التقديرين علم وجه الفصل من يقول ما حالهم مع
تلك الصواعق قيل ان هذا الجواب لا يطابق السؤال لان السائل سال عن حالهم مع الصواعق ولا شك
ان الجواب عنه بان البرق يخطف ابصارهم غير مطابق والاجود ان يجاب
عنه بان الذي يطلبه السائل بقوله ما حالهم مع تلك الصواعق ليس بيان حالهم مع نفس
الصواعق التي من قبيل الباء المسموع وهو الرعد القاصف لان حالهم معها قد علم
من قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم بل مطلوبه بيان حالهم مع ما يصحب الصواعق من
عادة من تحذر البرق القوي الذي يبهر نور البصر بقوته والقطعة النارية التي تنزل
معها فالجواب تلك مطابقا للسؤال فعلى هذا يكون اللام في البرق للعهد هذا على مذاق المصنف
واما على مذاق صاحب الكشاف فلا حاجة الى هذا التكلف في تطبيق الجواب للسؤال فانه
جعل مثل هذا الاستيناف لفظ برق في قوله فيه ظلمات ورعد وبرق لا ذكر الصواعق كما فعله

المصنف

قد ذكرت صح

المصنف وضعف لمقاربة الخبر اللام صلة الموضع لا للغرض من الوجود متعلق بمقاربة واللام في قوله
لغرض سببية راجع الى الوجود لولا الخبر والمراد بالسبب هو المقتضي وفيه اشارة الى ان
تاثير المؤثر في الوجود لا في الماهية لان الماهيات ليست مجعولة لكنه اي الخبر لم يوجد اما
لفقد شرطه او لعروض مانع وفيه اشارة الى ان العلة انما تؤثر في وجود المعلول
وقت وجود الشرط وارتفاع المانع وفيه تخصيص العلة وهو جائز عند الشافعية ولنا
تحقيق معروف في الاصول وعسى موضوعة لرجائه اي الخبر الظاهر من سوق كلامه
ان عسى من افعال المقاربة لكن الرجاء قال ان عسى ليس من افعال المقاربة لان عسى
طمع في حق غير الله وانما يكون فيما ليس الطامع على ثوق من حصوله فيكون بحكم بدنو ما لا يوثق
بحصوله ولا يجوز ان يكون معناه رجاء دنو الخبر لان عسى ليس منقولا بالوضع للطمع في دنو
مضمون الخبر بل لطمع حصول مضمونه مطلقا سواء ترجى حصوله عن قريب او بعد مدة مديدة
فهي اي كاد لمقاربة الخبر من الوجود فهي خبر محض اي لا انشاء ولذلك جاءت متصرفة
كسائر الافعال المتصرفة يقال كاد يكاد كيدا بخلاف عسى فانه لم يثبت عنه الا الماضي لنقصه
الحرف اي لعل والحرف لا يتصرف فيه فكذا ما كان بمعناه انشاء الكونه بمعنى لعل ولذلك لم يثبت
منه الا الماضي لان الحرف لا يتصرف فيه فكذا ما كان بمعناه كيد اقبل لكن قال في المفصل
وللعرب في عسى ثلاثة مذاهب احدها ان يقولوا عسيت ان تفعل كذا وعسينا
الى عسيت وعسى زيد ان يفعل وعسيا الى عسيت وعسينا والثانية ان
لا يجاوزوا عسى ان يفعل وعسى ان يفعلا وعسى ان يفعلوا والثالثة ان يقولوا عساك
ان تفعل كذا الى عساكن وعساه ان يفعل الى عساهن وعساي ان افعل وعسانا
ان نفعل وفي الرضي وبمسر بين عسى اذا اتصل به ضمير المتكلم نحو عسيت عسينا او ضمير المخاطب
نحو عسيتما عسيتم عسيت عسينما عسيتن او نون جمع المؤنث نحو عسين
وخبرها اي خبر كاد مشروط فيه اي في الخبر ان يكون فعلا مضارعا مثبتا على انه اي الخبر
المقصود بالقرب اي من الحال لان الحال هو المتبادر من المضارع ليدل على علامات الاستقبال
بخلاف الاسم فانه لا يدل على الزمان لا على الافعال والازمان وانما هي تدل على الانقطاع
لا على القرب من الحال والمضارع المقترن بعلامة الاستقبال كالسين في الاستقبال المنافي للحال

لغرض سببية راجع الى الوجود لولا الخبر

وفي ذلك من التوبيخ

فقد كاد ان يقع

ان فيها من القرب

من غير ان الناصبة حال من المضارع لتاكيد القرب فيفيد للنفي المستفاد من قوله من غير ان
وذلك لان ان حرف نصب وناصب كالسين فالجمع بينها وبين كاد الدالة على شدة القرب
كالجمع بين المتنافيين بالدلالة متعلق بالتاكيد على اي دلالة المضارع المجرد عن ان
على الحال قبل الدلالة على الحال بناء على تاكيد القرب من الحال واجيب بان المراد بالدلالة
الدلالة في الجملة وهي لا تقتضي الحصول فلا تنافي القرب من الحال وقد تدخل
اي كلمة ان عليه اي على خبر كاد حملا لها راجع الى كاد على عسى وفي المرضي اما كاد فيلحق
خبرها مع الا والمجرد والنفي بالاكثر واعرف واذا كانت مع ان فهو بتقدير حرف الجر اي
كاد من ان يقوم كما تدخل عسى عليها اي على كاد بالحذف اي حذف ان عن خبرها اي
خبر عسى لمشاركتهما في اصل معنى المقاربة قال الرضي وذلك لتشبيه عسى بكاد عندهم فان
هو خبر ايضا ولكن عند الكوفيين بتقدير ان وقرئ يخطف بكسر الطاء المخففة وهي
لغة قليلة ردية واللغة الجيدة بفتح الطاء مخففة وقرئ يختطف بفتح الياء وكسر الطاء المشددة
وقرئ يخطف بكسر الياء والخاء والطاء المشددة اصله يختطف فاذا سكن التاء للادغام
اجتمع الساكنان الخاء والحرف المدغم في الطاء فكسر الخاء لالتقاء الساكنين والكسر في تحريك الساكن
اولى وكسر الياء ايضا تبعا للخاء قال رحمه الله استئناف ثالث لهذا لم يرد العطف بيانا
كما اشار اليه بقوله كانه قيل ما يفعلون كلما قد يستعمل في السؤال عن الاحوال ولذا عدل
عما في الكشاف من قوله كيف يصنعون في تارتي نشبه تارة بعد مرة مضاف الى
الخفوق البرق اعني تارة اضائته وتارة اظلامه عليهم خفوق البرق لمعانه وخفيته
هكذا في الكشاف وفي نسخ المصنف وخفية البرق اظلامه فاجيب بذلك الاستئناف ثم
اي موضع مشيهم وهو المفعول المحذوف اخذوه اي المشي وفيه اشارة الى ان الضمير المجرور
في قوله مشوا فيه راجع الى المفعول المحذوف بناء على ان المقدر كالمذكور كما تقدم
مشوا في مطرح نوره لفعل هذا بكر الضمير المجرور في الاية راجعا الى البرق وانه من قبيل الحذف
والايصال وكذلك اظلم اي مثل اضاءة في التقدير واللزوم كما هو الظاهر وسوق
كلامه الا انه بين كونه متعديا وسكت عن بيان كونه لازما اظهارا للخفي واخفاء لما ظهر فان
اضاء لازما اتفاقا وانه اظهر واظهر على ما صرح به صاحب الكشاف منقولا من ظلم بكسر اللام
الليل وفي الصحاح ظلم الليل بالكسر واظلم بمعنى حكاه الفراء ولا يخفى ان الظاهر منه لكم

بحذف المضافين صح

بقوله فانه جاء متعديا صح

اظلم

اظلم لازما مثل ظلم الليل في بكسر همزته للصيرورة فاذا جعل متعديا بتكثير همزته للتعدية اي لنقل ظلم
من معنى اللزوم الى معنى التعدي قال الفاضل المحشي والنقل من ظلم عبارة عن نقل الحروف
من هيئة الى هيئة فيه ان الظاهر منه انه مجرد نقل الحروف من هيئة الى هيئة من غير نقل المعنى من اللزوم
الى التعدي وخلاف سوق عبارة المصنف قال ابن عقيل اذا كان اظلم متعديا فالفاعل ضمير
الله او البرق اي اظلم البرق بسبب خفائه معاينة المسلمين والظاهر الثاني وان كان
الاسناد مجازيا وشهد له اي لكونه متعديا قراءة اظلم على البناء للمفعول لان
اللازم لا يبنى للمفعول وشهد له الشهادة بجواز كونه لازما ومسندا الى الظرف على ان
بجر الضمير المجرور مفعول قائم مقام الفاعل كما في قولهم المغضوب عليهم وفي مرورهم واجيب
بان عليهم يقابل لهم في اضاء لهم فان جعلا ظرفين مستقرين لم يصلح عليهم ان يقوم مقام الفاعل
اصلا وان جعلا صلتين للفعل على تضمين معنى النفع والضر لان يقوم مقام الفاعل
دون المضمر فيه وعلى تقدير صلاحه لذلك فعطف اذا اظلم على كلما اضاء لهم مع كونها
جوابا للسؤال عما يصنعون في تارتي خفوق البرق وخفيته يقتضي ان يكون اظلم
مسندا الى ضمير البرق كاضاء على معنى كلما نفعهم البرق باضائته افتتحوا واذا اضرهم
البرق باظلامه واختفائه وقفوا وقد اجاب ايضا بان بناء الفعل للمفعول
من المتعدي يقل اكثر والحمل عليه اولى كذا في حاشية الشريف اظلما حال ثم اجليا
ظلاما بهما عن وجه امر واشيب الضمير راجع الى العقل والدهر المذكورين في البيت السابق
وهو اخاولت ارشادي فخاصمني فعقل رشدي ام استمت تاديبي فدهري مؤدبي
والهمزة في اخاولت للانكار والخطاب للعاذلة وهي المرأة اللائمة وام استمت عطف على اخاولت
والاستيام التكلف في الطلب والمبالغة فيه واراد بحاليه ما يتوارد عليه من المتقابلين
كالخير والشر والغنى والفقر والصحة والمرض والمعاني التعميم واسناد الاظلام الى العقل
لان العيش لا يطيب لعاقل والى الدهر لانه يعادي كل عاقل فاضل اجليا اي
كشفا ظلاميهما وقدر عن وجه امر واشيب من قبيل التجريد كما مر وتنزيع عن نفسه شخصا امرد
اشيب والمعنى اجليا ظلاميهما عن وجهي وانا شاب في السن شيخ الشيب في تجربة الامور
او اشيب في مقاسات الاحزان والغموم ~~وجبر الكسر في العقل~~ والفاء في قوله فعقل رشدي

للتعليل اى فلا تحاوى لان عقلا مرشدى والاستشهاد فى اطلاحيث كان متعديا فانه اى ايه تما
وان كان من المحدثين قال الشريف العلامة الشعراء على اربع طبقات الجاهليون كامرئ القيس وطرفة
ومن هو والمخضرمون وهم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كحسان ولبيد والمتقدمون من
اهل الاسلام كالفرزدق وجرير وذى الرمة وهؤلاء الاصناف كلهم يستشهد بكلامهم فى اللغة
واشعارهم والمحدثون من اهل الاسلام الذين نشأوا بعد الصدر الاول من المسلمين
كابى تمام والبحترى وابى الطيب ولا استشهاد باشعارهم الا بان يجعل ما يقولونه بمنزلة
ما يروونه انتهى وكذلك قال المص لكنه من علماء العربية فلا يبعد ان يجعل ما يقول بمنزلة
ما يرويه وانما قال لا يبعد اشارة الى ضعف الجعل المذكور على ما اشار اليه السيد الشريف حيث قال
ان قبول الرواية مبنى على الضبط والوثوق وان اعتبار العقل والاستشهاد به مبنى على
معرفة اوضاع اللغة والاحاطة بقعاتها ومن البين ان اتفاق الرواية لا يستلزم
اتفاق الدراية فلا يلزم من تصديق العلماء اياه فيما جمعه فى الحماسة من اشعار من يستشهد
باقوالهم ان يكون جميع ما فى شعره مسموعا منهم او مستنبطا من القوانين المأخوذة
من استعمالاتهم هذا وقيل لا يكفى فى الجعل المذكور كونه من علماء العربية بل لا بد له من العدالة
كما اشار اليه صاحب الكشاف وقيل الحق ان القول لا يعادل الرواية فان القائل
حال التأليف متوزع الخاطر مشغول بطلب المعانى وبعد وجدانها ملتفت الى كيفية
التأليف بينها فكثيرا ما يعرض له السهو والنسيان وابن هذا عن مجرد النقل المصروف فيه
الهمة الى تصحيح الوضع فقط مع الاضافة كلما الدالة على تكرر الفعل عند تكرر الشرط ابدا
ومع الاظلام اذا الدالة على تعليق حصول مضمون الجزاء لحصول مضمون الشرط فى الاستقبال
لانهم حراص جمع حريص على الشىء لانهم لما كانوا متحيرين فى الظلمات
مدهوشين بسببها وكانت جل همتهم مصروفة الى الخلاص منها كانوا حراصا على الشىء
والهرب رجاء الخلاص عن تلك الحيرة والدهشة فكلما صادفوا منه اى من المشى
فرصة انتهزوها اى اغتنموها وفى المصباح الفرصة بالضم اسم من تفارص القوم الماء القليل
لكل منهم نوبة يقال يا فلان جاءت فرصتك اى نوبتك ووافتك الذى تسقى فيه
فيتسارع له ولا كذلك التوقف وهو معنى قاموا اى لبسوا انهم حراص على التوقف لانهم

انما

بكسر الهمزة بفتح الدال اسم مفعول من احدث

انما يقومون اى يقفون رفت الاظلام ضرورة لعدم تأتى المشى لهم فلا يمكن التوقف وقت الاظلام
امرا مهما لهم بحيث يتكرر ذكره منهم كلما تكرر ما يؤدى اليه ومعنى قاموا وقفوا
بدليل وقوعه فى مقابلة مشوا اى ركدت كسدت وسكنت وذهبت
ان قام بمعنى انتصبت وراحت وعلى الانتصاب فيكون من الاضداد ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم
الباء فيه للتعدية وفى قوله بقصيف الرعد للسببية قصيف الرعد شدته ووميض البرق
لمعانه كلاهما مصدران على وزن عذير لذهب بها حمل التثبيت يحتمل ان يرجع الى السمع والابصار
والى القصيف والوميض بحذف المفعول فى الشرط المذكور لدلالة الجواب عليه
قال فى الكشاف مفعول شاء محذوف لدلالة الجواب عليه والمعنى ولو شاء الله ان يذهب
بسمعهم وابصارهم لذهب بها ولقد تكاثر هذا الحذف فى شاء واراد لا يكاد
يبرزون المفعول الا فى الشرط المستغرب نحو قوله فلو شئت ان ابكى دما لبكيته
وقوله لو اردنا ان نتخذ لهوا ولو شاء الله لذهب بسمعهم بقصيف الرعد وابصارهم
بوميض البرق هذا كلامه قال الشريف قوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم معطوف
على قوله والمعنى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم وفى قوله بقصيف الرعد وقوله بوميض
البرق اشارة الى ان جملة ولو شاء الله عطف على مجموع الجملة الاستئنافية اعنى
يجعلون اصابعهم وما بعده نظرا الى حصول معناها فان الاول متعلق بالرعد
وشدة صدمته والاخير بالبرق وقوة ضوئه وقال الفناري والغرض من هذا التقرير
اى تقدير هذين القيدين بيان الربط المعنوى لهذه الجملة بالجملة الاستئنافية المتقدمة لظهور
انه عطف على كلما اضاء لهم مشوا فيه ورد عليه بانه لا يظهر لهذه الجملة جوابا للسؤال المقدر
قبل قوله كلما اضاء الخ كيف يصنعون لكن فلا يصح عطفه عليها واجيب بوجهين احدهما ان السؤال
المقدر قبل كلما اضاء مركب من امرين كانه قيل كيف يصنعون بتارة للقوة وهل كان البرق
والرعد يضرهم الا انه لم يذكر الثانى عند الاستئناف لظهوره من سياق النظم فى بنظم العطف
على الاستئناف المذكور الثانى ان العطف على الشىء لا يقتضى استقلال المعطوف
فى حكم المعطوف عليه لجواز ان يكون العطف لما بينهما من الارتباط بان يكون الثانى من تتمة الاول
ويكونان مشتركين فى حكم واحد كقولهم اسكن بين ماء وخل وعسل فوجب ان يضم

بتارة يصفون البرق

البه عدم لذكر المعطوف مرتبة المعطوف عليه ايضا فالوجه في توجيه الربط بحيث يخلص عن المنع
ان يقال هذه الجملة ينبغي ان مضرتة على راي صاحب الكشاف كجملة والله محيط
بالكافرين واما على راي الجمهور فاما معطوفة على الاستيناف الاولى
اعني يجعلون اصابعهم لان المعطوف يصلح جوابا عما كان المعطوف عليه جوابا عنه
واما حال عن ضمير قاموا بتقدير وهم لو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم فان
البرق الواقع فاعل لقام واضاء هو بيان الصاعقة فيكون المعنى وادا اظلم عليهم
برق تلك الصواعق قاموا والحال انهم بحيث لو شاء الله لذهب بقصيف
رعد تلك الصواعق سمعهم وفي خطوف البرق فاذهب ابصارهم واعلم
ان المصنف عدل عن عبارة الكشاف حيث جعل قصيف الرعد وومبض
البرق قيدين للمفعول المقدر للشرط المذكور وقد جعلهما صاحب الكشاف
قيدين للجزاء اقول الظاهر هو ما اختاره صاحب الكشاف لان قيد مفعول شاء
بقصيف الرعد وومبض البرق مستغرب لكونه خلاف المعتاد فلو كان الامر ما ذكره
المصنف لما حذف المفعول بل لابد ان يذكر قال الفاضل المحشي والاظهر ان هذه الشرطية
لمزيد توبيخ المنافقين حيث لا يشعرون ان من قدر على ايجاد قصيف الرعد
ومومض البرق واعدامهما قادر ان يذهب بسمعهم وابصارهم فلا يرجعون
عن ضلالهم فلا حاجة الى اعتبار ذهاب السمع بالقصيف الا ان يقال لو لم يعتبر
الى ذهابه بالاسباب لكان فعل المشبه به غريبا لان عادة الله في جاريته
على خلق الاشياء عند اقترانها باسبابها فيقع هذا بعد الجملة اعتراضية على مذهب
صاحب الكشاف ولقد تكلم من حذفه ان حذف المفعول في شاء واراد ومنصرفانهما
اذا وقعتا في حيز الشرط لدلالة الجواب عليه وفي ذلك تعميم التعبير بعد الابهام
الى في الشيء المستغرب فانه لا يكتفى فيه بدلالة الجواب عليه بل يصرح به اعتناء بشأنه
ودفعا لذهاب وهم العام الى غيره بناء على استبعاد تعلق المشيئة به واستغرابه كقولك
لو شئت ان ابكي دما لبكيته فانك اذا قلت لو شئت لبكيت دما جاز
ان يتوهم ان قصدك الى تعلق المشيئة ببكاء الدم على مجرى العادة وان ما ذكرته في الجواب
من بكاء الدم واقع بدله من غير قصد اليه كانك قلت لو شئت ان ابكي دما لبكيت

فاذهب صح

الا انك

الا انك اعتمدت في حذف المفعول بذكر البكاء في الجواب وفي تعيين متعلقه بالمعتاد
وان كان مرجوحا بناء على ان تقييد البكاء في الجواب بالدم يدل دلالة ظاهرة على انه المراد
لكنه يحتمل فاذا ابرزت المفعول زال الاحتمال وصار الكلام نصا فيما قصد به فحينئذ قال ان قولك
لو شئت لبكيت دما لا يحتمل سوى ان ابكي دما لبكيته فقد كابر كذا ذكره الشريف
واعترض عليه الفاضل خسرو بان المذكور في جواب لو هو البكاء المتعلق بالدم فاخذ
البكاء المذكور فيه وترك متعلقه والاعتماد في تعيينه بالمعتاد خروج عن الانصاف والمخالفة
للحق الظاهر بل الصواب في الجواب ان يقال لا نزاع في ان الكلام في مفعول المشيئة
لكنه قد يكون مطلقا عن القيد كما في بيت الحماسة فيبقى رمته الى المفعول واحد يكون مقيدا بقيد
هو مشتق القرابة فاذا حذف اعتمادا على ذكره في الجواب لم يكن المفعول الذي تعلق فعل
المشيئة به غريبا مذكورا بالانتفاء المقيد بانتفاء قيده فيلتبس المفعول المقيد بما يفيد القرابة
بمفعول مطلق عنه ويراد به المعتاد اسلما ولو مع حرف الشرط في الماضي اي تعليق
حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط فيلزم
انتفاء الجزاء كما في قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه على الف وجود الالهة وهما
في الماضي مع القطع بانتفائه فيه هذا عند النحاة ولهذا قال اهل اللغة ان لو لامتناع الثاني لامتناع
الاول واختاره جمهور النحاة وقال بعض المحققين منهم ابن الحاجب ان لو لامتناع الاول
لامتناع الثاني واختاره المصنف كما ارشد اليه بقوله وظاهره الدلالة على انتفاء الاول
لانتفاء الثاني ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم توضيح المرام ان اهل اللغة
والعربية قالوا ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول سواء كان كل من الشرط والجزاء
اثباتا او نفيا او احدهما اثباتا والاخر نفيا فامتناع النفي اثبات وامتناع الاثبات
نفي فمعنى قولهم لو لم تأتني لم اكرمك لامتناع عدم الاكرام لامتناع عدم الاتيان اعني انه
لثبوت الاكرام لثبوت الاتيان واعترض عليه المحققون بان الشرط اما سبب
للجزاء او ملزوم له وعلى التقديرين لا يلزم من انتفاء السبب والملزوم انتفاء المسبب واللازم
لان المسبب قد يكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل من النار والشمس على ما مر في
الرضي وكذا اللازم قد يكون اعم من الملزوم ومن المعلوم ان انتفاء الاخص لا يستلزم
انتفاء الاعم بل الامر بالعكس فالحق انه لانتفاء الاول لانتفاء الثاني كما في قوله تع

ثم دل على ان المعتمد في حذف المفعول بذكر البكاء في جواب لو هو

لو شئت ان ابكي لبكيت دما

نقلا صح

لانتفاء الاول راجع الى الاثبات وعند انتفاء الاول لا يستلزم انتفاء الثاني

رفيعها الآية صح

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه سيق ليستدل بامتناع الفساد اي فناء العالم وخروجه عن
النظام على امتناع تعدد الآلهة ودون العكس اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الآلهة انتفاء
الفساد بالمعنى المذكور لجواز ان يفعل الله تعالى بسبب آخر ويؤيد هذا ما قاله المنطقيون
في القياس الاستثنائي ان رفع التالي يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لا يوجب رفع التالي
فقولنا لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان وقولنا
لكنه ليس بانسان لا ينتج انه ليس بحيوان وظاهر ان هذا انما يدل على ان لو لامتناع الاول
لامتناع الثاني وجاء عنه بعض المحققين بانه ليس معنى قول اهل اللغة ان لو لامتناع
الثاني لامتناع الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثاني حتى يرد عليه ان انتفاء
السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء المسبب او اللازم بل معناه انها للدلالة على ان
انتفاء الثاني في الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول الا ترى ان معنى لو شاء لهديكم ان
الهداية انما هو بسبب انتفاء المشيئة فكانت لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء
مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى ان علة العلم
بانتفاء الجزاء ما هي واما ارباب المعقول فقد جعلوا لو وان وكذا اذا للتلازم
دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء
عين المقدم نحو لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فهم
يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي لانهم
يستعملونها في القياسات لانتساب العلوم والتصديقات ولا شك ان العلم بانتفاء الملزوم
لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الامر بالعكس واكثر استعمالات لو على قاعدة اهل اللغة وقد يستعمل
على قاعدة اهل المعقول بحسب المقام كما في قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لظهور
ان الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلهة لا بيان سبب انتفاء الفساد فان قيل ان ما ذكره
لا يصح في نحو قوله تع نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه والا يلزم ثبوت عصيانه على تقدير
الحذف لان نفي النفي اثبات وهذا فاسد لان الغرض مدح صهيب بعدم العصيان
اجيب بان لو قد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد
المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويلزم نقيض ذلك الشرط

انسب

انسب باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان
الشرط والجزاء مثبتين نحو لو آمنت لاثبت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين
نحو ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله
ونحو لو لم تكن حتى لاثبت عليك ففي هذه الامثلة اذا ادعي لزوم وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد
لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى وهذا ما قال في المغني ان لو قد يراد به
تقرير الجواب وجد الشرط او فقد ولكنه مع فقده اولى وذلك كما في لو لم يخف الله لم يعصه
في خبر صهيب فانه يدل على تقرير عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت
الخوف اولى وبما في تفصيل العام المذكور في حاشيتنا على المرآت اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا
في ~~لو الواقعة في هذه الآية على انتفاء الاول بانتفاء الثاني لانه يقال دل عليه كذا ولا يقال~~
~~دل عليه لكذا اقول هذا انما يتم لو تعلق قوله لانتفاء الثاني بلفظ الدلالة وليس كذلك بل هو متعلق~~
~~بلفظ الانتفاء عليه~~ فقال الاستاذ الشريف كلمة لو ههنا مستعملة في ربط جزائها بشرطها مجردة عن
الدلالة على انتفاء احدهما لانتفاء الآخر فهو بمنزلة ان ههنا ولا يخفى عليك ان هذا ينافي كلام
المص وقال الفاضل الكازروني ولو في الآية الكريمة بالمعنى الذي اعتبره الجمهور اعني لامتناع الثاني
لامتناع الاول فانه يفيد ان عدم ذهاب سمعهم وابصارهم مسبب عن عدم مشيئة الله تعالى الواقع
لذهابهما وان كان صالحا للخلف الاخر وهو الاستدلال اذ عدم الذهاب دليل دال على عدم مشيئته
لكن لا في هذا المعرض ولا يخفى عليك ان هذا ايضا مخالف لكلام المص وقال الفاضل المحشي يحتمل ان يكون
معناه وظاهر كلمة لو الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني لا كما ظنه النحاة ان لو لانتفاء
الثاني لانتفاء الاول لان انتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس وعليه ان ما
ذكره ترجيح قول ابن الحاجب على قول النحاة لكن ما ذكره ابن الحاجب مردود ويحتمل ان يكون معناه
ان ظاهر الآية ههنا الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني يعني ان استعمال لو قد يكون للاستدلال
والظاهر ان المراد هو هذا المعنى اسهل اقول هذا المعنى انما يكون ظاهرا لو كان المقام مقام الاستدلال
بانتفاء الثاني على انتفاء الاول كما في لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وفيه نظر تام ثم قال الفاضل المحشي
ان حق العبارة ان يقول وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثاني لانه يقال
دل عليه كذا ولا يقال دل عليه لكذا اقول هذا انما يتم لو تعلق قوله لانتفاء الثاني بلفظ
الدلالة وليس كذلك بل هو متعلق بقوله انتفاء الاول وفائدة هذه الشرطية ايذاء الكافر
اعني عدم مشيئة الله لذهاب سمعهم وابصارهم لان انتفاء الشرط يلزم انتفاء المشروط

مع قيام ما يقتضيه اعني قصف الرعد وميض البرق لا يقال هذا مناف لقوله تعالى لو لم يكن لا لانتفاء
انتفاء الاول لانتفاء الثاني لان الظاهر من انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول والظاهر من قوله ابداء المانع
لدنا بسمعهم وابصارهم ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني لانا نقول المراد بالاول بيان ان لو تطلق
لامتناع الاول لامتناع الثاني على قاعدة المنطقيين اي للاستعمال في مقام الاستدلال لا لامتناع
الثاني على امتناع الاول والمراد بالثاني بيان ان لو في هذه الاية جارية على قاعدة اهل اللغة اعني
انه لامتناع الثاني لامتناع الاول على ما هو الظاهر من سوق كلامه او نقول المراد بالاول بيان
كون العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول على قاعدة اهل المنطق والمراد بالثاني بيان كون انتفاء
الاول مسببا لانتفاء الثاني في الخارج على قاعدة اهل اللغة ومنه ظهر ان قوله وفائدة هذه الشرطية
جواب لسؤال مقدر تعرف تقديره بادنى مراجعة الى قطنك والتنبيه عطف على ابداء المانع
وبيان للفائدة الثانية للشرطية على ان تاثير الاسباب في مسبباتها مشروط بمشيته تع
قال الفاضل الكازروني في هذه الحاشية وكذا قوله مع قيام مقتضيه ليست على ما ينبغي لان الاسباب
لا تاثير لها في المسببات وليس التاثير الا لله تع عند اهل الحق وليس لها اقتضاء ايضا وحق العبارة ان يقال
والتنبيه على ان كون المسببات مرتبطة بالاسباب العادية واقع بقدرة الله ومشيته
اقول ان اراد بالتاثير التاثير الحقيقي فالحكم مسلم وان اراد تاثيرا ما فالحكم ممنوع اذ للاسباب تاثيرا ما
~~فيرد لمذهب المعتزلة القائلين بوقوعه بقدرة العبد اختيارا ولمذهب الحكماء ايضا القائلين~~
~~بوقوعه بقدرة العبد ايضا ايجابا ولمذهب الكل ايضا لان مذهبهم ان الممكن يتوقف بقدرتين~~
~~معا وبعض مذهب الجبر المحض والجبر المتوسط والقائلين بالفاعل في داخلا فيه فليتامل~~ ثم وجه هذا التنبيه
ان هذه الشرطية لما دلت على ارتباط اسبابها بسمعهم وابصارهم مشروطة بمشيته الله ومرتبطة بها
دلت على ان كل مسبب مرتبط باسبابها اذ لا فاصل بالفصل بين مسبب ومسبب للاشتراك في العلة
وان وجودها اي وجود المسببات كلها حال كونها مرتبطة باسبابها واقع في الخارج
بقدرته تع قيل وجه هذا التنبيه على هذا المعنى انه لما ثبت كونها مشروطة على ان وجود المسببات مرتبطة
وواقع بمشيته تع ثبت كونها واقعة بقدرته تع ايضا وذلك لان المشية صفة شانها ترجيح
احد طرفي المقدور على الاخر وانها مسبوقة بالقدرة واذ قد تبين ان وجود المسببات
مشروط بالمشية ومرتبط بها فقد تبين ايضا انه واقع بالقدرة السابقة عليها ضرورة
ان الواقع بالمسبوق واقع بسابقه ايضا اقول هنا ابحاث الاول

فلان

فلان قوله ان وجودها واقع بقدرته تع فيه اشارة الى ان القدرة انما تؤثر في الوجود لا في الماهية
فهذا لا يستقيم الا على القول بان الماهيات ليست بمجعولة وانا نبا فلان هذا القول
يشمل مذهب الجبرية ايضا اللهم الا ان يقال ان الجبرية لا يقولون ارتباط الوجود بالاسباب
وانما نبا فلان الممكنات انما يقع بصفة التكوين لا بصفة القدرة لان قدرته تع صفة قديمة
قائمة بذاته تع تتعلق بالممكن وتجعله ممكن الوجود وتخرجه الى الفاعل ثم تتعلق ارادته باحد طرفي الممكن
وتخصصه ثم تتعلق التكوين فيوثر ويوجد الان لان الوجود بالفعل اثر التكوين عندنا
والجواب عنه انه على مذهب المصنف اعني مذهب الاشاعرة لانهم انكروا التكوين واسندوا
التاثير في الممكنات الى القدرة وعرفوها بانها صفة تؤثر على وفق الارادة فان قيل
فعلى هذا ان القدرة تتعلق بعد تعلق الارادة وتخصيصها احد طرفي الممكن وهم عرفوا
الارادة بانها صفة تخصص احد طرفي المقدور فهذا يقتضي تقدم تعلق القدرة فيتبين
تعريف القدرة والارادة تناف قلنا انهم اثبتوا للقدرة تعلقان تتعلق اولا بالممكنات
وتجعل طرفي الممكن بهذا التعلق متساويين وتخصص الارادة احد الطرفين ثم تتعلق
القدرة مرة اخرى تعلق التاثير على وفق الارادة كما نصرح به والتقرير له والضمير
راجعان الى التنبيه المذكور يعني ان هذه الاية كالتاكيد لما قبلها لان وجود الممكنات كلها واقع
بقدرته تع فيدل دليلا على عموم قدرته وشموله لكل الممكنات فلهذا فصل عما قبله قال الفاضل
ان عموم قدرته تع من المسائل القطعية اليقينية والاية من الظنيات لانها عامة خص منها البعض
اعني ذاته تع وصفاته والعام المخصوص منه البعض ظني فكيف يستدل به على اليقيني فلنا لا نسلم ذلك على ما سيجيء به ولو سلم ذلك
لكن المخصص هنا عقلي والمخصص بالعقل يفيد القطع على ما في الاصول قيل لا يلزم من قدرته
تع على كل شيء ان يكون كل شيء واقعا بقدرته ~~فيلزم تكبيرا لما قبله~~ لان معنى احدهما
ليس عين معنى الاخر بل المعنى معنى فكيف يكون تكبيرا لما قبله واجيب بانه لما ثبت
ان مذهب اهل السنة انه لا يجوز ان يكون مقدور بقادرين بان يصح من كل منهما مستقلا
ايجاده بقدرته بسبب التمانع وثبت ان الله تع على كل شيء قدير لزم ان لا يكون غيره قادرا
على شيء من اثر فيه مستقلا والا لزم التمانع فكل شيء واقع بقدرته تع لا غير والشيء اي الفظ الشيء
يختص بالموجود فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء لانه في الاصل مصدر شاء
فيرد بالاصل لانه الان نقل الى المعنى الاسمي وصار اسما للموجود اطلق بمعنى اسم فاعل
وفي بناء اول البدر ~~الاصل~~ طلاء عليه تع اطلاقا وصفيا لا اسميا لان اسماء الله توقيفية
توضيحه ان لفظ الشيء انما يقع المصدر او اسم موجود او المصدر بمعنى الفاعل او المصدر بمعنى المفعول في الاية المذكورة

وبمعنى شيء اسم مفعول اي شيء وجوده انما قال وجوده دون ماهيته او ذاته لان الماهية الثابتة
فهو موجود في الجملة في يطلق على الممكن المعدوم ان شاء الله وجوده قبل ان يوجد بقدرته على مذهب
المصنف وبالتكوين على مذهب الماتريدية لانه لما تعلق مشيته به صار موجودا في الجملة فلا يرد عليه ان
هذا الاطلاق بناء على ما سبق من ان الشيء يختص بالموجود لان الموجود اعم من الموجود في الجملة
بخلاف المعدوم الممكن الذي لم يتعلق المشية بوجوده في وجوده وعدمه على السواء فانه لا يطلق
عليه لفظ الشيء عندنا وعليه الى على معنى شيء وجوده فيهما اي لفظ شيئين المذكورين
في الاثنين على عدهما ملا مثنوية على وزن مفعولية بمعنى بلا استثناء شيء من الواجب وصفاته
قال الفاضل المحشي انه مصدر ماخوذ من المثنى بمعنى اثنين اثنين اي من جعل الاشياء باعتبار القدرة
اثنين اثنين مقدورا هو الممكن وغير مقدور هو الواجب ومقدورا هو الممكن وغير مقدور
هو الممتنع ولا يخفى بعده والمعتزلة لما قالوا الشيء ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب
والممكن لان الصحة ههنا بمعنى الامكان العام المقيد بالوجود فيجوز الضرورة مسلوبة عن
طرف العدم فصح تناوله للواجب وصفاته وكذا في قوله ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا
الكما يعم الواجب قيل هذا ليس سنا ملا للفعل والحاق واجيب بانه يصح الاخبار عنها
لكن بشرط ان لا يراد معناها في لفظها من مهم التخصيص اي لفظ الشيء بالممكن في الموضعين
اي في قوله ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء بدليل العقل فانه عرف بمعنى
القدير حكم في وان الواجب والممتنع مستثنيان عن قوله على كل قدير فان قيل الخلاف بينا
وبين المعتزلة في المعدوم الممكن هل هو شيء ام لا واما الممتنع فليس شيئا اتفاقا فذكره
خارج عن محل النزاع اجيب عنه بان ذلك الخلاف في الشيئية بمعنى التقرر والثبوت في الخارج
منفكة عن صفة الوجود فانهم قالوا ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا
عن صفة الوجود فان الوجود غير الماهية فيجوز تحققها في الخارج منفكة عن الوجود لان الموصوف
يجوز انفكاكه عن عارضه وقال اصحابنا ان الوجود عين الماهية فلا يجوز تحققها منفكة عن
صفة الوجود لان عدمه عدمها لا في اطلاق لفظ الشيء فانه يجب لغوي مرجعه الى النقل
والسماع لا يصلح محلا لاختلاف العقلاء في المباحث العقلية والنزاع ههنا في اطلاق لفظ الشيء
لا الشيئية بمعنى التقرر والثبوت فلذا ذكر الممتنع والواجب وبالجملة ان معنى قوله تعالى على كل شيء قدير
وخالق كل شيء كل ممكن عندهم وكل شيء وجوده عندنا اذ الواجب لذاته والمستحيل لا قدرة عليهما
فلا بد ان يستثنى عن عمومه قال العلامة التفتازاني لو كان الشيء هو الموجود كما قاله اصحابنا

لما كان

لما كان متعلقا للقدرة لانها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتاثيرها الايجاد والموجود
محال فما وجه صحة قولهم ان الله على كل شيء قدير واجاب عنه بان المحال ايجاد الموجود بوجود
سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال
ولا يخفى عليك ان الشيء لما كان في الآيتين المذكورتين بمعنى الشيء وجوده لم يبق حاجة الى هذا الجواب
والقدرة هي التمكن من ايجاد الشيء ولعل هذا معنا نالقة على ما يدل عليه لفظ المصباح حيث قال
قدرت على الشيء قويت عليه وتمكنت منه والاسم القدرة والا فقدرة الله تعالى صفة حقيقية وجودية
قائمة بذاته تعالى مؤثرة في الفعل وقدرة العبد صفة وجودية قائمة بالعبد والتمكن من ايجاد الفعل اثر اعتبار
وقيل صفة تقتضي التمكن هذا الكلام ليس بسديد لما عرفت ان قدرة الله صفة مؤثرة في الفعل لا مقتضية
التمكن من الفعل وقيل قدرة الانسان هيئة اي صفة نفسانية بها يتمكن العبد من الفعل المقدور
اذ لا تاثير لقدرة العبد عندنا بل بها يكتسب الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه اي عنه تعالى
وهذا ايضا مما لم يرض به اهل السنة والمعتزلة لما في شرح المواقف انفق الاشاعرة والمعتزلة
وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية تتاتى معها الفعل بدلا عن الترك فجعلها صفة عدمية
مخالف لهذا الاتفاق وانما يناسب ما نقل عن بشر بن المعتمر من ان القدرة الحادثة عبارة
عن سلامة البنية عن الافات اعلم ان الاشاعرة عرفوا القدرة القديمة بانها صفة قائمة
بذاته تعالى مؤثرة في وجود الممكنات على ما تعلق ان بها تعلقا اولا بالممكنات فجعل طرفيها
مستويا بتخصيص الارادة طرف الوجود ثم تعلق القدرة مرة اخرى وتاثيرها
بناء على انهم انكروا التكوين واما الماتريدية القائلون بالتكوين فاسندوا التاثير للتكوين
فلا حاجة لهم الى اثبات التعلقين للقدرة فهم عرفوا القدرة بانها صفة قائمة بذاته تعالى
تتعلق بالممكن وتجعله ممكن الوجود من الفاعل والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل وهذا المعنى مما اتفق عليه المليون الا ان الحكماء قالوا ان مشية الفعل لازمة لوجوده تعالى
يستحيل الانفكاك عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية
ممتنع صدقه عندهم وكلتا الشرطيتين صادقتان واما القادر بمعنى صحة الفعل والترك
فمما لم يقل به الحكماء فظهر في قولهم بانه تعالى موجب بالذات وان ايجاده العالم على النظام الواقع
من لوازم ذاته والقدير الفعال لما يشاء قال الراغب محال ان يوصف غير الله تعالى بالقدرة
المطلقة بل صحة ان يقال قادر على كذا والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما يقتضيه

الحكمة لا زايدا عليه ولا ناقصا عنه ولذلك لا يصح ان يوصف به الا الله تع والمقتدر يقاربه لكنه
قد يوصف به البشر واذا استعمل في الله فمعناه القدير واذا استعمل في البشر فمعناه المتكلف
والمكتسب للقدرة انتهى ففهمنا ان معنى قوله فعال لما يشاء انه فعال على وجه الاتقان وفق الحكمة
ولذلك عدل عن الفاعل الى الفعال وقيل انه فعال على كل وجه اراده وعلى كلا المعنيين يكون تخصيصا
ولذلك اي لكونه فعالا لما يشاء ما جد المعنيين المذكورين فلما يوصف به غيره الا بمجاز فقيل ان اريد به
الفعال لما يشاء على ما يشاء في الجملة فهذا لا يقتضي قلة اتصاف الغير به وان اريد به الفعال
بكل ما يشاء ولو جرى ان لا يوصف غير الباري اصلا بل يمتنع ان يوصف به غيره واجيب بان
مراده انه قد يوصف به غيره مجازا واشتقاق القدرة من القدر في الكشاف من التقدير عدل المصنف
عنه الى القدر بكسر الدال لان اشتقاق المجرد من المزيد وان جاز اذا كان المزيد اخف لكن الاصل اشتقاق
من الثلاثي حتى او لو اعبارة الكشاف انه اراد انها اي القدرة والتقدير يتلاقيان في الاشتقاق
من قدر لكنه عدل الى لفظ التقدير لاشتهاره بالمعنى المقصود دون لفظ القدر ثم بين وجه اشتقاق
من القدر بقوله لان القادر يوقع الفعل على مقدار قدرته وفيه اي في قوله ان الله على كل شيء قدير دليل على
ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران لان كلا منهما شيء في تلك الحالة وكل شيء
مقدور الله فكل منهما مقدور الله فان قيل ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه موجودان فكيف
يكونان مقدورين اذ القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وتاثيرها هو الايجاد والايجاد الموجود محال
لانه تحصيل الحاصل قلنا المحال هو ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد موجود
بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال وكذا وجود الباقي حال بقائه فكما ان اصل وجوده
الحاصل في اول زمان حدوثه من القادر فكذا دوام وجوده فيما بعد من الازمنة حاصل بايجاد
القادر ايضا فحين انقطع استفادة الوجود منه يصير معدوما فالممكن في كل زمان من ازمنة
وجوده موجود بوجود فائض في ذلك الزمان من القادر فاللازم من كون الممكن حال بقائه
مقدورا لله القادر موجدا له بوجود هو اثر ذلك الايجاد لا بوجود سابق توضيحه على ما حققه الشريف
في شرح المواقف ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته
لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك اتصافه بذلك الوجود البتة وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني
وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه
الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان
الحدوث مستند الى المؤثر القادر كذلك اتصافه به فيما بعد من الازمنة مستند اليه ايضا والاول
هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء لا استمراره

محتاج

محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديمه له ذلك
الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه
امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد تحقق ان معنى الايجاد والتاثير في الوجود تحصيل الماهية
متصفة بالوجود لا جعل الوجود وجودا ولا الماهية ماهية ثم قال ان التاثير في الباقي تحصيل للحاصل
فقد وهم ان المؤثر يحتاج في الزمان الثاني الى اصل الوجود الذي كان حاصلا اولا وهو انه يفيد البقاء
ويحصل للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما باطل وفيه قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد
لا يكون تاثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل
لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد والحاصل ان هذه
المسئلة مبنية على ان علة الاحتياج الى العلة هو الامكان وان تاثير المؤثر في الممكن الباقي حال بقائه
ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للامر المتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوامه كدوامه كما ان وجوده
في آن الحدوث من وجوده هذا قيل انما ذكر المصنف لفظ الممكن ولم يكتف بان يقول وفيه دليل على ان
الحادث حال حدوثه وبقائه مقدور ولم يكن اشارة الى ان صفاته في حال بقائها ممكنات
مقدورات لله تع وان اكتفى بذلك لم يفهم كونها مقدورات لله تع حال بقائها لانها ليست
بمحدثات بل قديمات وان كانت ممكنات لكن كونها مقدورات في غاية الاشكال لان اثر
القدرة يكون حادثا البتة ولذلك اضطروا الى القول بكونه تع موجبا بالذات في حق صفاته
اقول كونه تع قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا يمنع كونه تع موجبا بالذات
في حق صفاته ولا يقتضي حدوثها وانما يمنع كونه قادرا بمعنى سبق عدمه الفعل وتركه على ما بين في محله
وان مقدور العبد مقدور لله تع اي الفعل الصادر عنه بقدرته الكاسبة مقدور لله تع بقاء
لانه شيء دليل للكل من المسائل الثلاث اما لان كلا من الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه
ومقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله تع هذه المسئلة مبنية على ما تقرر في الكلام انه هل يكون مقدور بين قادرين
او لا يكون جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا سواء كان القادران مؤثرين او كاسبين
او احدهما مؤثرا والاخر كاسبا وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون
الاخر ترجيحا بلا مرجح كما في مقدور الاله واما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون
احد المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر حكما وترجيحا وجوزه اصحابنا مطلقا
بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على جواز اثبات القدرة للنظر المؤثرة للعبد مع شمول
قدرة الله تع لجميع الممكنات فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تع تاثيرا ومنعه جمهور المعتزلة
مطلقا بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة عندهم لكن القدرة عندهم لا تكون الا مؤثرة فيلزم
التمانع على تقدير كون مقدورين قادرين واتفق المجوزون من اصحابنا على امتناع مقدورين

قادرين

قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدورين كاستيلاء لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا
للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اتيان
هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع القدرتين
كاستيلاء على فعل واحد شخصي قال رحمه الله ان التمثيلين اي قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
وقوله او كصيب من السماء من جملة التمثيلات المؤلفة لا المفرقة وهو التمثيل المعروف ان شبه هيئة
منتزعة من مجموع تضامت اجزاؤه حتى صارت شيئا واحدا باعتبار مثلها وفيه اشارة الى ان التمثيل
المركب ليس معناه تشبيه المركب بالمركب كما ظن بل تشبيه الهيئة بالهيئة لما حصلتين من امور متعددة والمانع
ان التركيب لازم لما اخذ منه المشبه والمشبه به لا لنفس المشبه والمشبه وقد مر تفصيله والغرض منهما
اي من التمثيلين المذكورين لما بين في كتب البيان ان الغرض من التشبيه قد يعود الى المشبه به وهو ابراز
ان المشبه به اتم من المشبه في وجه الشبه وقد يعود الى المشبه وهو الغالب كبيان ان المشبه امر ممكن
في نفسه غير محال وكبيان مقدار حال المشبه في القوة والضعف وكتقرير حال المشبه في نفس السامع
بين المحصل ان الغرض من التشبيه ههنا يعود الى المشبه وهو حال المنافقين فحال الغرض منهما تمثيل
حال المنافقين من الحيرة والشدة اي حيرة ظلمة النفاق والتذبذب بين الفريقين وشدة سخط
الله وعقابه السرمد بعد ما انتفعوا قليلا بالكلمة المجراة على السنتهم من كلمة الايمان تمثيل متعلق بتمثيل
وما مصدرية كابدت مقاساة الشدة يقال كابدت الامر اي قاسيت شدته من انطفت اي المكابدة من انطفت
اي الكبد يقال كابدت الامر اي قاسيت شدته من انطفت اي المكابدة من انطفت
اضافة المصدر الى الفاعل تارة فاعل انطفت بعد ابقاده في ظلمة الليل كما من تقصيه او بحال
من اخذته السماء عطف على المكابدة وبيان للتمثيل الثاني وفيه اشارة الى ان كلمة من المعطوف عليه
مصدرية بمعنى اخذته السماء احاطت به شدة مطرها وظلمتها ويمكن جعلها من قبيل التمثيل المفرد اي المؤلف
وهو عطف على الظلمات اشارة الى ضعف هذا الوجه وبالظاهر الى قوة الوجه الاول كما صرح به صاحب الكشاف فيما سبق
وقد ذكرناه كقوله وما يستوي الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور
وما يستوي الاحياء ولا الاموات شبه الجاهل المعمى بالاعمى والعالم العامل بالبصير وشبه الباطل الذي
عليه الجاهل بالظلمات والحق الذي عليه المؤمن المطيع بالنور وشبه ما يؤدي الباطل من العقاب
بالحرور وهو شدة حر الشمس كان قلوب الكفار طبقا وبابا حالان من القلوب اي طبقا
بعضها وبابا بعضها والعامل فيهما كان وكذا قوله تعالى حال من القلوب لدى يعني عند
العقاب والخسف الباء خبر كان شبه رطب القلوب بالعقاب في يابسها بالخسف

وهو

وهو ارد والتمر اليابس ذكر كلام المشبه والمشبه به مصرحا ولما بين التشبيه المطلق اراد ان يبينه
في التمثيلين المذكورين فقال بان يشبه الباء متعلق بجعلها في التمثيل الاول اي مثلهم
كمثل الذي استوقد ذوات المنافقين بالمستوقدين نعرض هنا لذوات المنافقين وفي التمثيل
الثاني لاقسامهم ولم يتعرض لها في التشبيه المركب تحقيقا لمعنى التفنن فيهما فانهما لما جعلا من التمثيلات
المفردة وجب ان يعتبر المفردات في الطرفين بخلاف التمثيل المؤلف فان المعتبر فيه ليس
المفردات بل الهيئة المنتزعة من المجموع واظهار الايمان بالرفع عطفا على ذوات المنافقين باستيفاء
النار معطوف على المستوقدين فانه من قبيل العطف على معمولي عامل واحد وذا جائز وكذا قوله
وما انتفعوا اي قوله باضاءة النار ما حول المستوقدين وكذا قوله وزوال ذلك النفاع
اي قوله باطفاء نارهم والذهاب بنورهم في المشبه فهنا اربع تشبيهات مفرقة قال فعلى
ابن ذكر المشبهات الاربع اجاب عنه صاحب الكشاف بانها كانت صريحات مطلقا بذكر
على سنن الاستعارة كقوله وما يستوي الاحياء ولا الاموات فرنت
سائغ شرابه وهذا على اجاج واعترض عليه بان لفظ المثل في جانب المشبه اعني لفظ مثلهم
دال على المشبهات اجمالا فلا يكون مطلقا ورده السيد الشريف بان التشبيه المفرق ههنا انما هو
بين خصوصيات احوال المنافقين المعلومة فيما سبق وبين خصوصيات احوال المستوقد
او اصحاب الصيب المعروفة من العبارات المذكورة في جانب المشبه به فتقدير الكلام مثلهم
فيما علم سابقا من احوالهم المخصوصة كمثل المستوقد اعني احوالهم المخصوصة المذكورة معه
او كمثل ذوي صيب فالمشبه بها مذكورة بخصوصياتها دون الاحوال المشبه بها فانها
مطوية مختطفا اعتمادا على ما سبق قال العلامة على منع الاستعارة يريد ان طريقة الاستعارة
ان يطوى ذكر المشبه قطعا ويجعل الكلام عنه خلوا فلا يكون مذكورا لا لفظا ولا مقدرا فنظم
الكلام لان الاستعارة مبنية على تناسي التشبيه واما التشبيه فقد يطوى فيه ذكره ايضا كذلك
والفرق بينهما من وجهين الاول ان المتروك في التشبيه منوي مراد وفي الاستعارة منسي
بالكلية الثاني ان لفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي وفي الاستعارة
مستعمل في معنى المشبه حتى لو اقيم اسم المشبه مقامه صح المراد ولا يفوت الا المبالغة المستفادة
من التشبيه والاستعارة كذا ذكر السيد الشريف والتاء عطف على الاول اي التمثيل المؤلف

في التمثيل الثاني بان تشبيه انفسهم باصحاب الصيب وقد مر بيان ذكر لفظ انفسهم ههنا وايمانهم
المخالط للكفر صيب فيه ظلمات ورعد وبرق وهذا هو التشبيه الثاني من الفرق في التمثيل الثاني
من حيث انه بيان لوجه الشبه والضمير المنصوب راجع الى الصيب او الى ايمانهم المخالط للكفر ونفاقهم
بالرفع عطف على انفسهم او ايمانهم حذر مفعول له لنفاقهم عن نكايات المؤمنين جمع
نكاية يقال نكا في الاعداء نكاية اذا اثخن فيهم وجرح والمراد به ههنا ما يصيب الكفرة من الاذلال
والاهلاك وما يطرقونه اي المؤمنون من موصولة مفعول يطرقون سببا اي اسبابا
المنافقين من الكفرة من انواع الحقارة والهوان والاهلاك بحق الاصابع عطف على باصحاب
الصيب من حيث بيان لوجه الشبه ويخبرهم بالرفع عطف على انفسهم وكذا قوله وجهالهم
بالرفع عطف على انفسهم بما يأتون ويذرون اي يفعلون ويتركون بانهم كلما صادفوا عطف على
اصحاب الصيب والضمير المنصوب في انهم والمرفوع في صادفوا راجعان لاصحاب الصيب خطفة
اي لمعانا اشتهر وبان اغتنموا فرصته اصل معناه النوبة في الشرب ثم في كل مطلوب
يبادر له خيفة خذابة وهو منصوب على الحال او التمييز خطى مقصور جمع خطوة متقيدين
مجازا او كناية بمعنى واقفين لا حراك لهم بفتح الحاء الحركة الى ههنا اربع تشبيهات
مفرقة الاول في الذات والباقية في الاحوال كما في التمثيل الاول فلنا فيه احوال ستة ثلاثة
منها في التشبيه الاول وثلاثة في التشبيه الثاني فاظهار الايمان المشبه بالاستيقاد والانتفاع بظهوره
المشبه بالاضاءة وانقطاع الانتفاع بالاظهار المشبه بانطفاء النار واما في التشبيه الثاني فايمانهم
المخالط بالكفر والخداع المشبه بالصيب الذي فيه ظلمات ورعد وبرق ونفاقهم المشبه بجعل الاصابع
في الاذان وتحيرهم لشدة الامر عليهم المشبه بانهم كلما صادفوا الخ وقيل شبه الايمان والقرآن
قيل هذا ايضا مبني على جعل التمثيل الثاني من قبيل التشبيه المفرق لا يجب ان يعتبر فيه ايضا تشبيه
انفسهم باصحاب الصيب ثم يعتبر تشبيه الاحوال بالاحوال والفرق بينهما انه شبه في الاول
ايمانهم المخالط بالكفر والخداع بالصيب الذي فيه ظلمات ورعد وبرق وههنا شبه مطلق
الايمان والقرآن وسائر المعارف الاسلامية التي هي سبب للحيوة الابدية مع قطع النظر عن خصوصية
المحل بالصيب الذي به حياة الارض فالاول من قبيل تشبيه المقيد بالمقيد والثاني من قبيل تشبيه المطلق
بالمطلق وما ارتبكت عطف على الايمان اي شبه ما ارتبكت اي اختلطت بالمعارف المذكورة
من الشبه بيان لما المبطلة للحق او بعض الباطلة او الطائفة المبطلة واعترضت عطف
على ارتبكت وقوله اي دون المعارف من الاعتراض اي الكلمة بالى الصاب بالظلمات متعلق

بالرفع عطف على الايمان
وهذا ح
عطف على باصحاب الصيب

لاجل التشبيه الاول ح

وانه يختص بالمنافقين لا الكافرين وان ذهب اليه بعضهم ح

شبه

شبه وانه معطوف على بالصيب وما قبله معطوف على الايمان وقوله بالرعد معطوف ايضا على بالصيب
وهكذا قوله وتصامهم بالصاد المهملة اي عدم اصغائهم من بهوله بتشديد الواو وتخفيفه
اي يخوف وهذا اي عدم حلاصهم من الصواعق واهتزازهم بالرفع عطف على الايمان
الاهتزار الحركة او رفع تكسر الراء في العطاء وهو معطوف على رشد نظم اي شرفه
وتمييز البصر راجع الى الرفد ابصارهم فان مطمح نظرهم انما هو كسب حطام الدنيا بمشيهم
عطف على بالصيب ايضا وكذا قوله ويخبرهم عطف على الايمان وقوله بتوقفهم على بالصيب فههنا
على هذا القول ثمانية تشبيهات متفرقة واحد منها في الذات والباقي في الاحوال ولو شاء الله
لجعلهم ملتبسين بالحالة التي يجعلونها لانفسهم اي يكسبونها اعني الصمم والبكم فانهم اكتسبوها
بتعطيل حواسهم والحاصل انه كما تحقق في جانب المشبه به اسباب ذهاب السمع والابصار
ومع ذلك لم يذهبها لعدم تعلقه بالمشبه به فكذلك في جانب المشبه لعدم تعلقه بالمشبه به والحق منه افاضة الحياة عليهم
قال رحمه الله لما عدد فرق المكلفين من المؤمنين المخلصين والكافرين المجاهرين
والمنافقين المداهنين عدد ما في قوله هدى للمتقين الى ههنا وذكر خواصهم اما خواص المؤمنين
فالايمان بالغيب والتقوى والثبات على الهدى وخواص الكافر الجاهر الاصرار على الكفر والعناد
والنفاق وخواص المنافقين اظهار الايمان والخداع ومرض القلب واختلاف المقالة عند لقاء المؤمنين
ومصارف امورهم الى مرجعها فانه بين بقوله اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ان مرجع امور
المؤمنين السعادة العظمى وبين ان مرجع امور الكافرين والمنافقين الشقاوة العظمى والعقاب الابدي
قال صاحب الكشاف عطفا على مصارف امورهم وما اختصت به كل فرقة مما يسعدها
ويشقيها ويحظيها عند الله ويرديها وانما تركه المصنف لانه اعترض عليه بانه لم يذكر للمؤمنين صفات
ومزيات ولا للكافرين مسعدات ومحظيات بل المذكور للمؤمنين هو المسعد والمحظي وللكافرين
والمنافقين هو الشقي والمردي فاولا جب ان يعطف باو ويقال او يشقيها او يرديها واجيب
بانه اذا عرف من الكلام المذكور مسعد من كان علم ان ما يقابله مشقاة ضمنا وبالعكس فقد ذكر لكل فرقة
مسعدها وبالعكس ايضا ورد بان الاختصاص لا يبقى له معنى ح فان المقابل بما اختص به كل فرقة
ليس مخصوصا بها لوجوده في المقابل الا فالصواب ان لا يجعل من بيانه بل تبعيضيا من
الامور التي يسعد الوفاء بشقيها على سبيل التوزيع فان بعض تلك الامور مسعد وعظمى لكل فرقة
وبعضها مشقي ومردي كذلك وهذا اختص كل فرقة بطائفة منها هكذا ذكره السيد ره وقال مولانا
المردي مردود لظهور اختصاص ذلك المقابل بتلك الفرقة بملاحظة القرائن جميعا وكونه
مفروضا غير محقق مثلا اذا قلنا الصفات المذكورة للمؤمنين مسعدات لهم بقرائن

انهم لو كانوا متصفين بالمقابلة لانها لشقوا ولم يكن ايراد ذلك في حق الكفار لانهم متصفون
بتلك المقابلة حقيقة بلا فرض وتقدير وكذا الحال في صفات الكفار انها اقبل عليهم الى
على فرق المكلفين كلهم بالخطاب لان النداء خطاب والمنادى مخاطب بمنزلة ضمير
الخطاب وان كان لفظه في اصله للغيبة على سبيل الالتفات الذي عند قوله اياك
نعبد واياك نستعين اعني من الغيبة الى الخطاب نظيره كي انك اذا قلت لصاحبك حاكيا
عن ثالث لكما ان فلانا من قصته كيت وكيت فقصصت عليه ما فرط منه ثم عدلت
بخطابك الى الثالث فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري
امورك وتثوب على جادة السداد في مصادرك وموارد ك تنبيهه بالالتفات
نحوه فضل تنبيه واستدعيت اصغاءه الى ارشادك زيادة استدعاء او جدته بالالتفات
من الغيبة الى المواجهة تاثيرا اخر طبيعيا لا يجده اذا استمررت على لفظ الغيبة هكذا ذكره صاحب الكشاف
في الاية الكريمة ان الله تعالى لما فرغ عن حكاية احوال الفرق الثلاث للنبي عن التفات الى الخطاب للفرق
المذكورة ومنه علم ضعف ما ذكره الفاضل المحشي حيث قال لما كان نزولها منفردة عما قبلها
فكيف يتحقق فيه الالتفات من الغيبة الى الخطاب ولا حاجة الى ما تكلف في النفي عنه حيث
قال يجوز ان يكون في كلام التفات بعد تمام نزول القران من الالتفات مع الى تحريك له وتنشيطا له
اي جعله ذا نشاط فان العدول الى خلاف مقتضى الظاهر ونقل الكلام من اسلوب الى اسلوب
او تحديث نشاط السامع وتحريكه تحريكا ما لاصغاء ذلك الكلام وبهذه النكتة فائدة
عامة لكل التفات واتهما بامر العبادة وتفخيما لشانها هذا بيان للنكتة المختصة بهذا الموقع
ووجه دلالة الالتفات على الاهتمام والتفخيم ان الامور المهمة المفخمة شانها ان يؤمر بها مواجهة
ولا يخفى عليك ان الاهتمام والتفخيم يحتمل ان يكون نكتة واحدة وان يكون كل منهما نكتتين
ويحتمل ان يكون الكلام اشارة الى الاختصاص وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة فان
في العبادة كلفة ومشقة للعابد فجبرها بلذة المخاطبة وشرف المكالمة فان المولى اذا اراد ان يكلف عبده
تكليفا شاقا خاطبه بنفسه قال الفاضل المحشي لا يخفى ان قوله وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة
انضمام النكتة الى نفس الالتفات والى السامع فيناسب ان يجمع مع الهزة والتنشيط ولا يفصل بينهما وبين
التنشيط بما يتعلق بالعبادة من الاهتمام والتفخيم وان الاولى ان لا يقيد جبر الكلفة العبادة
بلذة المخاطبة لانها تخبر بالاهتمام بامر العبادة وتفخيم شانها ايضا ولو ترك التقييد لكان مستقلا
بتاخيره عن الاهتمام بالعبادة وتفخيمها ولم يكن الفصل بينه وبين الهزة والتنشيط مخلا بالمراد
الفضل اقول ان الجبر انما يتصور بالنسبة الى النقصان فان كان المراد جبر نقصان الى معين
الاخر انهم بكلفة العبادة كما ذكره مسلم وان كان المراد جبر النقصان الاخر لنفس العبادة

من جهة كلفتها فممنوع ولا يخفى عليك ان لذة المخاطبة بالعبادة يصلح جبر الكل منهما وبا في وضع النداء
البعيد هكذا في الكشاف وقال ابن الحاجب في النداء ايا وهيا اعرابها وايا وهيا للبعيد وادي والهمزة
للقريب وقال الرضي وما كره ابن او في جماعة الكشاف لا يستقيم لانها في القريب والبعيد على السواء
ودعوى المجاز في احدهما خلاف الاصل فلا يهدر النكتة في اختياره ان الخطاب يشتمل على مرتبتين
في غاية القرب وعلى مرتبة في غاية البعد وعلى المتوسطات وفيه تنبيه على ان البعيد بكمال القرب
لا يخرج عن دائرة التكليف بل هو كالبعيد في ذلك وان القريب والبعيد في منزلة واحدة
وما قيل فان الداعي يستصغر نفسه ويستبعد عن حضرة الله عز وجل

واما العظمة اي لعظمة المنادى اسم مفعول كقول الداعي يا رب ويا الله فان عظمته
يبعده عن الحس وقد يكون لعظمة المنادي اسم فاعل نحو يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي
او لفضلته اي المنادى وسوقه كما في منزلة ملكة فانهم وان كانوا اقرب الا انهم نزلوا منزلة
البعيد لفضلتهم عن الحس او للاعتناء بالمدعو له وعن الامر بالعبادة ايضا وهذا على تقدير
ان يكون المراد بالناس المدعو من المتفطن فانهم وان كانوا اقرب الا انهم نزلوا منزلة البعيد
بناء على ان ما كلفوا به من العبادة بلغ في عظم شانها الى حيث يستبعد من المخاطب ان يقوم
بها ويأتي بها فنزل بذلك منزلة الغافل البعيد عنها تنويها واياء اعتناء بشان المدعو له وزيادة
لحثه عليه اي على المدعو له وهو اي اللفظ يا مع المنادى جملة مفيدة للمخاطب اي بفيدة فائدة
يصح سكوته عليها لانه اي وفي الندا نائب مناب فعل فيه ان الفعل وحده لا يكون جملة فضلا
عن ان يكون مفيدة فكيف وما نائب منابه جملة مفيدة فان قيل المراد بالفعل جملة الفعل والفاعل
اعني اذا دعا فان اطلاق الفعل على مجموع الفعل والفاعل العنصر اذا كان متصلا كثير كما يقال
ضربت فعل ماض قلنا نعم لكن ذلك انما يقتضي ان يكون يا جملة مفيدة وهذا لا هو المنادى
الذي هو مفعول اذ الجملة لا يتوقف على المفعول ففي فعله وهو مع المنادى جملة مفيدة
نظر واما ما يقال لم يرد به توقف تحقق الجملة على المنادى بل انه مع المنادى انما صار
جملة لانه نائب مناب او عوله لانه يجوز تركيب الجملة من حروف واسم كما في قائمة الجبر في
فيه نظر لان مذهب المبرد ليس ذلك اي لكون الجملة مركبة من حروف واسم الا ترى الى ما قاله الرضي
حيث قال وعلى المذهبين فيما زيد بجملة وليس المنادى احد جزئي الجملة فعند سيبويه
جزءا الجملة اي الفعل والفاعل مقدران وعند المبرد حرف النداء سد احد جزئي الجملة
اي الفعل والفاعل معا ولا يمنع من وجود سده شيئا معا واي جعل وصلة الى النداء الموقع
الحرف بالاسم كما ان ذو جعل وصلة الى الوصف باسماء الاجناس نحو الذي وصلة الى

وصف المعارف بالجمل لتعذر الجمع بين وفي التعريف فانهما كمثلين لان بالتعريف للتعريف
حقيقة ولهذا لم يتعرف المنادى في قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي لانه انما يكون للتعريف اذا قصده
المتكلم والاعمى لا يقصده بل يقصد به مجرد النداء فلا باس في جمعه مع اللام مقصودا به
مجرد النداء وقيل ان يا يقتضي بناء المنادى ولام التعريف يقتضي اعرابه والجمع بين الاعراب
والبناء متعذر لانه كالضدين واعطي على صيغة المجهول والضمير المستتر راجع الى اي حكم المنادى
من البناء على الضم لوقوعه منادى بحسب الظاهر واجري عليه اي على اي المقصود بالنداء
وهو المعرف باللام كالناس هنا وصفا موضحا حال من المقصود بالنداء له اي لاي فانه
لا يحتاج الى ما يخصصه ويبينه لان من ضرورة المنادى ان يكون متميزا ماهية وان يكون
معلوم الذات ولا يتميز ذلك الا بذكر اللام في حال الاعمى فهو باسم الاشارة بعد عدم
المخاطب ما غيره شيء حاضر بصورة المعقول والتزم رفعه اي رفع المنادى المقصود اشعارا بانه
المقصود بالنداء لان الرفع مختص بالمنادى المفرد المعرفة ومنه علم ان ابا المتوصل به الى نداء المعرف باللام
مشروط بالقطع عن الاضافة لانه لو جاز اضافته جاز نصبه كسائر المنادى المضاف فلم يكن
التنبيه بنصبه على كونه مقصودا بالنداء كما امكن بلزوم الرفع والحمد من الالحاق بالقاف في ادخال
شيء في شيء شده بينهما اي بين اي وبين اللام تاكيدا للنداء فان النداء ايضا تنبيه
وتعويضا عما يستحق ان من المضافة اليه فانه لم يكن يخلو من مضاف اليه او من تنوين قائم مقامه نحو ايا ما
تدعوا وليس هذا موضع التنوين وانما كثر النداء على هذه الطريقة وهي ان يجعل حرف النداء
كلمة الموضوعة للبعيد ويجعل المنادى بها لفظا اي موصوفا بالمعرف باللام ايضا حال ويقع ها التنبيه
بينهما في القرآن متعلق بكثر لاستقلاله اي النداء باوجه من التاكيد من تكرار الذكر والايضاح
بعد الابهام واختيار لفظ البعيد وتاكيد معناه بحرف التنبيه واجتماع التعريفين من النداء
واللام وكل ما نادى الله مبتدا خبره قوله حقيق استيناف تعليل
لما قبله كانه قيل هل يصح استقلال النداء باوجه من التاكيد تعليلا لكثرة النداء على هذه الطريقة له
الضمير راجع الى ما والام جملة من حيث متعلق بحقيق انها راجع الى ما انث باعتبار الخبر واكثرهم
غيرها غافلون جملة حالية او معترضة بين المبتدا والخبر والجموع كالرجال والنساء
واسماؤها كالقوم والناس والرهط للعموم حيث لا عهد واستدلوا عليه بالمعقول
والاستعمال والاجماع اما المعقول فلان اللام للتعريف بالاجماع ومعناه العهد والاشارة
واشار الله اما حصة معينة من الحقيقة حاضرة في الذهن وهو العهد الخارجي او نفس الحقيقة
الحاضرة في الذهن وتلك الحقيقة قد تكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد اصلا وهو المسمى
بلام الحقيقة وقد تكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد فيه قرينة المعهودية كما اذا دخل

كل قد يقصد به مجرد النداء صح

وهو مقصود على انه مفعول ثان لاعطي صح

او عطف على اسم صح

اسوق

السوق واشتهر اللام واسم المسمى بالعهد الذهني اولا يوجد وهو الاستغراق وقد اشار الى ترجيح الاخير
وان الحكم على نفس الحقيقة من حيث هي قليل جدا فلا يحمل عليه والاستغراق هو المفهوم من اطلاق المعرف باللام
حيث لا عهد فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون الحقيقة واما الاستعمال فهو ما اشار
اليه بقوله وبه اي بالجمع الاستثناء منها كقوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك استثنى من الجمع المضاف الى المعرفة فعلم انه للعموم وكذا المحلى باللام واعترض عليه بان صحة
الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور واجيب عنه بان العلم
بالعموم يثبت بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع
والتوكيد بالرفع عطف على صحة الاستثناء ووجه الاستدلال به ان التاكيد تقرير لما يفيده المتبوع
فلو لم يكن المتبوع اعني الملائكة مفيدا للعموم لما كان كلامه تاكيدا له بل يكون تاسيسا واما الاجماع
فقد اشار اليه بقوله واستدلال الصحابة بعمومها تابع فانه لما وقع الاختلاف بعد
رسول الله في الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقول
رسول الله الائمة من قريش ولم ينكر احد من الصحابة فانعقد الاجماع فالناس لكونه اسم جمع معرف باللام
يعم الموجودين وقت النزول لفظا لعموم لفظه وضعا ومن سيوجد بعد معنى لعموم
دينه عموم ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للفريقين الا ما خصه الدليل
للخطاب اعني الصبي والمجنون والمغمى عليه كما خص بقوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم يا ايها المؤمنون
العابدون زد ومعناه اعبدوا ايمانكم وعبادتكم ويا ايها الكافرون اعبدوا اي احدثوا العبادة واتركوا
الكفر ويا ايها المنافقون اخلصوا عبادتكم واتركوا النفاق فيلزم استعمال اعبدوا
في معان متعددة في حالة واحدة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او المعاني المشتركة واجيب
عنه بانه استعمل اعبدوا في طلب العبادة في المستقبل لكن تلك العبادة من المؤمنين
زيادة في عبادتهم ومن الكافر ابتداء العبادة واحداثها ومن المنافقين الاخلاص فيها فلا
استعمال فرض على المؤمنين العلم ومع الكافر احداث الايمان ومع المنافقين الاخلاص في الايمان
كذا روي في الحديث واعلم ان هذا الخطاب يسمى بالخطاب
الشافهة عند الاصوليين وهو ما يدل على الخطاب وضعا كقولنا يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس
اعبدوا واختلفوا في انه هل يختص الموجودين وقت الخطاب او يعم الكل ولم يسوجد وقيل
اكثر العلماء منهم اصحابنا انه يختص الموجودين ولم يكن خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه لهم
بدليل آخر من اجماع او قياس او نص واما بالصيغة فلا وقالت الحنابلة

لا يقال ان المستثنى منه قد يكون لفظا خاصا يحصر عدد عشرة ما يقال ان المستثنى منه قد يكون لفظا خاصا يحصر عدد عشرة الا واحدا فلا يدل على العموم
ان المراد بالاستثناء من متعدد وليس العموم فرد يدل على العموم
صحة الاستثناء وليس العموم فرد يدل على العموم
اللفظ يدل على العموم
لا ما هو من افراده
في مادة النقض

هو عام لمن بعدهم ايضا واستدل اصحابنا بوجهين احدهما انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدومين
يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا وكفروا وهو ظاهر حتى قال بعض المحققين انكاره مكابرة
والثاني انه امتنع خطاب الصبي والمجنون والمغمى عليه واذا لم يتوجه الخطاب لكونهم مع
وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اجدر ان يمنع لان تناول العدم والخطاب
لحنابلة بوجهين ايضا احدهما انه لو لم يكن الرسول عم مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا
اليهم واللازم باطل اما الملازمة فاذ لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغه احكامه
ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناوله واما بطلان اللازم فبالاجماع واجيب
عنه لا نسلم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ
لا يتعين فيه المشافهة نعم يجب التبليغ في الجملة وانه يحصل بان يحصل للبعض شفاها
وللبعض بنصب الدلائل وان ما دارت على ان حكمهم حكم الذين شافههم والثاني انه
لم يزل العلماء يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة بمثل ذلك وهو اجماع على العموم
لهم واجيب عنه انه لا يتعين ان يكون لتناوله لهم من قبل لانهم علموا ان حكمه ثابت
عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة اي هذا الدليل الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا الدال
على عدم الدخول في الخطاب هكذا ذكره المحقق في شرح مختصر المنتهى وقال التفتازاني
القول بعموم الخطاب الشفاهي وان نسب الى الحنابلة ليس ببعيد وقد قال الشارح العلامة
انه المشهور حتى قالوا ان الحق ان العموم علم بالضرورة من الدين المحمدي وهو الاقرب
وقول بعض المحققين ان انكاره مكابرة حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة اما اذا
كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ومثله قبيح سابع وكل ما استدل
على خلافه ضعيف انتهى ولا يخفى عليك ان هذا هو الظاهر من قول المصنف ومن سيوجد
لما تواتر من دينه عم اه ولا يبعد تطبيقه على مذهب الحنابلة ايضا وما روي عن علقمة والحسن
جواب عما يقال من ان ما ذكر من الدليل الدال على ان الناس يعم الموجودين وقت النزول
ومن سيوجد من فرق المؤمنين والكفار معارض بقول علقمة والحسن التابعين ان كل
شيء اي حكم او امر نزل فيه اي في شانه يا ايها الناس فمكي ويا ايها الذين امنوا فمدني
فانه يدل على تخصيص الناس بالكفار الكائنين بمكة وقت النزول فاجاب بقوله ان صح رفعه
اي لا نسلم انه مرفوع الى النبي عم بل هو موقوف على التابعين المذكورين والموقوف على التابعين

في امثال

في امثال هذه المقامات لا يكون حجة ولو سلم رفعه الى النبي عم فلا نسلم انه يوجب تخصيصه بالكفار الكائنين بمكة
فان كونه مكيا لا يوجب كون الخطاب متوجها الى من كان في مكة من الكفار فقط لان اهل مكة ليسوا
بمشركين جميعا بل منهم مؤمن خائف ولو سلم انهم مشركون جميعا لكن لا نسلم التخصيص ايضا لان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيعم المؤمنين ايضا واعلم ان صاحب الكشاف قال وبلغنا
باسناد صحيح عن ابراهيم بن علقمة ان كل شيء نزل فيه يا ايها الناس فمكي ويا ايها الذين امنوا
فمدني وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم خطاب لمشركي مكة فالمصنف رحمه الله اشار بقوله وان صح
رفعه الى ضعف قوله باسناد صحيح وبقوله فلا يوجب تخصيصه الى ضعف قوله خطاب لمشركي مكة فانه لا يلزم
من كونها مكية ان يكون الخطاب مختصا بمشركي مكة بل يجوز ان يعم غيرهم من المؤمنين وسائر
الكفار فان للمكي ثلاث معان احدها ما نزل بمكة وان كان الخطاب عاما لاهل مكة وغيرهم
والثاني ما كان الخطاب لاهل مكة وان نزل في خارجها ولو بعد الهجرة والثالث ما نزل قبل
الهجرة قال الطيبي ان ما روي عن علقمة والحسن مذكور في معالم التنزيل والوسيط وغيرهما من
كتب التفاسير لكنهم اجدر في كتب الحديث واعترض ايضا بان سورة البقرة مدنية
فكيف تكون هذه الاية مكية اجيب عنه بان ذلك انما يرد ان لو قيل ان هذه الاية مكية
وليس كذلك بل قيل ان كل شيء نزل فيه يا ايها الناس فذلك الشيء مكي وهو لا يستلزم ان تكون الاية
مكية ورد بان المشهور ان المتصف بالمكية والمدنية هو الاية القرآنية لا ما نزل فيه القرآن
والامر هنا بالعبادة قيل انه عطف على ما روي وفيه نظر لانه ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ وقيل ما روي عن علقمة والحسن لا يوجب ~~[illegible]~~ ولا معنى له بل انه معطوف
جواب سؤال تقريره ان ما روي يدل على ان الكفار مكلفون بفروع الايمان من الصوم والصلوة
وغيرهما حال كفرهم وليس كذلك بالاتفاق ولذا لم يجب القضاء عليهم بعد الايمان فما وجه دلالته
على ذلك فقيل انه يدل على ان الخطاب في الاية المذكورة لكونه مصدرا بيا ايها الناس متوجه الى
مشركي مكة فيكون المراد بالناس المامورين بالعبادة هؤلاء المشركين فيلزم كونهم مكلفين
بها حال شركهم ~~[illegible]~~ فاذا كان عطفا على تخصيصه فالمعنى
ان ما روي لا يوجب تخصيصه بالكفار لا يوجب ايضا امر الكفار بالعبادة حال كفرهم هذا بناء
على ما تقرر في الاصول من ان الكفار هل يخاطبون بالطاعات ام لا قال اصحابنا والاصل ههنا
ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب فالكافر

فاذا كان كذلك فلا معنى لعطفه على تخصيصه بل هو عطف على تخصيصه فان قيل صح

لما كان اهلا لاداء احكام لا يراد بها وجه الله كان اهلا لوجوبها ايضا مثل المعاملات والعقوبات والحدود
والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم السعي بامور الدنيا
من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الاخرة وكذا المقصود من العقوبات الشرعية في الدنيا الانزجار
عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر اولى
بما هو عقوبة وجزاء فكان اهلا للوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج
امته والقصاص اذا قتل وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة
لم يكن اهلا لوجوب شيء من العبادات واعلم انه لا خلاف في ان الخطاب بالشرائع التي
هي الطاعات يتناول الكفار في حكم المؤاخذة في الاخرة على معنى انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد
لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وانهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة
انكار التوحيد فان التصديق والاقرار بالتوحيد لا يكون الا بالتزام الشرائع فيعاقب
عليه في الاخرة كما يعاقب على اصل الكفر واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين
من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة
اصحاب الحديث وقال عامة مشايخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان وهو المختار وفائدة الخلاف
لا يظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها في حال الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا
لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالاجماع وانما يظهر في حق احكام الاخرة فان عند
الفريق الاول يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون
بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات وفي المبرهان نكرة
للمذهب المختار ان ايجاب الشرائع على الكافر تكليف بما ليس في الوسع لانها اما ان تجب
لتؤدى في حال الكفر او لتؤدى بعد الاسلام لا وجه الى الاول لان الكفر مانع من صحة اداء الصلوة
ونحوها ولا الى الثاني لان خصائصها لا تجب بعد الاسلام وتكليف ما ليس في الوسع غير جائز سمعا وعقلا
واستدلوا ايضا ان حكم الوجوب الاداء وفائدة قبول الثواب في الاخرة حكما والله
والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره واذا انتفت اهليته
بالاداء انتفت اهليته الاداء وبدون اهلية الاداء لا يثبت الوجوب بخلاف وجوب الايمان
فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه قال قيل ان
الكافر وان لم يكن اهلا للخطاب بالشرائع مع صفة الكفر لكنه اهل له بشرط تقديم الايمان

فيجعل

فيجعل الايمان تابعا اقتضاء تصحيحا للتكليف بالشرائع كما قلنا في الجنب والمحدث فكانه امر بالايمان
اولا ثم باداء الشرائع تابعا اجيب عنه بان ثبوت الشيء اقتضاء اذا كان صالحا للتبعية
لان الثابت بالاقتضاء تابع للمقتضى لانه يثبت لتصحيح دليل الايمان كذلك لا يثبت اهلا
لكل عبادة فلا يصلح ان يثبت شرطا لوجوب الشرائع بطريق الاقتضاء فان المامور به
هو الامر المشترك بين سائر العبادة والزيادة فيها والمواظبة عليها الفعل لا قوله
وانما قال ربكم اشارة الى ما في الكشاف من السؤال والجواب حيث قال فان قلت لا يخلو
الامر بالعبادة من ان يكون متوجها الى المؤمنين والكافرين جميعا او الى الكفار كلهم خاصة
على ما روي عن علقمة والحسن فالمؤمنون عابدون ربهم فكيف امروا بما هم ملتبسون به
واما الكفار فلا يعرفون الله ولا يعبدونه فكيف يعبدونه قلت المراد بعبادة المؤمنين
ازدياد هم فيها واقبالهم وثباتهم عليها واما عبادة الكفار فتمرينهم وحملهم على ما لا بد لهم منه وهو الاقرار
كما يشترط على المامور بالصلوة والزكاة شرائط يطرأ عليها الوضوء والنية وغيرهما وما لا بد
للفعل منه فهو مندرج تحت الامر به وان لم يذكر اسمه قيل الامر يتعلق بالمستقبل وليس
المؤمن ملتبسا بالعبادات المستقبلة اصلا فليس امره بها طلبا للحاصل بل هو كقولك
للمؤمن صل اجيب عنه بان المتبادر من اطلاق اعبدوا احداث اصل العبادة وهو
حاصل للمؤمن فيكون الامر به طلبا للحاصل ورد بان المطلوب ليس ايقاع اصل العبادة
في المستقبل بل ازدياد ها واستمرارهم عليها في الاستقبال وليس ذلك حاصلا لهم قطعا
وان المطلوب من الكفار اصل العبادة على معنى انهم امروا ان يأتوا بها بعد تحصيل شرائطها
فان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وانما المستحيل ان يؤمر بايقاع العبادة حال انتفاء
شرائطها فان قيل ان التصديق باصل العبادات كلها فلو وجب توحيدها لانقلب
الاصل تبعا اجيب بان الاصالة بحسب الصحة لا بناء التبعية في الوجوب على انه قد اوجبه
ايضا استقلالا لا بدلا من ~~[illegible]~~ فالمطلوب اي اذا كان المامور به هو الامر
المشترك بينهما فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه
من المعرفة اي التصديق والاقرار بالصانع وصفاته فان من لوازم وجوب الشيء وجوب
ما لا يتم الا به فان قيل انه منقوض بعدم الواجب من العبادة وغيرها فان وجوب جميع الواجبات
موقوف على عدمها او بعدم وجودها في الخارج لا يقتضي الوجوب لامتناع تحصيل الحاصل

بالاستشراك الصفة

وهذا كما سيأتي بيانه

صح

قيل ان بداء العبادة في النية الى الكافر والزيادة فيها بالنية الى بعض المؤمنين والمواظبة الى بعض المؤمنين بالنية الى بعض الاول ولعل المراد بالبعض الاول من وجد منهم ومن العوجي وبالبعض من وجد منهم بعد من العوجي هذا ولا يخفى عليك ان هذا ح

وفيه نظر لانه قد ثبت وجوبه عقلا قبل ثبوت الشرائع بكيف ينبغي الوجوب ح

فيه ان الظاهر منه ان المطلوب الوقوف والاقرار في العبادة بل تلك العبادة ها هنا عبارة عن افعال الجوارح فالاولى ان يقول المطلوب من الكفار هو تحصيل المعرفة مع الاقرار ثم تحصيل الاعمال الظاهرة

مع انه لا يلزم من وجوب الواجبات وجوب اعدامها وان كان الاعدام مما يتوقف عليه وجوب
وجودها فلا يلزم من ذلك الشيء مما يتوقف عليه لوجود امر كونه واجبا بوجوب ذلك الامر فلا يجب
المعرفة بوجوب العبادة قلنا الكلام ههنا فيما يكون الوجوب مطلقا لا مقيدا بقيد
ووجوب العبادة مقيد بعدمها اذ بعد وجودها لا يجب لامتناع تحصيل الحاصل فاذا كان وجوبها
مقيدا بعدمها لا يلزم من وجوبها وجوب ذلك القيد كوجوب الزكاة المقيد بالنصاب اذ ليس
تحصيل النصاب واجبا بوجوب الزكاة بخلاف المعرفة فانها ليست قيدا لوجوب العبادة
فتكون العبادة مطلقة بالنسبة اليها فيلزم من وجوبها وجوبها فلا نقض نظيره ما قالوا ان المعرفة
كما يتوقف على النظر كذلك يتوقف على عدمها ايضا مع ان النظر يجب بوجوبها ولا يجب عدمها بوجوبها
لكونها مطلقة بالنسبة الى النظر ومقيدة بالنسبة الى عدمها فان قيل سلمنا ان كلا من المعرفة وعدم
العبادة مما يتوقف عليه وجودها وانها مطلقة بالنسبة الى المعرفة ومقيدة بالنسبة الى عدمها لكن من
اين يلزم من وجوبها وجوب المعرفة شرعا قلنا ان ما يتوقف عليه وجود الشيء على ثلاثة اقسام
احدها ما يكون قيدا لوجوبه كعدم الواجب وثانيها ما يكون سببا مستلزما اياه بحيث يمتنع
تخلفه عنه كمعرفة السيف بالنسبة الى القتل ومعرفة المعبود بالنسبة الى العبادة وثالثها ما يكون
شرطا له غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة ففي الاول لا يلزم من وجوب الشيء وجوبه اصلا وفي الثاني
يلزم من وجوبه وجوبه ومن ايجابه ايجابه والا يلزم التكليف بما لا يطاق فايجاب مثل هذا المسبب بسببه
وفي الثالث لا يلزم من ايجابه ايجابه ولا من نفس وجوبه وجوبه ولكن يلزم من وجوب ادائه
وجوبه فان الصلاة لا يلزم من ايجابها ايجابها بالوضوء على ما صرح به جمع من الاصحاب ولذا امرنا
مستقلا بالوضوء ولا يلزم من نفس وجوبها وجوبه ولكن يلزم من وجوب ادائها وجوبه لعدم امكان
الاداء بدون الوضوء ومنه علم ان وجوب المعرفة والايمان شرعي لا عقلي حيث ثبت
بايجاب الشارع كما هو مذهب الاشاعرة فيجب بل يجب فقه اي رفع الكفر بالايمان والحدث بالوضوء
بها اي بالعبادة ومن المؤمنين عطف على قوله من الكفار اي ازدادوا ايمانا مع ايمانهم عليها فان قيل
ان لفظ اعبدوا حقيقة في طلب العبادة فهي طلب الفعل ما ان يكون حقيقة فيكون استعمال المشترك
في معنييه او مجازا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اجيب عنه ان ازدياد العبادة من افراد
العبادة واستعمال اللفظ في افراد معناه لا يكون استعمالا للمشترك في معنييه ولا الجمع بين الحقيقة
والمجاز بل من قبيل استعمال المشترك المعنوي في افراده تنبيها على ان الموجب للعبادة هو الربوبية
اي تنبيها على ان سبب ايجاب العبادة هو الربوبية اي التربية كما وقع في بعض نسخ المصابيح بتبع

العابد الزكاة

الى الكمال على سبيل التدريج وبين الفاصل المخلل بوجهين احدهما ان التربية الى قبل العبادة يوجب
العبادة شكرا لها والثاني ان نفس العبادة تربية له فالايجاب لارادة التربية فلا علو العبادة
الى فرد لا نسبة له الى العبد الا التربية وهو بريء من الانتفاع به مطلقا على ان تلك العبادة اوجبت
له تربية قال الطيبي فرق بين قوله اعبدوا الله وقوله اعبدوا ربكم بان في الثاني ايجاب العبادة
بواسطة ربوبية النعم لانها تربية بينهم وعقوا مهم وفي اعبدوا الله عبادة بمراعات ذاته من غير
واسطة وعلى ذلك قوله يا ايها الناس اتقوا ربكم وفيه يا ايها الذين امنوا اتقوا الله فحيث
ذكر الناس ذكر الرب وحيث ذكر الايمان ذكر الله صفة دلت عليه اي على الرب للتعظيم اي للمدح
منبئ صفة مادحة والتعليل بهذا زيادة على الكشاف فمعناه بيان علة الربوبية ويحتمل التفسير
والتوضيح ان خص الخطاب بالمشركين والمراد بالرب اعم من الحقيقي ومن الباطل عدل عن الكشاف
حيث قال كان المشركون معتقدين ربوبية الله وربوبية الهتهم فان خص المشركين بالخطاب
فالمراد بالرب اعم من الرب الحقيقي ومن الهتهم وان كان قوله الذي خلقكم صفة موضحة مميزة اي مفيدة وتخصيصه
وان كان الخطاب عاما للفرق جميعا فالمراد بالرب هو الرب على الحقيقة وهو الله فيكون الذي
خلقكم صفة دلت عليه للمدح والتعظيم ولا يمتنع هذا الوجه في خطاب الكفرة خاصة الا ان الاول
اوضح واصح انتهى عدل عنه المص حيث قدم ذكر الخطاب عاما لان الاصل في الخطاب هو العموم
والمتبادر من الرب هو الحقيقي ولم يتعرض لذكر الصفة مادحة على تقدير كون الخطاب خاصا بالمشركين
لان المشركين وان كانوا يعتقدون ان الله رب الارباب وان الهتهم مجرد شفعاء عند الله
الا ان النظر الى حالهم بمقتضى العموم فان استعمال الرب في غيره مع كان شائعا فيما بينهم موجبا
للاحتمال فلذا اكتفى الشيخ في قولهم انما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى وما روي في حكاية
ولان الاصل في الصفة هو التوضيح والتخصيص فلا يعدل عنه بلا ضرورة نعم الحاصل ان الخطاب
ان كان عاما لجميع الفرق فالمراد بكم هو الله تع لانه المتفق على ربوبيته فيما بينهم فيكون الذي
خلقكم صفة مادحة وان كان خطابا للمشركين فيحتمل ان يكون المراد هو الله تع فيكون الصفة مادحة ايضا
لانهم يعتقدون في انه رب الارباب وان الهتهم شفعاء عند الله وان يكون المراد ما يعم الكل والحكم
ونحو ذلك مما يصدق على الاله الحق وعلى الهتهم الباطل فيكون الصفة مخصصة الا ان اطلاق
الرب على غير الله تع كان شائعا متعارفا فيما بينهم والتخصيص والتوضيح هو الاصل في الصفة
ولهذا كان هذا الوجه اوضح بالنظر الى حالهم واصح بالنظر الى الاصل في الصفة فان الاصل فيها
هو التوضيح والتخصيص والمذكور في الوجه الجاد الشيء على تقدير واستعداد عطف تفسير للتقدير

اقول ان التقدم تعيين مقدار الشيء والاستواء من المساوات بمعنى المعادلة بين الشيئين فالمعنى ان الخلق
ايجاد الشيء مشتملا على تعيين مقداره في علم قبل الايجاد ومشتملا على معادلة المقدار المعين في علمه لما يوجد
في الخارج متناول لكل ما يتقدم الانسان بالذات او بالزمان قبل فان الشخص الانساني
عبارة عن مجموع البدن والروح والروح مقدم على المجموع بالذات على قول من يقول بحدوث الارواح
عند استكمال البدن اطوار خلقه لا قبله فان التقدم الذاتي ما يقتضي المؤخر عند انتفاء المقدم من غير عكس
والروح مع البدن كذلك وامثلة التقدم الزماني كثيرة واقعل التقدم الذاتي مما اثبته بعض المتكلمين
فان التقدم عند المحققين من الحكماء والمتكلمين اقسام التقدم بالعلية وهو تقدم الفاعل المستقل بالتاثير
والتقدم بالطبع وهو تقدم ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها والتقدم
بالزمان وهو ان يكون المقدم قبل المؤخر قبلية لا يجامع القبل معها البعد كتقدم ندسي على عيسى عم
والتقدم بالرتبة وهو ان يكون للترتيب بين المقدم والمؤخر معتبر كتقدم الامام على المأموم والجنس على النوع
والتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل فالوجه في وجه الضبط التقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود
اولا الثاني التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتيب اولا الاول التقدم بالرتبة والثاني اما ان يكون
بينهما احتياج اولا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع واثبت بعض المتكلمين قسما
مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض كتقدم الامس على اليوم واليوم
على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون بعضها
جعل بعضها علة لبعض او من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها
ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة ولا بالشرف لان اجزاء الزمان
متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان
والا لكان للزمان زمان فيتسلسل واجابوا عنه اولا بانه عائد الى التقدم بالزمان لانه عبارة عن ان يكون
المقدم قبل المؤخر قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة
زمان مغاير للمقدم والمؤخر وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان التقدم
والتأخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضها لغيره بواسطة زمانها بعرضان
لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض وثانيا بانه عائد الى التقدم بالرتبة فان الامس سابق
على اليوم بالرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدأ من طرف المستقبل هذا فان اراد
المصنف بالتقدم بالذات الخ الذي اثبته بعض المتكلمين مغايرا للوجوه الخمسة فظاهر انه لا تقدم بهذا المعنى

بين

بين الروح وبين مجموع البدن مع الروح بل لا تقدم اصلا بينهما على القول بان الروح خلق في البدن
قبل المراد به ههنا التقدم بالطبع وفيه ان المعتبر فيه العلية كما عرفت ولا علية بين اجزاء الكل بل ومنهم من حصر
التقدم الذاتي بجزء الشيء اقرب الى الكلام ثم ان المص لما جعل الذي خلقكم والذين من قبلكم صفة توجه عليه
ان الصفة لا بد ان يكون معلومة للمخاطب مقررة عنده حتى قالوا الاخبار بعد العلم بها اوصاف
كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والمخاطب ههنا وان كان عاما للمؤمنين لكن اكثرهم مشركون
وهم منكرون لها فاجاب بان الجملة اخرجت مخرج المقرر عندهم اي عند المشركين الا ما اعترفوا به
اي بمظهرية الصفة في هذا الكلام على مقتضى الظاهر اعني الخالقية فانهم لم يشركوا الله في الالوهية والخالقية
بل اشركوا في المعبودية والتوحيد انما يحصل بحصر هذه المعاني الثلاثة في الله تع ولا يخفى عليك
ان المراد بالاعتراف ليس الاعتراف المجرد عن الاعتقاد بل المراد به هو الاعتراف مع الاعتقاد فانهم يعتقدون
حصر الالوهية والخالقية في الله تع كما يعترفون ويدل عليه عطف قوله او لتمكنهم من العلم به اي بمظهرية
الصفة بادنى نظر في الدلائل الدالة على التوحيد افاقية وانفسية فعلى الاول يجري الكلام على مقتضى
الظاهر وعلى الثاني على خلاف مقتضى الظاهر تنزيلا للجاهل منزلة العالم لوضوح الدلائل على العلم
وفرق من قبلكم بفتح الميم فتكون موصولة ولما ورد عليه ان الموصول الثاني مع صلته مفرد لا يصلح
ان يكون صلة للاول دفعه بقوله على اقحام الموصول الثاني بين الاول وصلته تاكيدا
حاصله ان الموصول الثاني مقحم اريد به تاكيد الاول وقوله خلقكم صلة للاول لا للثاني فلا محذور
ولا يخفى عليك انه لا يجدي مادة الاشكال لان التاكيد ان حمل على المصطلح فان كان لفظيا
وجب ان يكون باعادة اللفظ الاول كما في قول جرير وان كان معنويا كان
بالفاظ مخصوصة وان النحاة قد نصوا على امتناع تاكيد الموصول قبل تمام صلته
وان حمل على غير المصطلح احتيج الى بيان وجه اجتماع الموصولين وغاية ما يحتمل
انه تاكيد لفظي الا انه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو بمعناه احترازا عن شائبة
التكرار كما هو مذهب الاخفش في ما ان زيدا قائم وقيل ثمة اي ومن اجل
ورود السؤال المذكور ولا يدفع الا بالتكلف قيل الاولى ان يجعل كلمة من زائدة على
مذهب الكسائي لا تاكيدا او موصوفة بالظرف خبر المبتدأ محذوف اي الذين هم
اي الذين هم اشخاص او اناس كائنون قبلكم وفيه تفخيم لشانهم
بالابهام وايذان بان خلقهم ادخل في القدرة او موصولة بالظرف كذلك اي الذين

معطوف على الضمير المنصوب في احترزتم به عن العطف على الضمير المجرور فانه وان لم يخل المعنى لكنه لم يجز لفقد الشرط اعني اعادة الجار وفيه بحث لان اعادة الجار ليس بشرط في الصحة بل هو في الفصيح اي في فصيح الكلام لا يسمى فلا يعاد الا اذا لم يشتبه انه لم يعاد سواء كان في فعل كما في قوله كيف وبين ربه فان تكرير الثاني ليس الا لغرض الفصل ولا معنى له على ما فصله في الرضي صح

او موصولة صح

هم الذين قيلكم فيكون الظرف صلة للموصول الثاني والموصول الثاني مع صلته خبر المبتدأ المحذوف والمعنى
مع خبره صلة الاول كذا في الحاشية السيد بعينه واما ما قيل نقلا عن صاحب الكشاف ان الموصول
بدون الصلة لا يفيد شيئا فكيف يجوز تاكيده ثم اجيب عنه بان الموصول وحده يفيد امرا
مبهما كاسم الاشارة ولهذا رجع الضمير اليه في قوله الذي قام مع انه لا يرجع الا الى المفيد فقد اعترض
على كل من السؤال والجواب اما على السؤال بان التاكيد اللفظي لا يستعمل في الحروف فضلا
الاسماء الموصولة اولى كيف وان التاكيد اللفظي لا يلزم ان يكون باعادة الاول بل قد يكون باعادة مرادفه
كما هنا مرسيا واجيب بان وجه الاستبعاد فيها هو ان الموصول بالاتم جزء الا بصلته وعائده فهو
وحده بمنزلة جزء من الاسم كالزاء من زيد ولا كذلك الحرف فانه وان توقف في افادة المعنى
على ذكر شيء فلا يصير معه بمنزلة كلمة واحدة هكذا ذكره العلامة التفتازاني وتعقبه السيد الشريف
بان قال وانت خبير بان جعل الموصولات في الافادة والاستقلال دون الحروف وجه الانصاف
كي افخم اي ادخل جوير في قوله الذي هجا به عمر بن لجاء وهو بانيم اصل معناه العبد ومنه تميم اسم
اي عبد الله ثم سمي به عدة قبائل منها تميم عدس التي منها عمر المذكور لا اباكم تمامه لا يلقينكم في سوءة عمر
فههنا اقحم جوير تميم الثاني بين المضاف وهو تميم الاول والمضاف اليه وهو عدس تاكيدا للاول
وانما جاز حذف التنوين من الثاني وان لم يكن مضافا لان التاكيد اللفظي في الاغلب حكمه حكم
الاول وهو كتبه اعرابية او بنائية فكما حذف التنوين من الاول حذف من الثاني
ايضا وجاز الفصل به في السعة بين المضاف والمضاف اليه وان لم يجز ذلك الا في الضرورة
وبالظرف خاصة لانه لما كرر الاول بلفظه وهو كتبه بلا تغيير فصار كانه هو بعينه فلم يعد
فصلا الا ترى الى جواز ان ان يبدا فاتم مع امتناع الفصل بين ان واسمها بغير الظرف
والى جواز نحو لا رجل في الدار مع ان النكرة المفصولة بينها وبين لا التبرئة واجبة الرفع
نحو قوله تعالى لا فيها غول هذا قول سيبويه وقال المبرد ان تميم الاول مضاف الى عدس مقدر
يدل عليه عدس المذكور المضاف اليه تميم الثاني فعلى هذا ليس مما نحن فيه بما الثاني مفعول اقحم
بين الاول وما اضيف الاول اليه اعني عدس قال في الكشاف وكافى مهم لام
الاضافة بين المضاف والمضاف في لا اباك ولم يذكره المص مع ذكره لفظة
لا اباكم لان الخليل وسيبويه وجمهور النحاة ذكروا ان نحو اباك مضاف حقيقة باعتبار
المعنى فقيل لهم اللام لا يظهر بين المضاف والمضاف اليه بل يقدر فاجابوا عنه بان اللام

تميم الاول يجوز فيه الضم والنصب
وتميم الثاني يجب نصبه صح

لا اباكم

ههنا

ههنا ايضا مقدرة وهذه اللام الظاهرة تاكيد لتلك المقدرة التي كانت الاضافة بمعناها
فيكون الفصل بها بين المضاف والمضاف اليه كالفصل على قياس بانيم يتيم عدس واعترض عليهم
بانه لو كان مضافا حقيقة لكان معرفة فوجب رفعه لو تكرير لا مع منفي اه وتقدير الخبر ايضا
واجابوا عنه بان الوجه قصدوا نصب هذا المضاف المعرف بلام غير تكرير تحقيقا فصلوا
بينهما لفظا حتى يصير المضاف كانه ليس بمضاف فلا يستنكر نصبه وعدم تكريره لا ولورود
على صدرة النكرة واما الخبر فقدر عاما لا اباك موجود فان قيل قد اتفقوا على ان لا اباك بمعنى
لا اب لك والثاني نكرة اتفاقا فكذا الاول لان المعرفة لا يوافق النكرة معنى اجيب بانهم
اتفقوا على ان نحو الجملتين سواء اي لا اباك ولا اب لك سواء ولم يتفقوا ان اباك واب لك
بمعنى واحد وقد يكون المقصود من الجملتين واحدا مع كون المسند اليه احدهما معرفة وفي الاخرى نكرة فالمعنى
اي الخبر لا في اباك محذوف اي لا اباك موجود واما في لا اب لك فهو لك اي لا اب موجود لك
فالجملة الاولى بمعنى لا كان ابوك موجودا والثانية بمعنى لا كان لك اب ونحو الجملتين واحد
مع كون المسند اليه احدهما معرفة وفي الاخرى نكرة وقال ابن الحاجب ان نحو لا اباك ليس
بمضاف حقيقة لف والمعنى المراد على ما بين في شروح الكافية بل انما جاز مثل ذلك التركيب
تشبيها له في اصل معناه قال الله تع لعلكم تتقون اعلم ان صاحب الكشاف جعل لعل في هذه
الاية مجازا عن ارادة الله تع لا للترجي ولا للاشفاق اللذين هما معناه الحقيقي حيث قال لعل للترجي او الاشفاق
وقد جاءت على سبيل الاطماع في مواضع من القرآن وكان ليس لكونه حقيقة في الاطماع بل المراد انها
في تلك المواضع للتحقيق الا انه اخرج في صورة الاطماع اما لانه اطماع كريم رحيم اذا اطمع فعل ما يطمع
فيه لا محالة واما لسلوكه طريقة الملوك والعظماء في اظهار الكبرياء وقلة الاعتداد بالاشياء
فانهم يقتصرون في المواعيد المقطوع بانجازها على التكلم بلعل وعسى واما للتنبيه على ان حق
العباد ان لا يتكلوا على العبادة بل يكونوا بين خوف ورجاء فان قلت فلعل التي في الاية
ما معناها وما موقعها قلت ليست مما ذكرناه في شيء لان قوله خلقكم لعلكم تتقون لا يجوز
ان يحمل على رجاء الله تع تقواهم لان الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على ان يخلقهم راجين
للتقوى ليس سديدا ايضا ولكن لعل واقعة في الاية موقع المجاز لا الحقيقة لان الكريم
خلق عباده لتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقل والشهوات واتاح العلة في اقدارهم
وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والتقوى فهم
في صدد الرجوع منهم ان يتقوا الترجي امرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان

نقول لعل زيدا يكرمني والعلم بمجيئه وقال السيد لعل الساعة قريب بتذكر او يخشى لعل الساعة

كما ترجحت حال المرجح بين ان يفعل وان لا يفعل انها طمعا وهكذا ذكره صاحب المفتاح ايضا وبسطا
في بيان وجه الاستعارة بحيث لا مزيد عليه مبنيا على اصول المعتزلة وقال الشريف في حاشية الكشاف
في بيان مراد صاحب الكشاف ويريد ان لعل موضوعة لانشاء توقع امر مرغوب ويسمى ترجيا او امر مرهوب
ويسمى اشفاقا فاستعمل كل واحد منهما بلعل في المتكلم كما في المثالين الاولين وهو الاصل لان معناه
الانشائي قائم به وبلعل في المخاطب وهو ايضا كثير فتنزل منزلة المتكلم في التلبس التام
بالكلام كما في المثال الثالث والرابع وقد يستعمل في غيرهما ايضا لمناسبة له نوع تعلق بالكلام من غيرها كما
جرت لمطلق الترجي كما في قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك على احد الوجهين وهو
انك قد بلغت من الزهد لك على ايمانهم مبلغا يجوز ان تترك بعض ما يوحى اليك وقد جاءت
في مواضع من القرآن للاطماع اي الايقاع في الطمع لكن لا لانها مستعملة في حقيقة الاطماع كما في
قوله تعالى لعلي اكرمكم بل لانها هناك للتحقيق الا انه اورد في صورة الاطماع اما لانه
اطماع من الكريم الرحيم الذي غاية كرمه يقتضي انجاز ما اطمع ووعده واما لسلوك طريقة الملوك
والعظماء في اظهار الكبرياء واما للتنبيه على ان من حق العباد ان لا يتكلوا على العبادة بل يكونوا
على حد ربين الخوف والرجاء ثم قال ولعل في هذه الاية ليست مستعملة في شيء من تلك المعاني
اذ لا يتصور هنا الرجاء من المتكلم لاستلزامه عدم علم المتكلم بعواقب الامور وهو محال في حقه تعالى
ولا من المخاطب ايضا لانهم لا شعور لهم حال خلقهم حتى يرجوها ولا محال للاشفاق ايضا
وهو ظاهر ولا للاطماع اصلا لانه انما يكون فيما يتوقعه المخاطب من المتكلم ويرغب فيه وليست
التقدير كذلك بانهم من افعالهم وشاقة عليهم بل هي واقعة موقع المجاز الذي هي الاستعارة
لا موقع الحقيقة فقوله فهم في طمعه المرجو منهم ان يتقوا ويفهم منه مشابهتهم للمرجو منهم
ومشابهته في المراجي وان هناك حالة شبيهة بالرجاء هي ارادته تعالى منهم التقوى
فاما ان يعتبر هذه الارادة وحدها ويستعار لها الكلمة الموضوعة للترجي فيكون في لعل
استعارة تبعية حرفية واما ان يلاحظ هيئة مركبة منه سبحانه ومن عباده وارادته
منهم الخبر الذي يتمكنون به ويشبه بهيئة مركبة من الراجي والمرجو منهم ورجائه فيكون
هناك استعارة تمثيلية قد صرح من الفاظها بما هي العمدة في حصول الهيئة فلا مجاز
في لعل وكلام الكشاف يحتمل على الاول كما دل عليه حكمه بان لعل في الاية مجاز الا انه
راعى الادب فلم يصرح بنسبة التشبيه اليه تعالى ولا الى ارادته بل صرح بالمشابهة بين الصادر والمرجو منهم
يفهم منه مشابهة ارادته للترجي وايضا ليس بظاهر المشابهة بين الارادة والترجي الا باعتبار

تصور المشابهة بين العباد والمرجو
في بيان الاستعارة
في الاية ح

حال

تشبيه ح

حال متعلقيهما اعني المكلف والمرجى منه فذكر التشبيه بين حاليهما لبظهر تلك المشابهة في ان متعلق
كل من الارادة والترجي يتردد بين ان يفعل وان لا يفعل مع رجحان ما في جانب الفعل فانه تعالى
لما وضع في ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الطاعة كما هو مذهب الاعتزال ونصب
لهم الادلة عقلية ونقلية داعية اليها ووعد واوعد والطف بما لا يجب لم يبق للمكلف عذر
وصار حاله في رجحان اختياره للطاعة مع تمكنه في المعصية كحال المرجى منه في رجحان اختياره
لما يرجى منه مع تمكنه من خلافه وصار ارادته لصادرته اياه واتقائه بمنزلة الترجي
هذا ما ذكره الشريف في حاشية الكشاف وتوضيحه كان الظاهر ان يذكر تشبيه حال الله تع
الممكن بكسر الكاف بحال المرجى بكسر الجيم لان المشبه ههنا هو المعنى المجازي للكلمة لعل
وهو الارادة وهو حال قائم بالله تع متعلق بالمكلف والمشبه به هو معناها الحقيقي
وهو الترجي وهو حال قائم بالمرجى متعلق بالمرجى منه الا انه عدل في هذا الظاهر غاية للادب
في ترك التصريح بتشبيه حاله تع بحال غيره وذكر تشبيه حال المكلف بحال المرجى منه ووصف
كلا منهما بما يدل على وجه الشبه بين حالاتهما وهو الكلام منهما تخييرا بين ان يفعل وبين ان لا يفعل
اذ لا شبهة انه يظهر من التشبيه المذكور وجه ذلك التشبيه المقصود ووجه اعني تشبيه
ارادته تع بالترجي في ان متعلق كل منهما يتردد بين ان يفعل وان لا يفعل مع رجحان ما في جانب
الفعل فاذا قلت مثلا خلق الله الخلق لعلهم يتفقدون لم يكن لعل فيه محمولا على معناه الحقيقي
الذي هو الترجي المخصوص لامتناعه على الله تع بل مستعارا لارادته المخصوصة المتعلقة لفعل
المكلف الممكن والفعل وتركه وكما ان المعنى الحقيقي للكلمة لعل غير مستقل بالمفهومية كذلك
معناها المجازي اعني الارادة المخصوصة غير مستقل بالمفهومية فلا يتصور تشبيه احدهما بالاخر
الا تبعا للمعنى الكلي لعدم استقلالهما وذلك بان تقدر تشبيه ارادة الفعل من الممكن بالترجي
من المرجى في ان متعلق كل منهما بين اقدام واحجام ثم يدخل المشبه في جنس المشبه به مبالغة حتى
صار لفظ الترجي مستعارا للارادة وبذلك يصير تلك الارادة المخصوصة بمنزلة
الترجي المخصوص فيستعار لها كلمة لعل ولما كان استعارتها لارادته تع مبنية
على قواعد الاعتزال وعدولا عن الاصل اعني الحقيقة الى المجاز مع امكان الاصل عدل المصنف
الى الاصل فقال حال من الضمير في اعبدوا لانه قال اعبدوا ربكم راجين ان يخلقكم
في سلك المتقين الفائزين بالكرامة والنعماء اعتراض عليه بانه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بالابعد
الشعار ايضا

على احد الوجهين من الارادة

وتوسيط بين الصلة والحال بها فان قوله تع الذي جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة او مدحا
منصوبا او مرفوعا فيكون بمنزلة اعبدوا ربكم الخالق راجيا منه التقوى الرازق بتوسيط
الحال بين فاعل اعبدوا بين وصفي المفعول على ان تقييد العبادة برجاء التقوى ليس كثير معنى لان رجاء
وانما المناسب تقييدها بالتقوى واقتران انها او برجاء ثواب التقوى وفيه ما لا يخفى واجاب عنه
الفاضل المحشي عنه حيث قال ويمكن دفعها بانه يكفي جهة لترجيح تعلقه بالابعد انه ح يكون محمولا على الحقيقة
تقييد اللبنة المقصودة بخلاف ما اذا تعلق بالاقرب فانه ح يكون مجازا وتقييد اللبنة الغير المقصودة
وانه ليس تقييد العبادة برجاء التقوى ليكون منافيا لمعقول التقوى حال العبادة بل تقييد العبادة
برجاء استمرار التقوى على ما يفيده قوله يتقون على صيغة المضارع ورجاء استمرار التقوى بتقييد
حصول التقوى بابلغ وجه وفائدة التقييد برجاء الاستمرار ما ذكره من التحذير عن الاغترار واما حديث
الفصل بين وصفي المفعول فمما يهون جعل الذي جعل لكم مرفوعا بالمدح او منصوبا به فانه وان كان
وصفا في الحقيقة لكنه جملة مستقلة في الصورة مع استدعاء رعاية الفاصلة ويدفعه بالكلية جعله
مبتدأ الفعل فلا تجعلوا لله اندادا فليكن هذا الاحتمال مبنيا عليه الا ان يقال جعل الطلب خبرا
تقييد اللبنة المقصودة واما الطلبية هذا ما ذكره قوله
بعيد بحيث يختار النصب للتحرز عنه بعد اما الطلبية
اعني نسبة الفعل الى فاعله اعبدوا وقوله وتقييد اللبنة الغير المقصودة اعني النسبة الى المفعول
ولا يخفى عليك ان هذا مبني على ما ذكره في التعريف حيث قال بان في جعله حالا من فاعل اعبدوا
دون مفعول خلقكم كما ذهب اليه صاحب الكشاف قطع من الاقرب الى الابعد فاقول ان صاحب
الكشاف لم يجعل لفظ لعلكم حالا من مفعول خلقكم بل جعله حالا من فاعله على ما صرح به الشريف
حيث قال فان قوله لعلكم تتقون حال عند صاحب الكشاف من فاعل خلقكم بناء على تلك الاستعارة
اي خلقكم مريدا منكم الاتقاء وجعله حالا من مفعوله ليس بعيد لعل على حقيقة الترجي اي خلقكم راجين
للتقوى غير سديد ثم بين عدم سداده فلا وجه لما ذكره في الجواب من انه ح يكون مجازا او تقييدا
للبنة الغير المقصودة لان كونه مجازا مبني على جعله حالا من فاعل خلقكم وح لا يكون تقييدا
للبنة الغير المقصودة وقد ذكر انه ليس تقييدا للعبادة برجاء التقوى بل برجاء استمرار التقوى وفي جواب ما ذكره
برجاء التقوى ليس كثير معنى الا نسلم ان تقييد برجاء التقوى بل برجاء استمرار التقوى وفي جواب ما ذكره
بعض ارباب الحواشي حاصله لو نسلم ان تقييد برجاء التقوى لكن لا نسلم انه ليس كثير معنى
وانما يكون كذلك ان لو اريد بالتقوى مطلق التقوى وهو التوقي عما يضره في الاخرة شركان
او المعصية وليس كذلك بل المراد بها اقصى مراتب التقوى فيكون المامور به هو العبادة المقترنة

برجاء

برجاء التقوى الذي هو منتهى درجات السالكين ومثمر للفوز بالهدى في الدنيا وبالفلاح في الاخرة
وهذا هو المرتبة الثالثة من مراتب التقوى على ما ذكره المصنف فيما سبق المتوجين
على صيغة التثنية صفة للهدى والفلاح او على صيغة الجمع صفة للراجين والظاهر هو الاول
لجدار التمييز اي الثوب منه والقول عنده والا فحقيقة الجدار لا يتصور في حق تع نبه به الى كمال
حالا من ضمير اعبدوا على ان المراد بالتقوى ههنا ليس مطلق التقوى لان العبادة المامور بها
يستلزم مطلق التقوى بل المراد به ما هو منتهى درجات السالكين وهي المرتبة الثالثة اعني التبرء
من كل شيء سوى الله تعالى متعلق بالتبرء وان العابد عطف على ان التقوى ينبغي ان لا يفتر بعبادته
لان عبادته لا يستوجب سبحانه الثواب على الله تع عندنا اذ لا وجوب ولا ايجاب عليه بل كل ما كان
يكون تفضلا او من مفعول خلقكم عطف على قوله من الضمير في اعبدوا والمعطوف عليه ما هو عطف
على قوله مفعول والضمير راجع الى المفعول وفيه احتراز عما ذهب اليه صاحب الكشاف فانه جعل حالا
عن فاعل خلقكم مبنيا على الاستعارة التبعية لما فيه من الارادة كما سبق بيانه في صورة من يرجى
منه التقوى حال من مفعول خلقكم وما عطف عليه اعني من قبلكم حال كونكم في قبلكم في صورة
من يرجى منه التقوى الراجي كل من يتاتى منه الرجا للتقوى من غير المتكلم والمخاطب كما في قوله تع لعلك
تارك بعض ما يوحى اليك على ما سبق بيانه وكلمة لعل على هذا ايضا حقيقة في معناها الذي هو الترجي
وليست باستعارة واما جعله حالا من مفعول خلقكم على معنى خلقكم راجين للتقوى ليس لعل على حقيقة
الترجي فغير سديد اذ لا معنى ههنا لرجاء العباد فيما يشرع عليهم اعني التقوى وايضا انه يحتاج
الى جعلها حالا مقدرة اي مقدر الرجاء التقوى لان رجاءهم انما يحدث بعد تمام العقل
والتكليف لان زمان الخلق ويرد عليه ان المقدر في زمان الخلق هو نفس التقوى لا رجاؤها كما
دل عليه قوله تع ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال الفاضل المحشي جعل لعل في مجازا
اذ ليسوا احسن الخلق مرجو التقوى اذ الله تع منزه عن الرجا حتى يصيروا مرجوين برجائه
وهم ليسوا احسن الخلق ممن يصح منهم الرجا حتى يكونوا مرجوين لانفسهم ويمكن جعل الرجاء
على حقيقته على هذا التوجيه ايضا بان خلق اول الناس حال كونه مرجوا التقوى بعد الموجودين
من زمان خلقه من الملائكة وخلق غيره في حال كونه مرجوا التقوى في غاية الظهور انتهى اقول
ما ذكره مبني على حصر ذكر الرجاء بحضرة المتكلم والمخاطب وليس كذلك بل قد يكون من غيرهما ايضا كما عرفت

وظاهر ان له معنى لترجي

7 ولا يخفى عليك انهم كانوا على هذه الصورة وقت الخلق وح يرجى منه التقوى كل من يتاتى منه التقوى وكذا في

لترتب امره علة لكونهم في صورة من يرجى منه التقوى والضمير راجع الى التقوى باجتماع اسبابه
اعني النعم الظاهرة والباطنة وما نصب من الدلائل العقلية والنقلية وكثرة الدواعي اعني ما وعده
واوعده من الثواب والعذاب ثم لما ورد انه تع كما خلق المخاطبين كذلك خلق الذين من قبلهم
للتقوى فلم قصره على المخاطبين حيث قال لعلكم تتقون دون ان يقول لعلكم واياهم
تتقون وفسره بقوله وغلب المخاطبين على الغائبين اي لا نسلم انه قصره على المخاطبين
بل غلبهم على الغائبين فدخلوا في المخاطبين حكما في اللفظ الظرف متعلق بغلب والحال
والمعنى على ارادتهم جميعا لا ارادة المخاطبين فقط واستشكل ههنا ان المصنف عمم اولا قوله تع الذين
من قبلكم لغير دون المعقول ثم اعتبر تغليب المخاطبين فيلزم منه ان يكون ما سوى الانسان من الجماد والحيوان
مطلوبا بامتثال التقوى واجيب بان قوله تع لعلكم تتقون اما ان يكون حالا من ضمير اعبدوا كما هو راي الكثير
راي المص او من فاعل خلقكم على الاستعارة كما راي الكشاف او من مفعول خلقكم كما هو راي الكثير المفسرين
فعلى الاول والثاني يتناول الذين من قبلكم العقلاء وغيرهم وعلى الثالث يكون المراد بقوله
الذين من قبلكم الامم السالفة لا عم والتغليب مختص بهذا الوجه فكانه قال او من مفعول
خلقكم والمعطوف عليه لا على معنى جعله متناولا لغير دون المعقول بل على معنى خلقكم ومن
قبلكم من الامم السالفة وغلب المخاطبين من الامم على الغائبين منهم فلا اشكال وقيل
اشار به الى تضعيفه وقد جزم صاحب الكشاف بنفيه حيث قال وقد جاءت
لعل على سبيل الاطماع في مواضع من القرآن ولكن لانه اطماع من كريم رحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه
لا محالة بخلاف اطماعه من وعده المخوف وفاؤه به قال من قال ان لعل بمعنى كي ولعل لا يكون بمعنى كي
ولكن الحقيقة ما الفت اليك انفا ومراده بمن قال ابن الانباري وجماعة من العربية على ما ذكره
النفتازاني حيث قال زعم ابن الانباري وجماعة من ائمة العربية ان لعل قد يكون بمعنى كي
حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجي سواء كانت اطماعا مثل لعلكم تفلحون او لا
مثل لعلكم تشكرون ولعلكم تتقون ورده المص بان جمهور ائمة اللغة اقتصروا في بيان
معاني الحقيقي على الترجي والاشفاق وبان عدم صلوحها لمجرد معنى العلية والغرضية
مما وقع عليه الاتفاق الاتراك تقول دخلت على المريض كي اعوده واخذت الماء كي
اشربه ولا يصح لعل انه وفي تنويره الاتفاق المذكور بقوله الاتراك نظر ظاهر كما قال

ثم هو ضعيف صح

وما خلقت

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وبان الظاهر منه تعليل الخلق اعلم ان جمهور اهل السنة بعد
اتفاقهم على ان افعال الله تع ليست معللة بالاغراض افترقوا فرقتين فذهبت الماتريدية الى وجوب
السلب وعمومه بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالاغراض مع عدم خلوه عن الفائدة والمصلحة
لانه حكيم لا يفعل الا لحكمة واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض وذلك محال على الله تع لانه كامل من جميع الوجوه لا مقابل لهذا الغرض يعود
الى العبد لا الى الله تع فلا يلزم الاستكمال بالغير لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح
للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله فيلزم المحذور المذكور الثاني انه لو كان شيء من الممكنات
غرضا لفعله لما كان حاصلا لخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت ان الكل مستند
الى الله تع ابتداء بلا واسطة امر وذهبت الاشاعرة الى سلب عموم الوجوب بمعنى ان
التعليل بالاغراض ليس بواجب في جميع افعاله واستدلوا عليه بانه لو كان جميع افعاله معللة
بالاغراض لكان يجب ان ينتهي الى ما لا يكون غرضا بل مقصودا لنفسه لا لامر اخر والا لتسلسل
الاغراض الى غير النهاية فلا يصح الفعل لعدم لزوم الغرض في جميع افعاله تع اذ قد انتهى افعاله
الى فعل لا غرض له بل هو مقصود لنفسه قال في كشف المقاصد والحق ان تعليل بعض افعاله
سببا لاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم
الميتات والنصوص الظاهرة شاهدة بذلك كقوله تع ما خلقت الانس والجن الا ليعبدون
واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض محمل بحث اسهل هذا اختيار منه للمذهب الثاني
وفيه بحث لانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم والمصالح علة غائية واغراضا باعثة
فلا شك في افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى وان اراد مجرد ترتبها على الافعال والاحكام
جميع افعاله كذلك غاية الامر ان بعضها ما يظهر لنا وبعضها ما يخفى بل الحق هو المذهب الاول
وحمل ما ورد من النصوص الدالة على تعليل افعاله تع بالاغراض على الغائية والفائدة دون الغرضية
والعلة الغائية وذلك لان جميع افعاله تع محكمة مشتملة على حكم ومصالح لا يخفى راجعة الى المخلوقات
لكنها اسباب باعثة على اقدامه على الفعل وعللا مقتضية لفاعليته وهو الذي يعبر عنه بلعل للتعليل
بمعنى كي على الحقيقة كما هو الغرض ضعيف اذ لم يثبت في اللغة مثله والرأي لا مدخل له
في اثبات اللغة ولا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة وقد عرفت ان حقيقتها ههنا ممكنة

الترجي

يحمل عليه وقال السيد الشريف لما لم يصح عند الاشاعرة استعارة لعلل هنا لارادة الله لاستلزامها وقوع المراد
لعدم جواز تخلف المراد عن الارادة عندهم ولا للتعليل ايضا عند من ينفي تعليل افعاله تع بالاغراض مطلقا
وجب ان يجعل مجازا عن الطلب الذي يغاير الارادة ولا يستلزم حصول المطلوب او عن ترتب
الغاية على ما هي مترتبة له فان افعاله تع تقع على وجه مصالح متقنة هي ثمراتها وان لم تكن علل
غائية لها بحيث لولاها لم يقدم الفاعل عليها انتهى اقول هذا بناء على كونه حالا عن فاعل خلقكم
او مفعول لا عن الضمير المنصوب في خلقكم طالبا لتقويكم او لطلب تقويكم والا فلو جعل حالا عن فاعل اعبدوا
كما اختاره المصنف فهو على حقيقة الترجي والابهة اي يا ايها الناس اعبدوا الى قدر رزقكم تدل على
ان الطريق الى معرفة الله تع اي التصديق بوجوده بمعنى اللمية البسيطة والعلم بوحدانيته اي التصديق بها
بمعنى اللمية المركبة واستحقاقه عطف على وحدانيته واما العلم بكنهه وانيته فغير ميسر للعباد
النظر في صنعه اي مصنوعاته اي في احوال العالم الحدوث والتغير وغيرها فيكون الدليل مفردا كما هو المشهور
عند الاصوليين لانهم عرفوه بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وارجعوا الضمير فيه الى
الاحوال وفيه اشارة الى ان اول ما وجب على المكلف هو النظر لمعرفة الله والى ان مسئلة
اثبات الوجود والتوحيد واستحقاق العبادة مما يستقل فيه العقل بلا احتياج الى النقل والا لدار
والى ان وجوب النظر عقلي لانظري اذ لو كان نقليا لم يمكن الزام الشرع حين قال المكلف
لا انظر حتى اعلم وجوبه ولا اعلم وجوبه حتى اعلم ثبوت الشرع ولا اعلم ثبوته حتى انظر فيلزم
الدور او يقول اعلم ثبوت الشرع فان كان على الشرع الاول فذاك دور وان كان غيره
فيتسلسل ثم وجه دلالة الاية على المطالب الثلاث انه لما امر بالعبادة والامر للوجوب دل قطعا
على وجوب معرفة الله لان الامر بالشيء يستلزم الامر بما يتوقف عليه ذلك الشيء لما تقرر ان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب كالامر بالصلوة فانه امر بالوضوء واما استحقاقه العبادة فلانه لو لم
يستحق لما امر بها ولانه مالك والمالك يستحق كمال الانقياد له من مملوكه واما العلم
بالتوحيد فلانه لو كان له في الالوهية او في العبادة لما امر بالعبادة به والاستدلال بافعاله
اي بمصنوعاته لان الفعل هنا بمعنى الحاصل بالمصدر لا بمعنى المصدري ولا يخفى عليك انه
من قبيل عطف اللازم على الملزوم وذكر في الاية خمسة انواع من الدلائل من قوله الذي خلقكم
الى قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به قدم الاول لانه نفع والباقي افاق ثم وجه الاستدلال بها
ما تقرر ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث او الامكان فبايهما كان يصح الاستدلال عليه اي على الله

تعالى

تعالى اي في الاية فاتها اي العبادة لما وجبت عليه اي على العبد شكرا مفعول له لوجبت
اي لما عدده الله تع عليه اي على العبد من النعم بيان حال السابقة على عبادته فانه لو نظر
في كل عضو من اعضائه وما ركب فيه من القوى والحواس لقد علم انه تع انعم عليه نعما لا تحصى وانه لا يقدر
على شكر واحد من تلك النعم فكيف يستحق عليه تع امرا اخر بل كان حاله مثل الجبر اخذا اجرة على قبل العمل
فالثواب الذي اعطاه الله تع في الاية ليس الا بفضله واحسانه قال المصنف رحمه صفة ثانية
اي للرب او مدح مصوب اي منصوب المحل على انه لا او مبتدا خبره فلا تجعلوا
اعترض عليه الفاضل المحشي بان جعل الطلب خبرا قليل جدا فالظاهر ان يجعل للخبر رزقا لكم
بتقدير بين رزق رزقا لكم او بتقدير بين رزقكم رزقا فحذف الفعل ونقل المفعول
الى المصدر فوجب حذف العامل ولا يخفى عليك حسن تفريع الانتهاء عن الامر اي عليه
اي على قوله قليل جدا فيه ان ابن الانباري وبعض الكوفيين قالوا لا يصح ان يكون الخبر
طلبية لان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والطلبي ليس كذلك وقال الرضي وهذا منهم
وانما انتقاه من قبيل ابهام لفظ الخبر وليس خبر المبتدا عند النحاة ما يحتمل الصدق والكذب بل الخبر
عندهم هو المسند المجرد عن العوامل اللفظية كيف وقد اتفقوا على جواز الرفع في نحو اما زيد
فاضرب به فلا ينبغي ان يقال انه قليل جدا اذ لا شك في كثرة وقوعه خبرا ولو بالتاويل المشهور
قال الاولى في التضعيف ان يقال جعله مبتدا خبره فلا تجعلوا اشعر بان مناط النهي ما وقع
في حيز الصلة فقط ولا مدخل في النهي لما ذكر قبل الموصول من الاوصاف مع انها البتة
في كونها مناط النهي او ان يقول ان صلته ماضية فلا تشبه الشرط حتى تزاد الفاء في خبره
وانه لا رابطة فيه وقد يجاب عنه بان الفاء قد تدخل في خبر الموصول بالماضي كقوله ان الذين
فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم وان الاسم الظاهر ههنا يقوم
مقام الضمير عند الاخفش وقوله فحذف الفعل ونقل المفعول الى المصدر اي في التقدير الثاني
وانما زيد لام الجارة ليتعدى به العامل لان المصدر ضعيف في العمل وقوله فوجب حذف الفعل
على التقدير ~~بين رزقا لانه على التقدير الاول~~ ~~على ما ظهر~~ ~~بالرضي~~ عند سيبويه في قول الكافية
وقد يحذف الفعل الى قوله شكرا او تجاحيث قال ان هذه المصادر وامثالها ان لم يات
بعدها ما يبينها ويعين ما تعلقت به من فاعل او مفعول اما بحرف او باضافة المصدر اليه

فليست مما يجب حذف فعله بل يجوز نحو سقاك الله سقيا ورعاك الله رعيا وشكرت شكرا فحمدت حمدا
وأما ما يبين فاعله بالاضافة نحو كتاب الله وصبغة الله او يبين مفعوله بالاضافة نحو ضرب
الرقاب ولبيك وسعديك او يبين فاعله بحرف ونحو بؤسا لك وسحقا لك او يبين
مفعوله بحرف ونحو عقرا لك وجدعا لك فيجب حذف الفعل في جميع ذلك قياسا والمراد بالقياس
ان يكون هناك ضابط كلي يحذف الفعل حيث حصل ذلك الضابط والضابط ههنا ما ذكرنا من ذكر
الفاعل او المفعول بعد المصدر مضافا اليه او بحرف الجر وانما وجب حذف الفعل مع هذا الضابط
لان حق الفاعل والمفعول به ان يعمل فيهما الفعل ويتصلا به فاستحسن حذف الفعل في بعض المواضع
اما اظهارا لقصد الدوام واللزوم بحذف ما هو موضوع للحدوث والتجدد اي الفعل في نحو حمدا لك
وشكرا لك وعجبا منك واما لتقدم ما يدل عليه كما في قوله تع كتاب الله عليكم وصبغة الله
ووعد الله او لكون الكلام مما يستحسن الفراغ منه نحو لبيك وسعديك فلما بينهما بعد المصدر
بالاضافة او بحرف الجر قبح اظهار الفعل بل لم يجز فلا يقال كتبت كتاب الله ووعد وعد الله
واضربوا ضرب الرقاب واحمد حمدا لك وعقرا الله عقرا لك وذلك لما ذكرنا من ان حق
الفاعل او المفعول ان يتصلا بالفعل فيعملا فيه فلما حذف الفعل لاحد الدواعي المذكورة
وبين المصدر المبهم اما بالاضافة او بحرف الجر فلو ظهر الفعل رجع الفاعل او المفعول الى مكانه
ومركزه متصلا بالفعل ومعمولا له انتهى ففي ما نحن فيه يبين المصدر بان ذكر مفعوله بحرف
الجر على التقديرين فوجب حذف فعله واشار المحشي في التقدير الثاني الى قول الرضي فلو ظهر الفعل
رجع الفاعل او المفعول الى مكانه ومركزه متصلا ولما كان ما ذكره تكلفا لم يتوجه له المصنف
~~طفق وطفق اي ان صار قد يكون تامة بمعنى الانتقال وقد يكون ناقصة بمعنى كان بعد~~
~~ان لم يكن اي حدث بعد العدم فيفيد ثبوت مضمون خبرها بعد ان لم يثبت وطفق من الافعال~~
~~المقاربة الموضوعة للشروع في خبرها فعطفه على صار ليس بمناسب~~ وجعل من الافعال العامة
قال الراغب جعل لفظ عام في الافعال كلها لانه اعم من فعل وصنع وسائر اخواتها ولها خمسة اوجه
فمنه بمعنى طفق فلا تقدر وبمعنى اوجد فيتعدى ولا يجاوز شيئا واحدا وتكوينه عليه وتصيير
شيء على حالة دون حالة والحكم بشيء على شيء حقا او باطلا بمعنى صار وهو قد يكون تامة بمعنى
الانتقال نحو صار الطين خزفا وقد نقل عن السيرافي معنى جعلت الطين خزفا نقلته الى الخزف
وقد تكون ناقصة بمعنى كان بعد ان لم يكن اي حدث بعد العدم فيفيد ثبوت مضمون خبرها

بعد

بعد ان لم يثبت وطفق من الافعال المقاربة التي وضعت للشروع في خبرها قال ابن الحاجب
والنوع الثالث من افعال المقاربة نحو جعل وطفق واخذ وهب مثل كاد وقال الرضي
واما كاد فيستعمل خبرها مع ان ومجردة والتجريد اكثر واعرف وقد يستعمل كاد استعمال كان ويستعمل
ايضا الافعال التي للشروع في الفعل استعمال كان وهي طفق واخذ وانشا واقبل
وقرب وهب وجعل وكانت هذه الافعال بذلك اولى من كاد واخواتها لان اخبارها
حاصلة المضمون كاخبار كان بخلاف خبر كاد وكان اصل استعمالها ان يقال طفق زيد
في الفعل واخذ في الفعل وجعل الفعل اي اوجد كما في قوله تع وجعل الظلمات والنور وكذا انشا
الفعل واقبل على الفعل وقرب الفعل وهب في الفعل من قولهم هب البعير في سيره
اي نشط فيه فاستعملت استعمال كان لتضمنها معنى كان هكذا ذكره ثم قال وانما كرر
اخبار افعال الشروع فعلا مضارعا مجردا عن ان دون الاسم والماضي والمضارع المقترن
بان لان المضارع المجرد عن علامات الاستقبال ظاهر في الحال فهو من حيث الفعلية يدل على
الحدوث دون الاسم ومن حيث ظهوره في الحال يدل على كونه مشتغلا به دون الماضي
فلما حملت هذه الافعال على كان وقصد المعنيان المذكوران اعني حدوث خبرها ولزوم
فاعلها مشتغلا به وجب ان لا يكون اسما ولا ماضيا ولا مضارعا مقترنا بان بل يكون مضارعا
مجردا منها انتهى فظهر منه ان معنى قوله جعل بمعنى طفق انه بمعنى الشروع في الفعل مثل طفق
فقد جعلت ان صارت على ما فسره الفاضل المحشي او شرعت على ما فسره هو لانا نجد
ما لا يكون على كونه بمعنى صار والثاني بمعنى طفق فلو ص بفتح الفاء وهي الثابتة من الكوف مضاف
الى مقوله في سهيل اسم قبيلة من الاكوار جمع كور بضم الكاف وسكون الواو بمعنى الرحل باداواته
وهي المصباح الرحل كل شيء يعد للرحيل من وعاء للمتاع ومركب للبعير وحلس ورسن وقيل انه جمع كور
بفتح الكاف بمعنى جماعة كثيرة من الابل وردبانه لاداواته كه وكلمة من متعلق بمحذوف صفة لكور
المرتع المرعى الذي فيه خصب وسعة قال الفاضل المحشي اي صار ما كلها ومشربها قريبا من رحله
اي من موضع فيه رحله هذا بناء على ان جعلت بمعنى صار وعلى تقدير مضاف في فلو ص وقال هو لانا نجد
قوله من مقامها قريب جملة اسمية فيه جعلت بمعنى شرعت والمعنى شرعت فلو ص في فلان ان يكون قريب
المرتع وهو مخالف لما ذكره الرضي من ان خبر الافعال التي للشروع يجب ان يكون فعلا مضارعا
مجردا عن ان ولهذا قال ابو العلاء رفع فلو ص بدل لان جعل اذا كانت للمقاربة يكون خبرها
فعلا مضارعا مجردا عن ان قال الحسن نصب فلو ص ويكون في جعلت ضمير يعود مع المذكور وجعلت

من حامة الابل

طفق وطفق
مان قبل كل من صار وطفق
وتنصب الخبر
رفع الاسم ونصب
تكليف بيع نوع قوله فلا تقدر
احب بان مراده انه لا تقدير
الى المفعول لا انه لا ينصب الخبر

ليست للمقاربة بل بمعنى صيرت فلا يفتقر الى مفعول خبر او مرتبطا فريب جملة في موضع المفعول
والتصيير نقل الشيء من حال الى حال وذلك قد يكون بالفعل نحو صيرت الحديد سيفا
والسبيكة سوارا وقد يكون بالقول نحو جعلوا الملائكة اناثا اي سموه اناثا فان
جعل ههنا بمعنى صير وقد يكون بالعقد الذي يتضمن الحكم نحو جعله من المرسلين كذا قيل
والمصنف جمع بين القول والعقد حيث عبر الاسلوب لتقاربهما وتلازمهما غالبا مع ما في
طبعه راجع الى الماء من الاحاطة بها اي كونها محاطا بالماء لثقلها وصيرنا عطف على جعل وذلك
اي جعلها كالفراش المبسوط وهو ذو عرض لما يقال جعلها كالفراش المبسوط كما بناء كرويتها فاجاب
بان ذلك لا يستدعي كونها مسطحة حتى ينافي كرويتها واعلم انه يقال الذي جعل الارض فراشا
والسماء بناء ولم يقل جعل الارض ارضا والسماء سماء لان الجاعل لم يجعل الارض ارضا والسماء سماء
لان الماهية ليست مجعولة ولان الاخبار عن جعل الارض ارضا والسماء سماء لا يناسب مقام المدح والامتنان
قال رحمه الله وفي اخراج الثمار بقدرته تعالى ومشيته اي ارادته وفيه اشارة الى ما ذهب اليه الاشاعرة
من ان تعلق القدرة على وفق الارادة كافية في وجود الممكن من غير حاجة الى صفة التكوين
على ما اثبتها الماتريدية لانهم اسندوا التاثير الى صفة القدرة واثبتوا لها تعلقين على ما بين في الكلام
والى ان السبب الحقيقي للثمار وغيرها هو القدرة والارادة والماء الممزوج بالتراب انما هو
سبب جعلي بحسب عادته تعالى لا حقيقي كما هو مذهب اهل السنة والمراد الاشارة بقوله ولكن جعل
الماء الممزوج بالتراب سببا عاديا في اخراجها مادة لها فان قيل كونه سببا يقتضي الفعل
والتاثير وكونه مادة يقتضي الانفعال والتاثر والشيء الواحد لا يكون فاعلا ومنفعلا قلنا لا نسلم
ان السبب الجعلي فاعل ومؤثر ولو سلم فكونه سببا انما هو بالنسبة الى ايجاده وافاضته بهذه الاشكال
وكيفياتها ومقاديرها وكونه مادة بالنسبة الى الاشكال الموجودة والمقادير والكيفيات المحدثة
فيتعدد الاعتبار بتعدد الجهة بان اجرى عادته الباري بانه متعلقة بجعل على الادة الممتزجة
منهما فيه اشارة الى ان جعل الصورة والكيفيات الفائضة هو المركب منهما لا كل واحد
منهما ولا الماء الممتزج وحده على ما اوهم قوله جعل الماء الممزوج بالتراب او ابدع
يقال ابدع الله الخلق بمعنى خلقهم لا عن سبق مثال ومنه قوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل
اي ما انا اول من جاء بالوحي عند الله تعالى وشريعة الشرائع بل ارسل الله قبلي الرسل مبشرين ومنذرين
فانا على هداهم وقد يطلق على ايجاد شيء من غير سبق مادة ومدة ومنه ايجاد العالم على مذهب المتكلمين

قيل

قيل انه اشارة الى مذهب الحكماء وفيه نظر لان الحكماء لم يقولوا انه تعالى فاعل بالاختيار بل بقولهم انه فاعل
بالايجاب وقيل انه عطف على جعل الماء وفيه بعد لا يخفى فالاولى انه عطف على الضمير في اعادته واشارة الى
طريق اخر لجعل الماء سببا بقوله لاجتماعهما اي من اجتماع القوتين او اجتماع الماء والتراب وبقوله
ولا يخفى عليك انه ليس المراد بالتوليد ما هو المصطلح عند المعتزلة بل المراد به التولد اللغوي
بمعنى خروج الشيء من الشيء مطلقا فلا اشارة في الكلام الى مذهب المعتزلة كما ظن كما ابدع
نقد السبل والمواد اي ابدع في ايجادها بلا اسباب ومواد قطعا للتسلسل ولكن له اي لله تعالى في ايجادها
اي الاشياء مدرجا من حال الى حال في الكشاف ولكن له في ايجاد الاشياء مدرجا حالا من حال الى حال
وناقلا من رتبة الى رتبة حكما قال السيد الشريف قوله مدرجا حال من فاعل الايجاد لا من مفعوله
وحكما اسم لكن انتهى بخلاف عبارة المصنف فان الظاهر منه ان مدرجا اسم مفعول حال من خبر المفعول
الذي اضيف اليه لفظ الايجاد لا صنائع مبتدا وخبره قوله الا بقوله وحكم عطف على صنائع
وهو جمع حكمة بتجدد من التجديد فيها اي في الاشياء المخلوقة تدريجا لا في الابصار غير مفعول تجدد
وسكونا الى عظم قدرته استئناسا به يقال سكنت الى فلان بمعنى استأنست به والسكن بفتحتين الطمأنينة
ما يسكن اليه من اهل ومال ليس ذلك اي التصيير والاستئناس الى عظم قدرته ومن الاولى للابتداء متعلق
بانزل سواء اريد بالسماء السحاب اشارة الى ان السماء الثانية ليس عين الاولى فان الاولى هي الفلك
والمراد به هنا الغيمة المطر وبه يدل عليه العدول من الضمير الى الظاهر مع ان المقام مقام الضمير فالمعنى
وانزل مبتدا من السحاب ماء ثم بين وجه اطلاق السماء على السحاب فقال فان ما علاك سماء وهي المصباح
السماء المطر والسماء السقف مذكر وكل عال مظل سماء او الفلك وهي حقيقة في قبة الفلك وانزل
مبتدا من الفلك ماء فان المطر يبتدئ من السماء اي الفلك منتهيا الى السحاب ومنه الى الارض وبهذا
يسقط ما قيل الابتداء امر واحد اذ فكيف يجتمع من امرين بل الابتداء من احدهما ينافي الابتداء من الاخر لان
الابتداء من الفلك كان على الاسطة ومن السحاب بواسطة على ما دلت عليه الظواهر منها ما روي
مرفوعا عن النبي عليه السلام ان المطر ماء يخرج من تحت العرش فينزل من سماء الى سماء حتى يجتمع في السماء الدنيا
في موضع فيجيء السحاب السود فتدخله فتشربه فيسوقها الله حيث شاء ومنها قوله تعالى وانزل
من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض او من اسباب سماوية عطف على قوله من السماء والمراد
بها في الشمس نحو ما تثير مضارع اثار يقال اثار التراب والغبار اذا ثوره حتى يرتفع الابخرة
الرطبة اي الابخرة فانها عبارة عن الابخرة الهوائية والمائية المختلطين وهذا اشارة

الى مذهب الحكماء القائلين بان السبب للسحاب والمطر تكاثف اجزاء البخار الصاعدة الى الطبقة الزمهريرية
حيث قالوا ان الشمس اذا سامتت بعض البحار والبرارى اثارت من البحار بخارا رطبا ومن البرارى بخارا
يابسا والبخار هو اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صغار مائية لطفت بالحرارة حتى لا تتمايز الى ان فاذا وصل
البخار الى الطبقة الهواء الثالثة تكاثف فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر لثقله
بالتكاثف فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان قويا كان ثلجا وبردا وقد لا ينعقد
سحابا ويسمى ضبابا من اعماق الارض والمراد اسافلها الى جو الهواء اى الطبقة الثالثة من طبقات
الهواء وهى الطبقة الزمهريرية وهى طبقة باردة برودة تجاوزه الارض والماء وعدم وصول
انعكاس شعاع الشمس فينعقد سحابا ماطرا فيه اشارة الى ابتداء نزول المطر هو السحاب
لا التفلك حاصله ان مبدأ نزول الماء التفلك والسحاب ومن الثانية للتبعيض استدل عليه
المصنف بثلاثة اوجه الاول ما ذكره بقوله بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات فان الظاهر المتبادر
من تنكير ثمرات البعضية سيما مع جمع القلة فيراد فبالحرى بعض الثمرات ايضا يحمل من على البعضية فيكون قبيل
حمل النظير على النظير والثانى ما ذكره بقوله واكتناف المنكرين على صيغة اسم المفعول
اى احاطتهما له اى لفظ من اعنى ما ورزقا تفسير للمنكرين فان التنكير والتنوين فى كل منهما يحمل
على البعضية فكذا لفظ من يحمل على البعضية ليوافق ما قبله وما بعده فاخرجنا به بعض الثمرات
اشار به الى ان قوله من الثمرات فى يقع موقع المفعول به وتقدير لفظ البعض لبيان حاصل
المعنى والا فحقيقة شبه من الثمرات لان من حرف لا اسم فكيف يقع مفعولا لبيان بعض رزقكم
اشار به الى ان رزقا فى مستعمل فى معناه المصدرى وقع مفعولا له لاخرج وان لكم
مفعول ابن رزقا وذكر الثالث بقوله وهكذا الواقع حاصله ان رعاية الموافقة للواقع يقتضى
التبعيض اذ لم ينزل من السماء الماء كله اذ رب ماء فى السماء لم ينزل بعد ولا اخرج بالمطر
كل الثمرات اذ رب ثمرة لم تخرج بعد ولا جعل الثمر المخرج كل المرزوق بل جعل بعضه
اذ رب رزق ليس من الثمر بل من غيره كاللحم فانه من جملة المرزوق هذا هو التقرير المناسب لاكثر
حواشى الكشاف ومنهم من توهم ان قوله ولا اخرج بالمطر كل الثمرات اراد به ان بعضها
مخرج بماء الانهار والابار والعيون دون المطر واعترض عليه بانه مخالف لما ذكره صاحب
الكشاف فى سورة الزمر من ان جميع مياه الارض من السماء واجيب عنه بان الفاء فى قوله
فاخرج به مستدعية لاخراج بعد الانزال بلا تراخ عادة ومفهومه ان بعضا من الثمرات مخرج

على

على غير هذه الصورة وهى ما يسقى بماء الانهار والعيون والابار فانها متراخية عادة
عن الانزال لان الله تع يستودعها الجبال ثم اجراها فى الارض واخرج بها بعض الثمرات
واعلم ان صاحب الكشاف استدل اولا على المدعى بقوله تع فاخرجنا به من كل الثمرات
ثم استدل بالوجوه الثلاثة التى ذكرها المص وانما ترك الوجه الاول الذى ذكره صاحب
الكشاف لان صحة الاستدلال به مبنى على كون من للتبعيض وفيه نظر لم لا يجوز ان يكون بيانية
فان قيل فعلى هذا يلزم عدم ذكر المخرج اجيب عنه بانه يجوز ان يراد فى بقوله من الثمرات
من ذرى الثمرات او الثمرات التى جعلت بذورا فيتعلق بالاخراج ويجوز ابتدائية
واشارة الى الزراعة ولو سلم انه لا يكون ابتدائية فلم لا يجوز ان يكون بيانية فان قيل
لا ذكر لشئ مبهم حتى يحتاج الى البيان قلنا ذلك ممنوع اذ لا بد من تقدير مفعول وتقدير
تقديره كما يصح ان يكون بعضا يصح ان يكون مبينا ولو سلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون زائدة
فان قيل لا يجوز زيادتها فى الاثبات قلنا ذلك مذهب سيبويه وجوزها الاخفش والكوفيون
فى الاثبات ولو فى المعرفة واستشهدوا بقوله تع يغفر لكم من ذنوبكم ولاجل هذه التكلفات
ترك المص او للتبيين عطف على للتبعيض ولما ورد ان المحتاج الى البيان ما هو اجاب بقوله
ورزقا مفعول بمعنى المرزوق فانه لما كان بمعنى المرزوق احتاج الى بيان انه من اى جنس هو والمقدم
البيان على المبين للابهام به اى رزقا هو الثمرات كقوله اتعجب من الدراهم الفا اى الفا
هو الدراهم لا الدنانير ~~[illegible]~~ وانما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة جواب عما قال
ان الثمرات جمع قلة والمقام مقام جمع الكثرة فمقتضى المقام ان يقول من الثمار او من الثمر سواء كان من للتبعيض او للتبيين
لا جمع القلة موضوع للكثرة وما دونها وجمع لما فوقها فاجاب عنه المص بثلاثة وجوه الاول
ما ذكره بقوله لانه اراد بالثمرة التى هى واحد الثمرات جماعة الثمر التى هى قولك ادركت
ثمرة بستانه فان المراد بها جماعة الثمرة المدركة لا الثمرة الواحدة حاصله ان الثمرات هنا جمع ثمرة
التى اريد بها الكثرة كالثمار لا التى اريد بها الوحدة للصيغة اذ الثمرة فيها للوحدة الاعتبارية فان
كل شئ وان كثر فله وحدة بوجه ما وليس واحد الثمرات ثمرة بمعنى واحد شخصى من جنس الثمر بل
ثمار كثيرة عرضت لها وحدة باعتبار ما كوحدة مالكها تجمع على ثمرات فالكثرة المستفادة
من الثمرات اكثر من المستفادة من لفظ الثمار ولا اقل من المساوات ووحدة على هذا الثمرة فى قولهم
ادركت ثمرة بستانه وهى فى ذلك جنس شامل للانواع المعهودة فى ذلك البستان خلاصته انه

لان المخرج بالسماء كثير

مع كونه جمع قلة بقيد كثرة اكثر من جمع الكثرة او مثلها ولقائل ان يقول ان الشمول والوحدة الاعتبارية
في قولهم ثمرة بستانه مستفاد من الاضافة ولا اضافة ههنا فلا بد من اعتبار امر يصير به
واحدا ~~[illegible]~~ وبوحده فيزاد من الثمرة على التوحيد لانه للمثلى المتماثلة واحدة
بل جماعة الثمار والثاني ما ذكره بقوله او لان الجموع يتفاوت التفاوت والتناول
والمراد بها انها يقع بعضها موقع بعض فههنا وقعت القلة موقع الكثرة كما في قوله
كم تركوا من جنات وعيون فالجنات جمع قلة استعمل موضع الكثرة بدليل ان كم للتكثير
ولفظ عيون جمع الكثرة فيراد بالجنات معنى الكثرة ايضا وقوله ثلثة فرد نظر لما وقع جمع الكثرة
موضع جمع القلة لان مميز الثلاثة لا يكون الا جمع قلة ومقصوده منه بيان معنى الاعتبار
والا فما نحن فيه ليس من هذا القبيل وذكر الثالث بقوله او لانها لما كانت محلاة
باللام وحيث عرف القلة لما تقرر في الاصول ان الجمع المحلى باللام الاستغراق او الجنس يصلح فيه
معنى الجمعية فيراد به الجنس ولكم صفة رزقا ان اريد المرزوق هذا على تقدير كون من للتبيين وح
يكون من الثمرات حالا لانه كما مر ومفعول به ان اريد به المصدر هذا على تقدير كون من للتبعيض
قال المصنف رحمه الله متعلق باعبدوا اراد بالتعلق به ~~[illegible]~~ الطلب ~~[illegible]~~ المراد بالتعلق تعلق المعطوف بالمعطوف ~~[illegible]~~ الارتباط المتناول
لارتباط المعطوف بالمعطوف عليه وارتباط الجواب بما يجاب عنه فاشار الى الاول
بقوله على انه نهي معطوف عليه اي على اعبدوا ايجاب الطلب واشار الى الثاني بقوله او نفي
منصوب باضمار ان جواب له اي لا تعبدوا وهذا تلخيص ما ذكره الكشاف
حيث قال في تعلقه ثلثة اوجه الاول ان يتعلق باللام اي اعبدوا ربكم فلا تجعلوا له اندادا
لان اصل العبادة واساسها التوحيد وان لا يجعل له ند ولا شريك هذا كلامه فقال صاحب
الكشف في شرحه فيه ارشاد بان العبادة يتناول التوحيد وقوله لان اصل العبادة
واساسها تصريح بذلك فيحتمل ان يكون عطف نهي على امر ويحتمل ان يكون جواب الامر
والاول اقرب لفظا لعدم الاضمار والتاويل ومعنى لان التصريح بالنهي ابلغ مع
استفادة ما يستفاد من النصب وهكذا صرح به الطيبي حيث قال الوجه الاول ما ذكره
الكشاف يعني اما على انه منصوب جوابا للامر في لا نافية والفاء جوابية ولذا علل بقوله
لان اصل العبادة التوحيد واما على انه عطف النهي على الامر فالفاء عاطفة ولما اعتبر صحة هذا العطف
المتقدم اي الوجه الاول ان يتعلق باعبدوا على معنى اذا كنتم مامورين بعبادة ربكم

والفرق بين جمع القلة والكثرة
في حال التنكير واما
في حال التعريف فكل جمع
للكثرة صح

وقد اختلف شراحه
في بيانه صح

واما على الثاني فلان الشرك حال الاول سببا للنهي والعبادة لا يكون سببا للتوحيد الذي هو
مبناها واصلها ~~[illegible]~~ اجيب عن الاول بان المقامات متفاوتة فليكن القصد هنا الى النهي
عن الشرك بعد العبادة لانه يحبطها لان اصل العبادة واساسها هو التوحيد والنفي لا يكون
ولا يبقى بدون اصله وافادة النهي عن الشرك حال العبادة يعلم بطريق الاولى لانه اذا كان
الشرك يحبطها لما قبل من العبادة فكيف يجتمع مع العبادة وليكن القصد في قوله اعبدوا الله ولا تشركوا
الى النهي عن الشرك مطلقا وعن الثاني بان العبادة تذكر سببا لنفي الشرك الذي ينافيه
ولا يجتمع معه على انه يمكن ان يقال الامر بالعبادة وهو المعطوف عليه سبب لنفي الشرك بناء
على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والنهي يستلزم النفي ادعاء
ربكم وهو يستحق منكم العبادة فلا تشركوا به لعلكم عبادتكم على اصل واساس فان اصل العبادة
هو التوحيد وهذا اولى من جعله عطفا على الامر لان الانسب ح هو الواو كما في قوله تعالى اعبدوا
الله ولا تشركوا واما جعله نفيا منصوبا باضمار ان كما في زرني فاكرمك فلا يشعر به كلام المصنف
بل يأباه لان تقرير اصالة التوحيد للعبادة يأبى كون العبادة سببا على ما هو شرط
انتصاب المضارع بعد الاشياء الستة اي ليس هو وهكذا ذكره الشريف ايضا حيث قال
اي لعلكم تتقون مرفوعا على المضمون ولكن الشيخ ذكر وجه ضعف كونه عطفا على الامر بعد ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ بان الاولى ح هو الواو دون الفاء
وذكر وجه ضعف كونه جوابا له بان العبادة لا تكون سببا له واجاب الفاضل المحشي عن الاول
بان المقامات متفاوتة فليكن القصد هنا الى النهي عن الشرك بعد العبادة لانه يحبطها
لان اصل العبادة هو التوحيد والنفي لا يكون ولا يبقى بدون اصله وافادة النهي عن
الاشراك حال العبادة يعلم بطريق الاولى لانه اذا كان الشرك يحبطها لما قبله من العبادة
فكيف يجتمع مع العبادة وليكن القصد في قوله اعبدوا الله ولا تشركوا الى النهي عن الشرك مطلقا
~~[illegible]~~ واجاب عن الثاني بان العبادة تكون سببا لنفي الاشراك الذي ينافيه ولا يجتمع معه
~~[illegible]~~ وبان كون المامور به سببا لمدلول المضارع المنصوب
باضمار ان جوابا للامر انما يشترط فيما يكون جوابا للامر حقيقة لا فيما يكون في حكم جواب الامر
تشبيها له بجواب الامر حيث وقوعه بعد الامر وقول المصنف ان قوله فلا تجعلوا
جواب لاعبدوا المراد به انه جواب له في الحقيقة والمعنى حتى كون العبادة سببا لعدم
الشرك بل اراد انه لما شابه جواب الامر في حكم جواب الامر وهو الانتصاب

باضمار ان واعطاء حكم شبه الشيء اياه وتسميته باسمه غير عزيز في كلامهم وقد صرح به الرضي حيث
قال واما النصب في نحو ائتني اكرمك واذا قضيت امرا فانما يقول له كن فيكون فلتشبيهه بجواب
الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى اذ لا معنى لفعلك فيكون لزيد
اضرب فينصرف على معنى اضرب بازيد فانك ان تضرب يضرب ان تضرب زيدا او يعطف
عطف على يا عبد والاول بالتعلق به تعلق الجواب بما شابه بالتمني وهو الترجي على ان نصب
يجعلوا بان الناصبة المقدرة فيلزم وقوعه بعد لعل وهو ليس من الاشياء الستة التي ينصب المضارع
المصدر بالفاء السببية نصب فاطلع اي كنصب فاطلع لعلي اطلع الى اله موسى
وهي الامر والنهي والاستفهام والعرض والتمني والنفي قال في الكشاف او يلعل على ان ينتصب
فاطلع في قولك لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى
بخطوة انتصاب فاطلع اي خلفكم لكي تنفعوا وتخافوا عقابه ولا تشبهوه بخلقه قال السيد الشريف قوله انتصاب فاطلع
بقوله اي على تشبيه لعل بليت ثم قال ويرد عليه ان ذلك انما يجوز اذا كان في الترجي شائبة
من التمني لبعد المرجو عن الوقوع وقد مر ان لعل ههنا مستعارة للارادة التي يستلزم فيها وجود
المراد باعداد الاسباب وازاحة الاعذار فمن اين المشابهة ويجاب بان النصب هاهنا
للنظر الى انهم في صورة المرجو منهم فالمعنى خلفكم في صورة من يرجى منه الاتقاء اي الخوف
من العقاب المترتب على ذلك ان لا تشركوا فقوله لكي تتقوا بيان لحاصل المعنى واخذ بزبدة ما سبق
من استعارة لعل للاحكام بانها بمعنى كي على ما مر وفي هذا النصب تنبيه على تقصيرهم كان المراد
الراجح مستبعدا عنهم كالمتمني انتهى ورد هذا الجواب بانه لا يدفع الاعتراض فان لعل لا ينصب
الفعل في جوابه لا بمعناه الحقيقي اعني الترجي ولا بمعناه المجازي اعني الارادة فلا فائدة في النظر الى
صورة المرجو منهم وقيل هذا كله نصف لا حاجة اليه لانهم انما اشترطوا في نصب ما بعد فاء السببية
تقدم احد هذه الاشياء لانها غير حاصلة المصادر فيلزم كالشرط الذي ليس بمحقق الوجود
ويلزم ما بعد الفاء جزاؤها وظهر منه ان وجه عندهم عدم تحقق الوقوع في حال الحكم لا استحالته
لعدم صحته في الامر الذي هو اعظم اقسامه وهذا متحقق في الترجي والنفي الا ان التمني اقوى منه لرسوخه
في العدم واشتهر فلذا نصب جواب لعل الا ان منهم من جعلها ملحقة بليت كالزمخشري لان التمني والترجي
في واحد ومنهم من جعلها من ذلك الباب لانه لا ينحصر فيما ذكروه من الاشياء الستة والمصنف منهم
فلا حاجة الى ما ذكروه من السؤال والجواب على الطريقين لانا بنيناه على ان لعل انما اعطت حكم ليت
لاشتراكهما معنا ولبس بلازم لان الالحاق والشبه يكفيه عدم التحقق حالا ويعينه انهم حملوه على الشرط وهو متحقق فيهما

وعلى هذا اختار المصنف ما ذكره لا ما ذكره السعد والسيد الشريف صح

هذا

الكشاف

هذا فلذا لك عدل المصنف عن عبارته وجعله ملحقا بالاشياء الستة حيث قال الحاقا فلا يرد عليه
ما ذكره السيد الشريف في الايراد حيث يحتاج الى الجواب المذكور قال الفاضل المحشي انما وجه تعلقها
~~بالاشياء الستة وكذا المصنف~~ ~~بالعلل والاشياء الستة~~ بالعلل بليت لتنزيل المرجو لبعده
بلعل ملحقا بالاشياء الستة على خلاف ما اشتهر من الحاق لعل بليت لتنزيل المرجو لبعده
عن الحصول منزلة المتمنى لان تبعيد المخاطبين ومنهم المتكلمون عن التقوى بعيد وبناء هذا
التوجيه على تخصيص الكفار بالخطاب يجعل هذا التوجيه ضعيفا انتهى والحاصل ان المصنف لم يجعل
لعل مشبها بليت كما جعلها صاحب الكشاف على ما ذكره السيد الشريف ولا ملحقا بليت فقط كما ذكره
الفاضل المحشي بل جعلها ملحقة بالاشياء الستة معللا بقوله لانها اي لان لعل والاشياء
الستة وكذا الضمير في قوله في انها للعل والاشياء الستة غير موجبة قبل ان غير الموجب عند الكوفيين
ما فيه نفي او نهي او استفهام على ما صرحوا في باب الاستثناء وما نحن فيه ليس كذلك فكيف
يشارك الستة في كونها غير موجبة واجيب بان مراده بغير الموجب ليس بالمعنى المصطلح بل بمعنى انها
غير مثبتة لمضمون ما بعدها يعني ان مضمون ما بعدها غير محقق الوقوع ولا مثبتة فهي من الايجاب بمعنى الاثبات
على صيغة اسم الفاعل والمعنى ان تتقوا لا تجعلوا له اندادا قال الفاضل المحشي جعل لا تجعلوا ايضا
نفيا وذكر في بيان معناه ما يفيد كونه نهيا وما لكنه وقصده حاصل المعنى واظهار السببية التي هي
شرط التقدير الناصب انتهى اقول الظاهر منه انه حمل كلمة ان في قوله ان تتقوا على ان الناصبة
بكسر الهمزة وذلك ان تحمله على ان الناصبة بفتح الهمزة على معنى خلقكم لان تتقوا لانا حذف المجرور
وان قياس وههنا بحث لان المصنف قد حمل التقوى المذكور في لعلكم تتقون على منهي ورجاء
الى الكبين وهو التبرؤ من كل شيء يرضى الله الى الله لا وليس تحققها عدم الجعل اندادا بل عدم
الجعل اندادا حاصل قبل التقوى فكيف تكون سببا له ولو اريد بالتقوى اول مراتب التقوى
فهو عين ترك الشرك اعني عدم الجعل اندادا فلا يتصور السببية بينهما ايضا نعم لو اريد بالتقوى الاتقاء
من عذاب الله كما اعتبره الكشاف في هذا التفريع حيث قال اي خلقكم لكي تتقوا وتخافوا
عقابه ليصح التفريع المذكور وانتفى امر السببية كما قيل ولا يخفى عليك انه لو اريد بالتقوى اول
مراتبها اعني الاتقاء الشرك واريد بعدم الجعل اندادا عدم الوقوع فيه ليصح التفريع والسببية
ايضا لان الاتقاء الشرك يتفرع عليه عدم الوقوع فيه وهو ظاهر واما قال اندادا

كما صرح به سابقا صح

دون ندا اشارة الى النهي عما هم عليه والا فالجعل ندا يجامع عدم الجعل اندادا فالاولى ان يجعل التقدير
سببا لعدم الجعل ندا او بالذي جعل عطف على يا عبيدي ايضا او يجعل ان استانف
اي ان ابتدائية بمعنى بالذي جعل لكم على ان يكون الاستيناف لغوا باعلى ما دل عليه قوله على انه نهي
وقع خبرا على تاويل مقول فيه لا تجعلوا وقد صرح به سابقا حيث قال الذي جعل لكم او مبتدا
خبره فلا تجعلوا ليس صاحب الكشاف او بالذي جعل لكم اذا رفعته على الابتدا كما ظنه الطيبي
حيث قال والوجه الثالث غير مخالف لما ذكره القاضي لان مراد
صاحب الكشاف رفعه اذا رفعته على الابتدا هو الرفع على ما صرح به الشريف حيث قال اي الذي جعلكم
مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف فيكون هذا امرا مبنيا على ما تضمنه هذه الجملة اي هو الذي
خلقكم بدلائل التوحيد فلا تشركوا به شيئا
بالرفع على الابتدا
واما اذا نصبته
على الاختصاص فلا يتاتى ترتيبه عليه اذ لا معنى لقولك اعني الذي جعل كذا وكذا فلا تشركوا
وكذا الحال اذا جعل صفة بل هو اظهر وصرح بانه لا يريد به الرفع على المدح لانه يساوي
النصب في كونه من تتمة اعبدوا فيكون الترتيب والاستعقاب فيه لانه سهل ارادوها
فقد خالف ظاهر كلامه والقول بان مراده ان الذي جعل مبتدا خبره فلا تجعلوا
بتقدير الفاء لتضمن المبتدا معنى الشرط مما ياباه صريح كلامه مع كونه في نفسه
ضعيفا جدا اسهل قوله من حكم بانه لا يريد به الا الطاهر هو صاحب الكشاف حيث قال هذا
وجه اخر ليس بعين ما سلف من رفع الابتدا على المدح فان ذلك والنصب على المدح سواء
في انهما من تتمة اعبدوا ربكم وقوله والقول بان مراده الخ رد على المص وهو ظاهر وجه تضعيفه
ان كون الانشا خبرا او نعتا بتاويل المذكور ضعيف حتى قال التفتازاني انه ركيك جدا
ولذا قال الكازروني والاوجه ان يقال على تقدير ان يكون قوله تعالى فلا تجعلوا متعلقا بالذي
جعل لكم ان يكون جزاء شرط محذوف والمعنى هذا الذي جعل لكم ما ذكر وخصكم بهذه الطاهرة
المنتظمة واذا كان كذلك فلا تجعلوا لله شركاء ثم في تقديم لله على انداد اما ندان
احدهما ان يكون انداد مبتدا مع كونه نكرة والثاني افادة الحصر اي حصر النهي عن الجعل انداد الله
والفاء السببية بهذه الصيغة اعني ما ذكر وقوله جعل لكم الخ قرار فانكم لا تشركوا به بمعنى الزاء

فيه

138

فيه اشارة الى ان المقام مقام الضمير اي فلا تجعلوا له انداد الكنه عدل الى الظاهر اشارة الى تقبيح حالهم
بانهم اشركوا لمن اتصف بالالوهية الجامعة لجميع صفات الكمال والند المثل المناوي
قيل هو بضم الميم وكسر الواو اسم فاعل من ناواه واصله من النوء وهو البعد فكني به او تجوز به
عن المعاداة لان العدو ينبا عنه عدوه انتهى وفي المصباح ناى ينوء نوءا نهض
من باب قال نهض والجمع انواء وناواته مناواة ونواء من باب قاتل اذا عاديته
او فعلت مثل ما فعل مماثلة انما الهمزة للاستفهام تجعلون اي تجعلون تماثلا
ما هو مقتضى الاستفهام الانكاري السيد الشريف والجعل ههنا بمعنى التصيير القولي او الاعتقادي
من قبيل وجعلوا الملائكة اناثا الى ندا قال السيد الشريف معنى التصيير بالقول حال
من تماثلا وقيل حال من ندا وفيه ان غرا في حكم خبر المبتدا فلا يكون ذا حال ندا وهو المثل
اي لا يصلح ان يكون مثلا لذي حسب فكيف يكون ندا المثل وانا الشهور في الحسب خصوص
الند بالمخالف اي في افعاله كما سيصرح به الممائل في الذات والصفات ايضا كما
سيصرح به ايضا وسمي الند ندا لنفوره عن الله تعالى وهو مبتدا خبره قوله الاية لانهم جواب سؤال مقدر تقريره
ظاهر ما يعبده المشركون من دون الله انداد مفعول قال التسمية وما تعجبوا جملة حالية
وما نافية اي الانداد اصنام منصوب المتصل الخ الله وبيان لمعنى الند
فتهكم بهم فيه اشعار بان هناك استعارة تهكمية كما صرح به الطيبي حيث قال ان تسمية
اصنامهم انداد على التهكم لانهم ينزلون الضد مقام الضد بعد تنزيل التهكم كقوله تعالى فبشرهم
بعذاب اليم استعارا لهم وارد لفعلهم اي الاستعارة مصرحة تحقيقية اصلية واقعة
على سبيل التهكم ورد عليه السيد الشريف حيث قال في ذكر شارحه حالهم بحال المتضدين
اشارة الى ان هناك استعارة تمثيلية وليست تهكمية اصطلاحية اذ ليس فيها استعارة
احد الضدين للاخر بل احد المتشابهين لصاحبه لكن المقصود منها التهكم بهم لتنزيلهم
منزلة من يعتقد انها الهة مثله وشنع عليهم قبل عطف تقريع التهكم بان جعلوا الباء
للسببية انداد الخ يمتنع ان يكون له ند فيه اشعار بان مدار التهكم والتشنيع لو الانداد
جمعا ولا يخفى عليك ان في اختيار لفظ الند على المثل تهكم بهم ايضا ففي جمعه زيادة التهكم
وقال في الكشاف وكفى تهكم بهم بلفظ الند شنع عليهم واستفظع شانهم بان
جعلوا انداد اكثيرة لمن لا يصح ان يكون له ند انتهى والظاهر منه ان مدار التهكم اختيار لفظ

الند على المنذر وهذا التشنيع والاستطاع لكون الانداد جمعا فمع هذا الملك شنع عطف تفسير لتهكم
ولهذا اي ولاجل التهكم والتشنيع على من اعتقد النقد دون التوحيد قال مولد
الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل بضم النون على وزن المصغر روي ان زيدا المذكور اجتمع
مع ورقة بن نوفل وعبيد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث وتذاكروا عبادة الاصنام
وامور الجاهلية قبل البعثة فهداهم الله للحق وقالوا اعلموا ان هذه امور باطلة فتركوا
عبادة الاصنام وخرج كل منهم الى جانب يطلب الدين الحق فلقي زيد المذكور احبار
اهل الكتاب بالشام وسألهم عن الدين الحق فدلوه على ملة ابراهيم فرأى انها
وكان يطعن في امور الجاهلية ويقع الشنيع ما يقبل البعثة اربابا واحدا ام الف رب
لم يرد بالف رب خصوص العدد بل الكثرة مطلقا تنبيها على انه اذا ترك التوحيد
الثابت بالقاطع فلا فرق بين اثنين ونهاية العدد اذ بين على صيغة المتكلم الى الطبع
فزدان له اي انقاد واطاعه وقد يقال دين الملك وملك مدين اي مطاع اذا تقسمت الامور
اي تفرقت والمعنى على ما فسره السيد الشريف اذا جعلت امور الديانة اقساما واخذ
كل احد قسما وفوض اختيار هذا الامر الى اختيار ربا واحدا ام الف رب اي اربابا متعددة
قال رحمه الله ومفعول تعلمون مطروح اي متروك نسيا منسيا بحيث كان الفعل
منزلا منزلة اللازم لا بقصد تعلقه بالمفعول اصلا كانه لا مفعول له وانما يقصد اثباته
للفاعل فقط ولهذا قال وحالكم انكم من اهل العلم والنظر اي بالبصيرة اعني ترتيب الامور المعلومة
ترتيبا صحيحا واصابة الرأي فاذا تأملتم بان ترتب المقدمات الموصلة الى النتيجة ترتيبا صحيحا
اضطر عقلكم الى اثبات موجد للممكنات فيه اشارة الى ان مسئلة اثبات الواجب
من المسائل العقلية التي لا يتوقف الى النقل والبعثة بناء على ثبوت الحسن والقبح العقليين
وههنا بحث اما اولا فلان الظاهر من قوله اضطر عقلكم ان يلزم لزوم النتيجة بعد النظر والفكر
اضطرارا مع ان مذهب اهل السنة انه عادي لا ضروري وكونه ضروريا مذهب الحكماء اللهم الا ان
يراد بالضرورة الضرورة العادية واما ثانيا فلان ثبوت موجد الممكنات من المقدمات المسلمة
عند الكل اولكل ممكن لا بد له من علة سواء فلنا ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث او الامكان فلا وجه
لذكره ههنا منفردا وثبوت الذات اضافة الوجوب الى الذات دون الوجود كما
هو المشهور لان الوجوب بالذات يقال على ثلاثة معان الاول عدم احتياج الذات

في وجوده

في وجوده الى الغير اي استغناء وجوده عن الغير وهو صفة الوجود والثاني لزوم الذات مقتضية لوجوده
وهو صفة الذات بالقياس الى الوجود والثالث الشيء الذي يمتاز به الذات عن غيره والاول
غير الذات بالاتفاق لكونه امرا عدميا والثالث عينه بالاتفاق لان الذات الواجبي يمتاز
بنفسه فيكون ما به امتيازه هو نفسه فلا بد ان يقول الوجوب في المعنى الثالث بالواجب والمعنى
الثاني عين الذات عند الحكماء وغيره عند الاشعري فالوجوب في كلام المصنف اما محمول على المعنى الثاني
او على المعنى الثالث وقوله منفرد يرجح المعنى الثالث لان معناه متميز عن غيره ثم لا يخفى عليك
ان هذه القضية ايضا قضايا الكلية عند الكل فلا وجه لذكرها فالاولى ان يقول اضطر عقلكم
الى اثبات انه متعال عن مشابهة المخلوقات اي في استحقاق العبادة لا في ذاته ووجوده
ووجوبه وسائر صفاته كيف وقد صرح فيما سبق انهم ما زعموا انها شاركته في ذاته وصفاته
ويخالفه في افعاله او منصوب عطف على قوله مطروح وهو انها اي الانداد لا تماثله ولا تقدر
على مثل ما يفعله هذا بيان للمفعول المتروك لخص فيه عبارة الكشاف واختصرها حيث قال ويجوز
ان يقدر وانتم تعلمون انه لا يماثل او وانتم تعلمون ما بينه وبينها من التفاوت او وانتم تعلمون
انها لا تفعل مثل افعاله هذا ترك المصنف الوجه الثاني المذكور في الكشاف وجمع الاول مع الثالث
بالواو اشارة الى ان المعتبر في مفهوم الانداد هو المماثلة في الذات والصفات والافعال
ولو على طريق التشبيه على ما مر وعدم التفاوت بينهما راجع الى المماثلة في واحد منها فلا وجه لجعله
وجها مستقلا وقال السيد الشريف لما لم يكن تقدير المفعول على الوجه الثالث مما ذكره في الكشاف
ظاهرا استشهد له بقوله تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء فقل هل لكم مقصود المصنف
من ايراد هذه الاية الكريمة الاستشهاد بها للوجه الثاني من المفعول المقدر لان الظاهر من كلامه ان المفعول
هو المجموع لا لكل واحد منهما ولذا ترك او الواقعة في الكشاف الى الواو اقول لعدم ظهور تقدير طلب
لانه لم اعتبر في مفهوم الند عندهم المماثلة في الذات والصفات والافعال كان كل منها ظاهرا التقدير
لان معنى القدرة على مثل ما يفعل هو المماثلة في الافعال وعلى هذا فالفصل ومنه اي من قوله وانتم تعلمون
التوبيخ اي الانكار على بعض ما كان ينبغي ان يكون طلاء والتشريب اي التعيير والتقبيح وهو مرتبة التوبيخ
لا تقييد الحكم اي قوله لا تجعلوا لله اندادا وقصره عليه اي على القيد المذكور قال الفاضل المحشي لما كان
التوبيخ في الاية [illegible] ظاهرا ولبس في احتمال التقييد وكان صاحب الكشاف لم يتعرض للتوبيخ
في الوجه الثاني وان تعرض في الوجه الاول لم يجعل له الفصل في الوجه الاول وتوصل [illegible]
[illegible] بان اللابس بالاختيار [illegible] اختلفوا في لفظ هذا

وكفى ان المفعول او يقدر ليس بصحيح

المفعول الثالث

وكم كان اعصيت ربك

فيل اشارة الى الاحتمال الثاني وقيل الى كونه حالا فيشمل الاحتمالين وعلى التقديرين فيه مخالفة لما اختاره صاحب الكشاف
فانه خص التوبيخ بالاحتمال الاول ولم يتعرض له في الاحتمال الثاني فعلى التقدير الاول خالفه باختيار
عكس ما اختاره اظهارا لما خفي واخفاء لما ظهر لان التوبيخ في الاحتمال الاول اظهر منه في الاحتمال
الثاني وليس في الاحتمال الاول احتمال التقييد وعلى التقدير الثاني خالفه بتعميم التوبيخ للاحتمالين ولقائل
ان يقول لا نم انه لا يحتمل التقييد في الاحتمال الاول كيف وان الحال قيد لعامله وانه لا يكلف
بالتوحيد وترك الشرك الا من قدر على العلم والنظر فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء
في التكليف فتعليل النفي المذكور بعدم كونه تقييدا للحكم لا افاد جواز كونهم على الشرك وجعلهم
اندادا حال كونهم غير عالمين بناء على ان مفهوم الحال حجة عندهم وذلك باطل بالاتفاق واما قيد
الجاهل بالمتمكن من العلم لان من لا يقدر على العلم والنظر ليس بمكلف ثم لا يخفى عليك انه يمكن ان يكون
المقصود من الاية الكريمة اشارة الى موجب الانتهاء عن الشرك واتخاذ الانداد وهو كونهم
عالمين ففيه تنبيه على ان الانتهاء عن الشرك يجب على كل عاقل سواء ادرك الرسل
ام لا فلا يعذر من مات في زمن الجاهلية على الشرك ان مضمون الايتين الاولى قوله يا
ايها الناس اعبدوا ربكم الاية والثانية قوله الذي جعل لكم الارض الى قوله وانتم تعلمون
هو الامر بعبادة الله حيث قال اعبدوا ربكم والنهي عن الاشراك به حيث قال فلا تجعلوا
لله اندادا فان النفي فيه بمعنى النهي كما تقدم والاشارة الى ما هو العلة والمقتضي اي علة
العبادة وترك الشرك او علة الامر بالعبادة والنهي عن الشرك والمراد بالعلة هي الربوبية وقد
اشار اليها بتعليق الامر بالربوبية في قوله اعبدوا ربكم فان تعليق الحكم على الوصف يفيد عليته له
اقول لا يبعد ان يراد بالعلة هي العلم وقد اشار اليها بقوله وانتم تعلمون فان العلم موجب
لعبادة الرب وترك الشرك من المقلة بيان لما يجتاحون اليه على صيغة اسم الفاعل اي من
من اقله اذا احمله والمراد بها الارض لانهم عليها وهي تحملهم والمظلة عارية اسم الفاعل ايضا
من اظله اذا جعل عليه ظلة وهي كل السقف والمراد بها السماء وقد بينهما بقوله الذي جعل لكم الارض
فراشا والسماء بناء فان المنة اعم من المطعوم والرزق اعم من الاكل بيان لشمول الاية
المذكورة للاشياء المذكورة شاهدة ان دليلا دالا على وحدانيته بيانه انه لو قدر
عليها مثل قدرته لامكن التمانع بينهما وهو محال لانه لا يخلو اما ان يقع ذلك التمانع في الخارج
بالفعل او لا يقع فان وقع فاما ان يحصل مراد كل منهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل

مراد

لو اركان مفعوله مطروحا او منويا صح

لما كانت شاهدة الى الامور المذكورة صح

مراد كل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وعجزهما معا او يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر
واللوازم كلها باطلة وان لم يقع التمانع في الخارج لانتفائهما دائما فلا اقل ان امكان التمانع
يستلزم امكان المحالات المذكورة وامكان المحال محال وكذا ما يستلزم المحال محال
فالتعدد محال فثبت وحدانيته والاية الاخيرة اي الذي جعل لكم الارض فراشا الاية مع ما
دل عليه الظاهر اي ظاهر الاية اشارة الى ان لفظ الارض والسماء ظاهر في معناهما الحقيقي
وسيق فيه الكلام اشارة الى ان كيفية دلالتها على معناها الحقيقي بطريق العبارة لانها
سيقا فيه وبهذا الحال سيقا فيه دون سيقا له لان المسوق له هو التوحيد والاشارة مفعول اراد
اشارة الى ان كيفية دلالتها على معناها التمثيلي بطريق الاشارة فمثل البدن بالارض في كونها
سفليا ومظهر الاثار الفائضة من المبادي العالية وكونها عنصريا والنفس بالسماء
في كونها علويا ومفيضا للاثار وكونها غير عنصري والعقل بالماء في كونها سببا لظهور الاثار
فان الاثار السماوية كما لا تظهر في الارض بدون الماء وكذلك اثار النفس الناطقة لا تظهر
في البدن بدون العقل ولو قال والعقل وسائر القوى المدركة بالماء لكان اولى وما اخاض
اي من النفس الناطقة عليه اي على البدن من الفضائل العملية والنظرية اشارة الى تكميل القوة
العملية والنظرية بعد اسطقسة استعمال العقل للحواس لو قال بعد اسطقسة استعمال النفس للعقل
والحواس لكان اولى واشمل وازدواج القوى النفسانية العاقلة او العاملة والبدنية
اي القوى المحركة للبدن باعثة او فاعلة او نامية وهاضمة وغاذية لان البدن بدون هذه القوى
لا يصلح محلا للاثار بقدرة الفاعل المختار عند عامة اهل السنة بل الظاهر انه متعلق بالمتولدة
الفعل والانفعال بقدرة الفاعل المختار عند عامة اهل السنة بل الظاهر انه متعلق بالمتولدة
او بكل من الفاعلة والمنفعلة فان لكل اية ظهرا وبطنا ولكل بالتنوين خبر مقدم اي ولكل
من الظهر والبطن حد مطلع كذا في المصباح المطلع مفتعل اسم مفعول وموضع الاطلاع
من المكان المرتفع الى المنخفض ولا يخفى عليك ان المصنف اشار به الى ما روي عن ابن عباس
مرسلا ان النبي صلعم قال انزل القرآن على سبعة احرف لكل اية ظهر وبطن ولكل حد
ومطلع وروى الطبراني ان عبد الله بن مسعود قال ان هذا القرآن ليس منه
حرف الا له حد ولكل حد مطلع واختلفوا في معنى سبعة احرف على ما في الاتقان ونقل

بتشديد الطاء وفتح اللام صح

عن الحسن الظاهر الظاهر والباطن السر وقيل الظاهر لفظ القرآن والباطن تأويله وقيل الظاهر ما قص
من القصص وبطنه ما في القصص من العظة قال الله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة
الخطاب للمرتابين في حقية القرآن وقد استعمل ان فيما هو قطعي وقوعه بل هو واقع وذلك منافي
لما تقرر عندهم من ان الاصل فيها عدم الجزم بوقوع الشرط فالنكتة في العدول عنه اشارة
الى ان القصد الى توبيخ المخاطبين على الريبة وتصوير ان المقام لا يصلح الا لفرض الارتياب
وذلك لاشتماله على ما يقلع الريبة عن اصلها وهو الاعجاز الذي نبه عليه بقوله فأتوا
بسورة من مثله فان مثل هذا المقام لا يصلح لان ينسب فيه الارتياب الى الواقع الا على
سبيل الفرض كما تفرض المحالات لا لغرض تعلق بفرضها كتبكيت الخصم واثبات المطلوب
وابطال نقيضه والمبالغة في ثبوت شيء كقوله تع ولو سمعوا ما استجابوا لكم حيث فرض فيه
سماع الاصنام لفرض التبكيت والالزام وعبر عنها بالواو التي هي ضم العقلاء بناء على اعتقاد
المخاطبين فيها الالوهية التي لا تعقل الا لذكر العلم ثم الاصل في فرض المحال بكلمة لو دون
ان لان المحال مقطوع بلا وقوعه الا ان ههنا جعل الارتياب الواقع بمنزلة المحال
لاجل الفائدة ثم جعل بمنزلة ما لا قطع بعدمه على طريق المساهلة وارخاء العنان قصدا
الى التبكيت والالجام فاستعمل ان فان قبل الشرط هو الارتياب في المستقبل وذلك مما لا جزم
بوجوده ولا بعدمه فلا حاجة الى التأويل المذكور اجيب بان الظاهر في حال المرتاب
بقاؤه على حاله ومثل هذا تعد في العرف جزما وقال السيد الشريف والصواب ان ليس المراد
الارتياب في المستقبل بل الماضي المتحقق في الحال ومن ثمة قال الكوفيون ان ان ههنا بمعنى اذ
وعند المبرد والزجاج ان كلمة ان لا تغلب كان الى معنى المستقبل لتمحضه للزمان مع كثرة استعماله
وذهب كثير من النحاة الى انه اذا اريد بقاء الماضي على معناه مع ان جعل شرطا لفظ كان
كقوله تع ان كنت قلته وان كان قميصه قد من قبل قال المص لما قرر وحدانيته وبين
الطريق الموصل الى العلم بها اي بالوحدانية ~~[illegible]~~ وقد بينه بقوله يا ايها
الناس اعبدوا ربكم الاية على ما اشار المص فيما سبق وبيناه بتقرير شأن التابع قال
الفاضل المحشي الطريق الموصل الى العلم بالوحدانية هو النظر في الامور الموجبة للعلم من
خلق انفسهم ومن خلق الافاق المشار اليه بما وصف به الرب اي بما وصف بلفظ الرب

مما ذكر في الاية بين قوله من خلق انفسهم اه بيان للامور الموجبة للعلم فعلم هذا بكون النظر في تلك الامور
فيكون الدليل مركبا ويحتمل ان يكون بيانا للاحوال المقدر اي النظر في احوال الامور الموجبة في يكون
الدليل مفردا وليس المراد بالموصل الموصل بالفعل كما هو المتبادر من لفظ الموصل بل المراد ما يمكن
ان يوصل لان المعتبر في الدليل امكان الايصال لانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وكونه عقيبه ما هو الحجة على نبوة محمد عم جواب لما نبه به على ان التوحيد محدد بدون الاعتراف بنبوة
محمد عم لا ينفع وبه اشار الى المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه ولذا اختار الوصل
دون الفصل قال الفاضل يمكن ان يقال لما اوجب الله تع العبادة ونفى الشرك
بانزال الايات ولا يمكن الانقياد به بدون التصديق بان تلك الايات من عند الله
ارشد الى ما يوجب هذا العلم والشوق انسب بهذا التوجيه حيث لم يقل وان كنتم في ريب
في نبوة محمد عم بل قال في ريب مما نزلنا اشعر اقول هذا بناء على ما ذكره السيد الشريف
في شرح المفتاح من انه تع اوجب عليهم العبادة على لسان النبي عليه السلام اي لما اوجبهم
العبادة ونهاهم عن الشرك على لسان النبي عم احتاج الى ارشادهم الى ما يوجب
التصديق بان تلك الايات من عند الله تع فكانه قال قل يا محمد يا ايها الناس اعبدوا
ربكم الذي خلقكم ولا تجعلوا لله اندادا وتقدير قل قبل يا ايها الناس اعبدوا ربكم بواسطة انصباب الكلام
ما ذكر في صاحب المفتاح وبه صرح السيد الشريف ايضا بان الكلام هنا منصب الى معناه
لانه تع كان يامرهم وينهاهم على لسان النبي عم فان قيل ان قوله تع وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا ان لم يدخل في حيز القول المقدر قبل يا ايها الناس اختل الارشاد
المذكور وان دخل يختل امر الارشاد ولكن يلزم ان يكون النبي عم مامورا بان
يقول وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وهو فاسد اجيب عنه بانه مامور
بتأدية معنى الكلام بعبارة يليق به كان يقول وان كنتم في ريب مما نزل علي او مامور
بتبليغ هذه العبارة على طريق الحكاية عن الشارع اي ادي هذا الكلام بطريق الخطاب
او ادي كلام هذا البرهان بطريق الحكاية وبهذا ظهر وجه انسبية السوق لهذا التوجيه
وهذا الدليل المعجز لا يخفى عليك ان دلالة المعجزة على صدق النبي عم ليست
عقلية محضة كدلالة الفعل على الفاعل والمصنوع على الصانع والا لامتنع التخلف عنه

ولا امتناع ههنا ولا دلالة سمعية لان الادلة السمعية تتوقف على صدق النبي فلو توقف
صدقه على المعجزة لزم الدور بل هي دلالة عادية عند اهل السنة بناء على عادة الله بخلق العلم
بالصدق عقيبه كما هو المشهور في سبب اعجازه من انه معجز بفصاحته وبلاغته لا بطريق الصرفة ولا
باشتماله على الاسلوب العجيب ولا باشتماله احوال السلف الى غير ذلك من الاقوال على ما في الاتقان
بذت بتشديد الذال المعجمة بمعنى غلبت منطيقا بكسر الميم صيغة مبالغة من النطق وهو
البليغ الكثير الكلام والجامع معطوف على فصاحته عطف اللازم على الملزوم لان الافحام اي
الاسكات لازم للفصاحة المتصفة بالصفة المذكورة فلا يرد ان عطفه على الفصاحة يستلزم
كون الافحام سببا للاعجاز والامر على عكس ذلك من طولب الظاهر انه مفعول المعجزة بمعارضته
اي باتيان مثله بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله من مصاقع الخطباء بيان لمن وهو جمع مصقع كمنبر
وهو البليغ او العالي الصوت وكذا الخطيب البليغ فالاضافة من قبيل اضافة اللبث الى الاسد
من العرب العرباء اي الصرف الخالص والتركيب من قبيل ليل البل وكلمة من للبيان المصاقع في المضادة
متعلق بافحام وهو من الضد والمضارة من الضرر على المفاعلة مفاعلة من بمعنى غلبت اراد
المغالبة والمعارة بالراء المهملة من المعرة يراد بها الفضيحة وعرف عطف على ذكر التوبيخ
ما يتوقف به الاعجاز وذلك بان يطلب منهم الاتيان بمثله ولم يقدروا على الاتيان به
مع كونهم من مصاقع الخطباء وبنيقن عطف على يتوقف انه من عند الله لام عند نفسه
اشارة الى ما ذكر في علم الكلام ان من شرط الاعجاز ان يكون المعجزة من قبل الله تعالى كما يدعيه النبي عم
اشارة الى شرط ثاني للاعجاز وهو ان يكون المعجزة ظاهرا على يد مدعي النبوة وان يكون
مدعاه فالدعوى وان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له وان لا يكون معقبا على الدعوى
بل مقارنا له واما قال ما نزلنا دون انزلنا لان نزلنا يجيء فيجيء بحسب اقتضاء الوقائع
يعني ان نزلنا على صيغة التفعيل يدل على التنجيم والتفريق لدلالته على التكثير اعترض عليه العلامة
ابن الوزير بان تضعيف نزلنا بمنزلة همزة النقل ويؤيده قراءة انزلنا ولا دلالة فيه
على نزوله منجما في اوقات مختلفة لان معناه على ان يكون التضعيف للتكثير وذلك في التعدي
قبل التضعيف ولا يكون في اللازم الا نادرا كخروجت الابل وفي لا تجعله متعديا بل لازما
بين معنى التضعيف والتعدية وما نحن فيه لا بد من معنى التعدية فلا مجال لارادة التكثير اصلا
واعلم ان التكثير لا يكون الا في الفعل او في الفاعل او في المفعول ولا يصح شيء منها في نزلنا

كما بيناه

كما بيناه فيما سبق في اول الكتاب واما ما قيل في الجواب عنه ان المراد بالتنجيم ههنا غير التكثير المذكور
والتجدد وهو التدريج بمعنى الاتيان بالشيء قليلا قليلا فليس بشيء لانه يرجع الى اثبات اللغة
بالرأي ولان الاتيان قليلا قليلا يستلزم التكثير البتة اهل الشعر ان النظم والخطابة
من الشعر فان الشاعر لا يبقى ديوان شعره دفعة بل يلفقه شيئا فشيئا وكذا
الناثر لا يرمي بجميع خطبه ورسائله دفعة واحدة بل يرميها تدريجا مما يبهتهم
خبر ان اي يلقيهم في الريب في كونه من عند الله بانه لو كان من عند الله لانزل جملة
واحدة لا مفر فاعل ما يكون عادة الشعراء والخطباء ففيه اشارة الى ما ذكر في اللام من ان شرط
المعجزة ان يكون خارقا للعادة فان قيل فعلى هذا يلزم ان لا يكون القرآن معجزة لفقد شرطها لانه
نزل على عادة الشعراء والخطباء قلنا نعم لكنه وان لم يكن خارقا للعادة من الجهة خارقا من جهة
انه منزل للريب مع قيام منشأ الريب فكان الواجب اي اذا كان نزوله نجما نجما مما يلقيهم
في الريب كان الثابت تحديهم بالنصب خبر كان على هذا الوجه اي الوجه الذي وقعوا به
في الريب وهو كون القرآن منزلا مفرقا الى آيات وسور وقتا بعد وقت على اسلوب
الشعر والخطبة فكانه قال ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا نجما على حسب عادتكم في الشعر والخطبة
فاتوا انتم نجما من نجوم سورة من سورة فكان هذا غاية في الالزام تنويها بذكره في المصاقع
نده به تنويها رفع ذكره وعظمه وفي حديث عمر انا اول من نوه بالقرآن رفع ذكرهم
بالديوان والاعطاء فالباء وصلة التنويه وتنبيها على انه مختص به وهذا لان وضع الاضافة تفيد
ان لواحد ملابسة للمضاف مع المضاف اليه خصوصية ليست للباقي معه مثلا اذا قلت
غلام زيد راكب وتريد غلمان كثيرة فلا بد ان تشير بالاعلام من بين غلمانه له مزيد خصوصية
بزيد اما بكونه اعظم غلمانه او اشهر بكونه غلاما له منقادا لحكمه وهذا استفاد من عنوان
المضاف وهو العبد لان العبودية تنبئ عن الانقياد قال الفاضل المحشي وفي اضافة العبد
الى نفسه اشارة الى وجه مزية النبي عم التي استحق بها الرسالة وهو عبوديته له واختصاصه به
بهذه الصفة انتهى ولا يخفى عليك ان هذا يشعر بان النبي عم كان قبل النبوة متصفا بالصفة
بها استحق النبوة والمذهب ان النبوة فضل من الله يؤتيه من يشاء من عباده يريد
محمدا وامته قال الفاضل المحشي والابلغ ايراد الرسل اشارة الى ان الريب في التنزيل
على محمد يستتبع الريب على غيره من الرسل لانهم ايضا لم يكونوا ملائكة وكلامهم كان على

اي طلب المعارضة واتيان
مثله منهم

الاشتراك

القول هذا مسلم لو كان منشأ ريبهم كونه عم بشرا الا ملكا ولكن كلامه على ان قومه لانه ح يلزم
في العلة ويرد عليه ما ذكره لكنه قد ذكر ان منشأ ريبهم كون القرآن منزلا نجما نجما على حسب حوادث
الشهور والمطنبة دون جملة وقد تقرر ان الكتب السابقة نزلت جملة واحدة لا نجما فالسورة
الطائفة من القرآن المترجمة بالرفع صفة الطائفة اي المسماة الملقبة باسم مخصوص كسورة
الفاتحة وسورة الاخلاص وبه يخرج الآيات المتعددة من سورة واحدة او سور متوقفة كالعشر
اذ لم يصدق عليها انها مترجمة اي ملقبة باسم مخصوص قبل تعقيب هذا التفسير بانه الكرسي واجيب
بانه مجرد اضافة لا تسمية وتلقيب ورد بانه مكابرة لان اكثر السور من قبيل الاضافة كسورة
البقرة ان وقد وردت تسمية آية الكرسي في الاحاديث الصحيحة والشهر على الالسنة فالقول
بانه لم يصل الى حد التسمية والتلقيب مما لا وجه له والحق انه غير وارد رأسا لان تلقيبها
باضافة الآية لا باضافة السورة اول دليل على انها ليست بسورة فلا يرد نقضا
وقد يقال المتبادر من الطائفة هنا ما يكون مستقلا على حدة من غير ان تكون جزءا من السورة
فلا تدخل هي في التعريف اذ المعتبر في الآية الاندراج في السور والسور معتبرة فيها الاستقلال
ثم لا يخفى عليك ان المراد تفسير سورة القرآن لان مطلق السورة قد يطلق على الانجيل كسورة
الامثال ومن سائر كتب الله تع ايضا قال صاحب الكشاف ولام ما انزل الله التورية
والانجيل والزبور وسائر ما اوحاه الى انبيائه على هذا المنهاج سورة مترجمة السور
التي اقلها ثلاث آيات قال السيد الشريف اراد بهذا القول ان جنس تلك الطائفة المسماة
بالسورة يتفاوت قلة وكثرة في افرادها وغايته قلتها ثلث آيات وبهذا ينكشف المقصود
من زيادة الكشاف فلا يرد ان هذا القيد يوجب ان لا يصدق التعريف على شيء
من السور وبه يعلم ايضا ان تلك الآية على تقدير كونها مسماة بذلك الاسم خارجة عن السورة
انتهى هذا رد على النفتازاني حيث قال وقوله التي اقلها ثلث آيات تنبيه على ان اقل ما يتألف
منه السورة ثلث آيات لا قيد في التعريف اذ لا يصدق على شيء من السور انها طائفة منه
اقلها ثلث آيات وفيه تأمل واعترض عليه بان ما ذكره السيد الشريف من الرد لا يرد عليه لانه
ان اراد انه يصح ادخاله في التعريف من غير تأويل فغير مسلم لما عرفته وان اراد بتأويل
ما يجعله صفة للآخر او بان يكون المراد اقل نوعها او التي لا تكون اقل من ثلاث آيات فقد
اشار اليه التفتازاني بقوله وفيه تأمل ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره السيد الشريف

سقط

سقط ما ذكره الفاضل المحشي انه لا معنى لكون اقل الطائفة ثلث آيات لان اقل يجب ان يكون بعضا
من المضاف اليه فلا بد من التحمل بان يقال اقل انواعها ثلاث آيات وكانت القبارة المفتحة
التي لا تكون اقل من ثلاث آيات سورة ح يخرج آية الكرسي بلا خفاء وهي اي السورة ان جعلت
واوها اصلية غير منقلبة من الهمزة منقولة بالرفع خبر للمبتدأ من سور المدينة وفرقوا بين
المنقول والمنقول منه في الجمع كما في المصباح حيث قال سورة القرآن تجمع على سور بضم السين
وفتح الواو مثل غرفة وغرف وسور المدينة تجمع على اسوار مثل ثور واثوار وكما ذكر
انها منقولة منها اراد ان يذكر وجه النقل فذكر له وجهان الاول قوله لانها اي السورة من القرآن محيطة
بطائفة من القرآن مفرزة اي مميزة مفصولة عن غيرها من فرزت الشيء اذا عزلته عن غيره وميزته محدودة
اي مجتمعة من الحوز بمعنى الجمع على حيالها اي افرادها قال في الكشاف لانها طائفة من القرآن محدودة
محوزة على حيالها كالبلد المسور عدل عنه المصنف لانه اورد عليه ان هذه المشابهة تقتضي ان
يسمى تلك الطائفة سورة تشبيها لها بالبلد المسورة لا سورة تشبيها بحائطها واجيب
بان السورة اطلقت على ذات السورة وكل اطلق الحائط على المحوط ثم نقل منه الى الطائفة المذكورة
من القرآن بنقل مرتب على المجاز وفي الوجه الثاني نقل فقط وقال السيد الشريف وقد يقال في الاول
ايضا نقل من المعنى الحقيقي الذي هو الحائط الا انه لوحظ اولا التشبيه في المنقول منه فنزل الآيات والجمل التي
هي اجزاء السور منزلة المحلات والبيوت في البلد ولولا هذا التشبيه لم يصح هذا التشبيه وفي الثاني
لوحظ التشبيه اولا في المحيط وهو ظاهر واعترض عليه التفتازاني بانه مخالف لما في تقرير الكشاف لان
المعتبر فيه كون السورة محاطة اي محدودة محوزة لا كونها محيطة باجزائها بل ما ذكر هو بعينه الوجه الثاني
الا انه ابدل فيه فنون العلم واجناس الفوائد بالآيات والجمل انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكره السيد الشريف
مختصر ما في الكشاف حيث قال في تقرير الوجه الاول فالسورة مشتملة على اجزائها من الآيات والجمل
اشتمال الكل على اجزائه واحاطة الكل بمفرداته وهو اتم الاحاطة ولولا ان تلك الآيات والجمل
نزلت منزلة المحال والبيوت في البلد لم يصح هذا التشبيه وهذا الاطلاق على هذا الوجه فيجب
ان ينظر في هذا التشبيه الى المحاط اولا وان اندفع على ان يجعل في بعض الخواطر ان المناسب
على هذا التقدير ان يسمى الطائفة المذكورة المسورة لا السورة لانها اذا سميت بالسور
فابن السور هذا كلامه ولا يرد عليه ما ذكره التفتازاني لانه عنى ان ابانها وكما لانها شبهت
بالمنازل بجميع اجزائها كالبلد المسور والكل من حيث هو كل مشتمل عليها كالسور والمغايرة بينهما
اعتبارية فانها من حيث انها اجزاء مجتمعة مدينة وبلدة ومن حيث كلينها سور فقول صاحب

الكشاف كالبلد المسور تشبيه للطائفة المذكورة وهي الكلم وما تركب منها من الآيات وفي قوله المسور اشارة
الى انها ذات سور وليس فيها شيء اخر يشبه بالسور فلزم ان يكون السور الكل المجموع من حيث اشتماله
على ما ذكر ومخالفته لتقريره في الكشاف غير ظاهر واما في الوجه الثاني فالالفاظ محيطة بالمعاني وابن هذا من
اشارة الى المحيط والمحاطة معا لا للمحاطة فقط كما ظن كذا قيل والوجه الثاني قوله او محتوية على انواع
من العلم اخذا من سور المدينة على ما فيها من البيوت والمحلات ففي هذا الوجه شبه الفاظ الطائفة
المحصورة بسور المدينة ومعانيها بالبيوت والمحلات لان الالفاظ قوالب المعاني او من السورة
عطف على من سور المدينة التي هي المرتبة في الظهور والسورة كل منزلة من البناء ومنه سورة
القرآن لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى واستدل عليه بقول النابغة قال الى النابغة
ولم تطع ذا سورة اي مرتبة وفضل في المجد ليس غرابها بمطار ذا اب بالحاء والراء المشددة
المهملتين وكذا اخذ بالقاف والدال المشددة المهملة اسمان لرجلين من بني اسد
وجعل في الاساس قوله ليس غرابها بمطار من قولهم هذه ارض لا يطير غرابها يعني كثير الثمار تخصيصه على
طريقة الكناية عن غاية العلو بحيث لا يصل اليه الغراب حتى يطير غرابها او باعتبار انه لا يصل اليه الا اشارة
حتى تطار الغراب الذي يطير بادنى ريبة وفي الكشف قوله ليس غرابها بمطار وصف لها بكثرة
الرهط ودوام المجد على سبيل الكناية لان النبات والشجر اذا اكثر اقبل لا يطير غرابها بدون
انه اذا وقع في هذا المكان المخصب لم ينتقل الى غيره واما تخصيص المثل بالغراب لانه يطير بادنى
ريبة لان السور تعليل لقوله او من السورة هي المرتبة كالمنازل والمراتب التي يترقى
فيها القارئ او لها اي للسورة مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب
القراءة قال في الكشاف في وجه هذه التسمية لان السور بمنزلة المنازل ذات المراتب يترقى
فيها القارئ وهي ايضا في انفسها مرتبة طوال واوساط وقصار او لرفعة
شانها وجلالة محلها في الدين فوجه الشرف حينئذ قال ان المرتبة ان جعلت حسية
فلان السورة كمنازل يترقى فيها القارئ ويقف عند بعضها او لانها في نفسها منازل
منفصلة بعضها عن بعض متفاوتة في الطول والقصر والتوسط وان جعلت معنوية
فلتفاوت رفعة شانها وجلالة محلها في الدين كل واحدة من تلك المرتبة
وهكذا في الكشف ايضا حاصله ان المرتبة على وجهين حسية ومعنوية ولكل منهما على وجهين اما باعتبار

القارئ

وقوله احتجاج السور الخ وجه التشبيه لكل من الوجهين كما هو الظاهر من عبارته ح

القارئ او باعتبار للقرآن والمصحف عدل عنه وهذا توجيه مناسب لظاهر الكشاف والمصنف عدل عنه
حيث جمع المرتبة في الطول والقصر والتوسط مع التفاوت في الشرف والفضل والثواب
لان التسمية اما باعتبار مراتب القارئ فيها واما باعتبار انها في انفسها منازل منفصل بعضها
عن بعض فيناسب ذلك جمع طولها وقصرها وتوسطها مع تفاوت مراتبها في الفضل والشرف
كذا ذكره الفاضل المحشي ولا يخفى عليك انه يلزم على ما ذكره المصنف جمع المرتبة المعنوية مع الحسية وان جعلت
عطف على ان جعلت اي ان جعلت واو بدلا من الهمزة من السورة التي هي البقية
والقطعة من الشيء قال السيد فيه ضعف من حيث اللفظ اذ لم يستعمل مهموزة في السبق
المشهورة ولا في الاذان المنقولة في كتب مشهورة وان استعرب به كلام الاكابر
حيث قال واكثر القراء على ترك الهمزة في لفظ السورة ومن حيث المعنى لانها اسم بني عن
التنكير قلة وحقارة وايضا استعماله فيما فضل بعده باب الاكثر ولا ذهاب ههنا الا تقديرا
صح باعتبار اليها نفسها ورد عليه الفاضل المحشي حيث قال ان ثبوت السورة بالهمزة
بمعنى السورة يؤيد كون السورة منقلبة الواو عن الهمزة ولا يخفى عليك انه انما يدفع الضعف
بحسب اللفظ الذي ذكره اولا دون الضعف المعنوي ولا ما ذكره ثانيا وانما يدفعهما ان يقول
ان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه غير مرعية فالمعنى المعتبر في الاصل غير معتبر في المنقول اليه
واعلم ان علة ما ذكره المصنف ههنا من وجه لان واوها اما اصلية او منقلبة عن الهمزة وعلى الاول
اما ماخوذة من سور المدينة لكونها محيطة بطائفة من القرآن او لكونها محتوية على انواع
من العلم واما ماخوذة من السورة بمعنى المرتبة لكون السور كالمنازل والمراتب لقارئها
او لكونها في انفسها منازل منفصلة بعضها عن بعض في الطول والقصر والفضل والشرف
وعلى الثاني فمن السورة بمعنى البقية والقطعة من الشيء ووجه الشبه ان كل سورة قطعة
من القرآن وبقية بالنسبة الى الباقي وللحكمة في تقطيع القرآن سورا ستة اوجه
الاول افراد الانواع اي جعل كل نوع منها على حدة منفردا عن النوع الاخر فان الجنس اذا اشتمل
على انواع كان الاحسن ان يفرد كل منها عن الاخر منفصلا منه والثاني تلاحق الاشكال
جمع شكل بمعنى المثل والنظير اي جعل الايات المتماثلة متلاحقة ومتلاصقة بحيث يندرج كل
تحت نوع واحد لتناسبها من حيث كونها متعلقة بذلك النوع ولا يخفى عليك ان الوجه
الاول سبب مفضي الى الثاني فان تقطيع الايات القرآنية الى انواع سبب لتلاحق الايات

الملائمة ولو لم يقطع الى انواع واستمر على نسق واحد لفات ذلك والثالث تجاوب النظم
اي تناسبه فان الامثال والنظائر اذا تلاحقت تناسب النظم وهذا الوجه تتمة للوجه الثاني
ولهذا قال صاحب الكشاف ان التفصيل الى انواع سبب لتلاحق الاشكال والنظائر
وملائمة بعضها لبعض وبذلك تلاحظ المعاني ويتجاوب النظم ولا يخفى عليك ان هذه
الوجوه الثلاثة بالنسبة الى المقرئ والثلاثة الباقية بالنسبة الى القارئ والرابع
تنشيط القارئ فان القارئ اذا ختم سورة ثم شرع في اخرى يكون نشاطه ازيد مما
اذا قرأ على نسق واحد والخامس تسهيل الحفظ فان الكتب اذا لم يكن لها فصول ومقاطع
وارد حفظه فالظاهر انه يقرأ من اولها الى اخره مرارا ولا يكاد يحفظ الا اوله هذا مذهب جمهور الجمهور
الى اخره بخلاف ما اذا كان له مقطع اذ يحفظ مقطع بعد مقطع والسادس الترغيب فيه
فان اختيار تسهيل الحفظ ترغيب فيه والحكم ان صاحب الكشاف لم يراع الترتيب المذكور في الوجوه
الثلاثة والمصنف عدل عنه رعاية للترتيب ثم اعلم ان في هذه الحكم اشارة الى ان قراءة سورة
تامة ولو قصيرة في الصلوة افضل من قراءة بعض السورة ولو طويلا على ما صرح به في الكشاف
وقال الرافعي اصل الاستحباب تبادر بقراءة من القرآن لكن السورة احب حتى ان السورة
القصيرة اولى من بعض سورة طويلة وقال النووي وجه ذلك ان فضيلة افراد النوع في قراءة
سورة تربو على فضيلة المضاعفة في قراءة ذلك البعض الطويل والصحيح ان السورة
اشتملت على مبدأ ومقطع كاملين بخلاف بعض السورة فلم يبعد ان يقال ان السورة
القصيرة افضل من البعض الطويل الذي ذكرناه فان قيل هذا مناف لما ذكره النووي ان السورة
القصيرة افضل من قدرها من سورة طويلة اجيب عنه بان ما ذكره الرافعي بالنظر الى الامر الخارج
وهذا الافراد وانتاج بعض الايات لبعض واشتمال المقطع والمبدأ وما ذكره النووي
بالنسبة الى ذات السورة والبعض فانه اذا ختم سورة فعليه للتنشيط نفس بتشديد
الفاء بمعنى فرج في ذلك الختم وهو فاعل نفس منه كلمة من للتبعيض لا صلة نفس لانه
بتعدى بفي دون من والمعنى فرج في ذلك الختم بعض الكربة وخفف عنه بعض التعقيف
وبه يحصل النشاط او طوى بريدا في المصباح البريد الرسول ومنه قول العرب الحمى
بريد الموت اي رسوله ثم استعمل في المسافة التي يقطعها الرسول اثني عشر
ميلا ويقال لدابة البريد بريدا ايضا لسرعته في البريد اي قبل ان الملوك كانوا

ينفون

ينفون في منتهى كل اثني عشر ميلا رباطا يضعون فيه البغال يهيئونها للحاجات
ويقطعون اذنابها علامة لذلك ويسكنون في ذلك الرباط فيوجد ما يلزمون امرها ويرتبونها
ويعدون عليها تكليف رسالة الملوك ويسمى ذلك الرباط سكة والمشهور ان
ما بين السكتين فرسخان والمسافر اذا قطع فرسخا او فرسخان يحصل له النشاط
والحافظ ناظر الى تسهيل الحفظ حتى حذفها بالذال المعجمة وبالفاء اي اتم قراءتها
مجاز من قولهم سكين حاذق اي قاطع فعظم ذلك وابتهج به اي فرح وسر
فيرغب فيما بقي وهو ناظر الى قوله والترغيب فيه الى غير ذلك من الفوائد منها ما يتصور
في الكتب من امثال ما ذكر في القارئ والحافظ ومنها السور متخالف المقادير فهي كانواع
من جواهر تقيه متفاوتة الاحجام وفي ذلك نوع زينة وحسن يخلو عنها ما ليس كذلك
قال رحمه الله ومن للتبعيض قدمه على كونه للتبيين فكانه اشار الى ترجيحه عليه ولم يرض به
السيد السند حيث عكس القضية وقال وان حملت بتبعيضية اوهمت ان للمنزل امثلا موجودا
عجزوا عن الاتيان ببعض ذلك المثل كانه قيل فاتوا ببعض ما هو مثل للمنزل فالمحالة
المصرح بها بيستلزم تتمة المعجوز عنه حتى يفهم انها منشاء العجز ورده الفاضل المحشي
حيث قال يدفعه مقام التحدي لانه قرينة على ان لا مثل للمنزل ورجح كونه للتبعيض بثلاثة
اوجه الاول ان كونه للتبيين يوهم الامر باتيان سورة مماثلة لجميع ما نزل لنا في البلاغة بخلاف التبعيض فانه لا يوهم ذلك
الثاني ان وصف البعض من الشيء بكلمة من الداخلة على الشيء يكشف عن قصد البعضية ويدعو
اليه دعوة ظاهرة الثالث ان المتبادر من مثل ما نزل لنا ما يلزم السورة المامور بالاتيان بها
بعضا منه ثم قال ولولا شهادة غيرها من ايات التحدي بوصف السورة بمماثلة القرآن لم يكن
للتبيين مدخل ومما يؤيد كونه للتبعيض تقديم نفيره بقوله فاتوا بسورة كائنة من مثله لانه على تقدير
كونه للتبيين لا حاجة الى تقدير كائنة فان قيل على تقدير التبعيض لا يندفع المحذور
الاول اعني ابهام المماثلة بجميع ما نزل لنا ما لم يكن تلك السورة بعضا من مثل القرآن مع الامثل له
حتى تكون بعضا منه اجيب نعم الا انهم لما ارتابوا في القرآن وجوزوا ان يكون من عند العبد
فقد جوزوا امثلة للبشر فامروا بالاتيان بسورة هي بعض مما جوزوه فتكون سورة بانوا

بما يكون بعضا من مثل القرآن الذي جوزوه من غير عموم او للتبيين فالسورة المفروضة التي تعلق بها الامر
التعجيزي هي مثل المنزل في حسن النظم وغرابة البيان فالمعجوز عنه هو سورة المماثلة بالمنزل وما يدل
عليه من انه يعم كونها مماثلا لجميع المنزل فمدفوع الى المنزل مع قطع النظر عن كونه كلا او بعضا
والبعض الاقل منقص فيصرف اليه وزيادة عطفه بالواو لانه مقابل للتبعيض والتبيين
ان سورة مماثلة للقرآن في البلاغة وحسن النظم قيل انه تفسير على كل من التقادير الثلاث اما على
تقدير التبيين والزيادة فظاهر واما على التبعيض فلان المقصود من كونه بعضا من مثل القرآن
ان يكون مماثلا له في البلاغة وحسن النظم والا لم يكن بعضا من مثله في الحقيقة وفيه نظر تامل
او لعبدنا عطف على قوله لما نزلنا ومن للابتداء لا للتبعيض ولا للتبيين والزيادة وهو ظاهر
كما انه اذا رجع للمنزل لا يكون للابتداء ان سورة كائنة من ماشيته ومبتداه محذوف هو
على حاله والمراد بكونه للابتداء الكون مجرورا مبدأ للفعل حقيقة او حكما سواء كان
كما تخرجت من البصرة او من ما تخرجت من اول الليل او غيرهما كخوانه من سليمان
ومنع البصريون كونها للابتداء في الزمان وفي الرضي الظاهر مذهب الكوفيين اذ لا منع
من مثل قولك نمت من اول الليل الى اخره وصمت من اول الشهر الى اخره وهو كثير الاستعمال من كونه
خبرا او بيان حاله او صلة فاتوا عطف على قوله صفة سورة ولم يتعرض على هذا
التقدير لاحوال كلمة من لانها ظاهرة سوق كلامه فانه فهم من قوله او لعبدنا ومن للابتداء انها للابتداء
على هذا التقدير ايضا لان الضمير على هذا التقدير لعبدنا ايضا على ما صرح به
قال الشريف ان كلمة من على هذا التقدير ليست بيانية اذ لا مبهم هناك حتى يكون بيانا له
وايضا ان من البيانية ظرف مستقر ابدا فلا يتعلق بالامر بالاتيان ظرفا لغوا ولا تبعيضية والا
لكان الفعل واقعا عليه حقيقة على ان يكون مفعولا به كما في قولك اخذت من الدراهم
ولا معنى لاتيان البعض بل المقصود الاتيان بالبعض لا محال لتقدير الباء مع وجود من كيف
وقد صرح بالاتيان به اعني سورة فبقي ان يكون ابتدائية وح يجب ان يكون الضمير للعبد
لان جعل المتكلم مبدأ للاتيان بالكلام معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ
للاتيان بما هو بعض منه الا ترى انك اذا قلت اتيت من زيد شيئا كان القصد
الى معنى الابتداء اعني ابتداء الاتيان بذلك الشيء من زيد مستحسنا بخلاف ما اذا قلت

اي

بان الضمير راجع ح

وان لم يلزم ان البعض ناشيا على الكل وبلزمه تقدم الشيء وناشيا من تقدم من غيره وهو باطل ح

اي الفعل ح

اتيت من الدراهم بدرهم فانه لا يحسن قصد الابتداء ولا يبرز تقييد فطرة سليمة اهد ولم يتعرض لعدم كونها
زائدة لانه ظاهر كانه اظهر ما خفي واخفى ما ظهر والضمير على هذا التقدير للعبد اورد عليه
انه لم لا يجوز على هذا التقدير ايضا ان يكون الضمير لما نزلنا كما جاز على تقدير كون من مثله صفة سورة
واجيب عنه اولا بان هذا امر تعجيزي باعتبار الماتي به والزوق شاهد بان تعلق من مثله بالاتيان
يقتضي وجود المثل ورجوع الضمير الى ما يؤتى منه بشيء ومثل الشيء عدم في البشرية والعربية موجود
بخلاف مثل القرآن في البلاغة والفصاحة فلا يجوز ارجاعه الى ما نزلنا واما اذا كان صفة للسورة
فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة بكونها مماثلة له ولا يقتضي وجود المثل بل ربما يقتضي
انتفاءه حيث تعلق به امر التعجيز وحاصل ان قولنا ايت من مثل الحماسة بيت يقتضي وجود المثل
بخلاف قولنا ايت بيت من مثل الحماسة وثانيا بان من مثله اذا تعلق بفاتوا تعين من
للابتداء ولا يمكن للتبيين ولا للتبعيض ولا الزيادة على ما مر تاه انفا واذا تعين للابتداء يكون الضمير
للعبد لانه هو المبدأ للاتيان لا مثل القرآن واعترض على كل من الوجهين اما على الاول فلان قوله انه يقتضي
وجود المثل ورجوع الضمير الى ان يؤتى منه بشيء يفهم منه انه اعتبر مثل القرآن كلا اذ الجزء وارجع التعجيز
الى الاتيان بجزء منه ولهذا مثل له بقوله ايت من مثل الحماسة بيت فان مثل الحماسة كتاب
امر بالاتيان ببيت منه على سبيل التعجيز واذا كان كذلك فلا شك ان الزوق يحكم بان تعلق
من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل ورجوع الضمير الى ان يؤتى بشيء منه واما اذا جعلنا مثل القرآن
كليا يصدق على كله وعلى بعضه وعلى كل كلام يكون في طبقة البلاغة القرآنية فلا نسلم ان الزوق
يشهد بوجود المثل ورجوع الضمير الى ان يؤتى بشيء منه بل الزوق يقتضي ان لا يكون لهذا الكلي فرد
غير القرآن والامر راجع الى الاتيان بفرد اخر من هذا الكلام على سبيل التعجيز ومثله كثير في المحاورات
كمن عنده ياقوتة يمنية لا يوجد مثلها يقول في مقام التعسف من يأتي من مثل هذه الياقوتة بياقوتة
اخرى فيفهم منه انه يدعي انه لا يوجد فردا اخر من هذا النوع فظهر من هذا انه لا يلزم من تعلق من مثله بقوله
فاتوا ان يكون مثل القرآن موجودا فلا محذور ومثال بيت الحماسة غير مطابق للغرض لان الحماسة
صح بجمع في كتاب فلا يكون مثله كتابا اخر فيلزم المحذور واما القرآن فمفهوم الكل صادق على كله وعلى
البعاضه الاحد لا يزول عنه البلاغة القرآنية فالغرض منه المفهوم الكلي وهو نوع من الكلام البليغ
فرده القرآن وقد امر بالاتيان بفرد اخر من نوعه بلا محذور هذا واما على الثاني فلان المبدأ الذي
يقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل حتى يكون مبدأ الاتيان بالكلام في المتكلم على انك اذا تاملت

فالمتكلم ليس مبدأ الاتيان بالكلام منه بل للكلام نفسه بل معناه اي معنى المبدأ ان يتصل به الامر الذي اعتبر له
امتداد حقيقة او تقديرا كالبصرة للخروج والقرآن للاتيان بسورة منه وبهذا يندفع
ما يقال ان المعتبر في المبدأ هو الفاعلي او المادي او الغائي او جهة يتلبس بها ولا يصح شيء
من ذلك فيما نحن فيه على ان نحو مثل القرآن مبدأ مادي بالاتيان بالسورة ليس الا نحو
مثل العبد مبدأ فاعليا هكذا ذكره التفتازاني والرد ارد الضمير اوجه لسنة وجوه الاول
موافقة النظائر في قوله فأتوا بسورة مثله فانه راجع الى المنزل وكذا بر ابات التحدي في
موضع فأتوا بعشر سور مثله والثانية المحافظة على حسن الترتيب واليه اشار بقوله ولان الكلام
فيه اي في المنزل لا في المنزل عليه محقق اي رجوع الكلام اي اللائق به ان لا ينفك عنه اي المنزل
بان يرجع الضمير اليه لا الى المنزل عليه لانه انما ذكر تبعا لا قصدا فلو رجع الضمير اليه لانفك الكلام عن سننه
لسبق الترتيب والنظم فان ترتيب الجزاء على الشرط انما يحسن اذا كان الضمير للمنزل المقصود
فانه سبق له الكلام وفرض فيه الارتباط قصدا والثالث المبالغة في التحدي واليه اشار بقوله
ولان مخاطبته اي الضمير بان يأتوا منطقا بمخاطبته وبيان لما ابلغ خبر لان يجيء ما اتى به هذا فاعل اي
اي فاعل لفعل لا يأتي مثله مرفوع على انه صفة اخرى والرابع الدلالة على كماله الذاتي واليه
اشار بقوله ولانه معجز في نفسه اي باعتبار فصاحته وبلاغته لا بالنسبة اليه اي الى
عبدنا المنزل عليه ولو رجع الضمير الى المنزل عليه لفهم منه ان كونه معجزا بالنسبة اليه لا في نفسه والخامس
الحكمة عن ايهام خلاف المقصود واليه اشار بقوله ولان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره
اي القرآن ممن لم يكن على صفته من الخطباء والشعراء واهل الدراسة والكاتب
الملابسة كقوله فأتوا بسورة مثله فان ارجاع الضمير الى عبدنا لا ملابسة واليه اشار بقوله ولا ملابسة
اي ارجاع الضمير الى عبدنا بقوله وادعوا شهداءكم وعلله المصنف بقوله فانه امر من الدعاء بمعنى
النداء فانه يجيء بمعنى النداء قال في المصباح دعوت زيدا ناديته وطلبت اقباله ومنه دعي المؤذن
الناس الى الصلوة ودعوت المولود زيدا وبزيد سميته بهذا الاسم ولما كان المقصود من
نداء الشهداء وطلب اقبالهم الاستعانة بهم لان الانسان لا يناديهم الا ليستعان به فسره بقوله
بان استعينوا بكل من ينصركم وبعضهم ولان الامر بالاستعانة بكل من ينصرهم انما يلائم الامر بالاتيان
بسورة من مثل القرآن لا الامر بالاتيان بسورة من واحد او عربي امي مثل محمد عليه السلام
انه اذا اريد بادعوا شهداءكم دعاء الشهداء للاستعانة بهم في المعارضة اما حقيقة

لا

كما في الوجه الاول من الوجوه الثانية في وادعوا شهداءكم من دون الله واما تهكما كما في الوجه الرابع والخامس
فانه انما يلائم الامر بالاتيان بسورة من مثل القرآن لا الامر بالاتيان بسورة من واحد عربي امي
اذ لا معنى للاستمداد بطائفة كافية هو فعل واحد او منهم كيف ولو استعين بالشهداء
وذلك لم يكن الاتيان بما كان مطلوبا منهم واما اذا اريد به دعاؤهم ليشهدوا بان ما يدعونه
حق كما في الوجوه الباقية فلان اضافة الشهداء اليهم غير ملائم لان الشهداء في شهداءكم الذي
الواحد الاخر لا لهم فالمناسب ان يقول وادعوا شهداءه نعم لا اضافة اليهم وجه صحة ايضا وايضا
رجوع الضمير الى العبد ربما اوهم ان دعاء الشهداء ليشهدوا بان ذلك الواحد مثل له لا بان
ما اتى به مثل للمنزل وهذا الايهام يخل بمتانة المعنى وفخامته وكما ترجح عود الضمير الى المنزل بهذه
الوجوه ترجح بها ايضا لكونه اظرف صفة للسورة لانه اذا تعلق بفأتوا عاد الضمير الى العبد
هكذا حققه الشريف لكن تحقيقه مبني على ترتيب صاحب الكشاف تلك الوجوه الستة
ولما غير المصنف ترتيب الكشاف رعيت التقديم والتأخير ذكرت تحقيق الشريف على ترتيب
المصنف ولما لم يطلع بعض ارباب الحواشي على هذا ذكر عين عبارة الشريف في تحقيق
كلام المصنف وعلم من هذا التحقيق ايضا ان عود الضمير الى العبد لا يلائم بادعوا شهداءكم من دون
الله على الوجوه الثانية كلها لكن الظاهر من قول المصنف فانه امر بان يستعينوا بكل من ينصرهم
وبعضهم انه لا يلائم على بعض الوجوه كما صرح به المصنف اعني الوجه الاول ان اريد دعاء الشهداء
للاستعانة بهم في المعارضة حقيقة والوجه الرابع والخامس ان اريد به تهكما واليه ذهب الفاضل
المحشي حيث قال اي لا يلائمه على بعض الوجوه لان الاستعانة بالشهداء ولا وجه له في الاتيان بسورة
من شخص اخر ثم رد القول الاول حيث قال وقيل لا يلائمه مطلقا بشهادة اضافة الشهداء اليهم
وليس بشيء لان الشهداء وشهداء الاتيان منه باعتبار الشهادة بان الاتيان مثل القرآن لو كان
الاتيان منه مدعيا لذلك وكذلك شهداؤهم لا خفاء في دعوى ان ما يأتي به مثل القرآن فاضافة الشهداء
اليهم كاضافتها الى الاتيان منه بعد مشاركتهم في دعوى الاتيان اقول ثم المناسب لعود الضمير الى العبد
ان يقول لان الشهداء وشهداء الاتيان منه باعتبار الشهادة بان ذلك الواحد الاخر مثل محمد
فان قيل ان عدم ملائمة عود الضمير الى العبد لبعض وجوه وادعوا شهداءكم لا يقتضي ترجيح التوجيه الاول
اوجه لانه يجوز ان يجعل ذلك وجها لكون بعض توجيهات وادعوا شهداءكم اوجه من بعض اي
لكونه ملائما باعتبار بقوله فأتوا بسورة من مثله من جميع الوجوه اجيب عنه بانه لا تنافي بين الطعنين
لانه كما ان عدم تلك الملائمة يجعل الوجه الاول اوجه يجعل بعض الوجوه في قوله وادعوا شهداءكم ايضا

جمع شهيد بمعنى الحاضر منه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي من كان حاضرا في الشهر مقيما او الحي السمي
وهو شهيد او القائم بالشهادة في المصباح شهد بكذا يتعدى بالباء لانه بمعنى اخبر به وفي الصحاح
الشهادة الخبر القاطع بقوله منه شهد الرجل على كذا وشهد له بكذا اي ادى ما عنده من الشهادة
او الامام وكانه اي الامام سمي به اي بالشهيد النوادي اي جمع ناد وهو مجلس
القوم ومتحدثهم ويبرم اي يحكم ويتقوى بحضرة الامور كل من المعطوف والمعطوف عليه وجه التسمية
لان الشاهد كما يحضر مجلس الشهادة ويبرم المشهود به بشهادته كذلك الامام يحضر المجالس ويبرم بحضرة الامور
ولا يخفى عليك ان هذا يصلح وجها للتسمية بالناصر ايضا لان النصرة تكون بالحضور اذ التركيب
اي تركيب لفظ الشهيد علة لاطلاقه على المعاني المذكورة للحضور لانه من الشاهدة بمعنى المعاينة
اما بالذات كما في المعنى الاول والثالث والرابع او بالتصور كما في القائم بالشهادة والمراد
بالتصور ههنا مطلق العلم الشامل للتصديق اليقيني لان المعتبر في الشهادة هو التصديق اليقيني
المتعلق بالحكم لا التصور المقابل للتصديق ومنه اي من اجل ان هذا التركيب للحضور فانا اذا تصورنا
فعلمنا من المسمى وقبل انها للتبعيض اي انما اخذ من هذه المادة لانه حضر فما كان يرجوه اعني الثواب
والحضور ههنا ما كان بالتصور او الملائكة حضروه اي بالذات وفي المصباح ان الملائكة
الرحمة شهدت غسله او شهدت نقل روحه الى الجنة او لان الله شهد له باطنه ومعنى
دون ادنى مكان من الشيء اخذه من الكشاف لكنه غير اسلوبه حيث قال في الكشاف ومعنى دون ادنى
مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الدني الحقير ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الاشياء
ادناها بعضها من بعض وتقليل المسافة بينها يقال هذا دون ذاك اذا كان احط منه قليلا ودونك هذا
اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك فاختصر واستعير للتفاوت في الاحوال والرتب
فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم انظر كيف تصرفه حيث اخرجه من قوله ومنه الشيء الدون وحذف
قوله وهو الدني الحقير وقوله يقال هذا دون ذاك اذا كان احط منه قليلا وقدم قوله ودونك
هذا اي خذه من ادنى مكان منك ولقد احسن في هذا الصنع لان دون بمعنى ادنى مكان من الشيء
يعتبر واصل معناه امران على ما صرح به السيد في حاشيته احدهما زيادة القرب المكاني من الشيء
فمعنى ادنى مكان من الشيء اقرب مكان منه لان ادنى اسم تفضيل من دنوت منه دنوا بمعنى القرب والثاني
الانحطاط القليل منه مكانا فصاحب الكشاف اشار الى الاول بقوله ادنى مكان من الشيء وعقبه بقوله
ومنه الشيء الدون وهو الدني الحقير ودون الكتب اه واشار الى الثاني بقوله يقال هذا دون
ذاك اذا كان احط منه قليلا وعقبه بقوله ودونك هذا اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك

اي معناه الحقيقي

ولا يخفى

ولا يخفى عليك ان المناسب للامر الاول تعقيبه بتدوين الكتب وبقوله دونك هذا
اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك كما فعله المصنف لان المراد بها بيان اعتبار زيادة القرب
المكاني في دون بمعنى ادنى مكان من الشيء لا بيان اعتبار الانحطاط القليل منه مكانا اذ لا معنى لاعتبار
معنى الانحطاط فيها وان قوله ومنه الشيء الدون بمعنى الحقير الدني لا يناسب الامر الاول بل يناسب
الامر الثاني لانه ماخوذ منه باعتبار الانحطاط القليل وان جاز اخذه منه باعتبار الاول ايضا
فان جميع ما اخذ منه يشتمل على معنى القرب ولهذا اشار الى ما بعد المعنى المجازي وهو التفاوت
في الاحوال والرتب واخذ منه لكونه اسبق له لكنه لم يشر الاشارة الى الامر الثاني وقيل
ان قوله تعالى استعير للرتب فقيل زيد دون عمرو في الشرف اشارة الى الامر الثاني اذ ليس
المراد منه بيان ما قرينته مكان زيد من عمرو بل الانحطاط رتبته في الشرف وفيه نظر اذ المراد بالامر الثاني
هو الانحطاط المكاني للرتبة على ما صرح به السيد الشريف حيث قال اشار صاحب الكشاف
الى الامر الثاني بقوله اذا كان احط منه قليلا بمعنى في المكان اه ومنه من دون بمعنى ادنى مكان
من الشيء تدوين الكتب لانه اذا ما بعض الى تقريبه من بعض لا في
الكتب المدونة هو جمع الاشياء المتعددة وفي جمعها تقريب بعضها مع بعض وفي القرب يقال دون
الكتب اذا جمعها ومنه الديوان لانه قطع من القراطيس مجموعة ودونك هذا عطف على تدوين الكتب
اي خذه من ادنى مكان منك اي اصله هذا ثم استعير على دونك لغرض حصول الفراغ من هذا
الكلام الطويل بالسرعة ليبادر المامور الى الامتثال قبل ان يتباعد عنه المشار اليه بلفظ هذا وفيه
اشارة الى ان هذا منصوب على المفعول لدونك بمعنى خذ والى ان كاف دونك للخطاب
قال الفاضل الجلبي وترك المصنف ما ذكره الكشاف الدنو لان الدنو ليس ماخوذا من دون بل كل منهما
اصل لا يكون للماخذ بالاول الكثير والدني ايضا لانه مهموز وليس من تركيب دون وما وجه فيه ان صاحب
الكشاف لم يذكر الدنو وانما ذكر الدون نعم ان دون سواء كان بمعنى ادنى مكان او بمعنى الدني الحقير
يشتمل على معنى الدنو لتناسبهما في المعروف ولم يترك ذكر الدني بل اكتفى بذكر قوله ومنه الشيء الدون
لانه بمعنى الشيء الدني الحقير على ما فسره صاحب الكشاف ثم استعير الا الفرط دون بمعنى ادنى مكان من الشيء
للرتب اي للتفاوت في المراتب قال صاحب الكشف استعير اولا للقرب
الشيء لكان الشيء قليلا حطا محسوسا لا في مكان كان يقرب في القامة ثم استعير للتفاوت
في الاحوال والرتب حتى صار استعماله فيه اكثر من الاصل ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل
في كل تجاوز حد وان لم يكن هناك تفاوت وهو بهذا المعنى قريب من معنى غير مفارق في هذا المعنى

المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية

في المرتبة الثالثة وعلى ما ذكره المصنف في المرتبة الثانية فان قيل على القولين يكون مجازا على المجاز فلا يصح
قلنا قلنا ان دون لما كان مجازا مشهورا في التفاوت الرتبي حتى صار بمنزلة الحقيقة ان يكون
مجازا عنه كما صح عن المعنى الحقيقي ومنه اي من المعنى المستعار اعني التفاوت في المرتبة الشيء الدون
اعترض عليه الفاضل المحشي نقلا عن القاضي بانه يقال هذا رجل من دون ولا يقال رجل دون
وكيف ان عدم جواز التوصيف بالنكرة لا يستلزم عدم جواز التوصيف بالمعرفة اولا يثبت المطلوب
بالقياس والاول على انه قال في المصباح يقال شيء من دون بالتنوين اي حقير ساقط ورجل
من دون هذا اكثر كلام العرب وقد يحذف من ويجعل دون نعتا ثم اتسع فيه اي في هذا المستعار
اي تجوز فيه ولم يقل ثم استعير اشارة الى ان المجاز في هذه المرتبة ليس مبنيا على التشبيه حتى يكون استعارة
بل يكون مجازا مرسلا ثم قيل اطلاق اسم الغير على المطلق او لياء جمع الولي بمعنى النصير وبمعنى العدو
ضد العدو والولاية بفتح الواو الصداقة والنصرة من دون المؤمنين
ظرف مستقر وقع حالا من الكافرين اي لا يتخذوهم اولياء متجاوزين المؤمنين وقوله اي لا يتجاوزون
ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين بيان لحاصل المعنى وفي ذكر كلمة الى اشارة الى ان كلمة من في الآية
ابتدائية كما ذكرناه وقال الامينية على صيغة التصغير وهو امينة بن الصلت شاعر مشهور وحد الله
وترك الشرك في زمن الجاهلية بانفس بالكسر الكاف خطاب للنفس من دون الله ظرف مستقر
وقع حالا كما في الآية السابقة وكلمة من ابتدائية ايضا فان انتفاء الولاء مبتدأ من التجاوز من واقع
من الوقاية على اللفظ ولا للسع بالعين المهملة بمعنى اللدغ كما يقال قد لسعت الحية وهو
مضاف الى نبات الدهر الاضافية المتولدة فيه كانه شبه مصائب الدهر الى النبات استعارة
مصرحة ثم شبهها بالحية استعارة مكنية وذكر اللسع قرينة لها من رواح من الرقية بمعنى الافسون
وقوله او التجاوز وقاية الله بيان لحاصل المعنى الظاهر من متعلقه بادعوا حالف فيه
ترتيب صاحب الكشاف حيث قدم تعلقه بادعوا على تعلقه بشهدائكم لان عامل الحال على تعلقه
لا تكلف فيه فانه ادعوا في الوجوه الثلاثة المبنية على تعلقه بادعوا فان التقدير في الوجوه
الثلاثة ادعوا للاستظهار او للشهادة شهدائكم متجاوزين الله او متجاوزين اولياء الله
تعلق شهدائكم فانه وان يتزيح بالقرب ولهذا قدمه صاحب الكشاف في الكتبة
بخلاف مرجع بان عامل من دون الله يحصل بالتكلف لانه ما يتضمنه شهدائكم ان ادعوا الذين اتخذتموهم
شهداء متجاوزين الله او متجاوزين اولياء الله اما تضمنه الشهداء فلانه شهدوا وما تضمنه الشهداء
نفسها

نفسها من غير حاجة الى التضمين اصلا ولا الى اعتبار لان اسم الفاعل يعمل في الظرف بلا حاجة الى التقدير
وتضمينه ولا الى اعتبار لان الظرف يكفيه رائحة الفعل على ان الوجه الارجح وهو الوجه الاول ما ذكره
المصنف من وجوه التعلق بادعوا واعلم ان جملة ما ذكروا ههنا وجوه ستة تعلق ثلاثة منها بتعلق
من دون الله بادعوا وفي ثلاثة اخرى بتعلق شهدائكم اما الثلاثة الاول فاشار الى الاول منها
بقوله والمعنى وادعوا الى المعارضة اي وادعوا للاستظهار والاستعانة على المعارضة بالقرآن
بان يشاركهم في الاتيان بمثله من حضركم اي كل من حضركم الا الله لانه القادر وحده على الاتيان
بمثله فلا تدعوه والاستثناء متصل لان الله داخل في حضرهم والامر في هذا الوجه للتعجيز دون ارشاد
الى ان ما ستعينوا به غير الله لا يعينهم بل يعجز مثلهم بلا مرية لانه مثلهم في العجز عن الاتيان بالمثل
وهذا الوجه هو الوجه الارجح الذي يشهد له قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا
بمثل هذا القرآن الآية ولهذا قدمه المصنف وقد جعل صاحب الكشاف وجها سادسا وكلمة من فيه للابتداء
لان دعاءهم هذا مبتدأ من التجاوز عن الله تعالى وكلمة دون فيه قريبة ان يكون بمعنى غير كانه اداة استثناء
على ما ذكره الشريف ثم اشار بقوله من حضركم الى ان الشهيد في هذا الوجه بمعنى الحاضر
واشار الى الثاني من تلك الوجوه الثلاثة بقوله او رجوا ثم معونته عطف على حضركم ولم يقل
او اعانكم كما هو المناسب لعطفه عليه لان اعانتهم شهداءهم انما هي بحسب رجائهم وزعمهم لا بحسب الواقع
والامر في الاستظهار على المعارضة بالاتيان بمثل
والشهيد بمعنى الناصر كما اشار اليه بلفظ معونته فانهم يرجون نصرة
الهتهم والاستثناء فيه متصل لانهم يرجون نصرة الله ايضا فيكون داخلا في الشهيد بمعنى الناصر وكلمة من
للابتداء ودون بمعنى التجاوز والتعالي والمعنى وادعوا كل من رجوتم معونته للاستظهار والاستعانة على المعارضة
الا الله والعاء بالامر الشهيد كان المراد بالشهداء فيه الهتهم على ما سيصرح به والامر للاستعانة على المعارضة
بالاتيان بمثل القرآن المعجز كل منطوق تهكم واستهزاء من انكم وجنكم هذا بيان لكم حضركم على ترتيب اللف
ويدل عليه قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية وقوله الهتكم بيان لقوله او رجوتم معونته
لانهم يرجون المعاونة من الهتهم منصوب على الاستثناء او البدل من المعونة
التقديرين متعلق بادعوا واشار بهما الى ان دون في هذين الوجهين بمعنى اداة الاستثناء
فانه الارشاد لا يقدر ان يأتي بمثل الله بيان للحكم المعنى على الوجهين ما ذكر فان الامر فيهما
للتعجيز والارشاد الى ان ما ستعينون غير الله لا يعينهم بعجزهم منهم عن الاتيان بالمثل
او ادعوا عطف على وادعوا من دون الله شهداء شهدائكم بان ما انتم مثله ولا تشهدوا

بالله ان لا تقولوا الله شهيد انما ندعيه حق لانه من دون المبهوت العاجز عن اقامة الحجة
على مدعاه ان من عاداه والشهيد في هذا الوجه بمعنى القائم بالشهادة كما هو الظاهر من عبارة هذا الوجه
جعله صاحب الكشاف وجها ثانيا من وجوه التعلق بادعوا حيث قال وان علقته
بالدعاء فمعناه ادعوا من دون الله شهداءكم بمعنى لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله شهيد ان
ما تدعونه حقا كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين
شأنهم ان يشهدوا بالحق وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وافحام لهم
وان الحجة قد تمت عليهم ولم يبق لهم متشبثا من قولهم الله شهيد انا صادقون ومحقون لهم هذا
وفسره الشريف بقوله ادعوا شهداءكم من الناس ومحبوبيهم دعواكم متجاوزين الله
في الدعاء لا تدعوه ولا تستشهدوا به ان لا تقصروا على ان تقولوا الله شهيد بانا صادقون
فيما ادعينا كما يقوله العاجز عن اقامة البينة والامر في لبيان انقطاعهم بالكلية وانه لم يبق
متشبث سوى الاستشهاد به او شهداءكم عطف على ادعوا في قوله ومن متعلقة بادعوا
وشرع في بيان وجوه التعلق شهداءكم وهي ثمانية الصفات الاول يقوله الذين اتخذتموهم
من دون الله اولياء والهة عطف تفسير لاولياء ولهذا قصر صاحب الكشاف في هذا الوجه على ذكر الالهة
وفي بعض المصاحف والالهة بكلمة او بدل واو الجمع ووجهه الفاصل المحشي بان الاول اشارة الى جعل الشهداء
بمعنى الناصر وقوله والالهة الى جعله بمعنى الامام وفيه نظر لان المراد بالشهداء في هذا الوجه هي الاصنام
فلا وجه للفصل بين الاولياء والالهة ولا يخفى عليك ان الشهيد في هذا الوجه
لا يجوز ان يكون بمعنى الحاضر اذا كان من متعلقا بالشهداء اما على
الاول والثالث فلانه نفي والمؤمنين حاضرون فلا يصح اخراجهم عن حكم الحضور واما على الثاني
فاذ لا معنى لقولك ادعوا من يحضركم بين يدي الله في هذا ذكره الشريف او الذين يشهدون
لكم عطف على الذين اتخذتموه وبيان للوجه الثاني من وجوه التعلق بالشهداء وقوله بين
يدي الله اشارة الى ان دون في هذا الوجه بمعنى بين يدي الله قدما او الامر في هذين الوجهين للتهكم
على ما سيصرح به المصنف حيث قال في امرهم ان يستظهروا بالجماد ثم نبه على ما ذكره الشريف
ان في هذين الوجهين اريد بالشهداء الاصنام اي ادعوا الاستعانة بها فالامر
فيهما للتهكم بهم حيث امروا بان يستظهروا واستعينوا بالجماد في معارضة القرآن الذي اعجز
بفصاحته كل منطيق وانما عبر عن الاصنام بالشهداء تهكما بمعنى التهكم بتذكير ما اعتقدوه
من انها من الله بمكان وانها تشفع شهادتهم لهم بانهم على الحق كانه قيل هؤلاء اعزتكم
وملاذكم فادعوا بالهته العظيمة التي هي شتمكم والتعريض بشبهها ان دون على الوجه الثاني بمعنى

بمعنى قدام الشيء وبين يديه مستعار من معناه للقبيح الذي يناسبه عن ادنى مكان من الشيء
وهو ظرف لفعل مقدر مقول لشهداءكم اذ يكفيه رائحة الفعل بلا حاجة الى اعتماد ولا الى تقدير فعل
اي استشهدوا او اتخذتموه وكلمة من هنا تبعيضية لما سيأتي في الاعراف من انهم قالوا جلس
بين يديه وخلفه بمعنى في لانهما ظرفا للفعل ومن بين يديه ومن خلفه لان الفعل يقع في بعض
الجهتين كما تقول جئته من الليل تريد بعض الليل وقد يقال كلمة من الداخلة على دون
في جميع مواضعها بمعنى في كما في سائر الظروف الغير المتصرفة وهي التي تلزم منصوبة على الظرفية
ابدا ولا تخرج الا بمن خاصة وعلى الوجه الاول هو متعلق بمعنى الجاوز على انه ظرف مستقر وقع
حالا والعامل فيها ما دل عليه شهداءكم اي الذين اتخذتموهم الهة متجاوزين الله في الحاجة
كذلك وزعمتم انهم شهداءكم وشفعاؤكم يوم القيمة وكلمة في للابتداء فان الاتخاذ
ابتداء من التجاوز وما تؤدي من ان المعنى ادعوا اصنامكم الذين زعمتم انهم شهداؤكم
يوم القيمة لا الله فلا يخفى فساده ولا يجوز تعليقها بادعوا في هذين الوجهين لفساد المعنى
فان الامر بدعاء الاصنام لا يلائم الا التهكم ولو قيل ادعوا الاصنام ولا تدعوا الله ولا تستظهروا به
فانه القادر عليه وحده لا تقلب الامر من التهكم الى الامتحان لتبيين العجز فان اخراج الله
عن الدعاء لا مدخل له في التهكم اصلا وكذا لا معنى لان يقال ادعوها بين يدي الله
اي في القيمة للاستظهار بها في المكارضة التي في الدنيا هذا كلامه وما توهم من ان المعنى
رد على التفتازاني في بيانه ان قوله لا الله ان كان متعلقا عطفا على الاصنام يلزم تعلقه بادعوا
وهو خلاف الغرض لان الغرض تعلقه بالشهداء وان كان عطفا على شهداءكم يلزم عدم
شهادة الله لهم يوم القيمة وهو خلاف زعمهم لانهم كما يزعمون شهادة اصنامهم لهم كذلك
يزعمون شهادة الله لهم وكذلك ان كان عطفا على اسم ان في انهم يلزم ذلك من قول
الاعشى اي لكم من دون بمعنى قدام كما خود من قول الاعشى وهو من الجاهلية اسمه ميمون بن قيس
يصف الزجاجة وبدحها بقابة الصفا ويقول شربت القدح اي الخمر من دون يدي
اي الزجاجة اي من قدامها وبين يديها وهي اي والحال ان الزجاجة دونه اي قدام القدح وتمام البيت
اذا ذاقها يتمطق اي راجع الى الزجاجة باعتبار ما فيها من الخمر على قياس قولك شربت كأسا
يقال تمطق اذا مص شفتيه والصق لسانه بالحنك الاعلى مع صوت من غاية لذة
المشروب ليعينوا لكم تعليل لادعوا المقدر قبل قوله الذين اتخذتموه وقبل قوله والذين
يشهدون لكم بمعنى ان الشهداء في هذين الوجهين وان كان بمعنى القائم بالشهادة لكن الغرض من دعائهم

الاستعانة بهم في المعارضة لا تصح الدعوى بشهادتهم كما هو كذلك في الوجه الثالث من وجوه التعلق بالدعاء
وفي امرهم اي الاصنام والاضافة من قبيل اضافة المصدر الى المفعول ان يستظهروا اي
لان يستعينوا غاية التبكيت والتهكم يعني ان الغرض الامر بالدعاء للاستظهار والاستعانة في المعارضة
بالاتيان بمثل القرآن تبكيت لهم وتهكم بهم في هذين الوجهين وانما عبر عن الاصنام بالشهداء تهكما بهم
وقيل من دون الله شروع في بيان الوجه السادس من الوجوه الستة التي من دون اولياء
اشار به الى ان مضافا محذوفا رعاية للمقابلة لان اولياء الله يقابلون اولياء الاصنام
كما ان ذكر الله يقابل ذكر الاصنام والمقصود بهذا الامر ارخاء العنان والاستدراج
الى غاية التبكيت اي تركنا الزامكم بشهداء لا ميل لهم الى احد الجانبين بل يشهدون الحق لا غير
كما هو العادة واكتفينا بشهدائكم المعروفين بالذب عنكم في مهماتكم فانهم ايضا لا يشهدون
لكم كذا ذكره السكاكي يعني انه لما اريد في هذا الوجه بالشهداء رؤساء المشركين واولياء
الشياطين كان ذلك قرينة على تقدير المضاف المقابل لرؤسائهم واولياءهم فان اولياء
الله يقابل اولياء الاصنام والشياطين والى هذا اشار المصنف بقوله يعني قضاة العرب في وجوه المشاهد
اي اختيار المجالس واشراف المحافل والظرف في هذا الوجه مستقر اي الذين يشهدون لكم متجاوزين
في ذلك اولياء الله ومن ابتدائية ومحصله شهداء مغايرين اولياء الله لشهداء الله والكم
ان ما اوتيتم به مثل القرآن اشار به الى ان الشهيد في هذا الوجه بمعنى الامام والرئيس فان
العاقل لا يرتكب ان يشهد بصحة ما اتضح فساده وبيان الى ظهر اختلاله يعني انا تركنا الزامكم
الى شهدائكم المعروفين بالذب عنكم في مهماتكم فانهم لا يشهدون لكم ايضا لانهم عاقلون لا يبطلون
في الحق اصلا ملو كان دعواكم حقا لشهدوا وفي هذا الوجه يجوز تعلق من دون الله الى الدعاء
ايضا كما صرح به الكشاف انه من كلام البشر اي انه لانه حذف وصف الجار ان وان مطرد
اعترض عليه الفاضل الخبيصي بانهم لم يدعوا كونه من كلام البشر بل ارتابوا ولا يجري الصدق والكذب
في المشكوك ثم اجاب عنه بان المراد ان كنتم صادقين في الحكم باحتمال كونه من كلام البشر ورد
بانه لا يدفع السؤال لان الاحتمال شك وبعد اقول سلمنا ان الاحتمال شك لكن الحكم بالاحتمال
ليس شكا بل من متعلقات الصدق والكذب وقيل في الجواب عن اصل الاعتراض انهم كانوا
منكرين كونه من كلام الله وادعوا انه من كلام البشر لكن نزل انكارهم منزلة الشك فقيل لهم
وان كنتم في ريب وريبة لا سند له وجوابه محذوف دل عليه ما قبله اي فاتوا بمثله
او فاعلموا انكم اعترض عليه الفاضل الخبيصي بانه كلام مخدوش لا يرضى به علماء البلاغة كيف وانهم قد جعلوا

قوله

قوله فانك كالليل الذي هو مدركي وان خلت ان المنتأى عنك واسع من المساوات اقول ان الشرط
في البيت واقع موقع الحال فلا يحتاج الى الجزاء فيكون من قبيل المساوات لا الحذف الموجب لخلاف ما نحن فيه فانه يحتاج
الى الجواب والصدق الاخبار المطابق هذا تعريف الصدق الذي هو صفة المتكلم لان الواقع والنسبة ما هو
صفة المتكلم واما الصدق الذي هو صفة الكلام فهو الخبر المطابق للواقع كزيد قائم او ليس بقائم فانه مشتمل
على حكم ايجابي او سلبي يعبر عنه بالنسبة التامة الذهنية فهذه النسبة ان طابقت النسبة التي بين زيد
والقيام في نفس الامر في الكيفية فالخبر صادق والا فكاذب وتحقيقه ان الجملة الخبرية تدل على نسبة
ذهنية مشعرة بحصول نسبة اخرى في الخارج موافقة للاولى في الكيفية وهذه النسبة الاخرى
مدلولة للخبر بالواسطة النسبة الاولى والمقصود بالافادة هي الاخرى فان كانت النسبة الاخرى
حاصلة كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثم قيل صدق الخبر ثبوت مدلوله مصه وكذبه تخلف مدلوله
عنه ولا استحالة في ذلك لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالتها
على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار بلا استلزام عقلي فجاز ان تتخلف عن الخبر مدلوله
بلا واسطة فضلا عن مدلوله بواسطة وهذا معنى ما قالوا ان مدلول الخبر صدق واما الكذب
فاحتمال عقلي ثم انه انما حذف صلة المطابق ولم يقل للواقع كما هو مذهب الجمهور اولا لاعتقاد
كما هو مذهب النظام او لما كان مذهب الخاصة اشارة الى ان كلا منهما مذهب مختار اذ لا
واسطة على كل منهما بخلاف مذهب الجاحظ فانه يلزم الواسطة فلذا اشار الى الصفة بقوله وقيل مع اعتقاد
المخبر انه كذلك فلا يرد عليه ما ذكره المحشي انه لا وجه لترك التعرض لمذهب النظام مع انه اقرب الى الحق
لما مر انه تعرض له بحذف الصلة على طريق الاشعار عن دلالة طرف مستقر ذلك الاعتقاد وناشئ عن دلالة
دليل او امارة ظنية هذا اشارة الى ان المراد بالاعتقاد ههنا اعم من الاعتقاد الجازم الذي لا يقبل
التشكيك ولا النظر الحاصل عن امارة فيشمل الخبر المعلوم والمظنون وبقي الخبر المعتقد
بالاعتقاد الشهير الذي يقبل التشكيك لعدم حصوله عن دليل وهو دون المعلوم
فوق المظنون كاعتقاد المقلد اللازم الا ان يدرج في الامارة بان يحمل الامارة على المعنى العام
اعني ما ليس بحاصل عن دليل فيبقى المعدوم والمشكوك اما المعدوم فكاذب لانه الحكم بخلاف
الطرف الراجح والمشكوك لا اعتقاد فيه اصلا فلا يكون صادقا ولا كاذبا وواسطة بينهما الا ان
يقال اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذبا لانه من كذب المنافقين
في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع واذا كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع

لما كذبه بقوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فدل ان تكذيبهم اياهم لما لم يعتقدوا مطابقته للواقع
اعترض عليه بان ما ذكره مذهب الجاحظ والاية لا تتم عليه لجواز ان يكون تكذيبهم لان الصدق
مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب النظام ولذا جعله صاحب المفتاح والتلخيص دليلا عليه
واجيب بانه لا يتم دليلا على مذهب النظام ايضا لجواز ان يكون تكذيبهم لان الصدق مطابقة للواقع
مع الاعتقاد ولذا قال السبكي جعل ابن الحاجب هذه الاية دليلا للجاحظ وتبعه المص وقال الفاضل
السمرقندي هذا الاستدلال مبني على ان مطابقة الواقع معتبرة في مفهوم الصدق بلا نزاع
للادلة المشهورة القطعية فلما كذب الله المنافقين في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته
للواقع علم انه يعتبر معها شيء اخر وهو مطابقة الاعتقاد اقول فيه هذا يلزم ان لا يبقى فرق
بين المذاهب الثلاثة في اعتبار المطابقتين في مفهوم الصدق قال مولانا خسرو ان ظاهر كلام
المص يشعر بانه استدل على مذهب الجاحظ بدليل النظام لانه المستدل بهذا الدليل على ان
الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط لكنه لم يرد ذلك بل اراد به الرد على الراغب حيث
يتراءى من ظاهر عبارته انه اختار مذهبا يشبه مذهب الجاحظ واستدل عليه بدليل النظام
ورده المص بما رد به الجمهور دليل النظام فانه قال اما الصدق فيحد بانه مطابقة الخبر المخبر عنه
لكن حقيقته وتمامه ان يتحقق فيه ثلاثة اشياء وجود المخبر عنه على ما اخبر عنه واعتقاد المخبر
فيه ذلك عن دلالة او امارة وحصول العبارة مطابقا لهما فمتى حصل ذلك وصف بالصدق
المطلق ومتى ارتفع ثلاثة منها وصف بالكذب المطلق ومتى حصل اللفظ والمخبر عنه والاعتقاد
بخلافه صح ان يوصف بالكذب الا ترى ان الله تع كذب المنافقين في اخبارهم
انك لرسول الله لعدم مطابقة اعتقادهم لقولهم فاذا قال لك من اعتقد ان زيدا في الدار زيدا
في الدار ولم يكن زيد فيها صح ان يقال صدق باعتقاده وكذب في الخبر اقول هذا
ينادي باعلى صوته انه اعتبر في اصل الصدق مطابقة الواقع كالجمهور وانما يعتبر المطابقتين
في الصدق الكامل الذي لا يشوبه احتمال الكذب بوجه وظاهر ان الاعتقاد اذا انتفى لا يكون
الخبر كذلك بل يجوز ان يتصف بالكذب بحسب الاعتقاد يعني ان اعتقاد المخبر انه غير مطابق
للواقع وقد اعترف به الجمهور حين اجابوا عن استدلال النظام حتى قال صاحب التلخيص او المشهود به
في زعمهم قال الشارح المحقق شرحه اي الحق انهم المكاذبون في المشهود به اعني قولهم انك
لرسول الله لكن لا في الواقع على زعمهم الفاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع

صلوم كاذبا عندهم لكنه صادق في نفس الامر لوجود المطابقة فيه فيتامل لئلا يتوهم ان هذا اعتراف بكون
الصدق والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها فيه بين المحققين بون بعيد انفراد
الراغب بما يراه الاية ذكر شاهد على ان الكلام يوصف بالكذب باعتبار ان اعتقاد
المخبر انه غير مطابق للواقع لا الاستدلال على ان مطابقة الاعتقاد معتبرة في اصل الصدق
كمطابقة الواقع فظهر ان المراد بقول المص ورد بعرف التكذيب الى قولهم نشهد غير رافع
موقعه لانه انما يكون ردا لكلام النظام دون ما ذكره الراغب في هذا المقام انتهى كلام مولانا خسرو
وفيه بحث فان ما ذكره الراغب ليس مذهبا مغايرا لمذهب الجاحظ بل عين مذهب الجاحظ لان الامر الثالث
من الامور الثلاثة التي ذكرها ترجع الى مطابقة الواقع والاعتقاد ولا يزيد في المطابق اسم مفعول شيئا او
كيف وان الراغب صرح في موضع اخر من كتابه ان الصدق مطابقة القول الضمير والمخبر عنه معا ومن
الخبر شرط من ذلك لم يكن صدقا بل اما لا يوصف بالصدق اصلا واما ان يوصف بالصدق
تارة وبالكذب تارة على طريقين مختلفين كقول الكافر من غير اعتقاد محمد رسول الله فان هذا
يصح ان يقال صدق لكون المخبر عنه كذلك ويصح ان يقال كذب لمخالفة قوله ضميره والوجه الثاني
الكذب الذي نعى به المنافقين حيث قالوا انك لرسول الله انتهى فرد على الراغب ما يرد على الجاحظ
على ان المص لم يذكر كلام الراغب اصلا فكيف يصح الرد عليه وعلى هذا الانسب والفاء كيف وقد قال اولا
انه اراد الرد على الراغب بما رد به الجمهور دليل النظام ثم قال وما ذكره في مقام الرد لا يصلح رد الراغب
بل يصلح رد النظام فكيف يريد الرد بما لا يصلح الرد ورد بعرف التكذيب الى قولهم نشهد
اي باعتبار تضمنه خبرا كاذبا اعني ان شهادتنا هذه غير صحيح القلب في خلوص الاعتقاد وشهادة ان والام
والجملة الاسمية ولا شك ان هذا الخبر الضمني غير مطابق للواقع لكونهم المنافقين الذين يقولون
بافواههم ما ليس في قلوبهم وقيل ان الكذب راجع الى نشهد لانه خبر غير مطابق للواقع فلا حاجة الى اعتبار الخبر الضمني
الكاذب وفيه نظر ورد بانه انشاء الشهادة لا خبر وقيل الخبر الضمني ليس ما ذكر بل قولهم انا لمؤمنون بضمون
معتقدون له وما شهدنا الا بما علمنا واليه اشار المص بقوله لان الشهادة اخبار عما علموه وهم كاذبون
عالمين به توضيح هذا الرد انا لا نسلم ان التكذيب راجع الى المشهود به اعني انك لرسول الله بل راجع
الى الشهادة باعتبار ما تضمنه من الخبر الكاذب على الاعتبار المذكور بين او باعتبار تسميتهم هذا الخبر
من الحلف والعلم شهادة ورد هذا بان مثل هذا يسمى غلطا واطلاق اللفظ لا يكون باوكد سلمنا انه
راجع الى المشهود به لكنه في زعمهم الفاسد لا في الواقع على ما حقق في المطول قال المص مرة لما بين لهم ما
اي الطريق الذي يعرفون به اي يتطلبون بذلك الطريق عدل فيه عن عبارة الكشاف حيث قال هنا

لان لكن الطريق الموصل سببا للايصال اولى من كونه مبدأ له لان من فيها للابتداء امر الرسول الى معرفة امره وصدقه
في عموم الرسالة وما جاء به من القرآن عطف على الرسول اي معرفة امر ما جاء به وهذا لان البيان هو الارشاد
والارشاد انما هو الى الطريق الذي يتطلب به المعرفة اولا من الى المعرفة وهو معنى التوقف والمراد بامر ما جاء به
كونه منزلا من الله تع قيل ان قوله وما جاء به عطف على الامر وفيه نظر لانهم انما يتطلبون من احوال
ما جاء به من كونه منزلا من الله تع لا عن حقيقته وذاته ومميز لهم للحق عن الباطل عدل فيه عن عبارة الكشاف
حيث قال وامتياز حقه عن باطله لانه يجب عليه ان امره وامر ما جاء به حق كله فلا معنى لقوله عن باطله الكتاب
الى تكلف ما اجابوا به شراح الكشاف حيث قال السيد الشريف اي امتياز كونه حقا من كونه باطلا وفيه
التفات اما المراد بباطله الباطل الذي ينسبه اليه الكفرة من كونه شاعرا او ساحرا او مجنونا ترتب عليه
ما هو كالنتيجة اشارة الى معنى الفاء وجزم تم جميعا اشارة الى عموم الخطاب وان كنتم في ريب وثاقوا
بسورة وادعوا من الاتيان بما يماثله او يدانيه اشارة الى ان المماثلة السابقة في قوله مما مثله
من المشابهة والقرينة منها على ما صرح به الراغب حيث قال ان المثل اعم من مثل الى ومثل المدانة لكن قال
الفاضل المحشي يستفاد تعليق الانتفاء بعدم الاتيان بما يدانيه من صريح الآية لان المشبه يجوز اقوى
من المشبه في وجه الشبه اعني الفصاحة والبلاغة يحمل عليه واما تعليق الاتيان بعدم الاتيان بما يماثله
فلا يستفاد بل بناء التعليق بالعجز عن الاتيان بما يدانيه الى حكم مفهوم الخلاف ورد بان الغرض
من هذا التنبيه بيان حال مقدار المشبه في البلاغة والفصاحة وقد صرحوا بانه لا يقتضي الافضلية
والاثمية بل يقتضي ان يكون المشبه على مقدار المشبه به لا ازيد ولا انقص ليتعين مقدار المشبه على ما هو عليه
فامر الاستفادة على عكس ما ذكره المحشي ظهر من بفصاحة عن اتيان المثل والتصديق به واحب لان
اعجازه دليل على وجوب التصديق ~~[illegible]~~ فيكون هذا اشارة الى ان الجزاء فاتقوا النار
كناية عن لازمه اعني ظهور اعجازه والزامهم الحجة الموجبة للايمان به وبما جاء به بلا تقدير في الكلام
~~[illegible]~~
او يدانيه ~~[illegible]~~ اشارة الى علاقة المجاز وهو المصاحبة ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ اشارة الى علاقة المجاز ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ اقول لا ينبغي هذا الكلام كما هو حقه الا بنقل عبارة الكشاف
وشرحه ثم شرح كلام المص قال في الكشاف لما رشدهم الى الحجة التي منها يتعرف امر النبي عم وما جاء به
حتى يقشروا على حقيقته وسره وامتياز حقه عن باطله قال لهم فاذا لم تعارضوه ولم تستطيعوا لكم ما تتقون

وبان

فعدل عنه صح

وبان لكم انه معجز عنه فقد حرج للحق عن محضه ووجب التصديق فامنوا وخافوا العذاب المعد لمن كذب
ثم قال بعد اسطر فان قلت ما معنى اشتراط في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله
قلت انهم اذا لم يأتوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله لا واضح عندهم
صدقه ثم لزموا العناد ولم ينقادوا ولم يتابعوا استوجبوا العقاب بالنار فقيل
لهم ان استبنتم العجز فاتركوا العناد وتواضعوا فاتقوا النار موضعه لان اتقاء النار حقيقة
وضعه ترك العناد من حيث انه من نتائجه لان من اتقى النار ترك المعاندة وهو من باب الكناية
وفائدته الايجاز وتهويل شان العناد بانابة اتقاء النار منابه وابرازه في صورة امر محتضر
وقال السيد الشريف الفضل ان قوله قال لهم فاذا لم تعارضوا الى اخره بيان لمال المعنى لا بيان
ان جزاء فان لم تفعلوا محذوف وان فاتقوا جزاء شرط محذوف وفيه تنبيه على ان فاتقوا
النار كناية عن التصديق وترك العناد كما سيصرح به وقد يتوهم ان مراده ان الله سبحانه
رتب على ذلك الارشاد تكميلا لشرطين احدهما محذوفة الجزاء والاخر محذوفة الشرط
فقوله فاذا لم تعارضوا الى قوله معجز عنه اشارة الى معنى قوله فان لم تفعلوا وقوله فقد صرح
للحق عن محضه اي انكشف عن الخالص جواب لهذا الشرط محذوف وقوله فامنوا وخافوا
اشارة الى معنى قوله فاتقوا وهو جزاء الشرط مقدر اي واذا صح للحق عن محضه فامنوا
وقد ظهر معنى هذا المقدر حيث قال فيما بعد واذا صح عندهم صدقه ثم لزموا العناد استوجبوا
العقاب بالنار وليس بشيء لان فاتقوا جواب فان لم تفعلوا كما دل عليه قوله
ما معنى اشتراط في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله هذا المفهوم هو الطيبي
ورده السيد الشريف لكن ما ذكره في وجه الرد من قوله كما دل عليه ليس بقوي والاولى ما ذكره
علم صاحب الكشف في وجه الرد حيث قال قوله واذا صح عندهم صدقه الا يدل على ان هناك
شرطا محذوفا فالمعنى والتقدير فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان استبان لكم العجز وجب التصديق
واذا وجب التصديق فاتقوا العناد المستلزم للنار وذلك لان سبب السبب سبب بكفى في ارتباط
المسبب به بكلمة الشرط من غير اضمار او حذف وانما ذلك لبيان اللازمة وليس كلما كانت
اللازمة محتاجة الى وسط يقدر هناك حذف الا ترى ان قولك كلما كانت الشمس
طالعة كانت الارض مضيئة كلام صحيح من غير اضمار مع توقفه على قولنا كان ضوء موجودا بها
وحاصل ان قوله فاتقوا النار وان كان جزاء وظاهر الشرط المذكور اعني فان لم تفعلوا لكنه ليس جزاء للفظه
بل هو كناية عن الجزاء للمعنى وذلك لامرين احدهما انه قد تقرر عندهم ان الشرط حقه ان يكون سببا للجزاء

ولمزوماته ولا شك ان عدم اتيان المثل ليس سببا ولا مزوما لانتفاء النار والثاني ان انتفاء النار واجب على الاطلاق
من غير تقييد بشرط وتعليق بامر فلا معنى لترتبه على الشرط فقالوا ان انتفاء النار كناية عما يكون سببا
عن عدم اتيان المثل ولازماله ويصح تقييده بالشرط المذكور فقال صاحب الكشاف انه كناية عن ترك العناد
حيث قال ان استبنتم العجز فاتركوا العناد فوضعوا انتفاء النار موضعه لان انتفاء النار تصيرا
لازمه ترك العناد فيكون من قبيل التعبير بالملزوم عن اللازم وقال المصنف انه كناية عن ظهور الحجة ووجوب
التصديق به حيث قال ظهر انه معجز والتصديق به واجب ثم قال وتنزل لازم الجزاء منزلته
على سبيل الكناية فيكون من قبيل التعبير باللازم عن الملزوم وعدل عن اسلوب الكشاف بوجهين احدهما
انه جعل الجزاء الكنائي عنه جملة خبرية وقد جعله صاحب الكشاف جملة انشائية ووقوع
الجملة الانشائية جزاء للشرط خلافه منهم من اجاز ومنهم من لم يجوز الا بتاويل بخلاف الجملة الخبرية
فانها تجوز وقوعها جزاء بلا تاويل بالاتفاق والثاني ان صاحب الكشاف جعل الكناية هنا من قبيل الانتقال
من الملزوم الى اللازم واعترض عليه بانه ينبغي ان يكون مجازا عن ترك العناد على ما اختاره صاحب
المفتاح لا كناية لان مبناه على التعبير باللازم عن الملزوم واجيب بان اطلاق الكناية
على ارادة المعنى الحقيقي وعدمها على ما سيجيء في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
او اكننتم في انفسكم الاية واما التفرقة بان التعبير عن الملزوم باللازم كناية وعن مجاز فانما
هو لصاحب المفتاح وقد ورد عليه ما ورد فاضطر الى ان المجاز كما يكون باطلاق
الملزوم على اللازم كما في رعينا الغيث اي النبات الا انه لا يكون الا في اللازم المساوي له
فيرجع الى اطلاق الملزوم على اللازم وانت خبير بان هذا جار في الكناية ايضا والا لزم من حيث
انه لازم عند عدم الاعم ولا دلالة للاعم على الاخص ما لم يجعل في حد المساواة ولو بدلالة الحال وقرينة
المقام وان الملزوم قد يكون اعم ايضا حيث جوز صاحب المفتاح ان يكون اللازم اخص بناء
على اخذ اللزوم اعم من الكلي والجزئي كما ذكره التفتازاني فعبر عن الاتيان الكيف اي اتيان سورة
من مثل ما ذكر او المقارب بالفعل حيث قال ان لم تفعلوا الذي هو الاتيان وغيره اشارة الى علاقة
المجاز اي التعبير بالعام عن الخاص فانه يشبه المجاز اشارة الى فائدة المجاز والمراد به المجاز القصري حيث
وقع الفعل وحده موقع الاتيان مع ما يتعلق به فانه لو لم يعدل عن الاتيان الى لفظ الفعل لاستطيل
ان يقال فان لم تاتوا سورة من مثله ولن تاتوا سورة من مثله قال في الكشاف والفائدة في هذا المجاز

انه

انه جار مجرى الكناية التي تعطيك اختصارا ووجازة تغنيك عن طول الكلام عن بيانه بضرب المثل
واختلفوا في معنى كونه جاريا مجرى الكناية فقيل اراد بالكناية القصر فانه سمي بها لخفاء في دلالته على ما اريد به
ومعنى كونه جاريا انه اذا ذكر شيء او لا ثم اريد اعادته فحقه ان يعبر عنه بالضمير الذي مبناه
على الاختصار ودفع التكرار لكن التعبير عن الشيء وبالضمير مختص بالاسماء فلما قصد هنا اعادة
فعل مخصوص عبر عنه بالفعل الذي افاد الاختصار ودفع التكرار فهذه الافعال بمنزلة الضمير
في الاسماء وقيل اراد بها ما يقابل المجاز في عدم البقاء وقد اطلق هنا اللازم اعني الفعل واريد به
الملزوم اعني الاتيان سورة لان العام لازم للخاص واورد عليه انه كناية حقيقية لا جاريا مجراها
واعتذر عنه بان اللازمية ليست متساوية لان الفعل اعم مطلقا وحصول الانتقال منه
الى الخاص بمعونة المقام فلذلك حكم بجريانه مجراها ودفع بانه لا يقدح في كونه كناية حقيقية كما اذا
جعل الفعل مطلقا كناية عنه مقيدا بفعل مخصوص كما ذكره السيد وبهذه التلفيقات اقتصر المصنف
على ذكر الايجاز مع التنبيه على ان هذا التعبير من قبيل التعبير بالضمير لا من قبيل اطلاق على الملزوم مجازا
منزل لازم الجزاء للخصم الكفرة اعني ظهور الحجة ووجوب التصديق به والمراد بلازمه هو انتفاء النار
لا ما به وقع ما يقال من ان الشرط لا بد وان يكون سببا ومزوما للجزاء وعدم الفعل ليس سببا لانتفاء النار ولا مزوما
على ان انتفاء النار واجب مطلقا من غير تعليق بشرط وتقييده به فاجاب بانه ليس بجزاء حقيقة بل لازمه من قبيل
منزل منزلته على سبيل الكناية لان الانتقال الى الشيء من لازمه من قبيل اثبات الشيء
بالبينة والبرهان لان اللازم اعم حيث انه لازم ودليل على الملزوم وشهود بلسان العناد فان انتفاء النار
اذا انتبه مناب ترك العناد وانبرز ترك العناد في صورة انتفاء النار فقد اقيمت النار مقام العناد
وانبرز العناد في صورة النار وذلك شهود بلسان وتحذيف تام منه وتصريح بالوعيد
فان الجزاء للخصم الكفرة عبارة عن ظهور الاعجاز ليس تصريحا بالوعيد بل انما يدل عليه ضمنا مع الاعجاز وهو رابع الاختيارات سبيل الكناية
بوجه من الوجوه الثلاثة ~~[illegible]~~ واختلفوا في وجه الاعجاز قال بعضهم انه من حيث ان الوسائط
التي صرح بها في توجيه ارتباط الجزاء بالشرط اعني ان لم تفعلوا فقد صح عندكم صحته واذا صح صدقه
كان لزوم حكم العناد سببا لاستحقاق حكم العقاب فاتركوا ذلك واتقوا النار بزاد تحكم الخصم
وان لم يكن مقدورة في العادة وتركوا ذلك بانه لو قيل فاتركوا العناد ولكانت تلك الوسائط
مرادة ايضا فلا الاعجاز بسبب الكناية وقيل من حيث ان بعد ذكر الكناية مجموع المعنيين
اعني انتفاء النار وترك العناد معا فيلزم ان يكون الاعجاز كل كنة ارتبط معنيا بانتفا

بان الدال للشك الذي في حصول مضمون الشرط ولا حصول له في الاستقبال والحال يقتضي اذا الدال للوجوب
قال الفاضل المحشي الحال يقتضي اذا الدال على الوقوع ج فاقتصر عن الوقوع بالوجوب ج بناء على
ما بين المتكلمين من ان الوجود مسبوق بالوجوب فما لم يجب الشيء لم يوجد اقول العلة اذا لم يصح
بالوجوب ههنا لوجوب اللغو اعني الثبوت والوقوع وفي المصباح وجب الحق يجب الى ثبت
وانما عبر عن الحصة بالوجوب اشارة الى ان الوقوع المعتبر مفهوم اذا هو الوقوع المؤكد القطعي
لا جريا على القاعدة المذكورة كيف وان تلك القاعدة وان كانت مشهورة لكنها منظور فيها
لانهم ان اراد بالسبق السبق الزماني فهو محال والا يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه
وان اراد ذاتيا سبق المحتاج اليه على المحتاج فمحال ايضا لانه ان اريد الاحتياج في العقل
فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد
في الخارج وتعين الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة فهو محال اذ لا وجوب
مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه واما ان يراد بالنظر الى العلة التامة
فهو محال ايضا لان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف الوجود عليه
فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لان الكلام
في الوجوب عن العلة التامة فان القائل سماه وعن تعليل لقوله والحال يقتضي اذا في حصول
عجزهم عن اتيان المثل بل يعلم علما يقينيا انهم عاجزون ولذلك اي لاجل انه تعالى
يعلم يقينا عجزهم ثم نفى بقوله ولن تفعلوا اتيانهم بالمثل معترضا بين الشرط والجزاء
اشارة الى ان قوله تعالى ولن تفعلوا جملة معترضة لا محل لها من الاعراب والواو الداخلة
عليها شيء واما اعتراضية لمثبت حالية ولا عاطفة قال الفاضل المحشي نحن نقول ان قوله
ولن تفعلوا عطف على لم تفعلوا ولم تفعلوا على مضيه ولم يفيده في الاستقبال اي كلمة ان
نظرا الى تكرير منه فقد اكرمتني الى وان تعتد باكرامك اياي فاعتد باكرامي اياك
وتوجيهه فانه ينظر عدم امكان فعلكم فيما مضى وعدم امكان فعلكم في المستقبل ايضا فاتقوا
النار الآية تهكما بهم مفعول صيغة تعجيز التهكم انه ابرزه في معرض من يشك وجوده
فالكاف في بقوله كما يقول المعترض بالقوة العلمية نفسه بالغلبة على ما يعارضه
ان غلبتك لم ابق عليك فهو يعلم انه غالبه تهكما به او خطابا بعوام على حسب ظنهم
فانهم قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا فان العجز اي عجزهم قبل التامل في حالهم ايضا وعن
على امتناع ان مثله ام لا يقدر فقال هذا الكلام ذكر بعد قوله وان كنتم في ريب فانزلنا على عبدنا

فاتوا

فاتوا بسورة من مثله بلا فصل مهلة فلم يجدوا مهلة التامل حتى يتاملوا ويحصل لهم التحقيق لكنهم لما كانوا
متكلمين على فصاحتهم واقتدارهم على ان لبيب الكلام كان عجزهم بالقياس الى ظاهر حالهم
كالمشكوك فيه لديهم وان لم يكن هناك شك حقيقة اذ لا يتصور حصول الشك الا بعد حصول
طرفي النسبة والتامل فيها وفي ذلك ايماء الى انهم لو تاملوا لم يشكوا في عجزهم بل قطعوا فيه واعلم
ان الحصة عدل بها عن اسلوب الكلام حيث لم يقل لم تجدوا الى الوجه الاول على عكس ما في الكشاف
لان كلمة ان في الوجه الاول على حقيقته لانها لشك المتكلم في حصول مضمون الشرط في الاستقبال
وهي في الوجه الاول كذلك تهكما وفي الوجه الثاني للشك المخاطب وعدم جزمه بحصول مضمون الشرط
كقولك لمن يتردد في صدقك ان صدقت فاذا تفعل وتفعلوا ج ولم لما ثبت عندهم امتناع
اجتماع عاملين على معمول واحد لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وقد اجتمع
ههنا ان ولم احتيج الى ترجيح احدهما لدفع التعارض وقطع التنازع الظاهر فرجح لم واستدل
عليه بوجهين حاصل الاول الاستدلال بعلامات خارجية كل منها يفيد الرجحان لعاملية لم
والثاني الاستدلال بان لم كالجزء من المضارع فيكون داخلا في العمل من ان واعلم انهم اختلفوا
في ان التنازع هل يجري بين حرفين ام لا منعه بعض النحاة منهم ابن هشام مستدلين
بان الحروف لا دلالة لها على الحدث حتى تطلب المعمول وقال بعضهم بجوازه لكن وهم ثم
اوضح المسالك بان ابن القلم اجاز التنازع بين ان فيمن مستدلا بقوله تع فان لم تفعلوا
الآية فقال تنازع ان ولم في تفعلوا وردها ان تطلب منفيا ولم تطلب منفيا وشرط
التنازع الاتحاد في المعنى الا ان ابا علي الفارسي اجازه في التذكرة وقال ان لم اجازة للمضارع
وان جازمة للمحل لكنه عمل فيه في محل ان جيئتني اكرمتك فتنوي حظهما من العمل لانها واجبة
الاعمال بحيث لا تتخلف لزم عنه بخلاف ان اذ قد تتخلف عنها اذا دخل على الشرط في هذا هو الملاك
الاول وقوله مختصة بالمضارع اشارة الى العلامة الثانية بحيث لا تدخل الا في المضارع لانها بقلب المضارع
ماضيا مختص به وظاهر ان الاختصاص بادة تاثير في العمل وقوله متصلة بالمعمول علامة ثالثة
وظاهر ان القرب والاتصال مرجح ولانها شرط في الاستقبال الكنانة لما قصيرة اي المضارع
ماضيا صارت كالجزء منه اي المضارع فيصير كفعل واحد ماض فمعنى لم تفعل ترك الفعل وحرف
الشرط بالنصب عطف على اسم ان اي ولان حرف الشرط كالداخل على الجزء اي الجزء لم والفعل
فيعمل في محل فعله وكانه قال فان لم تكن الفعل والمراد بالفعل ههنا اتيان المثل اي لم تكن العدو قدر على
ولذلك اي ولاجل ان لم كالجزء من الفعل داخل عليه وحرف الشرط كالداخل على الجزء

اذ لا يلزم في اجتماع عاملين في محل واحد بل يعمل في الفصل وان عمله او في محل المجرور غير انه ابلغ لافيه من افادة
التاكيد لا في الكشاف تقول لصاحبك لا اقيم غدا فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا
لدفع انكاره وهو حرف مقتضب عند سيبويه اي مركب غير ماخوذ من شيء وفي المفصل وهو الصحيح
ولذا قدم المصنف اصله لا ان حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال وسقطت الالف لالتقاء الساكنين
قال سيبويه تابيد في المصدر بالفتح وقوداعا لها اي مرتفعا لهيبها وتنبره بالفتح غير جيد والاسم
بالضم عطف على قوله المصدر بالفتح اي وقد جاء الاسم بالضم فيكون جملة قال سيبويه اه معترضة
بين المعطوف والمعطوف عليه ولعله راجع الى لفظ الوقود بالضم مصدر سمي به اي بالمصدر وانما قال ذلك
لان الاشتراك خلاف الاصل وتقليله بقدر الامكان لازم كما يقال فلان في قومه وزين بلده
[illegible] المصدر يعني
المفعول مجازا على معنى ما يتوقد به كما ان المعنى في المثالين المذكورين يعني من يتفجر قومه وزين بلده
وتحمل ان يكون حقيقة والمجاز في الاسناد كما في قولهم حبوة المصباح السليط ال
المزيت للجيد حيث لم يقل بالسليط بل حمل على الحبوة اسنادا مجازيا للمبالغة كذا في الكشاف وقد قرا به
اي بالضم ثم لما بين لفظ الوقود انه بالفتح والضم وبين ما يستعمل فيه هذا اللفظ والقراءة فيه اراد ان يبين
المراد به في الاية فقال والظاهر ان المراد به الحطب في الاية سواء كان بالفتح او بالضم الاسم
يعني ما يتوقد به كما في المثالين المذكورين وان اريد به المصدر فعلى حذف المضاف والا لا يصح
لعدم الاتحاد وهو شرط للحمل اي وقودها احتراق الناس ويجوز ان يقدر ويؤول بذات وقودها
الناس ويحتمل ان يكون من قبيل رجل عدل وحبوة المصباح سليط للمبالغة وهي جمع قتيل
جمع فعالة جمع فعل بفتحتين شاذ والاولى انه اسم جمع لقتلة ورية في الذات وهو الناس لقطعه
على الناس اهول والية اشار المصنف بقوله وهو قليل غير مقاس نحو في المصباح تحت الخشبة
تخابزها النجار والالة المخابز بالكسر وهي القدوم وقرنوا بها اي الاصنام انفسهم وعبدوها اشارة
الى بيان وجه قران الناس في الاية بالحجارة وجعلهم معها وجعلها طعما مفعول له لعبدوها والانتفاع
بها راجع الى الاصنام كالضمائر الاربع المتقدمة وفيه حذف المضاف الانتفاع عنها بمكانتهم راجع
الى الكفار اي بمكانتهم عندها وهي مجاز في معنى القرب وما قيل انه راجع الى الاصنام كالضمائر السابقة
ده تفسير اسلوب الضمائر ويدل عليه اي على كون المراد بالحجارة الاصنام انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم يعني ان هذه الاية تفسر لما خص فيه فقوله انكم وما تعبدون
الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها وعند بوا صيغة مجهول

بلا تابيد صح

مع قطع النظر عن وصفه
و الاشتراك صح

فيه ان الوقود وصفة النار والاحتراق صفة الناس فلا اتحاد ابقا
صح

والمنزلة وقيل لفظ
مكانة مخ والمعنى
واستدفاع في مقامهم
صح

في التعذيب

في التعذيب بما هو منتاؤهم وهو اتخاذ الاصنام المعبودة لهم كما عذب الكافرون
بالكرة اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف حيث قال ونحوه ما يفعل الله تعالى بالكافرين
الذين جعلوا اذهبهم ونفيسهم عدة وذخيرة فتحولوا بها ومنعوا تام المعقول
حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وانما عدل عنه المصنف لما فيه
من شائبة الاعتزال من ان الاعمال داخل في الايمان وان العصاة معذبون في النار
او ينقض عطف على قوله بما هو منتاؤهم ما كانوا يتوقعون فانهم يتوقعون
ان اصنامهم تشفع لهم وتدفع مضارهم بمكانتهم ومنزلتهم عندها فجعلها الله
عذابا عليهم زيادة في حسرتهم لان فقد ما يتوقعه الانسان يوجب
زيادة الحسرة واحتراق البال هذا اشارة الى ما ذكره الكشاف بقوله ولما اعتقد الكفار
في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم
ويستدفعون المضار عن انفسهم بمكانهم جعلها الله عذابا لهم فقرنهم بها مجازاة
في نار جهنم ابلاغا في ايلامهم واغراقا في تحسرهم وقيل عطف على قوله والمراد
اي المراد بالحجارة في الاية الذهب والفضة وعلى هذا لم يكن تخصيص العذاب بهذا
النوع من العذاب حيث قال اعدت للكافرين والتخصيص مستفاد من اللام او من الكافرين بناء
على ان الحكم على المشتق يقتضي عليته لاخذ الاشتقاق بالكفار وجه متعلق بالتخصيص وذلك لوجود
هذا النوع في مانعي الزكاة من المؤمنين واجيب عنه بان هذا التعذيب مشترك بالوجه
في مانعي الزكاة من المؤمنين لانه بابقائها وجعلها بقدرته مما يشتعل كالحطب وتعذيب
مانعي الزكاة بها بحمائها وكيتهم لما تداولوا بها كان اقوى وانهم الكي كما قال في فتكوى بها
جباههم الاية وشتان ما بينهما وهذا احسن مما قاله الفاضل المحشي من ان وجه التخصيص بالكفار
ان الكنز ما جمع من غير اخراج الزكاة وهو انسب به فيما بين الكفار والكنز فيما بين المسلمين
بالنسبة اليهم اقل قليل وهو ذلك فهم يخلدون في تلك النار المعد لهم دون المؤمنين
ولا شبهة في ان اعتزاز المسلمين بالذهب والفضة ليس كاعتزازهم
وهو تخصيص بعض قيل قيل وجه التخصيص ان في الكنز مزية على سائر الاحجار
[illegible]

وكانه اولى لمنع الجامع
وجمع الطرفين لعدم اتحاد محلهما
لان العطف على اشارة الى التعذيب
بالحجارة والمعطوف اشارة
الى التعذيب الروحاني صح

ولا يخفى عليك ان هذا مقدم
في الكشاف على قوله وعده بالفعل
الله بالكافرين اه واقوى لتقدمه
وعطفه بكلمة او على منتظر صح

المقصود بالابدان وقوة الحياة ولذا خص بين الاحجار وقيل ان القرينة العقلية دليل على التخصيص
لانه لا يتقدم من الاحجار غيره وقد ورد ذلك في التفاسير عن ابن عباس وابن مسعود وصح روايتهما
الطبراني والحاكم والبيهقي وابن جرير وابن المنذر والابطال للمقصود اذ الغرض تهويل
شانها اي تعظيم شان تلك النار وتفاقم امرها التفاقم العظم وتستعمل غالبا في المكروه غيرها
اي غير تلك النار هذا اشارة الى ما ذكره الامام في التفسير الكبير حيث قال التخصيص بالحجارة بالكبريت
تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار
والاتقاد بحجارة الكبريت معناه فلا يدل الاتقاد بها على قدرة النار اما لو حملناه على سائر
الاحجار دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار تطفاء بها النيران فكانه قال تلك النار
لقوتها الى ان تتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفئة للنيران الدنيا
انتهى فانا نجيب بهذا ان المراد بالحجارة حجارة الكبريت عن ابن عباس قدم انفا
انه صح عنه وعن ابن مسعود عنه ان الاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران
وذلك يحمل الحجارة في الاية على الاحجار كلها بناء على ان الجمع المحلى باللام يحمل على الاستغراق ويحمل
قول ابن عباس هي حجارة على التشبيه البليغ بان يرجع الضمير الى الحجارة المجهولة
على الاستغراق والعموم والمعنى ان الاحجار كلها كحجارة الكبريت لنار الدنيا ولا يخفى بعده
ولما كانت الاية المذكورة مدنية حيث نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة
التحريم نارا وقودها الناس والحجارة وسمعوه جواب لما تعرف النار
في هذه الاية وجيء ايضا وقوع الجملة صلة اي جملة وقودها الناس والحجارة التي وقعت في سورة
التحريم صفة فانها اي الصلة يجب ان يكون قصة معلومة للمخاطب فكيف علموا ان نار الاخرة
حيث قال ما لا تعلمون صلة التي يجب ان يكون قصة معلومة للمخاطب فكيف علموا ان نار الاخرة
توقد بالناس والحجارة قلت لا يمتنع ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه
من رسول الله او سمعوا قبل هذه الاية قوله تعالى في سورة التحريم نارا وقودها الناس
والحجارة فان قلت فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم
وههنا معرفة قلت تلك الاية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت
هذه بالمدينة مشارا بها الى ما عرفوه اولا انتهى انظر كيف تصرف فيه حيث قدم ما هو الاحسن

فيه

فيه وحذف ما ذكره من وجوه علمهم الاول والثاني وذكر الثالث فقط اما حذف الاول
فلان سماعهم من اهل الكتاب لا يفيد العلم بامور الاخرة كيف وان زمانهم زمان الجاهلية
واضاعة الكتب والشرائع واما حذف الثاني فلان الكتاب يذكر الثالث عن ذكره لان سماعهم تلك
الاية في سورة التحريم انما هو من النبي صلى الله عليه وسلم ههنا ابحاث منها ان السماع من النبي عم وكذا السماع
الاية التي في سورة التحريم لا يفيدهم العلم اذا لم يعتقدوا حقيته بل هم منكرون واجيب
عنه بان ادراكهم الحاصل بالسماع كاف في ذلك ولا حاجة الى ان يجزموا به ومنها ان الصفة
كالصلة يجب ان يكون معلوم الانتساب الى الموصوف ومن ثمة اشتهر ان الصفات قبل العلم
بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف فيعود السؤال بعينه في قوله نارا وقودها
الناس والحجارة واجيب عنه بان الصلة والصفة يجب ان يكون معلومتين للمخاطب
لا لكل سامع وما في التحريم خطاب للمؤمنين وهم قد علموا ذلك بسماعهم من النبي عم ولما سمع
الكفار ذلك الخطاب ادركوا منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطبوا به
ومنها ان النار في الاية متحدة ومتصفة بهذه الجملة فلم اختلف لفظها في الايتين تعريفا
وتنكيرا اجاب عنه صاحب الكشاف وتبعه المص بان تلك الاية التي في سورة التحريم نزلت
بمكة فعرف الكفار منها نارا منكرة موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت بالمدينة هذه الاية
التي في البقرة مشتملة على ذكرها معرفة لكونها معهودة مشارا بها الى ما عرفوه اولا ورد عليه
بوجوه اما اولا فلان سورة التحريم مدنية بلا استثناء شيء منها اتفاقا واما ثانيا فلانه قد صح
ان هذه الاية مكية وتلك الاية مدنية على عكس ما ذكر ههنا لما روي عن علقمة ان الاية
المصدرة بيا ايها الناس مكية والمصدرة بيا ايها الذين مدنية واما ثالثا فلان انتساب
تلك الجملة الى المنكر اذا كان على ما مر معلوما للمخاطبين اعني المؤمنين بسماعهم منه عم
وكان ذلك المنكر معهودا باعتبار هذا الانتساب فحقه ان يعرف واجيب عن الاول
بان تلك الاية وحدها من التحريم جاز ان يكون مكية ونعترضهم بذلك ههنا يدل على عدم الاتفاق
على كون جميع اية السور نازلة بالمدينة اقول يعارضه ما ذكر في الاتقان بالحيث قال
ان سورة التحريم مدنية الى راس العشر والباقي مكي لان هذه السورة وان دل على ثبوت
الاستثناء لكن لا يدل على ان تلك الاية من المستثناة لانها داخلة في العشر فتكون مدنية

عن قتادة

وأجيب عن الثاني بأنه لا وثوق على رواية علقمة ولو سلم ولكن لم يتخذ مذهبا بنفسه وعن الثالث
بقصد التفنن وإرادة التهويل بالتنكير والإشارة إلى الحضور في الأذهان بالتوصيف
بعد أن ذكر المنكر وإن كان معلوما بذلك الآن لكنه قصد التهويل بالتنكير في سورة
التحريم والتفخيم في الإشارة إلى الحضور في الأذهان بالتوصيف فإن كل ما هو حاضر
في الأذهان لا يجب أن يعبر عنه بلفظ موضوع للإشارة إلى الحضور وإنما يجب ذلك
إذا قصد الإشارة إليه من حيث حضوره في الأذهان كما قصد ذلك في سورة البقرة
ولذا عرف بها وأجيب عنه أيضا بأنا لا نسلم اشتراط العلم بمضمون صفات النكرة
كما اشترط ذلك في مضمون الصلة وأن سوق الآية وزنها في وجوب العلم وتحقيقه
أنك إذا قلت جاءني رجل عالم فقد قيدت أولا مفهوم الرجل بمفهوم العالم وأفدت
أن هذا القيد إلى فرد لا يعينه من الأفراد التي يصدق هو عليها وإذا قلت جاءني
الرجل العالم فقد أردت بلفظ الرجل فردا معينا باعتبار ما من أفراده وأردت العالم
تمييزا له عن مبين آخر وهذا معنى ما قيل من أن الوصف في النكرة للتخصيص وفي المعرفة
للتمييز فلا يلتبس المنكر الموصوف معهودا باعتبار الصفة بالمعرف الموصوف
فاعل شدادا قوة السند المرفوع قال المصنف رحمه الله هيأت لهم وجعلت عدة بضم العين
ما أعددته من مال أو سلاح أو غير ذلك وأعددته إعدادا هيأته وأحضرته كذا في المصباح
لقد أبهم أشار به إلى أن في النظم الكريم حذف المضاف وأن المضاف مقام الضمير وضع
لفظ الكافرين مقام الضمير لذمهم وتعليل الحكم بكفرهم وجملة استيناف لا محل لها
من الإعراب مقررة لمضمون ما قبلها ومؤكدة لإيجاب العمل به وبينته لم أر بد بالناس
واقعة لاحتمال العموم ولذا ترك العطف لشبه كمال الاتصال أو لكمال الاتصال
قيل ترك العطف لأنه خبر وما قبله إنشاء أنشأ وبينهما كمال الانقطاع وقيل
جعلها استيناف وإن لم يناسب هنا لكن عطف وبشر الذين على قراءة المبني للمفعول
يقوي جانبه ووجه بأنه جواب لمن قال لم كان وقودها الناس والحجارة فقيل لأنها
أعدت للكافرين فلا يلزم كانوا أحقاء بأن يكونوا مع معبوديهم وقودا لها
فظهر أنه مناسب هنا ولا يخفى عليك أنه مناسب إذا جعل جوابا عن سبب الالتقاء
عن النار أو حال ما خاف قد من النار لأن الماضي المثبت إذا وقع حالا لا بد من قد

طاهرة

طاهرة أو مقدرة فإن قيل قد تقرر أن الحال قيد لعامله والعامل هنا اتقوا والاتقاء
عن نار جهنم لازم البتة سواء كان أعدت للكافرين أم لا فلا يحسن أن يقع حالا أجيب بأن هذا
في الحال المتنقلة وأما في الحال المؤكدة فلا لأنها ليست قيدا لعاملها وهنا الحال مؤكدة لأن النار
جهنم معدة للكافرين لازم لها قال التفتازاني لا يحسن الاستئناف ولا الحال وعند
أنها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة وإن أبيت عنه بناء على أنه لم يسطر في الكتب
فليكن عطفا بترك العاطف لكن عطف وبشر على لفظ البناء للمفعول بقوله جانب الاستيناف
أيضا وقيل يؤيد جعله صلة بعد صلة قوله تعالى واتقوا النار التي أعدت للكافرين وأما جعله
بترك العاطف فيؤدي إلى الالتباس في باب الفصل والوصل وفيه بعد لا يخفى لما بين
الآيتين فرقا وقال المحشي إن جعل الاتقاء كناية عن الأمر بالإيمان ينفي السؤال
عن أنه كيف ينفي عنه بالإيمان فيقع حسن الاستيناف غير بين ولكن إن جعل الاتقاء
كناية عن ترك العناد وقد أعدت للكافرين جوابا عن السؤال عن سبب ترك العناد
لأن الضمير التي في وقودها وإن وصلته جملة الوقود مصدر أما لو جعل مصدرا
يكون الضمير فاعلها فيصح أن يقع حالا عنه فإن المصدر والمصدر يعمل في الحال بخلاف ما لو جعل لأن الجامد لا يعمل
اسما للحطب فإن الضمير لا يكون فاعلا ولا مفعولا لأنه مضاف إليه محضا فلا يصلح أن يقع حالا عنه
وإنما لا يقع حالا عن الضمير على تقدير الوقود مصدرا للفصل بينهما أي بين الضمير وأعدت بالخبر
وهو أجنبي عن الحال وفي الآيتين أي وإن كنتم في ريب الآية وقوله تعالى وإن لم تفعلوا الآية
ما يدل على النبوة من وجوه الظاهر أنه بيان لما لا الدلالة من التحدي والتعجيز بعض
مما يجد وبذل الوسع في المعارضة هذا استفادة من قوله فأتوا بسورة من مثله وادعوا
شهداءكم بالتوزيع والتهديد وتعليق الأمر هذا استفادة من قوله فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا
فاتقوا النار التي الآية ولا ورد أن يقال عجز طائفة مخصوصة عن المعارضة لا يدل على الإعجاز
أشار إلى جوابه بقوله ثم إنهم مع كثرتهم واشتهارهم في الفصاحة وتهالكهم على المفاخرة لم يقدروا
لمعارضته فاعلم أن تلك الطائفة مع كثرتهم واتصافهم بتلك الصفات إذا عجزوا عن ذلك علم
علما عاديا أنه معجز ومحدوز عنه أبد الدهر إذ لا يتصور الزيادة على ما كانوا يتصفون به من
العدد وكثرة الأسباب الداعية إلى المعارضة ودهر الدهور والثاني تضمنها الإخبار
عن الغيب أما تضمن الثانية فلاشتمالها على الإخبار بأنهم لن يفعلوا وهو غيب لا يعلمه إلا الله

لا مقيد الاتقاء

على ما صرح به صاحب الكشاف وأما تضمن الاولى فلانها وان كانت بصورة الخبر والتحدي
على بذل الوسع في المعارضة لكن مضمونها ومحصول معناها الاخبار بعدم اقتدارهم عليها اصلا وعجزهم
عنها قطعا اخبارا كائنا على ما هو به اي على الوجه الذي ذلك الغيب ملتبس بذلك الوجه
في الواقع اي عدم الوقوع فانهم تعلل لكون الاخبار بعدم اقتدارهم عليها اخبارا مطابقا
للواقع ونفس الامر بنفي انهم لا يقدرون على المعارضة في نفس الامر فانهم لو عارضوه بشيء
لامتنع خفاؤه عادة قال السيد الشريف ان صدق الاخبار عن الغيب انما يعلم بعد انقراض
الاعصار كلها فان عدم الاتيان في زمان لا يوجب صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما بعد
من الزمان واذا توقف العلم بصدق الاخبار عن الغيب على انقراض الاعصار كلها كيف يكون دليلا
على حقية النبوة اجيب عنه بانه خطاب مشافهة فيختص الموجودين فاذا انقرضوا ولم يفعلوا
تبين صدقه وكان معجزة وكذا قبل انقراضهم للقطع بان قدرتهم لا تزيد بعد ذلك الزمان
الذي تحدوا فيه سيما قال الرضي وتصرف في هذه اللفظة تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها
فقيل سيما بحذف لا ولا سيما بتخفيف الياء مع وجود لا وحذفها وقال ابو حيان ما يوجد في
كلام المولدين من قولهم سيما بحذف لا لا يوجد الا في كلام من لا يحتج بكلامه وهو منصوص على انه
اسم لا اسمها والطاعنون فيه اكثر جملة حالية قال في بعض شروح المفصل اذا وقعت
الجملة بعد لا سيما نحو لك فلان مستحق لكذا لا سيما وقد فعل كذا فما كافة ليست عن الاضافة والجملة
في موضع الحال من الذابين اي الدافعين عن الذب بمعنى الدفع والثالث انه عزم حاصله انه عزم
لو لم يكن صادقا في دعوى النبوة وكان ما بلغه قولا من تلقاء نفسه لا القرآن المنزل من الله تع
لا فضل عنده ان يعارضوه وكان ذلك مشكوكا عنده لعلمه بفصاحتهم وبلاغتهم فيمنع ذلك
دعوتهم الى المعارضة على وجه المبالغة صونا لقوته واحترازا عن كونه محجوجا عليه فلما لم
يتجاسر عنها بل اقدم عليها يصدق عن بمتنه علم بذلك انه صادق في دعوى النبوة
وان ما بلغه قرآن معجز من عنده واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم شك المدعي في دعواه لا يصير
دليلا على صحة دعواه لجواز ان يكون جهله غير مطابق للواقع والثاني انه يبنى دلالة عدم شكه عزم
على صحة دعواه على ثبوت عصمته عن الخطاء وهو فرع ثبوت نبوته فاثباته به
مصادرة ولهذا اقتصر في الكشاف على الوجهين الاولين وقيل ان هذا استدلال مبني
على ظاهر الحال لا برهان عقلي فلا يرد عليه شيء مما ذكر لان كلا منهما مبني كونه برهانا عقليا وفيه نظر
لان المقام مقام الاحتجاج على الخصم فلا بد من برهان عقلي فتدحض حجته المصباح
وحضت الحجة دحضا من باب نفع بطلت ودحض الرجل زلق دل على ان النار مخلوقة

معدة لهم الان اما دلالتها على كونها مخلوقة الان فلان المتبادر من العدة هو الوجود والحضور بالفعل
واما دلالتها على الاختصاص فمن اللام وفي كليهما نظر اما في الاول فلان الاعداد هو التهيئة والارصاد
واكثر استعماله في الموجود وقد يستعمل فيما هو في معنى الموجود كما في قوله تع اعد الله لهم مغفرة
واجرا عظيما فيجوز ان يكون النار المعدة من قبيل الثاني واما في الثاني فلان لام الاختصاص ما لم
تدل على ان اعداد النار للكافرين ولا يلزم منه اختصاصها بالكافرين كما لم يلزم من اختصاص
اعداد الجنة للمتقين في اعلات للمتقين ان لا يدخل غيرهم الجنة وفيه اشارة الى رد المعتزلة والمسلمين
في علم الكلام قال رحمه الله عطف على الجملة السابقة واعلم ولان العطف قد يكون بين المفردات
وما في حكمها من الجمل التي لا محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها من الاعراب وقد يكون بين
القصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل اخر مسوقة لغرض اخر فيعتبر في
التناسب بين القصتين دون احاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ما قيل في قوله تع
هو الاول والاخر والظاهر والباطن ليست كالمتقدمة والمتأخرة اذ هي لعطف مجموع القصتين
الاوليين المتقابلتين على مجموع القصتين الاخريين المتقابلتين ولو اعتبرت عطف الظاهر وحده
على احد الباقين لم يكن هناك تناسب هكذا ذكره السيد الشريف وقال عطف القصة على
القصة اصل عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر في مواضع شتى ثم اعلم
انهم اختلفوا في عطف هذه الاية فقال صاحب الكشاف انه عطف القصة على القصة اي قصة
وصف ثواب المؤمنين على القصة التي تتضمنه قوله تع وبشر الذين امنوا الى خالدون على قصة
وصف عقاب الكافرين على القصة التي تتضمنه قوله وان كنتم في ريب الى اعدت ولما كان هذا
[illegible] فلا يطلب التناسب بل احاد الجملتين وانما يطلب بين
القصتين لهكذا ذكره صاحب الكشاف ثم مثله بقوله كما تقول زيد يعاقب بالقيد
والاغلال وبشر عمرا بالعفو والاطلاق واعترض السيد الشريف على تمثيله بان قوله زيد يعاقب
بالقيد والاغلال مشتمل على جملتين كبرى وصغرى وقوله وبشر عمرا بالعفو والاطلاق جملة
فليس هنا قصتان عطف احدهما على الاخرى بل جملة واحدة عطف في الظاهر على
ما ليس بصحيح عطفها عليه من احد الاوليين واجاب عنه بانه اشار بما ذكره الى قصتين
متقابلتين فكانه قال زيد يعاقب بالقيد والاغلال فلما اشتق حاله وما احده فقد ابتلي بلية
كبرى واخاطبه بسبابة الى عبد لك ثانيا بشر عمرا بالعفو والاطلاق مما احسن حاله

في عطف الجملة على الجملة لكان

وما النحاة وارى مما يليق بتلك البشارة بهذا الكلام ولما كان ما ذكره الكشاف احسن الوجوه واصحها اختاره
المص واشار اليه بقوله والمقصود عطف حال من امن بالقران ووصف ثوابه على حال من كفر به
وكيفية عقابه على ما جرت به العادة الالهية ان يتبع الترغيب بالترهيب تنشيطا لاكتساب ما يجي
وتثبيطا اي منعا عن اقتراف ما يرد فيكون التناسب بين القسمين تناسب النقيضين
ويكون المراد بلفظ الجملة في كلامه بمعنى المجموع لا الجملة الاصطلاحية لا الفعل نفسه والمراد بلفظ الفعل
ههنا بمعنى الجملة الفعلية فانه يطلق على هذا المعنى كثيرا خصوصا اذا كان الفاعل ضميرا مستترا اذا اعني لفظ
بشر ~~[illegible]~~ حتى يجب ان يطلب له ما يناسبه كما في امر او نهي فيعطف عليه
يعني انه ليس من قبيل عطف الجملة الانشائية اعني جملة وبشر على الجملة الخبرية اعني جملة اعدت كما ذهب
اليه بعضهم بتضمين احدهما معنى يوافق الاخر اما بجعل احدهما بمعنى الاخر مجازا او انسياقه الى تقدير الاخر
ويشهد لهذا العطف قراءة بشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على اعدت لان القراءة يؤيد
بعضها بعضا وضعف هذا بانه تكلف لا يليق بشان كلام الله وذهب جماعة الى انه عطف
على فاتقوا على طريقة قولك يا بني تجنب الشر واعقوبته ما جنيت وبشر يا فلان بني اسد باحسان
الهم وضعف هذا الوجه لوجهين احدهما بان الجهة الجامعة وان كانت موجودة باعتبار التقابل بين
المنذرين والمبشرين الا ان عطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب اخر من غير تصريح بالنداء كما صرح به
في المثال المذكور مستقبح جدا بل غير جائز عند بعض النحاة وثانيهما بان فاتقوا جزاء لقوله فان لم تفعلوا
فان عطف وبشر عليه كان التقدير فان لم تفعلوا فبشر الذين امنوا ولا ارتباط بينهما لان تبشيره
المؤمنين بسبب اتباعهم ذلك الشرط اجيب عن الاول بانه انما يستقبح ذلك اذا تغاير مخاطب الامرين
صورة ومعنى وههنا ليس كذلك لانهما متحدان معنى فان المراد بالذين امنوا الذين عرفوا عن المعاقبة
فصدقوه وامنوا كما اشار اليه بقوله ولم يخاطبهم اه فعلى هذا صح العطف من غير تصريح بالنداء
وفيه بعد لا يخفى لان المراد بالمخاطب من يخاطب بلفظ بشر لا بالذين امنوا وعن الثاني بوجهين احدهما بان يقال
المعنى فان لم تفعلوا فاتقوا النار واتقوا ما يفيظكم من حسن حال اعدائكم فاقيم وبشر مقامه
تنبيها على ان التبشير مقصود في نفسه ايضا مع غيظهم وهذا القدر من الربط المعنوي كاف في العطف
على الجزاء وان لم يكف في جعله جزاء ابتداء ورد بان الكلام في صحة التركيب وصلاحيته ما عطف
كونه جوابا للشرط المذكور كالمعطوف عليه ومجرد ما ذكر من الربط المعنوي لا يتم به المقصود
على ان الانتقال من لفظ بشر الى واتقوا ما يغيظكم اه قريب من الالغاز لا يليق بشان الكلام البليغ
وثانيهما ما اشار اليه بقوله لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك ازداد

اعجازه

اعجازه وفيه اشارة الى ما تقدم من ان الجزاء اعني فاتقوا اقيم مقام لانه وهو ظاهر من معنى التصدير وجه
ما منوا به فالمناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه هي كل منهما فيما مقتضى الشرط المذكور كما اشار اليه
بقوله فمن كفر به استوجب العقاب ومن امن به استحق الثواب وذلك يستدعي ان يكون
هؤلاء ويبشر هؤلاء وذهب بعضهم الى انه معطوف على قل مقدرا قبل يا ايها الناس عبدوا ربكم
واختاره السكاكي في المفتاح اي قل يا محمد يا ايها الناس الا بشر المؤمنين وايده بان تقدير القول
بواسطة انصباب الكلام الى معناه كثير في القران والكلام فيما نحن فيه منصب الى معناه لانه تعالى
كان يامرهم وينهيهم عما كان النبي عم واعترض عليه بان قوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا ان لم يدخل في حيز القول المقدر اختل نظم الكلام وان دخل كان عم مامورا بان يقول
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا اه وفساده ظاهر واجيب عنه بانه عم مامور بتادية
معنى الكلام بعبارة تبلغ به عم كان يقول وان كنتم في ريب مما نزل علي او مامور
بتبليغ هذه العبارة على طريق الحكاية عن الله تع فلا اشكال ونظيره قوله تع قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم اي ادع معنى هذا الكلام بطريق الخطاب او اذكر كلامي هذا بطريق الحكاية
وقال صاحب الايضاح انه عطف على مقدر يدل عليه قوله اعدت اي فانذر الذين كفروا وبشر
العقاب وبشر الذين امنوا الاية فيكون هذا هو الاقرب وقيل انه عطف على قل المقدر قبل قوله
فان لم تفعلوا وذلك ان تقدر فان لم يقدروا على المعارضة وثبت انك رسول ادع الناس
الى الايمان وبشر المؤمنين وانما امر الرسول عم بشر وع في جواب ما يقال من ان ما ذكره
في توجيه عطف بشر وبيان وجه ارتباطه بالشرط المذكور يستدعي ان يخاطب المستحقون للثواب
بالبشارة كما خوطب الكفار بالانذار والتهديد بقوله فاتقوا فلم عدل من ذلك الى ان
يؤمر غيرهم بان يبشرهم بذلك بان قال ~~وبشر المؤمنين~~ فاجاب عنه بوجهين كما نزل او عام كل
عصر او كل احد يقدر على البشارة بالسماع من العالم هذا اشارة الى فائدة ترك تعيين المامور
بالبشر بان يبشرهم متعلق بامر تفخيما لشانهم اي شان المؤمنين فان في تغيير اسلوب
معاملتهم عن اسلوب معاملة اضدادهم تفخيما لشانهم هذا هو الوجه الاول واشار الى الوجه الثاني
بقوله وايذانا بانهم احقاء بان يبشروا ويهنؤا من التهنئة اي يبشرهم غيرهم بما اعد لهم
ولا يخاطبهم بها لما فيه من التعظيم لهم لان مقام الخطاب مقام التذلل عطفا على اعدت
قيل اي جملة اعدت استئنافا لا جملة حالية لانها على هذه القراءة مكررة جملة خبرية عطفا

على اعدت فلا يصح ان يكون اعدت حالا عن النار والا لزم ان يكون المعطوف ايضا حالا منه وذا لا يصح
واما جعل وبشر على قراءة المجهول خبرا بمعنى الامر وانما عبر عن الامر بالخبر لكونه ابلغ من صريح الامر
فيكون ايضا عطفا على طبق بشر على صيغة الامر وح ينفع القراءتان فما لا يصار اليه والبشارة
الخبر السار فانه يظهر لعلامة الاظهار اثر السرور في البشرة اي بتغير البشرة عن حالتها الاولى
هذا في عرف الفقهاء فانهم اعتبروا في تعريفها امر بين السرور وتغير البشرة واما في اللغة فلا يعتبر فيها السرور
بل هي عبارة في اللغة عن خبر يغير البشرة سارا او ضارا لكن اكثر استعماله في الخبر وقد يستعمل
في الشر ايضا فاخبروه فرادى عتقوا او لا لان البشارة حصلت بالخبر الاول ولو اخبروه معا
عتقوا جميعا لان البشارة حصلت من الجميع ولو قال من اخبرني بقدوم ولدي عتقوا جميعا
سواء كانوا اخبروه فرادى او جميعا اما في الثاني فظاهر واما في الاول فلان عدم علم المخبر به
لما اخبر به يستلزم في الخبر فبعد حصول العلم به بالخبر الاول يصح الخبر بعده بخلاف البشارة
لان عدم العلم لما بشر به شرط فيها لانها عبارة عن خبر سار يغير البشرة بسبب العلم به علم
عن فاوا اما قوله تع فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم هذا مسلم ان كان المراد في الاية هو
البشارة في عرف الفقهاء والا فالبشارة في اللغة اعم من الخبر السار والضار كما مر فلا يحتاج فيها
على التهكم مجازا واذا الظاهر ان الاية تحمل على المعنى اللغوي فان قيل يجوز ان يكون في اللغة ايضا
خاصا بالخبر السار وما ورد في الكرو مجاز التهكم اجيب عنه بان مادة اشتقاقه يمنع
احتمال المجاز لانها مشتقة من البشرة وهذا يفيد ان لذلك الخبر اثرا في البشرة ولا شك
ان الاخبار بما يخافه الانسان ويضره يوجب تغير بشرته في الشاهد المعروف كما يتم
بالمحسوس او على طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع اي على طريقة جعل افراد البشارة على
نوعين متعارف وهو الخبر السار وغير متعارف وهو الخبر الضار المغم كما جعل ان من افراد التحية
نوعين متعارف وهو ما يتكلم ويجاب به الناس عند اول الملاقات لقصد التعظيم كالسلام
وغير متعارف وهو الضرب الوجيع الواقع في اول الملاقات وهذا نوع من خلاف
مقتضى الظاهر يقال له التنويع وهو ادعاء ان لمسمى الشيء نوعين متعارف وغير متعارف وهو ليس
بمجاز ولا استعارة ولهذا عطف المصنف على قوله فعلى التهكم بكلمة او والصالحات جمع صالحة
اسم فاعل ولما توجه عليه انها صفة والصفة لا تقوم بذاته بل لا بد لها من موصوف يحمل عليه
ولهذا عرفوها بما دل على ذات مبهمة تقوم هي بها فلم لم يذكر في الاية موصوفها بان يقول مثلا
وعملوا الاعمال او الافعال الصالحات فاجاب عنه بقوله وهي من الصفات الغالبة التي

بجري

يجري مجرى الاسماء الاجناس الجامدة في عدم جريها على الموصوف وغيره من احكام الاسماء الجامدة كالحسنة
فانها بمنزلة الصفات الغالبة اسميتها بحسب الاستعمال قال المطيئة بالحاء والطاء المهملتين وفي الهمزة
على وزن المصغر اسمه جرول ابن اوس كيف الهجاء وما تنفك بمعنى لا تزال صالحة بالرفع اسم ما تنفك
وهي العطية الحسنة من ال لام المنظوم بسكون الهاء على وزن ضرب ومن متعلق بتاتيني الموصول وكذا الباء
في قوله بظهر الغيب تاتيني وهو خبر ما تنفك اي لا تزال صالحة تاتيني من ال لام ملتبسة بظهر الغيب والظاهر بمعنى
روي عن ابن الاثير ان النعمان ابن المنذر وفد وفدت عليه الوفود من قبائل العرب وفيهم اوس بن حارثة
بن لام الطائي فدعا النعمان بحلة من حلل الملوك وقال للوفود الذين فيهم اوس احضروا غدا فاني ملبس هذه
الحلة اكبركم فلما كان الغد حضروا الا اوسا فقيل له لم تخلف فقال ان كان المراد غيري فاحمل
الاشتغال ان لا احضر وان كنت المراد فما طلب فلما جلس النعمان ولم ير اوسا قال اذهبوا اليه
وقولوا احضر آمنا مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من العرب لاجل خصه النعمان
بالخلعة وقالوا للمطيئة اهجه ولك ثلثمائة بعير فقال كيف اهجو احدا كل ما في رحله منه انشد
البيت المذكور وهي اي الصالحة من الاعمال ما سوغه الشرع وحسنه احسنه به المباح قال
في الكشاف الصالحات كل ما استقام من الاعمال بدليل العقل والكتاب والسنة عدل عنه المصنف
اعتبارا لمذهبه مذهب الاشعري من انكار الحسن والقبح العقليين او المراد بالاعمال الصالحة اعمال الجوارح
الثابتة شرعا مما لا مدخل للعقل فيه بقرينة مقابلته بالايمان على تاويل الخصلة او الخلة بفتح الفاء فيهما
وهما مترادفان وكلمة او ليست لمانعة الجمع بل لمانعة الخلو او هو تردد في اللفظ قال العاصمي
ومعنى التانيث على تاويل الخصلة انها نقلت من التركيب الذي جرت فيه على الخصلة لا انها انثت
لاستعمالها في الخصلة لان استعمالها في مفهوم الخصلة لا في لفظها ولا تانيث لمفهومها
بل معناه ان تانيثها في الاصل باعتبار جريها على موصوفها اعني الخصلة وبعد ما غلبت الاسمية عليه وعدم جريها
على الموصوف انثت ايضا اعتبارا بتانيثها حال جريها على موصوفها في الاصل
للنقل الى الاسمية لانه قد يوصف به
اذ ليس لها معهود خارجي حتى تحمل عليه وليس المراد الجنس من حيث هو لان صيغة
الجمع وتعلق العمل بها يمنعان عن ارادته لاستهجان خواص الافراد الخارجي فيراد به الجنس من حيث
الوجود في ضمن الافراد فان وجد قرينة البعض يحمل عليه وهو المراد بالعهد الذهني ولا قرينة يتناول على العموم
والاستغراق سواء كان المعرف بلام الجنس مفردا او جمعا لكن بينهما فرق على ما ذكره صاحب الكشاف

حيث قال اذا دخلت لام الجنس على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به
بعضه الى الواحد منه واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جمع الجنس وان يراد به بعضه
لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعة في الجنس وزان المفرد في تناول الجنس الا ان الجمعة
في جمل الجنس لا في وحدانه انتهى حاصله ان في المفرد المعرف باللام يجوز ان يراد في جانب القلة
البعض الى الواحد وفي الجمع البعض الى الثلاثة لا الى ما دونها لان المراد به الجنس بصفة الجمعية
ولا جمعية في اقل من الثلاثة وهذا معنى قوله لان الجمعية في جمل الجنس لا في وحدانه واما في جانب
الكثرة فيراد بكل منهما الجنس الى ان يحاط به اي بحيث لا يبقى فرد ما من افراد الجنس خارجا
وهذا صريح في ان الجمع المعرف باللام اذا قصد به الاستغراق كان متناولا لكل فرد فرد فلذا صار
غاية ان تناول الكل في المفرد بمعنى باعتبار ان معناه كل فرد وفي الجمع باعتبار ان معناه
كل جمع وهو يستلزم الحكم على كل فرد اذ كل واحد او اثنين فرض خارجا من الجمع المستغرق
في طرف القلة فهو مع اثنين او واحد او جمع من الجموع اذ لا تعين للافراد على ان لو سلم
لجمع هذا مما يتنازع فيه بل معناه ايضا كل فرد فما يقال ان استغراق المفرد اشمل وام
[illegible] وما سيجيء في ١٩ السورة من ان الكتابة والملك اكثر
من الكتب والملائكة مشكل وللاصوليين في جانب القلة ايضا مناقشة حيث يقولون
انه يبطل الجمعية ويبقى الجنس ويتعلق الحكم به قل او كثر حتى اذا حلف لا يتزوج النساء حنث
بتزوج واحدة وعليه قولهم لا يحل لك النساء من بعد هكذا ذكره العلامة النفتازاني في قوله وفي الجمع باعتبار
ان معناه كل جمع وهو يستلزم الحكم على كل فرد اه فيه بحث يظهر وجهه مما ذكره السيد السند في حاشية
المطول حيث قال اسم الجنس اذا كان مفردا وعرف بلام الجنس وحمل على الاستغراق كان
استغراقه بشموله لافراد مسماه وهي الاحاد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل واحد
واما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجري حاله في استغراقه على قياس حال المفرد كان
معناه كل جماعة جماعة لا كل واحد واحد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل جماعة فان كان
من الاحكام التي يلزم ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد والا
كانت الاحاد باقية على الاحتمال هذا مقتضى قياسه على المفرد في الاستغراق لكن هذا المعنى يستلزم
تكرارا مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة
والخمسة وما فوقها فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نفس الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا

في الجمع

في الجمع المستغرق فما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا كان تكرارا
محضا فلذلك ترى ائمة الاصول يفسرون الجمع المستغرق اما بكل واحد واحد فيكون كالمفرد
في استغراقه كانه قد بطل عنه معنى الجمعية فصار للجنس كما في قوله تعالى علم غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها
واما بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم
واحد للكل بخلاف قولك لكل رجل عندي درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم والمعنى الاول اكثر
استعمالا من الثاني انتهى فظهر منه ان في تعبير الجمع المستغرق ثلاث احتمالات ان يراد به كل جماعة جماعة
ويلزم منه تكرار وان يراد به كل واحد واحد من الاحاد فيبطل معنى الجمعية بالبطال معنى الجمعية
بالكلية وان يراد به المجموع من حيث هو مجموع ويلزمه بطلان معنى الاستغراق لعموم الافراد وعلى هذا
التقدير لا عموم لان المجموع من حيث المجموع شيء واحد لا متعدد حتى يتصور فيه العموم والاستغراق
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يراد بالصالحات العهد الخارجي ولا الحقيقة لما عرفت انفا
ولا العهد الذهني اذ لا قرينة عليه ولا يحمل عليه بدون القرينة وايضا لو حمل عليه لكفى الاقل من جنس
الجمع اعني الثلاثة من الاعمال الصالحة او من جنس الاحاد اعني الواحد اذ ارادة الجمع والاحاد باطل
بالجمعية فيراد بها الاستغراق فان حمل على استغراق جماعات جنس الاعمال الصالحة كلها يلزمه
ان يأتي بجماعات الجنس كلها وذلك محال ويلزمه ايضا ان لا يشمل البشارة من آمن ولم
يوقع الا العمل الصالح وان حمل على المجموع من حيث المجموع وقد عرفت انه ينافي الاستغراق
وايضا يلزمه ان لا يشمل من آمن ولم يوقع الا العمل الصالح او الاثنين منه لا المجموع
وان حمل على استغراق كل واحد واحد وهو مختار الاصوليين يلزم ان يأتي كل احد احاد
الجنس كلها وذلك محال وبه ظهر ضعف ما ذكره الفاضل المحشي من ان الاولى ان يختار ما عليه
علماء الاصول من ان اللام الداخلة على الجمع تجعله كالمفرد فيتناول الواحد فلا بد ان يراد
بها كل ما يجب على كل مكلف بالنظر الى مختلف باختلاف احوال المكلفين من الغنى والفقر
والاقامة والسفر والصحة والمرض الى غير ذلك فيجب مثلا الزكاة والحج واتمام الصلوة
وتجب الصوم على احد دون آخر فمعنى قوله وعملوا الصالحات ان كل واحد عمل جميع ما يجب
عليه من الاعمال على حسب حاله والقرينة على قصد هذا المعنى اختلاف احوالهم في التكاليف
كذا حققه الشريف العلامة حاصله انه للاستغراق على وجه التوزيع فدخل فيه من اسلم
ومات قبل ان يجب عليه شيء او وجب واحد من الاعمال فصاعدا وعطف العمل على الايمان
انه بصيغة الماضي كما يدل عليه قوله مرتبا بصيغة اسم الفاعل للحكم عليهما المراد بالحكم التبشير

لان معناه صح

لكل صح

لكلف صح

اولئك الجنة المبنية بها لهم والظاهر من قول المص استشهادا بالسبب استحقاق هذه البشارة مجموع الامرين
والجمع بين الوصفين هو الاول واعلم ان المعتزلة يستدلون بهذه الاية على اهل السنة
بانكم تقولون ان المؤمنين يجوز دخولهم الجنة بدون الاعمال الصالحة حتى انكم جوزتم دخول
مرتكب الكبيرة وقد مات بلا توبة والله تع جعل الجنة معدة بشرط الايمان والاعمال الصالحة بهذه الاية
فبطل ما قلتم خلاف هذا النص اجيب عنه بان البشارة المطلقة بالجنة بشرطها اقتران
الاعمال الصالحة بالايمان ونحن لا نجعل لاصحاب الكبائر البشارة المطلقة بل نثبت
بشارتهم مقيدة بمشية الله تع ونحن نقول ايضا لكم ما قلنا خلاف النص ممنوع لان
النص في ان من جمع بين الايمان والاعمال يدخل الجنة بفضل الله وما من لم يجمع بينهما بل امن
بالله وترك الاعمال فهذا الاية ساكتة عنه ومفهوم الخلاف ليس بحجة عندنا وقيل ظاهر
كلام المص يوهم ان الايمان المجرد ان الجمع بينهما سبب موجب للثواب وان
ترك العمل يوجب العقاب وليس كذلك عند اهل السنة انتهى والجواب ان الايهام منه
على اعتبار مفهوم الخلاف على جعل السبب على الموجب لا العادي وهو ممنوع على انه
ان المراد بهذه البشارة هي البشارة المطلقة لا المقيدة بمشية الله تع اس بضم الهمزة
بمعنى الاساس ولا عناء بفتح العين المعجمة اي لا اعتبار باس لا بناء عليه اي لا اعتبار له
في افادة الاستحقاق للبشارة المطلقة الكاملة والا فالايمان وحده منج عندنا فلا يرد عليه
ان كلام المص يوهم ان الايمان المجرد عن العمل لا ينجي وليس كذلك عندنا وفيه دليل على انها خارجة
عن مسمى الايمان فبطل حجة على من اعتبر العمل الصالح في الايمان من المعتزلة والخوارج على ما بين
في محله ان لهم منصوص المحلى بنزع الخافض وافضاء الفعل اليه هذا مذهب سيبويه والفراء
فانهما يقولان انا وجدناهم اي احدثوا الوف الجر يجعلونه شيئا منيا ويوصلون الفعل
بنفسه الى مدخوله فينصبونه فبطل هو المذهب المختار لان حذف حرف وافضاء عمله نادر
او مجرور المحل باضمار اي الجار الذي حذف لا تقديره بان لهم هذا مذهب الخليل والكسائي
فانهما يقولان ان الوف الجر وان ذهب لفظا فهو ملحوظ معنى فبطل معوجودا حكما والباء في
فضل الله بالجر بتقدير الجار اي بالله من الجن بفتح الجيم وتشديد النون ومدار التركيب
اي حروف جنه على الستر يقال جنت الريض جنونا اذا ارتفع شجرها حتى ستر الارض
ومنه الجنة بضم الجيم لانه يستتر به في الحروب ومنه الجنان بفتح الجيم للقلب لانه مستور ومنه الجنون
لانه يستر العقل ومنه الجن بكسر الجيم لانهم مستورون عن اعين الناس ومنه

الجنين

الجنين لانه مستور في بطن امه سمي بها اي بالجنة النخ المظلل لالتفاف اغصانه متعلق بالمظلل للمبالغة
متعلق بقوله سمي ثم بين وجه المبالغة بقوله كانه يستر ما تحته بستره واحدة لانه ابلغ من الستر
قد يجاء بهذه المبالغة مستفادة من كونه مصدرا بالمرة ويمكن ان يستفاد من تسمية الذات بالمصدر مطلقا
كما في رجل عدل كان عينيه تثنية عين في غرب تثنية غرب وهو الدلو العظيم وصح خبر كان مضاف
اي مفتلة وهي الناقة المذللة للتخرج الدلو ملئ من النواضح الابل التي يسقى بها وتخصيص المفتلة
والنواضح لانها تخرجان الدلو ملآن سحا مع سحوق وهو اي تحلا طعا لا نفيسا لشحا قال
النفتازاني ولا يخفى ما في ايثار الغرب وتثنيتها المنبئة عن دوام الانسكاب بنفاقتها بجيادها
وذكر المذللة التي تخرج الدلو ملئ لا كالصعبة التي يسيل بنفرتها الماء من جوانب الغرب وكونها
من النواضح المنفورة على هذا الوصف المنبهة عليه وذكر الجنة المكتنفة الكثيرة الاشجار والنخل المفتقة
الى الكثير من الماء سببا لطول منها الصاعدة في الهواء من المبالغات وجعل عينيه في الغربين
دون ان يجعلهما غربين كناية لطيفة كان ما ينصب من الغربين بنصب من العينين ثم البستان
عطف على النخ المظلل لما فيه من الاشجار المتكاثفة الظاهر منه ان تسمية البستان جنة من تسمية المحل باسم
الحال والظاهر من المصباح ان هذه التسمية حقيقة حيث قال البستان هو الجنة ثم دار الثواب
عطف على النخ ايضا من افنان النعم جمع فن بمعنى النوع والاكثر ان جمعه فنون اباها اي الجنة
لاجل ما ترتب اي ذلك الاستحقاق عليه راجع الى ما من الايمان والعمل الصالح بيان لما
وكما نوجه على قوله ما ترتب عليه ان ترتبه عليه هل هو لذاته ام لا اجاب بقوله لا لذاته
وقيل انه عطف على قوله لاجل ما ترتب والظاهر ما ذكرنا وهذا الزيادة على الكشاف لما فيه من شائبة
مذهب الاعتزال من ان الايمان موجب لذاته استحقاق الثواب فرد عليه بذلك فانه اي الايمان
مع العمل الصالح لا يكافي النعم السابقة اي الدنيوية فضلا من ان يقتضي ثوابا وقدم في تفسير قوله
تعالى تتقون ان القصد لاستحقاق ثوابا وهو كاجير اخذ اجرته قبل العمل ولا على الاطلاق عطف على قوله
لا لذاته بل بشرط ان يستمر عليه اي على الايمان والعمل الصالح حتى يموت وهو مؤمن قال في الكشاف
ولا يحبطها الكلف بالكفر والاقدام على الكبائر وان لا يندم على ما اوجده من فعل الطاعة
وترك المعصية وانما عدل عنه المص لما فيه من الاشارة الى مذهب الاعتزال من ان
الكبائر تحبط الاعمال وزاد عليه قوله حتى يموت وهو مؤمن وفيه اشارة الى ان تخلل
الردة لا يمنع دخول الجنة فانه لو امن ثم ارتد ثم امن ومات عليه يستحق الثواب وانما يمنعها
الموت على الكفر وهذا مما اتفق عليه العلماء قبل قال التفتازاني نقلا عن الامام الرازي القول بالاحباط
لان كل الكفر محبط

الى قوله ومقتضى وعده صح

باطل لان من اتى بالايمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحق العقاب الدائم
ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع احدهما بالاخر اذ ليس زوال الباقي بطريان الطارئ اولى من اندفاع
الطارئ بقيام الباقي والمخلص ان لا يجب عقلا ثواب المطيع ولا عقاب العاصي فلا يجب
بمنع عدم الاولوية فان الطارئ اذا وجد امتنع عدمه مع الوجود ضرورة امتناع الوجود والعدم
ووجوده يستلزم عدم الباقي اعني العدم بعد الوجود وهو ليس بمحال وبانه منقوض بانتفاء الشيء
بطريان ضده كالحركة بالسكون والبياض بالسواد وايضا الاحباط مما نطق به الكتاب فكيف
يكون باطلا وقد اجاب بعض المحققين بان غرض الامام ان ابطال حكم احدهما بالاخر ليس اولى من العكس
لا ان ابطال نفس احدهما بذات الاخر ليس اولى من عكسه فكلامه ان للايمان حكما وهو استحقاق
الثواب الدائم وللكفر حكما وهو استحقاق العقاب الدائم وليس ابطال الاستحقاق الثاني بالاستحقاق
الاول اولى من العكس وكلام المجيب يدل على ان وجود الكفر نفسه مستلزم لعدم الايمان في حال الكفر
وليس هذا مما يتنازع فيه الامام اذ هو بديهي فلا يتوجه ما قاله المجيب اولا وثانيا نعم يرد عليه انه اذا
بطل الاصل بطل الحكم الذي يترتب عليه واما بطلان ما قاله ثانيا فلان مراد الامام ان القول بالاحباط
يخالف العقل كما يفهم من كلام الكشاف حيث قال وركن في العقول ان الاحسان انما يستحق فاعله عليه
المثوبة الى اخره باطل وهذا لا ينافي الاحباط بحكم الشرع والحاصل ان مراد الامام ان المحبط للعمل السابق
ليس عملا اخر كما ذكر بل المحبط هو الله تعالى وقيل الاحباط الذي نطق به الكتاب معناه
انه لا يبقى مع الكفر استحقاق الثواب اي بقية بحيث لا يعود بالعود والى
بطلان القول به هو ان يهدم الكفر الطاعات السابقة بحيث لا يترتب عليها
الاسلام كما هو مذهب المعتزلة او ان يهدم الكبيرة الاعمال الصالحة بحيث لا يترتب عليها
ثواب اصلا بل لا يبقى استحقاق الثواب والاحباط بهذا المعنى لا ينطق به كتاب
اقول توضيح هذه المسئلة على ما في كتب الكلام الا خلاف في ان من امن بعد الكفر
فهو من اهل الجنة ومن كفر بعد الايمان فهو من اهل النار وانما النزاع في ان من امن وعمل
[illegible]
[illegible] صالحا واجتنب
وما ات عليه فهل هو من اهل الجنة او من اهل النار فعند معاشر اهل السنة مآله الى الجنة
ولو بعد دخول النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت غير حبوط وعند

جمهور

جمهور المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات بلا توبة فاستشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته
وما ثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات بالسيئات حتى قالوا ان الكبيرة
الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات قلت هذا ظاهر الف واما سمعا فللنصوص الدالة على ان
الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل صالحا كما قال ان الله لا يضيع اجر المحسنين واما عقلا فلانقطع بانه لا يحسن
من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول عمره بتناول لقمة من الربوا
او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم سريا مائة سنة حتى اخذته ثم برزت منه مخالفة امر من اوامره
فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد وعدم الحسنات وتعذيبه عذاب
من واظب مدة الحيوة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو
لكونها حسنة وامتثالا لامر الباري وهذا متحقق مع الكبيرة ايضا فيتحقق اثره وايضا لو كانت
الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها كالردة لان بطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم وقالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة
خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة فلنا لا نم ورود قيد الخلوص
والدوام سيما في جانب العقاب وح لا يتنافي الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب
ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة
من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا يجزى الا بمثلها والحسنة يجزى بعشر امثالها
والقليل كيف يبطل الكثير وقالوا الاحباط مصرح في التنزيل قلنا نعم لكن لا بالمعنى الذي تقدم
بل بمعنى ان من عمل عملا صالحا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمل عملا وجيه يستحق المدح والثواب
يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى فانه يستحق الذم به وبدونها يستحق المدح والثواب
واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة فليس من المتنازع فيه هذا مثل الاحباط
واما القول بالموازنة فقد كرر الكلام ولعله سبحانه وتعالى اجاب عما يقال ان استحقاقهم للجنة لاجل
الايمان والعمل الصالح لما لم يكن مطلقا بل مقيدا ومشروطا بشرط ان يستمر عليه الى ان يموت على الايمان
فلم اطلق الاية المذكورة ولم يقيدها بان يقول وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات الى ان يموت
فاجاب بانه لم يقيدها استغناء بها اي بالايات الدالة على الاحباط من قوله تعالى ومن يرتدد منكم
عن دينه فيمت وهو كافر الاية وقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وما اشبه ذلك قال رحمه الله

اي من تحت اشجارها ولا يخفى عليك ان تقدير المضاف انما يحتاج اليه على تقدير ان يراد بالجنة دار الخلد والبستان
الذي هو عبارة عن مجموع الروضة وما عليها من الاشجار والنوف وان لا يراد بغيرها
الاشجار على طريق الاستخدام والا فلا حاجة اليه لو اريد بها الاشجار ثم لما ورد كيف صورة جري
الانهار من تحتها اجاب بقوله تجري كما ترى انها جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها اي
الانهار انما عدل عن عبارة الكشاف حيث قال كما ترى الاشجار النابتة على شواطئ الانهار
الجارية لان عبارة المص اوفق للسؤال عن كيفية صورة جري الانهار من كلام الكشاف ولذا عدل اليه
فان قيل فلم اختار صاحب الكشاف تلك العبارة اجاب عنه الفاضل المحشي بان القصد الى تشبيه الحقيقة فلا
يتفاوت القصد بتقديم بعض المفردات على بعض وبتاخير ما يفيد تشبيه صورة ما لم يعرف ولم يشاهد
بصورة ما تعرف وتشوهد والا فابن المشبه به مع المشبه قال صاحب المفتاح كما اذا قيل لك
ما لون عمامتك قلت كلون هذه واشرت الى عمامة لديك الشاطئ بالهمز كالحل وزنا ومعنى
وعن مسروق هو ابن الاجدع التابعي ان انهار الجنة تجري في غير اخدود اخرجه ابن جرير والبيهقي
وهناد وصححه ابن المبارك في الاخدود شق في الارض مستطيل سمي به لتخدد والاخدود والنهار
للجنس لما كان لام الجنس تحمل الاستغراق والجنس حيث هو الحقيقة والعهد الذهني اوضحه بقوله
كما في قولك لفلان بستان فيه الماء الجاري يعني ان المراد بالجنس هنا العهد الذهني لا الاستغراق
ظاهر صورة ان جميع الانهار جيدها ورديها لا تجري تحتها كما ليس المراد بالماء في المثال الاستغراق
ولا الجنس حيث هو بقرينة الجريان لانه من خواص الافراد الخارجية لا من خواص الحقيقة من حيث
هي مجمل على العهد الذهني بقرينة الجريان فظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي من انه يحمل الجنس حيث هو كما في المثال
فاسد واما ما ذكره من انه يحمل الاستغراق بمعنى تجري تحتها جميع انهار الجنة فكلام موجه لو حمل الاستغراق
على الاستغراق العرفي بان يراد بلفظ الانهار انهار الجنة بقرينة المقام او يشير بلام الجنس الى جميع افراد
انهار الجنة لكنه لا يساعده المثال المذكور فلنا مل او للعهد اي الخارجي بقرينة قوله والمعهود
هي الانهار المذكورة في قوله تعالى انهار من ماء آسن الآية لكن هذا يقتضي ان يكون هذه الآية متقدمة
عليه في النزول ومع هذا لا يخلو عن بعد لان الاشارة بما هو مذكور في سورة الى المذكور في سورة اخرى
بعيد جدا لا سيما في الاشارة العهدية بقي هنا احتمال ذكره صاحب الكشاف بقوله او يراد انهارها فعوض
التعريف باللام عن تعريف الاضافة كقوله واشتعل الرأس شيبا بعد ان ذكر الاحتمال العهد الذهني ولم يتعرض
له المص وحمله الفاضل المحشي على العهد الخارجي التقديري بان يراد انهار الجنة وان لم يجر ذكرها تحقيقا لكن
جرى تقديرا لتعينها بقرينة المقام وانما لم يتعرض له المص لان لام العوض عند الكوفيين
ومن وافقهم المحققون واجيب عنه بان مراد صاحب الكشاف ليس هذا بل اراد ان تعيين الاضافة استغنى

عن ذكر

عن ذكر المضاف اليه واشير الى التعريف الاضافي باللام حاصله ان التعريف باللام بدل من تعريف الاضافة
من غير ان يكون اللام بدلا من المضاف اليه والشهر بالفتح والسكون في الكشاف الثمرة العالية
والتركيب للسعة اي دائر عليها حال اهرت الطفنة وسعتها واستعير الشيء الواسع والنهار الواسع
لزمان واسع ممتد الطلوع في الفروسية والمراد بالانهار ماؤها على الاخبار اي اخبار المضاف
اي ماء الانهار او المجاز اللغوي من باب ذكر المحل وارادة الحال والمجاز العقلي عطف على
قوله ماؤها يعني ان المراد بالانهار معناه الحقيقي اي الماء لكن اسناد الجري اليها مجاز
كما في قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها فان الفاعل الحقيقي لاخراج الاثقال هو الله تعالى
والاسناد الى الارض اسناد الى غير ما هو له الى المحل قال رحمه الله صفة ثانية لجنات ذكر
فان قيل كونهم مرزوقا صفة لهم لا صفة للجنة قلنا هذا مبني على ان المصدر المنون يحرف به صفة للمجرور
والمجرور هنا ضمير راجع الى الجنة حاصله ان كونهم مرزوقا وان كان صفة لهم لكن كونهم مرزوقا
من الجنة صفة للجنة او خبر مبتدأ محذوف قدر النقاد المبتدأ المحذوف بضمير الذين يؤمنون
او ضمير القصة حيث قال اي هي او هي كلما رزقوا الآية لا لفظ شأنها لعدم العائد في الجملة
المخبر اليه وان اريد ان الجملة خبر عن ضمير الشأن فلا يكون المحذوف شأنها الضائر
هي يعني القصة واعترض عليه اما اولا فلانا نعيد الكلام في تلك الجملة المحذوفة
المبتدأ فان جعلت صفة او استئنافا فكان تقدير الضمير مستدركا وان جعلت ابتداء
كلام فلكن كذلك بلا حذف واما ثانيا فلان قوله لا لفظ شأنها ممنوع فوجود العائد
العائد من الجملة قلنا لا حاجة بالجملة هي خبر الشأن الى عائد كضمير الشأن بل الجملة عينه
واجيب عن الاول بان مراد المص ان يقال انها اما صفة بلا تقدير شيء فتلك الجملة منصوب
المحل او استئناف بلا تقدير شيء فلا محل لها من الاعراب او تحتمل انها بتقدير مبتدأ هي
لها فان ضميرهم يؤيد كونها استئنافا وضمير هي يؤيد كونها صفة لكن تلك الجملة
على التقديرين مرفوع المحل قال الفاضل المحشي مراد المص انه على طبع الحمد لله الحمد بالرفع
فتلك صفة مقطوعة ولم ينبه عليه شارحو الكشاف واعترضوا عليه بما ذكر يعني
ان الرفع في هذه الجملة على المدح للاهتمام بشأن المرفوع لمخالفة اعرابه
لما قبله فان جملة تجري من تحتها الانهار منصوبة المحل على انها صفة لجنات وهذه
الجملة مرفوعة المحل على انها خبر مبتدأ محذوف فقبلوه مقابلا للوجهين المذكورين لكن فيه
بحث لان المقصود من الرفع على المدح الاهتمام بشأن المرفوع لمخالفة اعرابه لما قبله
فان المتكلم لما تغير كلامه من اسلوب الى اسلوب اوهم المخاطب بذلك الكلام

فان الجاري في الحقيقة هو الماء واسناده الى الانهار اسناد الى المحل

ذكر هنا وجه فتلك محل منها يعني وجها لاختيار الفصل بترك العطف على الوصل

هذا ظاهر في مخالفة الاعراب اللفظي واما في مخالفة الاعراب المحلي كما في ما نحن فيه فقيه بحث
ثم اقول ما ذكره الفاضل المحشي ظاهر في تقدير قال صاحب الكشف الاولى تقدير ضمير هم
لقلة التقدير اقول هذا بالنسبة الى تقدير شانها لا بالنسبة الى تقدير هم ثم قال لو قدر
شانها كان الصفة اظهر ولو قدر هم كان الاستيناف اظهر او جملة مستانفة
استيناف بياني كما اشار اليه بقوله كانه لما قيل ان لهم جنات تجري من تحتها
الانهار فان لذة الجملة مدخلا في ورود السؤال اثمارها مثل اثمار الدنيا او اجناس اثمار
هكذا قرر السؤال في الكشاف وقال الفاضل المحشي وفي لا بصفة عطف ولهم فيها ازواج
مطهرة على الاستيناف فيه وذلك لانه لا يلزم ان يكون الجواب مشتملا على الزيادة عن
قدر الحاجة والبليغ يقصر كلامه على قدر الحاجة قال وفي ان تقرير السؤال هكذا انهم
في تلك الدار المشتملة على جنات تجري من تحتها الانهار لذات مثل لذات دار الدنيا
ام لهم فيها اجناس اخر من اللذات في بصفة العطف على الكدر فارتج اي ازيل شبهة السائل
بذلك اي بان ثمارها مثل ثمار الدنيا اي اجناسها لا اجناسها وان تفاوتت اوصافها
الى غاية لا يعلمها الا الله قبل بيان الاستيناف على هذا الوجه مبني على ان يكون المشبه به
ثمار الدنيا كما هو مختار صاحب الكشاف والمص بناء على ان قوله كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات
حتى المرة الاولى وهو بناء على ان المشبه به ثمار الجنة لانهم في اول ما رزقوا من ارزاق الجنة
لا بد وان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ومن المعلوم انهم لم يرزقوا قبل المرة الاولى
من رزقهم من ارزاق الجنة شيء من ارزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على ثمار الدنيا
واما اذا كان المشبه به ثمار الجنة فالاستيناف في بلا لبيان مشابهة اثمار الجنة بعضها ببعض
في الصورة والكيفية فتقرير السؤال في ما حال اثمار الجنة فقيل انها متشابهة الصور والكيفيات
وكلما نصب على الظرف اي لفظ قالوا الاوقات الظرفية من جهة ما فانها اما مصدرية
او اسم نكرة بمعنى الوقت وكونها شرطية ليس بالوضع وانما طرأ عليها في الاستعمال
لان ما المصدرية التوقيتية ظرف بحيث المعنى فلذا احتاجت الى جملتين مرتبة احداهما
على الاخرى ولم يختلفوا في تقدير عاملها الجزاء كما اختلفوا في عامل الاسماء الشرطية هل
هو الشرط او الجزاء وهذا الفرق لان كلما مضاف دائما الى الجملة التي تليها والمضاف اليه
لا يعمل في المضاف بخلاف سائر الاسماء الشرطية ورزقا مفعول به اي مفعول ثاني لرزقوا
لانه يتعدى الى مفعولين يقال رزقه الله مالا اي اعطاه وليس مفعولا مطلقا مؤكدا لعامله

لانه بمعنى المرزوق وان التاسيس خير من التاكيد ومن الاولى والثانية للابتداء لا للتبعيض وافعال
موقع الحال اي باعتبار متعلقها والا فكيف يقع الحرف مع عدم استقلاله موقع الحال باعتبار نفسه
بدون متعلقه فعلى هذا يكون الظرفان مستقرين لا لغوين ولا يخفى عليك ان مقصود المص من هذا الكلام
دفع ما اشكل ههنا من انه قد تقرر في النحو انه لا يجوز تعلق حرفي جر متحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد
الا على قصد الابدال نحو مررت باخيك بزيد بدل الكل من الكل ونظرت الى الفلك في قمره
بدل اشتمال او على قصد التبعية نحو مررت بزيد وبعمرو وظاهر ان من ثمرة في الاية
ليس بدلا من منها كلا واشتمالا ولا معطوفا عليها فلا يجوز تعلقهما بعامل واحد اجاب عنه بوجهين
واحد وقد بالغ صاحب الكشاف في دفعه حيث قرر جوابا وتمثيلا ثم تنزيلا ثم تحريرا فلنورد كلامه
اولا ثم ما ذكره وحققه شراحه ثم نتنزل الى شرح كلام المص حتى يظهر الفرق بينه وبين ما ذكره صاحب
الكشاف قال فان قلت ما موقع من ثمرة قلت هو كقولك كلما اكلت من بستانك الرمان
شبعت حمدتك فموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان كانه قيل كلما رزقوا من الجنات
من اي ثمرة كانت من تفاحها او رمانها او غيرهما او غير ذلك رزقا قالوا ذلك فمن الاولى
والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات
قد ابتدأ من ثمرة وتنزيله منزلة ان تقول رزقني فلان فيقال لك من اين فتقول من بستانه
فيقال من اي ثمرة رزقك من بستانه فتقول من الرمان وتجريره ان رزقوا جعل مطلقا
فيقال من اي ثمرة رزقك من بستانه فتقول من الرمان وتجريره ان رزقوا جعل مطلقا
مبتدأ من ضمير الجنات ثم جعل مبتدأ ابتداء من ضمير الجنات مبتدأ من ثمرة وليس المراد بالثمرة
النفاحة الواحدة او الرمانة الفذة على هذا التفسير وانما المراد نوع من انواع الشيء ووجه
اخر وهو ان يكون من ثمرة بيانا على منها في قولك رايت منك اسدا تريد انت اسد وعلى
هذا الوجه يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمار والجنات الواحدة النهر ومعنى التنزيل
حط الكلام درجة درجة حيث اعتبر الفعل اولا مطلقا ثم مقيدا بالقيد الاول ثم اعتبر
ذلك المقيد مقيدا بالقيد الثاني ومعنى التحرير التهذيب واخذ الخلاصة وظهر بما يجري لانه جعل
الشيء في الخالص وحاصل الجواب الاول ان الظرفين لم يتعلقا بفعل واحد بل تعلق
الاول بالمطلق والثاني بالمقيد وحاصل الثاني سلمنا ان الظرفين يتعلقان بفعل
واحد لكن لا نسلم انهما بمعنى واحد بل الاول لابتداء الغاية والثاني للبيان فعلى الاول
المراد بالثمرة النوع لا الفرد اذ لا معنى لابتداء الرزق من البستان من تفاحة واحدة
مثلا فانه يوجب ان يكون المرزوق قطعة منها ليكون من للابتداء دون البيان بمعنى ان يكون
المرزوق مبتدأ من فرد معين بسبب ان يكون قطعة من ذلك الفرد لا جميعه ليصح الابتداء والا لم يكن مبدأ الشيء ويكون المرزوق قطعة منه جدا

ولو كان مجموع ذلك كانت من بيانية والتقدير انها ابتدائية فتعين ان يكون المراد بالثمرة نوعا من المرزوق بعض افراده ومستلزم ذلك النوع وعلى الثاني
يجوز ان يراد النوع والفرد اي مرزوق هو نوع من الثمرة او فرد من النوع ورزقا على الوجهين مفعول
ومن ثمرة على الوجه الاول متعلق برزقا وعلى الثاني حال من رزقا وانما لم يجعل من فيها للتبعيض لان الابتداء
والتبيين اصل لا يعدل عنه الا بقرينة ولا قرينة هنا على ذلك ولو جعلت للتبعيض كانت
في موقع المفعول ويلزم ان يكون رزقا مفعولا مطلقا لا يفيد الا التاكيد اللهم الا ان يقدر
رزقوا رزقا ~~[illegible]~~ فصارت حال الوجه
~~[illegible]~~ هذا البيان ~~[illegible]~~ على ان من البيانية عنده راجعة الى ابتداء الغاية
~~[illegible]~~ الطرف الثاني ~~[illegible]~~ ثمرة ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ قد بالغ في الوجه الاول في تعلق الظرفين برزقوا بحيث لا يحتاج الى الابدال والتبيين
ولا يلزم ما منعوه من تعلق الظرفين المتحدين بفعل واحد ومع ذلك لم يفد خفي ذهب بعض الناظرين
الى ان منها يجوز ان يكون حالا من رزقا مقدما عليه ومن ثمرة بدل منه بتقدير صفة محذوفة اي منها
او يكون من ثمرة حالا ومنها لغو او بالجملة لا يجعلان لغوين مستقلين اذ لا يعمل فعل في ظرفين
متحدين من غير ابدال او نوع تبعية هكذا ذكره العلامة التفتازاني ولا يخفى عليك ان مراده
وبعض الناظرين صاحب الكشف حيث قال وعلى الوجه الاول جاز ان يكون بمعنى المرزوق
وهو الاوجه ومنها اما لغو متعلق برزقوا او حال من رزقا مقدما عليه ومن ثمرة بدل لانه موصوف
في المعنى اذ المعنى من ثمرة منها او من ثمرة حال ومنها لغو وهو الاظهر ولا يجعلان لغوين مستقلين
اذ لا يعمل في ظرفين متحدين من غير ابدال احدهما من الاخر او تبعية احدهما للاخر في الجملة وجاز
ان يكون بمعنى الحديث فينصب على انه مفعول مطلق اثنين ثلث ولهذا عدل المصنف عن
تقرير صاحب الكشاف واختار وجها اخر حيث جعل الظرفين مستقرين متعلقين
~~[illegible]~~ عاملين على ان يكونا حالين متداخلين لا لغوين
متعلقين برزقوا باعتبار الاطلاق والتنقيد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في بلوغ
الظرفين المتحدين معنى ولفظا متعددا فلا يلزم ما منعوه من تعلق الظرفين المتحدين معنى ولفظا
بعامل واحد على ما صرح به وعليه انه مخالف لما اشتهر ان من الابتدائية ظرف لغو متعلق بفعل يفيد
ومن البيانية مستقر حال من فعل يفيد به وجعل من الابتدائية مستقرا حالا تكلف ظاهر او صحة
بقوله وتقدير الكلام ومعناه كل حين اشار به الى ان ما في كلما مصدرية بمعنى الوقت والحين

رزقوا

واعلم ان ما ذكره صاحب الكشاف من ان ومنها لغو متعلق برزقوا او حال من رزقا مقدما عليه ومن ثمرة بدل عنها ان اراد ان الاوجه الاخر ما ذكره صاحب الكشاف والمصنف لغو متعلق بمستقرا مقدما

والظرف الثاني

قال التفتازاني صح

رزقوا من رزقوا فاشار به الى ان رزقا ~~[illegible]~~ بمعنى مرزوقا مقدما للتقدير لانه
مفعول به مبتدا ذلك المرزوق وهو بكسر الدال من الجنات اي لاجل الدنيا ولاجل غيرها من
الامكنة اشار به الى ان من الاولى ابتدائية حال من رزقا مقدما عليه متعلق بمقدر وقد مر انه
مخالفة للمشهور مبتدا ذلك المرزوق المبتدا من الجنات من ثمرة ~~[illegible]~~ لاجل غيرها
من المأكولات وغيرها من نعم الجنة فمن الاولى لخصص عموم رزقا من حيث شموله لجميع الامكنة
من الجنة وغيرها وفي الثانية لخصص عموم من حيث شموله لجميع نعم الجنة من المأكوت وغيرها
قيد الرزق المعلوم من رزقوا لان الحال قيد لعامله وعاملها رزقوا لان العامل في الحال
هو العامل في ذي الحال بكونه مبتدا من الجنات اشار الى ان من الاولى ابتدائية
وحال من المرزوق والابتداء منها عطف على الرزق اي قيد ابتداء الرزق من الجنات
بابتدائه من ثمرة فصاحب الحال الاولى رزقا مقدما عليه فيكون بيانية المفعول
والعامل رزقوا وصاحب الحال الثانية ضمير الحال الاولى المستكن
فيه اي في الحال الاولى اغنى منها لانه ضمير راجع الى ذي الحال الاولى اغنى رزقا وهذا احتمال
غير ما ذكره صاحب الكشاف والمصنف وصاحب التبيان حيث قال قوله منها
متعلق برزقوا ومن لابتداء الغاية وكذلك من ثمرة لانها بدل من قوله منها بدل اشتمال
باعادة العامل كقوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم لكنه قليل وانما قلنا
انه بدل اشتمال لانه لا يتعلق حرفان بمعنى واحد بعامل واحد الا على سبيل البدلية
او العطف قيل هذا الاحتمال خال عن التكلف لان الظاهر ان الرزق لا يكون من نفس
الجنة التي هي دار الثواب بل يكون جناها من المأكولات فلما قيل كلما رزقوا منها
دل على اجمال على ان هناك نوعا ما ينتفع به وانهم رزقوا منه فتشوقت النفس
عند ذكر المبدل منه مشوقة الى تعيينه فلما قيل من ثمرة ارتفع الاشتباه وحصل
البيان كما اجمل اولا فان قيل لا بد في بدل الاشتمال اذا كان اسما ظاهرا من ضمير راجع
الى المبدل منه يعرف ان الابدال مبني على التعلق والاشتمال اجيب عنه بانه يجوز ترك
اذا كان التعلق والاشتمال ظاهرا معلوما فان في تقدير من ثمرة منها ويحتمل
وجه ثان من الوجهين ان يكون من ثمرة بيانا لرزقا الذي وقع مفعولا به بمعنى المرزوق مقدما
على المبين حاصل لانه ان الظرفين بمعنى واحد بل الاولى للابتداء ~~[illegible]~~ وظرف لغو متعلق
برزقوا والثاني مستقر ~~[illegible]~~ وقع حالا من رزقا الذي هو مفعول ثان لرزقوا كما في قولك

رايت منك اسدا او تزيد انت اسدا كذا في الكشف حذفه للاختصار قال التفتازاني ان جعل
هذا البيان على نحو رايت منك اسدا مبني على ان من البيانية عنده راجعة الى ابتداء الغاية فلا بد
ح من اعتبار التجريد بان ينزع من المخاطب اسد ومن الثمرة رزق وعلى هذا لا يبعد ان يكون
الظرف الثاني ايضا لغوا اي رزقا منتزعا من ثمرة والمعنى انها نفس رزق وفيه نظر لانه ح
يفوت المقابلة للوجه الاول لان الظرفين فيه لغو وانهما للابتداء ايضا وقال السيد الشريف وجعل هذا
الوجه على نحو رايت منك اسدا او تزيد انت اسدا يدل صريحا على ان من التجريدية بيانية
وفيه ايضا نظر لانه ح تفوت المبالغة المطلوبة بالتجريد لان الاجمال ثم التفصيل
يفيد المبالغة في البيان والتقرير لا في الصفة التي قصد بالتجريد المبالغة فيها اعني كون المخاطب
في الاسدية بحيث يمكن ان يجرد منه اسد اخر فلا بد من جعل من التجريدية للابتداء مع ان
رؤية الاسد مبتداة منك نا شئة منك اذ صرت في الاسدية بحيث يمكن تجريد اسد او
ثم قال السيد الشريف والصحيح ان من التجريدية ابتدائية اي رايت اسدا مبتدأ منتزعا منك
وفيه ايضا ما مر اعني فوات حسن المقابلة بين الوجهين ثم اعلم ان كلا من المثال المذكور وتجريدية
وان كان مشهورا بينهم الا ان بعض الافاضل قال مما لا فائدة لهم بعوده الى ذلك لم لا يجوز
ان يكون لمجرد البيان من غير اعتبار النزع والتجريد على معنى رايت اسدا الذي هو انت
غايته انه قدم على المبين كما في الاية فان معناه على تقدير كونها بيانية كلما رزقوا
منها من رزق فاكانا منتزعا من ثمرة فكذا الحال في المثال المذكور وهذا الى لفظ هذا
اشارة الى نوع ما رزقوا جواب عما يقال ان اسماء الاشارة ان اشير بها
الى حاضر مشاهد سواء كان قريبا او بعيدا فيكون لفظ هذا في الاية اشارة الى الموجود
الناظر عندهم في الجنة ولا شك ان ما رزقوا من قبل سواء اريد به ما رزقوه
في الدنيا او في الجنة قد عدم وفني فكيف يصح ان يقال هذا الموجود هو ذلك المعدوم
من قبل لان الموجود لا يكون عين المعدوم السابق فاجاب عنه بوجهين حاصل الاول
منع كون الاشارة الى عين ما رزقوه اي الى نوعه كما في قولك مشيرا الى نهر جار هذا الماء
لا ينقطع فانك لا تعني به العين التي هي هذه منه اي من الماء فانها تنقطع وتنقضي بل تعني
النوع المعلوم لنا حال المعلوم لان النوع كلي لا يشاهد الشخص بتعاقب اجزائه كما قال
الحكماء وان نوع الحركة قديم بتعاقب افرادها والنوع مما يقبل الاشارة الحسية
تبعا لافراده المحسوسة الموجودة في الخارج فان الكلي الطبيعي موجود بوجود افراده وان

الى الثاني

الى الثاني بقوله وان كانت الاشارة الى عينه اي عين الما والجاري فالمعنى على التشبيه البليغ
بحذف اداة التشبيه لا بتقديره هذا مثل الذي رزقنا وانما حذف في النظم اجابة عنه بقوله ولكن
لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته حيث اتى بصورة الكل وقال هذا الذي رزقنا اي من قبل هذا
اشارة الى ان المضاف اليه لقبل محذوف في الدنيا متعلق برزقنا اي رزقنا من قبل هذا في الدنيا
جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا ولم يجعل من جنس ما يميل النفس اول ما يرى الى في
اول رؤيته فان الطباع مائلة الى المالوف مستنفرة عن غيره هذا مختصر ما قال صاحب
الكشف ان الانسان بالمالوف انس والى المعهود اميل واذا راى ما لم يالفه نفر عنه
طبعه وعافته نفسه واعترض عليه التفتازاني بان فيه هذا ان الانسان بالمالوف انس والى
المعهود اميل جيد لو لم يضم اليه قوله واذا راى ما لم يالفه نفر عنه طبعه فان بطلانه ظاهر
لان تجدد الصورة احب الى النفس من هذه المعاد وان الكل جديد لذة وحديث المعاد
متلقى بالكراهة ورد بان هذا جيد لو لم يكن الكلام في الطعام فان التجربة والوجدان شاهدان
بان ما لم يعهد اكله وان حسن شكله لا يباشره عاقل بذوقه لاحتمال ان يكون مرا او سما مضرا
وثانيا بان قوله هذا جيد مسلم منه لكن المالوف مرغوب فيه وقوله وحديث المعاد متلقى بالكراهة
يدل على كون المالوف مكروها منفورا عنه فيهما تناف وتدافع فالحق ما ذكره صاحب الكشاف
اقول ويؤيده ايضا ما كره صاحب المفتاح حيث قال ان التوفيق بين حكم الالف
وبين حكم التكرار احوج شيء الى التامل فليفعل لان الالف مع الشيء لا يحصل الا بتكرره
على النفس ولو كان التكرار يورث الكراهة لكان المالوف اكره شيء عند النفس
وامتنع اذ ذاك اشتياقه الى المالوف والوجدان يكذب ذلك لانه شهد بكون
الالف موجبا للميل والاشتياق الى المالوف فوجب ان لا يكون التكرار والاعادة
موجبا لكراهة المالوف المعاد والمراد بالتامل الذي يجب ان يفعل حتى تظهر صحة اجتماع
حكمي الالف والتكرار وزوال المنافاة بينهما ان يقال تكرار ما يكون نافعا لذيذا
يوجب الالف والميل وتكرار ما ليس كذلك يوجب الكراهة وعدم الميل فنقول لهم
ان التكرار والاعادة يوجب الكراهة والنفرة ليس حكما كليا حتى لا يصح ان يجامع
الالف موجبا للميل وبين عطف على تميل لها راجع الى النفس مزية اي مزية ثمر الجنة على ثمر الدنيا
وكنه النعمة فيه في ثمر الجنة هذا مختصر ما قاله صاحب الكشاف ودلالته اذا طعم شيء
من جنس ما سلف له به عهد وتقدم له معه الف ورأى فيه مزية ظاهرة وفضيلة بينة

وتقلوا بينه وبين ما عهدا فرط ابتهاجه واغتباطه وطال استعجابه واستغرابه وتبين كنه النعمة
فيه وتحقق مقدار الغبطة به اذ لو كان جنسا اخر لم يعهد طن انه لا يلوح الا كذلك
وان كان فاقا لتساوي افراد جنس واحد فلا يتبين موقع حق التبين فلا يحصل له زيادة
فرح وسرور وهو المقصود او في الجنة عطف على قوله في الدنيا لان طعامه مناسبة الصور
فاما ان يكون مخالف الطعم او لا ذكر الاول بقوله كما حكي عن الحسن اخرجه ابن جرير عن
ابن ابي كثير بهذا اللفظ فيفعل ذلك القول اي هذا الذي رزقنا من قبل وذكر الثاني بقوله
او كما روي انه عليه السلام قال اخرجه ابن جرير موقوفا ولا يخفى عليك ان دلالة الحديث الاول على
تخالف الطعم والثاني على اتحاده ظاهر ولذا عطف ما روي على ما حكي بكلمة او دون الواو فلعلهم
اداروا بها على الهيئة الاولى وهو من كلام المص وانما قاله تحقيقا لمعنى الشرطية اذ لم يذكر في هذا الحديث
كما ذكر في حديث الحسن حيث قال فيرانا مثل الاول قالوا ذلك اي قولهم هذا الذي رزقنا من قبل
والاول اي تغير القبل بقوله في الدنيا اظهر من تغيره في الجنة كل مرة رزقوا حتى المرة الاولى
من ثمرات يرزقهم في الجنة بخلاف التغير الثاني فانه لا يتيسر لهم ذلك القول في المرة الاولى
وانما يتيسر لهم في المرة الثانية وما فوقها اي غير النهاية اذ لم يرزقوا في الجنة قبل المرة الاولى
حتى يقولوا ذلك القول والداعي لهم الى ذلك اي الى تردد ذلك القول وتكريره كلما رزقوا
في الجنة فرط استغرابهم وتعجبهم بتقدم للجنة بمعنى الفرح بما وجدوا من التفاوت العظيم في اللذة
والتشابه البليغ في الصورة اي الداعي لهم الى ذلك هو هذا الغلبة رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم
اياه في الدنيا بناء على ان تكرار كل شيء وان كان لذيذا يقلل الرغبة فيه بل يوجب النفرة عنه
ثم قوله من التفاوت العظيم ناظر الى التغير الاول لقوله من قبل لان ذلك التفاوت انما يلوح
بين ثمرات الدنيا والجنة لا بين ثمرات الجنة وقوله والتشابه البليغ في الصورة ناظر
الى التغير الثاني وليس قيدا للتفاوت والا لزم خلو الكلام عن بيان الداعي الى ذلك القول على
التغير الثاني قال رحمه الله اعتراض بقرر ذلك اي ما فهم من الكلام السابق من تشابه رزق
الدارين او ارزاق على الاحتمالين الى فيه لا ذلك يفهم منه سواء جعل لفظ هذا
اشارة الى نوع ما رزقوا او الى عينه قال التفتازاني جعل اعتراضا حينئذ على ما يجوز
في اثناء الكلام والاكثرون يسمونه تذييلا وهو ان يعقب الكلام بما يشمل معناه
توكيدا لا محل له من الاعراب ومنهم من زعم الاعتراض للتذييل ومنهم من جعل قوله
ولهم فيها ازواج مطهرة عطفا على الجملة السابقة لا جملة مستانفة على ان الواو استئنافية

فلا

فلا يرد عليه ما ذكره التفتازاني لانه لا يقع في اثناء الكلام بل يقع بين المعطوفين والضمير
اي المجرور به على الوجه الاول اي غير من قبل بقوله في الدنيا فانه مدلول عليه
بقول هذا الذي رزقنا من قبل فان لفظ هذا دال على ما رزقوا في الاولى وقوله
الذي رزقنا من قبل دال على ما رزقوا في الدنيا هذا دفع لما يقال ان المقام
يقتضي ان يكون التغير قولهم من قبل بقوله في الدنيا يقتضي ان الضمير المجرور
هنا لانه راجع الى ما رزقوا في الدارين وهو متعدد ولان قوله متشابها حال من
الضمير والتشابه لا يكون الا بين امرين متعددين فاجاب بما حاصله انه راجع الى جنس
ما رزقوا في الدارين لا الى شخص ما رزقوا فيهما والتعدد انما يكون بين اشخاص ما رزقوا
فيهما والجنس واحد لا تعدد فيه فان قيل ان ما اتوا به في الدارين وان اريد به
الجنس ليس ما اتوا به في الجنة قلنا ذلك فالمعنى واتوا به في الدارين لا واتوا به
في الجنة فلا يرد ذلك واعترض عليه بان الاتيان في الدنيا ليس استقبالا حتى ينتظم
مع الاتيان في الجنة في سلك واجيب بان التعبير الاستقبالي بالنظر اليهما
تغليب او بان المراد بالاتيان بهما في الجنة اتمام الاتيان بهما في الجنة ورد بانه تكلف
قال الفاضل المحشي والاولى ان لا يجعل قوله واتوا به متشابها معترضة بل معطوفة
على قالوا هذا الذي رزقنا من قبل ويكون الضمير راجعا الى الرزق ويكون المراد بالتشابه
انه لا يختص رزق بوقت دون وقت كثمار الدنيا بل يكون كل وقت ثمناه
او يكون التشابه في سهولة الحصول لكل بان لا يكون فرق بين شخص وشخص كما يكون
في الدنيا فانه ربما يحصل في الدنيا للغني بسهولة ما لا يحصل للفقير اصلا او بمشقة وينظره
اي ينظر الضمير الواقع ههنا مفردا نظرا الى جانب المعنى مع ان المرجع تثنية ظاهرا لكون الضمير
الواقع في قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما تثنية نظرا الى المعنى مع ان المرجع مفرد
وهو احد الامرين المدلول عليه بقوله غنيا او فقيرا وايضا الضمير في الشرط اعني
قوله ان يكن مفرد راجع الى المشهود عليه السابق فالظاهر ان يكون الضمير في اولى به
مفردا ايضا ليطابق الشرط والجزاء الا انه لما ذكر المشهود عليه متصفا باحد الوصفين
الغنى والفقر فقد ذكر حينئذ الغنى والفقر وهما متغايران فثنى الضمير بذلك فالنظر
المذكور كان في مجرد ان يعتبر في مرجع الضمير هو المعنى دون اللفظ فان النظر عكس ما نحن فيه
حيث ثنى فيه الضمير نظرا الى المعنى فان قيل قد تقرر ان الضمير الواقع بعد كلمة او يكون مفردا الا

لاحد الامرين الا انها اذا كانت للاباحة تجوز في الغير بعدها الافراد والتثنية لان الاباحة لما جاز
فيها الجمع بين الامرين صارت او فيها كالواو فتقول جالس الحسن او ابن سيرين وباحثه
ويجوز باحثهما لكلمة او لما كانت للاباحة في قوله مع غنيا او فقيرا لجواز الجمع بينهما في اولوية الدفع
جاز في الضمير بعدها الافراد والتثنية فلا بد من النكتة في اختيار التثنية فلما النكتة
التنبيه على ان اولوية الله لا تختص بالمشهود عليه يوم الفتح والفقير بل يعمهما وغيرهما ولو افرد
الضمير لتوهم اختصاص اولوية الله بذات المشهود عليه فانه في كان يرجع الى
جنس المشهود عليه بخلاف ضمير التثنية فانه يرجع الى الغني والفقير فيعم كل من الصنف
بوصف الغنى والفقر كما ثم كان الاجنبي الغني والفقير بيان لعموم اولوية الدفع
لكل من عليه الحق فقيرا او غنيا مشهودا عليه او لا قال صاحب الكشف وانما جعل نظير
قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا يعني ان يكن المشهود عليه احد هذين لانه يقتضي توحد
الضمير المرجع وقوله فالله اولى بهما يقتضي تعدد المرجوع اليه فالاول بمنزلة لفظ به والثاني
بمنزلة بهما فعلى هذا يلزم النظر على وفق النظر لا على عكسه كما في التقرير الاول وعلى الثاني
ان ضمير به على تقدير يعني من قبل في الحق راجع الى الرزق المذكور فان قيل ايراد على الوجه الاول
كما دل عليه قوله وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة وقوله هذا وصل بخطاب
اي خذ هذا وانما فصل عما قبله لان ما ذكره بعده احتمال تخالف الظاهر مستلذات اهل الجنة
الاخر مفهوم من المعارف المكملة للقوة النظرية والطاعات المكملة للقوة العملية
بحسب تفاوتها اي تفاوت المعارف والطاعات زيادة ونقصانا شدة وضعفا الاحتمال
يحتمل ان يكون المراد من لفظ هذا الذي رزقنا انه ثوابه يعني لفظ هذا في هذا اشارة
الى المستلذات المتفاوتة في اللذة وقوله الذي رزقنا من حذف مضاف اي الثواب الذي
رزقنا من قبل اي في الدنيا من المعارف والطاعات المتفاوتة انواعا من الصوم والصلوة
والحج والزكاة وغيرها وهذا الاحتمال مبني على الاحتمال الاول في من قبل وضمير به راجع الى ما رزقوا
في الدارين فتامل وتذكر ما سبق ذوقوا ما كنتم اي جزاء ما كنتم تعملون اي في الدنيا
من المعاصي قال رحمه الله على ما يستقذر متعلق بمطهرة يعني يستكره من النساء متعلق
بيستقذر وكلاهما لا ينفك والغاية ويذم من احد الهن متعلق بالذم وانما للتعميم لان المذموم
ليس جميع احد الهن كالحيض والدرن مثال لما يستقذر منهن والحيض عبارة
عن دم مخصوص في وقت مخصوص والدرن هو الوسخ الخارج عن البدن فكان كلاهما

من قبيل

من قبيل الاعيان لا من قبيل الاحوال فلا يكون مثالا لاحوالهن ولو كان الحيض عبارة
عن ما نهي شرعية بسبب الدم المخصوص عن الصلوة والصوم والقربان لا يكون مثالا لما يستقذر
ولا لاحوالهن اما الاول فلانه في ليس عبارة عن الحيض حتى يستقذر بل من قبيل الشرعي واما الثاني
فلانه من الاحكام الشرعية تكيف بذم ودنس الطبع وسوء الخلق مثال لما يذم من احوالهن
فانها من الاحوال وهما وان لم يختصا بالنساء لكن اكثر النساء الدنيا عليهما قال التطهير سمي
في الاجسام والاخلاق والافعال تفعيل لعموم التطهير المذكور ودفع ما يقال انه يلزم في
استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز فانه حقيقة في تطهير الاجسام النجسة مجاز
في تطهير الاخلاق والاحوال وحاصل الدفع لا نسلم انه حقيقة في هذا مجاز في ذاك فان
شيوع الاستعمال في القسمين يدل على انه حقيقة في القدر المشترك بينهما كما قال الراغب
التطهير فقال في الاجسام والاخلاق والافعال فيجوز استعماله في كل من القسمين حقيقة فان قيل
فهلا يجوز ان يجعل من قبيل عموم المجاز فت انا يصار اليه عند تعذر الحقيقة فان قيل
سلمنا انه حقيقة في القدر المشترك لكن اللفظ مطلق لا عام فكيف يتناول
القسمين اجيب بان المطلق ينصرف الى الكمال والكمال في الطهارة في القسمين وهما
بكل منهما واذا العذارى اللفظ المسند الى ضمير الجمع مفردا وجمعا لفظان صحيحان بل الفصحاء
العذارى جمع عذراء وهي البكر مثل صحارى وصحراء اي اذا صبرت
العذارى بالدخان تقنعت اي تحزن الدخان قناعا لوجوههن واستحلت اي
العذارى نصب القدور جمع قدر اي استحللن لعدم صبرهن عن الجوع فملت الآن في الجمر والرماد
حتى بالكن وسكن جوعهن الى طبخ الطعام وانما تقنعت واستحلت وملت فان ظاهرها افردت
مع كونها مسندا الى ضمير الجمع وهو العذارى وجواب اذا لفظة وارت بارتاع
الفعاة مفاعلة في الآية ومفعوله الشاء بيان انشداد القحط حتى بلغ امر العذارى الى اتخاذ
الدخان قناعا لهن واستحللن نصب القدور جمع قدر فاطبع ان جمع اللفظ المسند
الى ضمير الجمع مبني على اللفظ الذي رجع اليه الضمير والافراد ان افراد اللفظ المسند الى ضمير الجمع مبني
على تاويل اللفظ بالجمع الذي رجع اليه الضمير بالجماعة لانها مؤنث ومطهرة مشددا الطاء عطف عطف
على مطهرات او مطهرة مبتدا اي هذه الفواة ابلغ خبر للمبتدا من طاهرة ومنظرة للاشعار
متعلق بابلغ بان لها راجع الى الازواج مطهرة على صيغة اسم الفاعل طهر طهرا وليس هو الا

وكسر الهاء وتشديدها
ايضا والفعل اطهر بتشديد
اصل تطهر ادغم التاء في الطاء
وجيء بهمزة الوصل للتعذر
تطهرة بفتح الطاء وضم الهاء مشددة
والاصل تطهرة ادغمت فتحة الهاء
الوصل

ولذا فسره بقوله صح

في تطهير الاجسام وحده صح

لا يخفى عليك ان هذا اللفظ
زيد على الكشاف لانه لم يقيد
ما يستقذر بكونه من النساء
بل اطلقه فالاولى ترك
لفظة الدرن لاطلاقه ولكن
التقييد لان الدرن لا
يختص بالنساء صح

هذا المطهر الا الله عز وجل اخذ هذا من التفسير الكبير حيث قال هلا قيل طاهرة او مطهرة فالجواب
ان في المطهرة اشعارا بان لها مطهرا اطهر منها وليس ذلك الا الله وذلك يفيد فخامة امر اهل
الثواب لان مطهرهم هو الله وهكذا في الكشاف الا ان فيه لم يذكر مطهرا ولا يخفى عليك
ان قوله وليس هو الا الله دفع لما يتوهم ان الطهارة الذاتية ابلغ من الطهارة الحاصلة من مطهر
مطهر فدفعه بان المطهر هو الله والطهارة الحاصلة من مطهر مطهر عظيم الصادر
عطف على قوله تشارك بها اسماءها راجع الى نظائرها الدنيوية على سبيل الاستعارة والتمثيل
فيه انه مخالف لما سبق انفا من قوله التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم دون
المقدار والطعم فان الطاهر منه لا يسمى نعيما بل اسماء نظائرها الدنيوية حقيقة لوجود مناط الاسم والتسمية
بينهما ولا تشاركها ضمير الفاعل راجع الى نظم الجنة وضمير المفعول راجع الى نظائرها الدنيوية
تستلزم جميع ما يلزمها يعني ان المشاركة في تمام الماهية يستلزم اتحاد المشاركين في جميع
اللوازم وليس كذلك فان زيدا مثلا يشارك عمرا او بكرا وغيرهما من افراد الانسان في تمام الماهية
النوعية ولا مشاركة في جميع اللوازم بين الافراد اللهم الا ان يقال في جميع لوازم الماهية
لا في جميع لوازم الوجود الخارجي فتامل قال رحمه الله دائمون اي المراد بالخلود
ههنا هو الدوام لكن لا لانه معناه الحقيقي الذي وضع له كما هو كذلك عند المعتزلة ولذا
فسره صاحب الكشاف بالثبات الدائم والبقاء اللازم الذي لا ينقطع وايده
بقوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد الاية بل لانه فرد من افراد الثبات المديد دام
او لم يدم كما هو مذهب جمهور العلماء لكن لما اشعر تفسيره بالدوام كونه معناه الحقيقي
اراد ان يزيل ذلك الاشعار فحققه او لانه معناه الحقيقي وقال الخلد والخلود في الاصل
الثبات المديد دام ام لم يدم اي هو موضوع لهذا القدر المشترك بين القسمين وقيده
بقوله في الاصول لان المراد به ههنا هو الدوام كما ذكرناه وسيصرح به فان قيل ذكره الاساس
والمصباح خلد في المكان واخلد اطال به الاقامة فهذا يدل على انه موضوع للمكث
الغير الدائم لا للقدر المشترك قلت لا نسلم فلك الدلالة بل انما يدل على استعماله في المكث
الطويل ولا نزاع في ذلك لان الكلي الطبيعي يستعمل في افراده استعمالا حقيقيا ولذلك
اي لكونه موضوعا للثبات المديد المشترك بين الدائم وغير الدائم قيل للاناث والاحجار
خالد لبقائها بعد انهدام المنازل مدة طويلة الاناث بتخفيف الياء الاحجار التي
توضع عليها القدر وقيل للجاء الذي يبقى من الاسنان على حاله ما دام حيا خلد وهو
القلب كل منها دليل على ان الخلود يستعمل في المكث الطويل الغير الدائم لكونه فردا من افراد القدر

المشترك

لانه ظاهر في الدوام لانه ذكر في مقابلة حدوث الموت

المشترك ولا يخفى عليك انه لا يلزم من ذلك ان يسمى الراسخ الصافي خالدا الا ان ذلك بيان لوجه التسمية
ولا يلزم الاطراد في وجه التسمية لانه مصحح للتسمية لا موجب وعارض ثانيا بدعوى العلم لوجهين
الاول قوله ولو كان وضعه للدوام لكان عند العلم اي المعتزلة كان التقييد بالتابيد في قوله تع
خالدين فيها ابدا لغوا اذ لا وجه للتاكيد مع امكان الحمل على التاسيس في كلام الله تع ولو سلم ذلك
فالتقييد به لغو لان معنى التقييد هو تخصيص القيد والتاكيد ليس تخصيصا للمقيد فيكون لغوا والثاني
قوله واستعماله حينئذ لا دوام كقولهم وقف مخلد وحبس مخلد ونحوه يوجب اشتراكا لفظيا
ان تعدد الوضع او مجازا في احدهما ان لم يتعدد الوضع والاصل نفيهما اي الاشتراك والمجاز
حاصله انه لو كان حقيقة في الدوام لكان استعماله فيما لا دوام له يوجب اشتراكا او مجازا في احدهما
وكلاهما خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة الصارفة عن الاصل واشار ثانيا في الجواب
عن استدلال الخصم على مدعاه بانه يستعمل في الدوام والاصل لا هو للحقيقة بقوله بخلاف ما لو وضع
للاعم منه اي من الدوام فاستعمل فيه اي في الدوام بذلك الاعتبار اي اعتبار الاعم اي باعتبار
كونه فردا من افراد الاعم فان هذا الاستعمال حقيقة فانه لو استعمل في ذلك الفرد باعتبار خصوصه فانه
يكون مجازا فان استعمال الكلي الطبيعي في فرد من افراده باعتبار كونه فردا منه حقيقة وباعتبار خصوصه
مجاز كاطلاق الجسم على الانسان فانه باعتبار كونه فردا من افراد الجسم حقيقة فيه وباعتبار كونه
انسانا مجاز فاستعمال الخلود في الدوام لا يقتضي كونه معناه الحقيقي لجواز ان يكون استعماله فيه لكونه
فردا من معناه الحقيقي اعني القدر المشترك كاستعماله في مثل قوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
فانه فيه يعني الدوام لكن باعتبار كونه فردا من معناه الحقيقي اعني القدر المشترك لا لكونه معناه الحقيقي
الذي وضع له حتى جعله الخصم فلا مجاز فيه لكن المراد به اي الخلد والدوام ههنا اي في هذه الاية
استدراك عما سبق فانه لما ذكر وحققنا ان معناه الحقيقي هو المكث الطويل الشامل للقسمين
اي الدوام واللادوام وكل واحد من القسمين فرد من معناه الحقيقي توجه عليه لم لم يحمل ههنا على معناه
الحقيقي بل حمل على الدوام حيث فسر الخالدون بالدائمون وهل يحمل عليه باعتبار كونه فردا من الكلي اي معناه
الحقيقي فيكون حقيقة او باعتبار خصوصه فيكون مجازا فاجاب باحاصله بان المراد به الدوام الذي
هو احد قسمي المكث الطويل المطلق بقرينة الحال فلا يلزم المجاز لان خصوصية ذلك القسم
مستفاد من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ حتى يلزم المجاز وبين القرينة الخارجية بقوله

في الاستعمال حج

ولا يلزم شيء من الخلد ودين اي الاشتراك والمجاز وانما قال بذلك الاعتبار حج

لما يشهد له من الآيات والسنن الدالة على ان اهل الجنة خالدون فيها دائمون ابدا الآباد من الجزاء متضادة الكيفية
اعني العناصر الاربع النار والهواء والماء والتراب ~~الكيفية~~ لان النار حار يابس
والهواء حار رطب والماء بارد رطب والتراب بارد يابس موضوعة على صيغة اسم المفعول
من التعريض للاستحالات اي الانقلابات المؤدية الى الانفكاك والانحلال اي انفكاك الابدان
وانحلالها بتفرق اجزائها وهذا مبني على ما قاله الحكماء من ان المركبات الثلث من المعادن والنبات والحيوانات
محكومة من امتزاج العناصر الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلعها منها وان تلك العناصر ينغلب بعضها بعضا
فان ظاهرها ينقلب الى ملاصقه بلا واسطة والى غيره بواسطة ~~على ما بين~~ وانها اذا امتزجت وتركبت
يفعل كل منها في الآخر بوجه وينفعل بوجه كما بين في محله ايضا بعيد ان الابدان المركبة من تلك العناصر
بحيث لا يعتورها اي لا يعرضها الاستحالة والانقلابات وذلك بان يجعل الباء بمعنى الظرفية
مثلا الزمان بعضها البعض في المقدار متفاوتة في الكيفية اي متفاوتة فيها من قوته تقويما فتقوم بحق
عدلته فتعدل والمراد بالكيفية هي الحرارة والرودة والرطوبة اليبوسة متساوية في القوة والضعف
الا القوة الفاعلة والمنفعلة لا يتغير شيء منها اي من تلك الاجزاء على احالة الاجزاء الا من
كيفيتها المختصة بها الكيفية ~~الخاصة~~ الحسن اي متعانقة بالعين المهملة والقاف متلازمة عطف تفسير للمعانقة
كما شاهده في بعض المعادن اعني المنطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص
والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني فانها قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق لكمال
التئامها واتصالها بل تلين وتندفع الى عقها لتكونها من اختلاط الزيبق والكبريت بحيث يحصل
من اختلاطهما مزاج معدل لتلك الاختلاف المفضي الى الانواع السبعة واعلم ان هذا الجواب مبني
على القول بالمعتدل الحقيقي في مزاج المركبات الثلاث وذلك ~~بان~~ ~~لان المعادن~~
~~بسائطها متساوية~~ كي وكيفا وقد قالوا انه ممتنع الوجود في الخارج لان اجزاءه متساوية
~~متوسطة~~ في الميل الى احيازها الطبيعي متفاوتة في القوة والضعف على الفرض لان الاعتدال الحقيقي
لا يلزم الا كذلك فاذا كانت اجزاؤه متساوية متفاوتة فلا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع
ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتفاوتة بعضا اجزاؤها منها وطبايعها داعية الى الافتراق
بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال بين
اجزاؤه فان حصولهما امر حادث يستدعي مدة معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها
بخلاف الافتراق الذي بكيفية ادنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها فلا يحصل بينها

مزاج

مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها واجيب بانه ربما يقع الاجزاء لاسباب
خارجية بحيث تلزم المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس اي ويقع الاجزاء المائلة
الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في المنقول ويبقى
مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها نعم بتقدير وجود ذلك المعتدل ولا يلزم باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة
غلبة بعض اجزائه على بعض واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع
اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر كذا في شرح المواقف اقول لا حاجة الى هذا الجواب
فيما نحن فيه لانه في الاعادة في الآخرة قد امتنع قادر على الاعادة بل كيفية ثابتة ولا يقاس حال الآخرة
على عالم العناصر فالحق في الجواب ما اشار اليه بقوله وان قياس واكل العالم واحواله على ما نجده
ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة وكان عطف على كان ملاك ذلك بكسر الميم على وزن رجال
وفتحها على وزن كمال يعني ما يقوم به الشيء ولذلك يقال ملاك الجسد منغصة بالغين المعجمة
والصاد المهملة اي مكدرة من الكدر بشر المؤمنين جواب لما بها اي باعظم اللذات
الحسية المقصود عليها حيث قال بشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم الآية فان فيها
تبشيرا لهم بالنعم الثلاثة ومثل اي شبه ~~حيث قال والذين آمنوا~~ ما اعد لهم في الآخرة
بالرزق اي الحسن ما يستلذ به من اللذات الحسية وهي النعم الثلاث المذكورة حيث عبر
عن ذلك المعد بما يعبر به عن تلك اللذات الحسية مع انه لا يشاركها في تمام حقيقتها وازال
عنهم خوف الفوات بعد الحلول حيث قال وهم فيها خالدون وفيه اشارة الى ان
العقل يكمل في غاية الحسن ليدل متعلقا بازال قال الله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما
~~بعوضة~~ ~~ما بعوضة~~ ~~ما بعوضة~~ او لا يقوله لما كانت الآيات
السابقة من قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الى هذه الآية الآية وثانيا بقوله الآن
والضالين ارشدهم الى ما يدل اي المتضمنة لانواع من التمثيل اي التشبيه مطلقا سواء كان في المفرد
او في المركب على وجه الاستعارة او التمثيل او غيرها على ما نفصله عقب ذلك اشارة الى الآيات
السابقة باعتبار المذكور بيان حسنه اي التمثيل فان الله تعالى لما لم يترك التمثيل في كلامه بل ضرب المثل
للمنافقين وغيرهم علم انه حسن لان افعال الله تعالى حسنة كلها لا يشوبها شائبة قبح ولا تخلو عن حكمة
لا كما ظنه الجهلة والمعاندين من الكفار من انه قبيح من الله ولا يخفى عليك ان الضمير راجع الى نوع التمثيل

وحسن الآية حاصله

قال الزمخشري في سورة البقرة ما يعني المثل خبرا ما وهذه الآية ابتداء كلام لا مرتبط لما قبله ولما كان هذا غير مناسب لنظم القرآن لان السبب لبلاغة الآية كونه مرتبطا كل آية بما قبله بين ربطها لما قبلها

فيه استخدام وما هو الحق له عطف على حسنه والضمير المرفوع اما راجع الى ما والضمير المجرور الى التمثيل
والحق بمعنى المرئي واللائق والمعنى بيان الشيء الذي هو اولى ذلك الشيء مرئي ولائق للتمثيل واما بالعكس
اي المرفوع راجع التمثيل والمجرور راجع الى ما والحق بمعنى الثابت واللازم والمعنى عقب بيان
الشيء الذي هو اي التمثيل ثابت لاجل ذلك الشيء فاللام للمارة الى اجلية والشرط فيه
اما مرفوع معطوف على الحق والضمير المجرور الى التمثيل فيكون الشرط بيانا للحق واما مجرور معطوف
على حسنه او على ما هو الحق وهو راجع الى ما والحسن والشرط ان يكون التمثيل على وفق الممثل له
على صيغة اسم المفعول اي ما ضرب له المثل وهو ههنا حال الاداة التي جعلها الكفار ندا الله تعالى
والممثل به هو البعوضة فالمعنى ان يكون التمثيل على موافقة الممثل به بالممثل له من الجهة التي تعلق بها الجهة التمثيل
والمراد بالجهة وجه الشبه بين الممثل له والممثل به وكلمة من متعلقة بوفق والظاهر ان باء كلمة في بدل من
ولا يخفى عليك ان الاولى في العظم والصغر والخسة والشرف بيان للجهة والاولى ان باء كلمة من بدل في فالمعنى عكس وجعل موضع من كلمة
وموضع من كلمة في والممثل على صيغة اسم الفاعل اي من ضرب المثل وهو الله تعالى ههنا لكشف
المعنى الممثل له وكشفه لا يكون الا بموافقة الممثل به بالممثل له في جهة التشبيه ليساعد الذهن العقل
اي لا يتنازعه في معلوماته ولا يحكم بخلاف حكمه فان الوهم سلطان القوى المدركة كلها فكلها تسلط
على مدركاتها حتى على مدركات القوة العاقلة فتتنازع معها ويحكم عليها بخلاف حكمها فاذا
مثل المعقول بالمحسوس صار ظاهرا بحيث لا ريب فيه فلا يتنازعه فيه بل يرضخ حكمه اقول ههنا
بحث لانهم قالوا ان منازعة الوهم العقل ليس في جميع معلوماته بل في بعض الاحكام العقلية مثل
ان بعض الموجودات غير متحيز كالمجردات اذ الوهم لا يلفه بالمحسوسات حكم حكما تخيليا بان
كل موجود متحيز واما المعنى الممثل له فيما نحن فيه بالبعوضة فليس بظاهر انه مما يتنازع فيه الوهم
العقل والاعلم ان ما ذكره المصنف هنا مبني على ما ذكره الحكماء من ان المفهوم اما كلي او جزئي والجزئي اما
صور وهي المحسوسة باحد الحواس الخمس الظاهرة واما معان وهي الامور الجزئية المنتزعة
من الصور المحسوسة والكلي واحد من الاقسام الثلاثة مدرك وحافظ فمدرك الكلي وما في حكمه
من الجزئيات المجردة عن المادة هو العقل وحافظه على ما زعموا هو المبدأ الفياض ومدرك الصور
هو الحس المشترك وحافظها هو الخيال ومدرك المعاني هو الوهم وحافظها الذاكرة ولا بد
من قوة اخرى متصرفة تسمى مفكرة ومتخيلة وبهذه الامور السبعة ينتظم احوال الادراكات
كلها والقوى الباطنة المدركة كالمرآة المتقابلة ينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى وسلطانها
هو الوهم وهو قوة مدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات من غير ان يتادى اليها من طرق
الحواس

عن اضافة الوفق
مثله اضافة المصدر
من قبيل اضافة
الى المفعول او الفاعل
محذوف مقدر

وعبر قوله تعالى ولهم عذاب
عظيم صح

الحواس كادراك العداوة والصداقة من زيد مثلا وكادراك الشاة العداوة من ذئب فيهرب منه
ويصطاد عليه اي يرضخ الوهم العقل على حكمه ولا ينازعه كما ذكرنا فان المعنى المصرف اي المجرد
عن شوائب المحسوسات من تشبيهه بالمحسوسات وتنزيله منزلته انما يكون العقل مع منازعة
من الوهم وفيه بحث ذكرناه انفا من ان منازعة الوهم العقل ليس في جميع احكامه لان من طبعه
الميل الى المحسوس اي المحسوسات لانه من القوى الجسمانية والفه مع المحسوسات ومدركاته هي المعاني
الجزئية الموجودة في المحسوسات وحب الحاكات عطف على الميل اي يحب حكاية المعقول
بالمحسوس فاذا [illegible] القطع منازعة مع العقل في الكتب الالهية
من القرآن وغيره فيمثل الحقير بالحقير تفريع على لان يمثل على وفق الممثل له في الجهة وان وصلية
كان الممثل بصيغة اسم الفاعل من هذا متصل بقوله فيمثل الحقير بالحقير وما نحن فيه من هذا القبيل
كما مثل في الانجيل مثال لما في الكتب الالهية على الصدر بالنخالة حيث قال لا تكونوا كالمنخل تخرج
منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم وتبقون الغل
في صدوركم النخالة بالضم معروف والقلوب القاسية بالحصاة حيث قال قلوبكم كالحصاة
التي لا ينضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينفعها الرياح ومخاطبة السفهاء بمثارة الزنابير
حيث قال لا تثيروا الزنابير فتلدغكم فكذلك لا تخاطبوا السفهاء فتشتموكم كلاء النقير الكبير
اسمع من قراد بالضم والتخفيف ما يلصق بالابل وغيرها من الحيوان وهو يسمع اصوات خفاف
الابل من مسيرة بعد فيتحرك لها قيل من اين عرفوا ان ذلك من جهة السماع لم لا يجوز بطريق الالهام
او من شم رائحة الابل اجيب بانه بناء على زعم العرب انه يسمع الهمس الخفي من سير الابل على مسيرة
ايام فيشتغل في العطن ويقصد الطريق واذا كان الصوص يثير صدى القافلة واجلس
اي اخف من الطيش بالطاء المهملة والشين المعجمة من فراشة بالفاء والراء المهملة والشين المعجمة
وهو الهوام الذي يدور على الشمعة في الليل يقال له بروانة واعز من بيض الصوص يوم العزة
بمعنى الندرة كناية عن عدم وجود الممثل له لان ما هو اعز من بيض الصوص لا يوجد لا ما قالت الجهلة
من الكفار عطف على قوله ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل كانه قيل ان حسن التمثيل وشرطه ان يكون
على وفق الممثل له دون وفق الممثل لا ما قالت الجهلة من انه على وفق الممثل على صيغة اسم الفاعل وفيه بعد
من حيث انه ذكر في المعطوف عليه قوله دون الممثل وقيل انه رد لما قالت الجهلة يدل على قوله
عقب ذلك وفيه بعد لا يخفى لان ذكر كلمة لا يأباه [illegible] وقيل ليس في الظاهر شيء

يعطف عليه هذا الكلام والاولى ان يقال تفسير الكلام فالمعنى القول بان ضرب المثل جائز على البديع
لا قبيح كما قالت الجهلة من الكفار اقول هذا خلاصة كلام الكشاف حيث قال سيقت هذه
الاية لتبيان ان ما استنكره الجهلة والسفهاء او اهل العناد والمراد من الكفار واستغربوه
من ان تكون المحقرات من الاشياء مضروبا بها المثل ليس بموضع للاستنكار والاستغراب
من قبل ان التمثيل انما يصار اليه لما فيه من كشف المعاني ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب
وادناء المتوهم من المشاهد الى اوفى ~~كما مثل الله~~ ~~حيث قالت الجهلة منهم لا يجمل~~
اللام اجلية ومتعلق بقالت وتعليل له وما مصدرية ان قالت الجهلة منهم ذلك القول
اي الاية ذكره لاجل تمثيل الله في حال المنافقين كحال المستوقدين واصحاب الصيب بالرفع
عطف على المستوقدين كما تقدم ذكره في قوله فهم مثلهم كمثل الذي استوقد نارا او كصيب من السماء
الاية وعبادة الاصنام بالنصب عطف على حال المنافقين في الوهن والضعف
بيت العنكبوت حيث قال مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت
اتخذت بيتا وان اوهن البيوت لبيت العنكبوت وجعلها اي الاصنام اقل من الذباب
واخس قدرا منه حيث قال فما فوقها عطفا على بعوضة فان الفوقية ان كانت من حيث
الجثة بدل على كون الاصنام اقل من الذباب وان كان من حيث المعنى يدل على اخسيته قدرا من الذباب
فان المراد بما فوقها اما الذباب او العنكبوت على ما سياتي بيانه ~~وقد قال الله تعالى ان الذين تدعون~~
~~من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له~~ الله اعلم واجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب
والعنكبوت هذا مقول قالت اي قالت الجهلة من الكفار هذا القول لما ذكر ذكر الذباب في قوله تعالى ان الذين
تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئا وذكر العنكبوت
في اية اخرى كما ذكرناه وايضا لما ارشدهم عطف على لما كانت الايات السابقة وبيان للوجه الثاني
لارتباط هذه الاية بما قبلها والفرق بين الوجهين ان محصول الاول ان ما قبلها متضمنة لانواع التمثيلات
والاستعارات وهذه الاية لبيان حسنها وما هو حقها وشرط قبولها ومحصول هذا الوجه
ان ما قبلها استدلال باعجاز المتحدى به على كونه وحيا منزلا من البديع وهذه الاية جواب عما طعنوا
به فيه فهو مرتبط بالتحدي اعني قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
فكان ذكرا بالمنع عن الطعن في المتحدى به اي ما بدل على ان المتحدى به وحي منزل بقوله وان كنتم في ريب
مما نزلنا الاية ورتب عليه وعيد من كفر به بقوله وان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار الاية
ووعد من امن به بقوله وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم الاية بعد ظهور امره اي من

المتحدى

المتحدى به عدم الريب فيه وكونه قرانا منزلا وهذا للمؤمنين شرع جواب لما في جواب ما طعنوا به راجع الى ما
فيه اي في القران فان الله تعالى لما ذكر في القرآن الذباب والبعوضة والعنكبوت وضرب المثل
للمشركين فحكت اليهود طعنا منهم في القرآن وقالوا ما يشبه هذا كلام الله تعالى اما يستحي ربك
ان يذكر هذه المحقرات في كلامه فاجاب عنهم بان قال ان الله لا يستحي اي لا يترك تفسير بالمعنى المجازي المبني
ضرب المثل بالبعوضة ترك من استحيى ان يمثل بها لحقارتها هذا نصب على نزع الخافض على النشبه المفرع
اي كترك من استحيى ففيه اشارة الى ان في قوله لا يستحي استعارة تبعية تمثيلية متفرعة على المجاز المرسل على المجاز المرسل
اما كونها متفرعة على المجاز المرسل فلانها مبنية على ان يطلق لفظ الاستحياء على ترك المستحي انقباضا فالمجاز مرسلا من كما سياتي بيانه
طريق اطلاق اسم اللزوم على اللازم ~~فيه اشارة بقوله اي لا يترك~~ ولا بد ان يغلب استعماله فيه
بحيث يصير بمنزلة الحقيقة العرفية في المعنى المذكور ليصلح ان يكون مناط الاستعارة فيه ثم يشبه ترك ضرب المثل
بالبعوضة بترك المستحي انقباضا واستحياء فيطلق عليه لفظ الاستحياء بمعنى الترك استعارة اصلية ثم يشتق
منه الفعل مثبتا او منفيا استعارة تبعية فان قيل اي حاجة الى اعتبار الاستعارة لم لا يكفي
ان يقدر مجاز مرسلا في اول الامر في ترك ضرب المثل بالبعوضة كما يقولون في تفسيره بذلك
قلنا ان الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي في كل المجاز استعارة او مجاز مرسلا من الملزوم الى اللازم
وترك ضرب المثل بالبعوضة ليس لازما للمعنى الحقيقي للاستحياء بل لازمه هو الترك للانقباض
والاستحياء واليه اشار المص فيما بعد حيث قال فالمراد به الترك اللازم للانقباض فلا بد
اولا من انتقال الاستحياء في لازمه مجازا مرسلا ثم يراد به ترك ضرب المثل بالبعوضة على طريق الاستعارة بان يشبه
ترك ضرب المثل بترك الاستحياء انقباضا واما كونها تمثيلية فلان وجه الشبه منتزع من عدة امور
ومنه يعلم ان اللفظ المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا ولكن انقباض
النفس عن القبيح مخافة الذم وفي الكشاف لم يرد به التعريض قد يكون لاحتشام من استحيا منه بل هو الانكار لكنه
لما كان من اوجدانيا عقليا عم التعريف من حيث الماهية محتاجا الى التنبيه لدفع ما عسى يعرض له من
الالتباس بغيره من الوجدانيات نبه عليه بانه الامر الذي يوجد في تلك الحالة وهكذا
في تعريف سائر الوجدانيات من العلم والادراك وغيرهما ولحفظ هذا الاصل فقد ذل
عن اهماله كثير من حذاق العلماء فيسل فيه نكت لان المستغني عن التعريف من الوجدانيات هو
الافراد الجزئية كالاشخاص من زيد وعمرو وغيرهما واما الماهية الكلية التي لتلك الجزئيات
فلا بد من التعريف اقول ان العلم الوجداني يجري فيها فاذا افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتناول

لنا لحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات هكذا ذكره السيد الشريف في شرح المواقف ثم قال وهذا
مما لا يخفى على ذوي الانصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص وفعلا لا لتباس اللفظ
يعني ان تعريف الوجدانيات تعريف لفظي لا حقيقي وهو ان الحيا العوسط بين الوقاحة بضم الواو التي هي
الجراة على القبايح والخجل بالجر عطف على الوقاحة فالوقاحة الافراط والخجل التفريط واعلم ان الكيفيات
النفسانية اذا لم تكن ملكة لا يسمى خلقا ثم اذا كانت ملكة ولم تكن مبدا لصدور الفعل عن النفس
لم يسم ايضا خلقا ثم اذا كانت مبدا له لا بسهولة بل بعسر لم يسم ايضا خلقا واذا اجتمعت
فيها هذه القيود الثلاثة حتى يسمى خلقا فالخلق ملكة يصدر بسببها عن النفس الافعال بسهولة
وهو ينقسم الى فضيلة ورذيلة وغيرهما والاول ملكة مبدا لما هو كمال والثاني ملكة مبدا لما هو نقصان
والثالث لا يصدق عليهما وذلك لان النفس الناطقة من حيث تعلقها للبدن وتدبيرها اياه يحتاج
الى قوى ثلثة احديها القوة التي يفعل بها ما يحتاج اليه في تدبير البدن ويسمى قوة عقلية ملكية
وثانيها القوة التي بها يحث على ما ينفع البدن ويلايمه ويسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها
ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه ويسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى
الثلاث احوال ثلاثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط والرذيلة هي الاطراف
من احوال هذه القوى الثلث وغيرهما ما ليس بشيء من الوسط والاطراف فاصول الفضائل الخلقية
ثلاثة وهي الاوساط من احوال القوى الثلاث المذكورة واصول الرذائل ستة هي اطراف
تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط فوسط القوة العقلية
هي الحكمة فانها متوسطة بين الجربزة التي هي افراطها وبين البلاهة التي هي تفريطها ووسط القوة
الشهوية البهيمية هي العفة فانها متوسطة بين الفجور التي هي افراطها وبين الخمود التي هي تفريطها
ووسط القوة الغضبية هي الشجاعة فانها متوسطة بين التهور التي هي افراطها وبين الجبن
التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ويجمعها اسم العدالة ومقابل
العدالة واحد وهو الجور فالحيا من قبيل وسط القوة الشهوية والوقاحة طرف افراطها والخجل
طرف تفريطها وتفسير المصنف بالانقباض والانحصار الذي من قبيل الانفعال والجراة التي هي من قبيل
الفعل مجاز من قبيل تسمية المسبب باسم السبب والاظهر من هذه الثلاثة من تعلق له الملكة الخلقية
كما عرفت ثم اعلم ان المراد بالحكمة المذكورة ههنا ليست الحكمة التي جعلوها قسيمة للحكمة حين قالوا
الحكمة اما نظرية واما عملية لان المراد بالحكمة المذكورة ههنا ملكة متوسطة يصدر عنها الافعال
المتوسطة بين افعال الجربزة والبلاهة والمراد بالحكمة المذكورة في قولهم المذكور العلم
بالامور التي وجودنا من افعالنا والوقوف بين العلم المذكور والملكة المذكورة واضح مطلقا

اي سواء

اي سواء كان الفعل قبيحا او لا او سواء كان الانحصار لمخافة الذم او لا والانقباض اي الحيا
وكذا الصفرة ونحوه من الحياة هكذا في بعض نسخ المصنف بالالف بعد الياء وفي اكثرها بالواو
بعد الياء كما في نسخ الكشاف قال الفاضل المحشي الحيوة على وزن التمرة لكنه لم يعمل لئلا يلتبس بالحية
واعترض عليه بانه خطاء ولعل وجه التخطئة ما في الصحاح حيث قال حيوة اسم رجل وانما لم يدغم
لانه اسم موضوع لا على وجه الفعل هذا واعلم ان المراد بالحيوة ههنا ليس بمعنى ما يقابل الموت
لانه من مقولة الكيف بل الكيفية التي تتبع اعتدال المزاج النوعي وتفيض منها سائر القوى الحيوانية
كقوة الحس والحركة والتصرف في الاغذية فهي تابعة لاعتدال المزاج النوعي ومنبعثة عنها وهذا
من القوى الموجودة في الحيوان والمراد بها فيما نحن فيه ما هو من مقولة الانفعال ولهذا قال المصنف
فانه اي الحيوة وتذكير الضمير باعتبار الخبر او المذكور انكسار يعتري اي يعرض القوة الحيوانية مطلقا
فيه اشارة الى ان الحيوة اعم من الحيا فانه انقباض يعرض النفس الانسانية والحيوة انكسار
اي انقباض يعرض النفس الحيوانية مطلقا ولا يخفى عليك ان عبارة الكشاف خالية عن هذه الفائدة
فانه فسر الحيا بالتفسير المذكور ثم قال واستفاقه من الحيوة وسكت عليه ولم يفسره اصلا فتبصر
الى واو بينهما فقيل حيي الرجل اذا اعتلت وانكسرت قواه الحيوانية كما قيل سي وحشي
بالجاء المهملة من الحشو كذا في القاموس حيث قال والحشاء في البطن اذا اعتلت حشاه بفتح
الشين عرق يخرج في الورك فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه مرض عرق النسا
وحشاه وفي القاموس يقال حشاه اذا اصاب حشاه والاصل فيه ما قالوا ان لابنية الافعال
وصيغها معان واصلها ان تكون لوجود ما خذ الاشتقاق والمصدر في الفاعل وقد تجيء لغير ذلك
كما في رأسه كنيفه اذا اصاب رأسه وجلده اذا اصاب جلده وللاتيان كما في قشره اذا ازال قشره
او للاخذ منه نحو ثلثه اذا اخذ ثلثه وللاصابة اقته باصله كما في سي وحشي اذا اصابت الافة لنساه
وحشاه واذا وصف به اي بالحياء البارز كما جاء وصفه في بالحيا في الحديث فيه
بالحديث لان ما جاء في الاية ليس وصفه في بالحيا بل سلب الحيا فهل يحتاج فيها الى تاويل كما احتاج
اليها في الحديث قيل نعم وقيل لا وفي الانتصاف لقائل ان يقول ما الذي دعاه الى تاويل الاية
مع ان الحيا الذي يخشى نسبته اليه تعالى مسلوب في الاية فقوله تعالى الله لا يستحيي ولا جوهر ولا عرض
في مقام السلوب والتنزيه واما تاويل الحديث فمستقيم لان الحيا فيه مثبت له تعالى وتجاب
بان السلب في مثله انما يطرد على ما يمكن نسبته الى المسلوب عنه اذ مفهوم سلب الاستحياء

والقوتان سيانتان صح

في الفاء وجمعه احشاء صح

عنه في شيء خاص ثبوته في غيره فالحاجة داعية الى تأويله ايضا وانما توجه السؤال لو كان سلوبا مطلقا
ايضا ولهذا قال الفاضل المحشي بنفي الاستحياء المقيد بضرب المثل يفيد ثبوت الاستحياء فيجاب في
قال العلامة فان قيل يرد عليه النقض بنحو قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وما اتخذ الله من ولد فانها
ان كانت ايجابات وسد السؤال عنها وان كانت سلوبا فلم لا يكون قوله لا يستحي
سلبا غير محتاج الى تأويل فيقول نفي الحياء في مذمة كي يقال للخافض فيما لا ينبغي لا حياء له
ولا يقال مذمة الا اذا كان عاريا من شائبة الحياء فهو كمال له وسلبه عنه نقص وفي الوقوف
ايضا لا سلب الحياء الا عن من شأنه الحياء فلذا يحتاج سلبه عنه تعالى الى التأويل بخلاف
ما في الآيات الاخر وايضا هو مقيد بقيد يرجع النفي الى القيد فافاد شيئا حاصل الفعل او امكانه
فاحتاج الى التأويل كما اذا قيل لم يذكرا ولم يأخذه نوم في هذه الليلة وليس بعرض فان الذات
الى غير ذلك واعلم انهم اختلفوا في نسبة الحياء الى الله تعالى فقيل يجوز حقيقته بلا تأويل بمعنى
ان اصله ثابت في كيفيته غير معلوم لنا فيكون من قبيل المتشابهات وقيل لا يجوز الا بتأويل بمعنى
وسلبا ان الله يستحي من ذي الشيبة اما مصدر شاب يشيب او اسم اللحية المشتملة
بدل كل من ذي الشيبة او صفة له ان يعذبه ان مصدرية بدل اشتمال من ذي الشيبة ايضا
اي يستحي من تعذيبه يعني يترك هذا الحديث اخرجه البيهقي عن انس وابن ابي الدنيا عن سلمان
ان الله حيي اي مستحي على وزن فعيل بيان ثلاث هذا الحديث اخرجه ابو داود والترمذي
والحاكم يستحي جملة مفسرة لا محل لها من الاعراب اذا رفع العبد يديه استدل به ابن الحاج فقال
على استحباب رفع اليدين في الدعاء كما يستحب مسح الوجه بهما عند ختم الدعاء صفرا خاليا وخائبا
انما فرق المصدر لانه يثنى ولا يجمع ما لم يقصد به النوع فالمراد جدب اذا الترك اللازم للانقباض
عن ترك المستحي مخافة الذم ولدهشة المستحيا منه ولا يخفى عليك ان هذا الترك انما يراد منه بمعنى
عليه الاستعارة التبعية التمثيلية كما مر تحقيقها عند قوله ترك من استحيى ان يمثل بها
لحقارتها من ان الاستعارة في لا يستحي استعارة تبعية مبنية على المجاز المرسل مفضي للحديث
وفي الكشاف مثل تركه تخييبه استعمل لفظ الاستحياء اولا في الترك اللازم لمعناه الحقيقي اعني انقباض النفس مجازا مرسلا
العبد وانه لا يريد صفرا من نسبة تركه في تعذيبه لذي الشيبة بترك اللازم للانقباض واستعمل لفظ المشبه به في المشبه
من عظائه الكريمة بترك في الاستعارة اصلية لكونه في المصدر ثم اشتق منه لفظ الفعل واستعارة تبعية
يترك رد المحتاج به للمعنى الموضوع له اعني رقة القلب وانعطافه للرحمة وغليان دم القلب لا لمعنى الانقباض كلاهما لا يتصور
حياء صح

في حقه تعالى فيراد لازمها مجازا ونظيره اي نظير قوله تعالى ان الله لا يستحيي في الآية استعارة
تمثيلية مبنية على المجاز المرسل مقصودة تابعة لما ذكره في قوله تعالى بوقوعه في كلام العرب فقال
من نصف ابلا الفاعل هو المتبع اذا ما استحين الماء مفعول استحين فاعله الى الابل يعرض
نفسه حال من الماء كرعن اي الابل الكرع شرب الماء بان يدخل اكارعه في الماء ويشرب
منه بوضع فمه فيه بيت بكسر السين وسكون الياء الموحدة الاديم المدبوغ يعرض نفسه شافر
الابل به للبنها وظهرتها عن الدرن لكثرة وضعها على الماء في اناء من الورد اراد بالاناء من الورد
المنهل الذي على حافاته الورد والزهر كانه نصف الابل وكثرة الماء فالمعنى اذا مرت هذه الابل
بالمياه والغدران التي غادرتها السيول لكثرتها صارت كانها تعرض نفسها على الابل فتشرب
منها لكثرة ما تعرض نفسها عليها وان كان لا عرض ولا استحياء في الحقيقة وحمل
الموضع المتضمن للماء لكثرة الازهار فيه كانه اناء من الورد فتكلم فيه بما فيه كانت
لا عطش بل حياء وعرض المعنى فحاصل المعنى اذا ما تركن ورد الماء مثل ترك من يستحي ان يرده
لكثرة عرض نفسه عليها فانه لا عرض ولا استحياء في الحقيقة فهو استعارة تمثيلية تبعية
متفرعة على المجاز المرسل وانما عدل به اي بالتعبير المذكور والباء للتعدية والمعنى عبر
عن الترك بالاستحياء لما فيه اي في هذا التعبير من التمثيل اي الاستعارة التمثيلية
كما عرفت والمبالغة لان الاستعارة ابلغ من ذكر المستعار له بالدال عليه بالوضع والحقيقة
فان الاستعارة تشتمل على ابراز المستعار له في صورة المستعار منه وانها كاثبات الشيء
بالبرهان كما بين في محله وتحتمل الآية وجه ثالث لارتباط الآية المذكورة لكن المصنف غير
اسلوب الكشاف فان صاحب الكشاف قدم هذا الوجه على تنظير الوجه الثاني بقوله
اذا ما استحين الماء اه واخره المصنف لان البيت المذكور من تتمة الوجه الثاني لكونه
استشهادا وتتمة له وهذا وجه مستقل فالمناسب ان يذكر متمم الشيء عقيبه بلا فصل
وانما صاحب الكشاف للاهتمام بشأن ذكر هذا الوجه المبتني على المثل والمقابلة
قبل ان يذكر متمم الوجه الثاني وللدلالة على ان المثل قد لا يتأتى في الاستعارة
فليس اجنبيا عن الوجه الثاني فلا يفرق بينه وبين متممه كذا حققه صاحب الكشف
وللكل وجهة لكن وجه المصنف انسب ولذا غيره خاصة احترازا عن الحديثين المذكورين
فان ترك الاستحياء فيهما لا يحتمل ان يكون على طريق المثل لانه لم يقع فيهما في صحة الاستحياء تحقيقا
كما وقع في هذه الآية وكما في قوله اقترح شيئا نجد لك طعما قلت الطعم الى جنبه وقبضها او تقديرا كما في قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة

لا عطش بل حياء عرض الماء نفسها
لان مثل هذا الابل
لا يرد بل يترك رده
ويستحي لشدة الحياء
صح

ان يكون مجيئه الى لفظ الاستحياء مرادا به الترك على المقابلة لا على الاستعارة كما في الوجه الثاني لما متعلق
بالمقابلة وقع في كلام الكفرة في قولهم اما يستحي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب
والعنكبوت وفي الكشاف جاءت على سبيل المقابلة والاطباق للجواب على السؤال
وهو فن من كلامهم بديع وطرز عجيب قال العلامة التفتازاني في شرحه يعني ان المشاكلة
فن من فنون البديع غير الاستعارة وظاهر انه ليس بحقيقة لكن وجه التجوز فيه غير
ظاهر ولذا قال فن بديع وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة
ذلك جهة التجوز والجواز هذا صريح في ان المشاكلة مجاز بعلاقة الصحبة ووقوع مدلول احد
اللفظين في مقابلة مدلول الآخر واورد عليه ان الوقوع في صحبة الغير ليس من العلاقة المصححة للمجاز لانها هو
واجيب بان المراد هي المقارنة في الحال لا المصاحبة في الذكر لانها انما تحصل بعد استعمال
لفظ المجاز والعلاقة يجب ان يكون حاصلة قبل الاستعمال ليلاحظ فيستعمل المجاز بناء عليه
فان خياطة الجبة والقميص في قولهم المذكور انما اذا كانت مطلوبة عند شخص لا شيء صورتها
في خياله ثم اذا ورد صورة الطبخ في خياله بان قيل اقترح شيئا نحذلك طبخه فقد
حصلت المجاورة بين صورتي الطبخ والخياطة فجاز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول
طبخ الجبة وقميصا لعلاقة المجاورة الحالية لا اللفظية واعلم ان المراد بالمقابلة ههنا
ليس المقابلة المذكورة في البديع وهي من المحسنات المعنوية عندهم وهي ان يؤتى بمعنيين متوافقين
او اكثر ثم يؤتى بما يقابل ذلك المعنيين المتوافقين او اكثر على الترتيب وذلك قد يكون بمقابلة
الاثنين بالاثنين والثلاثة بالثلاثة والاربعة بالاربعة والخمسة بالخمسة فصاعدا مثال مقابلة الاثنين
بالاثنين فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ومثال مقابلة الخمسة بالخمسة ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة
فانه في مقابل بين بعوضة فما فوقها وبين فاما الذين امنوا واما الذين كفروا وبين
يضل ويهدي وبين ينقضون عهد الله وبين يقطعون وبين ان يوصل بل المراد بها
المشاكلة المذكورة في البديع كما صرح به التفتازاني وهي ذكر الشيء بلفظ غيره عند وقوعه
في صحبته تحقيقا كما نحن فيه او تقديرا كما ذكرناه وهل يجوز اجتماع المشاكلة مع الاستعارة
قلت يجوز كما في هذه الآية فان اعتبار الاستعارة لا ينافي اعتبار المشاكلة اذ لا منافاة
بينهما فيجوز اجتماعهما الا ان المصنف اعتبر كلا منهما وجها مستقلا كما في الكشاف فانه ذكر اولا كونه
استعارة تمثيلية ثم ذكر مجيئه على سبيل المشاكلة واستشهد عليه بقول ابي تمام من مبلغ عني
اقناعا بعرب كلها انه بنت الجار قبل المنزل وبحكاية ما في شرح حسب قال واستشهد رجل
عند شريح فقال انك سبطت الشهادة فقال الرجل انها لم تجعد عني فقال بلا ذلك فقبل شهادته فالزم

سوغ

سوغ بناء الجار وتجعيد الشهادة هو مراعات المشاكلة ولولا بناء الدار لم يصح بناء الجار وسبوطة
الشهادة لا تمنع تجعيدها قال التفتازاني ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار
الاستعارة بان يشبه انقباض الشهادة عن الحفظ وتأبيها عن العقود الذاكرة بتجعيد
الشعر لكن الكلام في مطلق المشاكلة سيما في قوله الطخوا الى جبته وقميصا وهذا النوع من المشاكلة
ابدع واعجب اذ ليس تعبيرا عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته بل في صحبة ضده وفي الكشاف
ان هذه المشاكلة للمحضة الا ان فيها شبه الاستعارة بخلاف نحو الطخوا الى جبته وقميصا
وضرب المثل اعماله راجع الى المثل اي عمله واختراعه من عند نفسه لا التكلم به مطلقا ولا الاتيان به
وهو بالام على ما في اكثر النسخ وفي بعضها بالدال كما في الكشاف قيل وهو اسند به معناه صنعه
وايجاده والقصد اليه والاعمال بالام ليس بسديد لان الاعمال هو العمل بنفسه كما صرح به
في الاساس وهو لا يلائم من ضرب الخاتم فانه اعم لنفسه ولغيره واما الاضطراب فهو
العمل بنفسه مخصوصا كالاعتمال كما روي ان رسول الله عم اضطرب خاتما من ذهب
ثم القاه ثم اتخذ من ورق نقش فيه محمد رسول الله واصله اي اصل الضرب
وقع الشيء على الوجه يعني معناه الحقيقي استعمال آلة الضرب وايقاعها على المضروب
ثم استعير لصنع نحو الخاتم والدرهم تشبيها لصنعهما بالضرب الحقيقي لاشتمال على ضرب
الفضة بالمطرقة ولما اشتهر لفظ الضرب في صنعهما صارت بمنزلة الحقيقة
استعير منه لصنع المثل وايجاده لاشتراكهما في معنى الصنع والايجاد وانما هذا اشارة
المصنف بقوله ضرب المثل اعماله وهو ماخوذ من ضرب الخاتم واصله وقع الشيء على الوجه ثم اختلفوا هل يشترط
في معناه الحقيقي الايلام ام لا يشترط قيل نعم وقيل لا وان بصلتها اي يضرب
باضمار من الجارة لان حذف حرف الجار من ان وان قياس منصوب بسبب انفصاله كلمة من المحذوفة
الفعل الذي تعلقت به اليه اي لا مدخل له بعد حذفها راجع الى من عند سيبويه
واعلم ان لا يستحي في هذه الآية يحتمل ان يتعدى بنفسه فمعنى ان يضرب منصوب بنزع الخافض لو يحتمل ان يتعدى
بحرف الجر المحذوف من اللفظ بناء على ان لفظ الاستحياء قد يتعدى بنفسه وقد يتعدى بحرف
الجر فعلى الثاني اختلفوا في محل ان يضرب فذهب الخليل والكسائي الى ان حرف الجر المحذوف
الا انه مقدر في المعنى فصار كانه موجود فيعمل عمله وهذا هو مذهب الفراء وسيبويه
الى انه محذوف منقول من حيث المعنى لاجل التقدير غير مقدر لفظا فلا يعمل عمله فيكون
منصوبا وما ابهما مبتدأ مزيد النكرة ابهاما كقولك اعطني كتابا ما اي كتاب كان
والمعنى ههنا ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما اي مثل كان حقيرا كان المثل او عظيما

فالواو يتفرع على الابهامية للمقارنة مثل هل اعطيت الى شيئا ما والفجاءة مثل لامرتا يسود
حتى يسود والنوعية مثل اضربه ضربا ما مراد هم ان ما الابهامية يفيد تاكيد ما افاده
تنكير الاسم قبلها فان افاد التنكير المقارنة يفيد كلمة ما زيادتها وتاكيدها وان افاد التنكير الفجاءة
والعظمة يفيد كلمة ما زيادتها وان افاد التنكير النوعية يفيد ما زيادتها وتاكيدها
والحاصل ان ما الابهامية تفيد تاكيد ما افاده تنكير الاسم قبلها او مزيدة عطف على
الابهامية وجعلها مقابلة للابهامية اقتداء لصاحب الكشاف لكن صاحب الكشاف في المفصل
جعلها قسما من ووف الزيادة وكانه اشار في الكشاف الى انها اسم وفي المفصل الى انها حرف
للتاكيد اي لتاكيد مضمون الجملة السابقة كانه قال ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا البتة
فعلى هذا لا يلزم لها اعراب بل هي حرف يدخل للتاكيد والعامل ينفصل الى ما بعدها بخلاف الابهامية
فانها اسم نكرة تكون صفة لما قبلها من النكرة وقد تستعمل موصوفة كما صرح به في المغني خارجة
من الله فانها زيدت للتاكيد كما اولى ورد عليه ان القول بزيادة كلمة في القرآن مثل
وفيه بقوله ولا تفي بالمزيدة اللفظ الصنائع حتى يكون مشكلا بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه فقط
ثم لما ورد عليه يلزم ان لا يكون كلمة لان الوضع لمعنى داخل في حقيقته فدفعه بقوله وانما وصفت
لان تذكر مع غيره فتفيد له اي لذلك الغير وتاكيده وفوه وهذه الوثاقة اما معنوية
واما لفظية فالمعنوية تاكيد المعنى كما في من الاستغراقية والباء في خبر ما وليس قبل كلمة ما
في حيثما اذ ما في هذا القبيل ورده في الرضي بان ما فيها ليست زائدة لانها هي المصححة
لكونها جازمين وهي الكافة ايصالها عن الاضافة وهم لا يعدون ما الكافة من الزوائد
وان لم يفد المعنى واما اللفظية فهي ما يزين اللفظ وكونه بزيادتها افصح او لكون الكلمة
بسببها مرسلا لاستقامة وزن الشعر او لحسن السمع الى غير ذلك من الفوائد اللفظية
ولا يجوز خلوها عن الفائدة المعنوية معا والا لعدت لغوا وعبثا ولا يجوز
في كلام الفصحاء سيما كلام الله والانبياء وقد يجمع الفائدتان معا في حرف واحد
فان قيل يجب ان لا يكون زائدة لعدم خلوها عن الفائدة اجيب بانها انما سميت زائدة
لانه لا يتغير بها اصل المعنى بل لا يزيد بسببها الا تاكيد المعنى الثابت وتقويته فكانها
لم تفد شيئا كما لم يفاسر فائدتها العارضة الفائدة الحاصلة قبلها واعترض عليه
الشيخ الرضي بانه يلزم ان يعد واعلى هذا ان ولام الابتداء والفاظ التاكيد اسماء كانت

اولا زوايد
ولم يفد لو ابد

او لا زوايد ولم يقولوا به ودفع بمنع الملازمة بان قولهم حروف الصلة تفيد التاكيد ليس معناه
ان التاكيد معنى يراد من تلك الحروف انفسها بان توضع حتى ابتداء لافادته حتى يكون مقصودة
للدلالة عليه مقصودة بل معناه انها تفيد الكلام المزيد فيه قوة ووثاقة لقطنه او معنوية يستفاد
منه بسبب تلك القوة التاكيد بحسب اقتضاء المقام ولما لم يكن التاكيد معنى مرادا بالذات بشيء
من الفاظ التركيب لم يفهم من التركيب منافيا لزيادة حروف الصلة بخلاف حروف الموضوعة
للتاكيد فانه لا وجه للحكم بزيادتها وهو اي الوثاقة زيادة في الدلالة والزيادة في الدلالة عين
الهدى وبعوضة عطف بيان لمثلا وفي المغني قال الزجاج ما حرف زائد للتاكيد
عند جميع البصريين ويؤيده سقوطها في قراءة ابن مسعود وبعوضة بدل الكل
اسما نكرة صفة لمثلا او بدل منه وبعوضة عطف بيان على ما هو في المغني
ولم يتعرض المصنف للكوفيين بعوضة بدلا لانه يدعي ان مثلا توطئة له غير مقصود بالنسبة او مفعول
ليضرب ومثلا حال لتقدمه عليه اي على المفعول لانها نكرة والحال غير النكرة يجب
تقدمه عليها لئلا يلتبس بالصفة قال التفتازاني لا خفاء في انه لا معنى لقولنا
يضرب بعوضة الا بضم مثلا اليه فتسميته مثل هذا مفعولا او مثلا حالا بعيد جدا
وتوهم كونه حالا موطئة غلط ظاهر فان مثلا هذا المفعول او الماستقيم لو جعل
بعوضة حالا ومثلا صفة له مثل انزلناه قرآنا عربيا او هما مفعولا ان لتضمنه معنى
الجعل قيل هذا ابعد الوجوه لندرة مجيء مفعول جعل وامثاله نكرتين لانهما في واخل
المبتدأ والخبر اجاب عنه التفتازاني بان التنكير صحح لحصول الفائدة اذ القصد الى
اصغر صغير يعني ان هذا التنكير قد تخصصت بكونها موصوفة في المعنى كانه قيل بعوضة
هي اصغر صغير في الذباب وكذا قال في الكشف والاشكال بانهما نكرتان ليس بشيء
لان البعوضة مما فوقها فيه معنى التعميم والوصف بالاصغر يفيد معنى صغير واصغر او صغير
وكبير ثم انه اشار باطلاق المفعول الى انه يجوز ان يجعل مثلا مفعولا اول وبعوضة
مفعولا ثانيا وان يجعل بالعكس وجوز التفتازاني العكس وتبعه الفاضل الخبيصي
وقرئ بعوضة بالرفع على انه خبر مبتدأ محذوف كما اذا كانت ما موصولة
اشارة بخلاف لفظ المبتدأ الى انه يجوز ان يكون خبر مبتدأ محذوف كما اذا كانت ما موصولة
او موصوفة وان يكون خبر مبتدأ مذكور كما اذا كانت ما استفهامية على ما سيأتي
وعلى هذا اي على قراءة الرفع على ان يكون خبر مبتدأ يحتمل ما وجهان اي غير الابهامية
والمزيدة احدهما ان يكون موصولة حذف صدر صلتها فالتقدير ان يضرب مثلا

الذي هو بعوضة قبل هذا خرج في ان ما لا يحتمل الموصولية على قراءة النصب ولكن لكن لقد
ذكر ابن هشام انه على قراءة النصب يجوز ان يكون موصولة حذف صدر صلتها ورد بانه
لا وجه له واجيب بانه له وجهين احدهما ان ما لما كانت في محل نصب وبعوضة صلتها
بتقدير صدرها اعربت باعرابها والعرب تفعل ذلك في من وما خاصة تعرب صلتها
باعرابهما والثاني على تقدير ما بين بعوضة الى ما فوقها تحذف بين وتنصب بعوضة
لاقامته مقامه ثم حذف الى اكتفاء بالفاء وله نظائر في كلامهم وفي كلا الوجهين نظر
اما في الاول فلان اعراب الصلة باعراب الموصول انما يتبعيته كالبدلية مثلا او بدونها
وعلى الاول لا يصح كونه صلة والثاني لا نظير له واما في الثاني فلا نصب بعوضة
على الظرفية في غاية البعد سيما في كلام الله ولذا قال في الانتصاف انه غير مستقيم ولذا
لم يتوجه له المصنف تماما على الذي احسن برفع احسن على الذي هو احسن حذف صدر الصلة وثانيها
ان يكون موصوفة بصفة كذلك اي حذف صدر صفتها ومحلها اي محل ما النصب على البدلية من مثلا
على الوجهين اي على الموصولية والموصوفية فتقديره على الاول مثلا الذي هو بعوضة وعلى الثاني
مثلا شيئا هو بعوضة وثالثها ان يكون استفهامية اي كلمة ما الاستفهامية المبتداء وبعوضة
خبره ثم لما كان هذا الاستفهام انكاريا يؤكد الرد اراد ان يبين كيف على ذكر ههنا فقال
كانه في لما رد بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا استبعادا حيث ضرب الله الامثال
بالمحقرات قال بعده اي بعد الرد تاكيدا له ما البعوضة فما فوقها حتى لا يضرب بها المثل بل له
ان يمثل اي ان يضرب المثل بما هو احقر من ذلك ويظهره فلان لا يبالي بما يهابه
ما دونها ودونها ان هذا كما ذكره في الكشاف بقوله والمعنى ان الله ان يمثل للانداد
وحقارة شانها بالاشياء اصغر منه واقل كما لو تمثل بالبعوض الذي لا يتخيل وبما لا يدركه لتناهيه
في صغره الا هو وحده قال الطيبي هذا الوجه انما يذهب اليه اذا سمع كلام ذكر فيه ما يحتمل
احقر واصغر منه فيؤتى بما يختلج من الصغر ليترقى منه الى ما ذكره المخاطب فيما نحن فيه
ان الكفار لما استنكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت ورد الله عليهم انكارهم
بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا اي ما هو اصغر واحقر من الذباب والعنكبوت فقال
ما البعوضة فما فوقها فما هو اصغر واحقر منها ليترقى منه اليهما
وعليه مثال الدينار والدينارين وفي الانتصاف
ان هذا الوجه لا يستقيم لان هذا الاستفهام انما يقع للانكار تنبيها بالادنى على الاعلى

كما تقول

كما تقول فلا يعطي الاموال مالدينار وما الدينارين واما ههنا فهم انكروا ضرب المثل
بالذباب والعنكبوت فلا يستقيم ان يكون البعوضة فما فوقها في الصغر والكبر على اختلاف
الرأيين تنبيها بالاقل على الاكثر اذ هي وما فوقها اكثر في الحقارة فيها اجيب بان المطلوب
من الله تعالى ان يستحيي ان يضرب مثلا اي مثل كان لان مثلا نكرة في سياق النفي فيعم كل مثل
على اختلاف انواعه فما البعوضة وما فوقها لانه ليس بخارج عنها حتى ينكر ولا يلزم
في الاستفهام بما ان يكون من باب التنبيه بالادنى على الاعلى اذ قد يكون للانكار على من يسمع
امرا كليا فيتردد في بعض جزئياته فيسأل عنه والبعوض في الاصل اخوذ من البعض وهو
القطع يريد انه في الاصل صفة بمعنى القطع كالبضع والقضب اشار به الى ان الكلمة المركبة من الباء
والعين والضاد المعجمة بايا تركيب كان بمعنى القطع ثم غلب لفظ البعوضة على هذا النوع
من الذباب لقطعه وجوه الانسان بابرته كالخموش فانه مشتق من الخمش وهو الخدش
في الوجه ثم غلب على البعوضة لخمشه وجه الانسان بابرته قال رحمه الله عطف على بعوضة
او على ما ان جعل ما اسما بان كان موصولا او موصوفا او استفهامية وعلى الاولين
على ما النائبة في محل النصب وعلى الثالث على ما في محل الرفع في الاول طلا
الفاء في فما فوقها كالتي في الرفع سواء فسر الفوقية بالزيادة في الجثة كما في التفسير الاول او بالزيادة
في المعنى كما في التفسير الثاني اشار اليه بقوله معناه اي معنى ما فوقها ما زاد اي الذي زاد ان كان موصولا او شيئا زاد
ان كان موصوفا عليها اي على البعوضة في الجثة منقولا بزاد كالذباب والعنكبوت فانهما
زادا ان على البعوضة في الجثة كما سيجيء قصده به اي بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما
بعوضة فما فوقها رد ما استنكروه فانهم استنكروا ضرب الله المثل بالذباب
والعنكبوت فرد الله عليهم تلك الانانية بالترقي من الادنى الى الاعلى على طريقة الاولوية
كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وهذا الوجه انما يذهب اليه اذا سمع المتكلم كلاما ذكر فيه ما يتصور
ان يتحقق بما هو اصغر واحقر منه فيذكر المتكلم ذلك الاحقر ليترقى منه الى ما ذكره المخاطب
كما ذكرناه من قبل ومن ههنا ظهر ان هذا الوجه انسب سوق الاية لانها سيقت لرد الجهلة
في استنكارهم وايضا انه هو الظاهر من الفوقية ولهذا قدمه على الوجه الثاني ومنه ظهر
وجه عدوله عن المسلوب الكشاف حيث قدم الوجه الثاني على الاول والى ما ذكرنا اشار
بقوله والمعنى ان لا يستحيي ان يضرب مثلا بالبعوضة فضلا عما هو اكبر منه مثل صاحب الكشاف بقوله
كما تقول لصاحبك وقد دم من عرفته بشح فقال فلان يبخل بالدرهم والدرهمين
ولا يبالي ان يبخل بنصف درهم فما فوقه تريد ما فوقه الدرهم والدرهمان فقوله
ولا يبالي متقول تقول لصاحبك الخ في المعنى عطف على في الجثة الذي جعلت اي ضرب

وهو العقر والحقارة مثله صاحب الكشاف بقوله تعالى ولكن يقول فلان اسفل الناس
وانزلهم هو فوق ذلك تريد هو ابلغ واعرق فيما وصف به من السفالة والنذالة فعلى
هذا الوجه يكون فما فوقها نزلا من البعوضة الى ما هو اعظم منها وفي الكشف ان هذا الوجه
هو الحق والبه مال المحققون لان المعنى الذي سيق له الكلام ولانه المطابق للمبالغة كما اشار اليه
صاحب الكشاف بقوله هو ابلغ واعرق واما الحمل على المعنى الاول فلا يظهر وجهه الا اذا خص مورد
النزول وانه كان في نحو الذباب والعنكبوت او يجعل البعوضة عمود التحقير وكلاهما غير ظاهر
هكذا ذكره ثم قال وهذان الوجهان على القراءة المشهورة واما على قراءة الرفع فان جعلت ما موصولة
فعلى الوجهان وان جعلت استفهامية فقد اوضح حق الايضاح من قبل وبين ان المعنى في فوقها
في الحجم والجثة تقول ما بناء وبناء ان وجه بعض الوجه الاول لان العظم يبتداء من البعوضة
اذ ذاك حربه ان جناح البعوضة مثلا للدنيا حيث قال عم لو كانت الدنيا تعدل
حديث صحيح اوجه الترمذي عن سهل بن سعد ونظيره ان نظير ما فوقها ما روي ان رجلا الحديث
حديث صحيح رواه البخاري ومسلم ح بالخاء المعجمة اي سقط على وجهه على طنب بضمتين وسكون النون
بجمع على اطناب كعنق واعناق هو الحبل الذي يشد به الخيمة وحكوا فسطاط بفتح الفاء وكسرها
بيت من الشعر شاك على صيغة المجهول شوكة وفي الكشف الشوكة هي المرة
من شاكه بالشوكة اذا ادخلها فيه اذا اريدت العين تقبل شوكة وكذلك لو اخذ
من شك الرجل فهو شوك اذا دخل في جسمه شوكة ولا اشكال فيه انتهى يريد انها مصدر
لا واحد الشوك الذي هو العين اعني شوك الشجر واحده شوكة كتمرة واحد التمر فيكون
منصوبا على انه مفعول مطلق وفي الصحاح عن الكسائي شكت الرجل اشوكه
اي ادخلت في جسده شوكة وشيك هو على ما لم يسم فاعله شاك شوكا فما فوقها
هو محل الاستثناء فانه اي ما فوقها يحتمل معنيين احدهما ما تجاوز الشوكة اي المرة
من الشوكة لما مر من ان المراد بالشوكة المرة في الالم وهو اثر الشوكة كالمزور على الطنب فانه
اشد من الشوكة مرة وكذا الحال في الشوكة من فصاعدا فانه اشد من الشوكة مرة
في الالم وفي نفسها ما زاد عليها اي على الشوكة في القلة اي قلة الالم كنخبة النملة اي عضها
وهي بفتح النون وسكون الخاء المعجمة كرحمة فعلى المعنى الاول يكون ما فوقها من قبيل الادنى الى الاعلى
الاشد وعلى الثاني يكون من لام الشوكة الى ما هو ادنى منها حتى نخبة النملة كزور مجرور او مرفوعا
فعلى الاول يكون حتى جارة كما قدم للحاج حتى الشاة وعلى الثاني ابتدائية ويدخلها مبتدا خبره
محذوف تقديره حتى نخبة النملة كفارة الخطايا قال رحمه الله اما وف بفصل

ما اجمل

ما اجمل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط اما كونه فاء فلان قول الجمهور قد يجب الاتفاق
والقول باسمية نعم ناس من قولهم اما زيد منطلق معناه مهما يكن من شيء فزيد منطلق ومن قولهم
اما كلمة ولا يصلح شيء منهما للاسمية اما الاول فلما صرح به الرضي ليس معناه ان اما بمعنى مهما
وكيف ان اما حرف ومهما اسم بل قصده الى المعنى المجتمع لان معنى اما يكن من شيء فزيد منطلق
ان كان شيء فزيد منطلق اي منطلق البتة واما الثاني فلان حروف المعاني كلمة ايضا واما كونه
لتفصيل فقد يكون لتفصيل مجمل سابق كقولك جاء القوم اما العلماء فكذا واما الجهلاء فكذا
وقد لا يذكر تسمى الكفاء بما يقوم مقامه من الاشعار بزيادة اعتناء شان ما دخلت عليه
فيما سيق له الكلام كقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ وتقييده بقوله والراسخون لان المتصف
بالذات اهلها وهم الراسخون وقد يكون لتفصيل ما في ذهن المتكلم من الامور المتعددة والمتكلم يتخير
منه ما يهمه سواء سبق في الكلام ما يدل عليه بوجه ما او لم يسبق فمن الاول ما نحن فيه من الاية
لان قوله تعالى ان الله لا يستحيي انه او لا يهتدي ومن الثاني قولهم في اول الكتب اما بعد
ويتفكر في وجه سواء اهتدى وذهب بعضهم الى الثاني منهم الشيخ الرضي حيث قال اعلم ان اما موضوعة لتفصيل مجمل فكذلك
هؤلاء فضلاء اما زيد ففقيه واما عمرو فمتكلم الى اخر ما قصده والاستلزام شيء لشيء وخيمة قيل فيه معنى الشرط
والمعنى الثاني اي الاستلزام لازم لما في جميع مواقع استعماله بخلاف معنى التفصيل فانه قد يتجرد
وقد التزم بعضهم هذا المعنى ايضا في جميع مواقعها فالتزم ذكر المتعدد بعدها وحمل قوله تعالى
والراسخون في العلم بعد قوله اما الذين في قلوبهم زيغ على معنى واما الراسخون وهذا
وان كان محتملا في هذا المقام الا ان جواز السكوت على مثل قولك اما زيد فقائم يرفع
دعوى لزوم التفصيل فيها وقال في المغني وقد بان لك ان تفصيل اصلا نحو اما زيد فمنطلق
اما كونها للتاكيد فلما ذكره صاحب الكشاف فائدة اما في الكلام ان تعطيه فصل التوكيد
تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب وانه بصدد
الذهاب وانه منه عزيمة قلت اما زيد فذاهب ولذا فسره سيبويه بمهما يكن من شيء
فزيد ذاهب وقال صاحب المغني ولم ار من احكم شرح كونه للتاكيد غير الزمخشري
وقال صاحب اما افادة التاكيد فلان تفصيل المجمل واختيار جمل او جملة مخصوصة مقام
التفصيل مما في الذهن يدل على زيادة اعتناء شان المذكور بعدها واما تضمنه
معنى الشرط فلما ذكره في الرضي ان اما موضوعة لتفصيل مجمل والاستلزام شيء لشيء
اي ان ما بعدها شيء يلزمه حكم من الاحكام ومن ثم قيل ان فيه معنى الشرط لان معنى الشرط
ايضا هو استلزام شيء لشيء اي استلزام الشرط للجزاء ولا يخفى عليك ان في قوله الشرط

فقد اختلفوا فيه انه هل يلزم من تضمنه معنى الشرط ام لا يلزم هل ينفك في بعض مواضعه فذهب بعض المحققين الى الاول منهم صاحب الكشاف حيث قال في سورة الكشاف اعلم ان اما حرف وضعت

فيه معنى الشرط اشارة الى ما قاله التفتازاني في شرح الكشاف ان اما ليست بحرف شرط بل فيها معنى
الشرط لكن قال الشيخ الرضي بعد القول المذكور وهي في معنى وجب حذف شرطها فيبين كلامه تباين
وتخالف ولذلك ان لنضمنه معنى الشرط يجاب بالفاء بيان لما يعلم به تضمنه معنى الشرط لانها
ليست للعطف والا لزم عطف الخبر على المبتدا وهو باطل وليست زائدة والا لصح الاستغناء
عنها فتعين انها فاء الجزاء ولا يخفى عليك انه بهذا البيان انما هو قبيل الاستدلال بالمعلول على العلة
قال سيبويه اما زيد فذاهب معناه مهما يكن من شيء فزيد ذاهب اي ذاهب لا محالة وانه ان
الذهاب منه من زيد عزيمة بيان لافادته التاكيد ومعنى الشرط لان معنى مهما يكن من شيء ان
يقع في الدنيا شيء ما يقع ذهاب زيد البتة فقد علق وقوع ذهابه على وقوع شيء ما في الدنيا
وجعل لازما له وما دامت الدنيا باقية فلا بد من وقوع شيء فيها فيلزم ذهاب زيد ثابتة
فظهر ان كلمة اما تفيد فضل تاكيد وبتضمن معنى الشرط على الجملة اعني جملة الذين آمنوا ههنا
لانها للجزاء والاصل في فاء الجزاء ان يدخل على الجزاء كقولهم ايلانا اي وفي الجزاء فاذا دخلت الفاء
الخبر اعني يعلمون وعد ضمن المبتدا معنى الشرط لتحقيقه على ما ذكره الرضي ان اما وفي
تضمن معنى الشرط لكن وجب حذف الشرط لكثرة استعمالها ولانهم ارادوا ان يقوم ما هو
الملزوم حقيقة في قصد المتكلم مقام الشرط الذي هو الملزوم في جميع الكلام بيان ذلك الاصل
اما زيد فقائم اما يكن من شيء فزيد قائم يعني ان يقع في الدنيا شيء يقع قيام زيد فهذا جزم لوقوع
قيامه لانه جعل وقوعه في قيامه لازما لوقوع شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية فلا بد من حصول
شيء فيها ثم لما كان الغرض الكلي من هذه الكلام تبيين الشرط والجزاء ولزوم القيام لزيد
حذف الملزوم الذي هو الشرط اي يكن من شيء واقيم ملزوم القيام وهو زيد مقام ذلك
الملزوم وبقي الفاء بين المبتدا والخبر لان فاء السببية ما بعدها لازم لما قبلها فحصل غرض
الكلي وهو لزوم القيام لزيد ولهذا الغرض جاز وقوع الفاء في غير موقعها فقد تبين انه حصل
لهم من حذف الشرط واقامة جزائه موقعه شيئان مقصودان لهم احدهما تخفيف الكلام بحذف
الشرط الكثير الاستعمال والثاني قيام ما هو الملزوم حقيقة في قصد المتكلم مقام الملزوم في كلامهم
اعني الشرط وحصل القيام قيام جزاء الجزاء موضع الشرط ما هو المتعارف عندهم من الشرط
حيز واجب الحذف شيء اخر وحصل ايضا منه لقاء الفاء متوسطة للكلام كما هو حقها
ولم يتقدم جزاء الجزاء لو وقعت فاء السببية في اول الكلام ولذا تقدم على الفاء في اما
الجزاء المتعلق به والظرف نحو اما اليتيم فلا تقهر واما يوم الجمعة فانا ذاهب اذا قصدت
انهما ملزوم ما ان لحكم والمعنى ان عدم القهر ينبغي ان يكون لانتفاء اليتيم وذهابي لازما ليوم الجمعة

وكذا

وكذا غير ذلك من معمول الجزاء فالمعنى في الاية اما يكن من شيء ما دامت الدنيا الى ان يقع فالذين آمنوا
يعلمون انه الحق محذوف الشرط اعني يكن من شيء فاقيم المبتدا اعني الذين مقامه فيتضمن الفاء على الخبر
اعني يعلمون وفي تصدير الجملتين به اي باما احمادة من احمدته وجدته محمودا وفي الكشاف انه
ليس من احمدته اي صادفته محمودا بل من احمدت ضيعة اي رضيته وقبل حكم بكونه محمودا كالكفار
يعني الحكم بكونه كافرا ودم بليغ بليغ نهايته للكافرين على قولهم اعني قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا
وذلك ان اما لما دل على ان علم المؤمنين بكون المثل المذكور حقا وان جهل الكفار بذلك
امر لازم لهم لا ينفك عنهم في وقت من الاوقات كان ذلك احمادا لامر المؤمنين واعتدادا
بعلمهم من حيث كونه ثابتا لا يزول بتشكيك المشكك وذما بليغا للكافرين على جهلهم المفضي
الى القول المذكور ولا يخفى عليك ان مقتضى المقام ان يقول واما الذين كفروا فلا يعلمون
انه الحق والما عدل عنه الى قوله فيقولون ماذا اراد الله بهذا مبالغة في ذمهم لان الكناية
ابلغ من التصريح لانه اثبات المدعول بالبينة وقوله المذكور لازم لجهلهم الحق الثابت
الذي لا يسوغ انكاره ولذا قيل الحق خلاف الباطل لانه ثابت لا يجوز انكاره
بعض الاعيان الثابتة في الخارج لانها لا يجوز انكارها لان انكارها يفضي الى تغليط الحس
والافعال الصائبة اي المطابقة لنفس الامر من قولهم حق الامر اذا ثبت هذا لا يعم من الاعيان
والافعال والاقوال لما قولهم هذا اعني ماذا اراد الله بهذا مثلا فيكون القول بمعنى المقول والبلاء والمحنة
على كمال جهلهم لان الاستفهام اما لعدم العلم او للانكار وعلى التقديرين يدل على جهلهم
على سبيل الكناية لان الاستفهام لازم للجهل غالبا وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية فالاظهر
لم قال في الاية الاولى فاما الذين آمنوا فيعلمون وفي فيقولون وفي الاية الثانية فيقولون
قلنا للاشارة الى ان ايمان المؤمنين يستلزم علمهم بحقية جميع ما جاء به النبي من العلوم
سواء اقروا بالثاني اولا واما كفر الكافر فانما يستلزم جهلهم بحقية من لم يقل بجهلهم بل قال
يقولون الاية لما ذكر من الكناية قال رحمه الله يحتمل اي ماذا وجهين اي في هذه الاية
والاظهر فيما ذكره منها ما ذكره المص من الوجهين ومنها ان يكون ما استفهامية وذا
اسم اشارة نحو ماذا الوقوف ومنها ان يكون ماذا كله استفهاما على التركيب نحو لماذا جئت
ومنها ان يكون ماذا كله اسم جنس موصول بمعنى الذي ذهب اليه السيرافي وابن ولد

الاسم وماذا الا نكرة موصوفة بمعنى اي شيء لان التركيب ثنت في الاسماء الاجناس دون الموصولات
ومنها ان تكون ماذا زائدة ذا للاشارة ومنها ان تكون ما استفهامية وذا زائدة
وما بعده اعني اراد والعائد محذوف اي اراده والمعنى ما الذي اراده الله والجمع
الى مجموع الموصول والصلة خبر ما ولا يضر كون الخبر موقعه مع كون المبتدا نكرة لان سيبويه
جوز ههنا كون المبتدا نكرة مع كون الخبر موقعه كما صرح به الرضي حيث قال كلمة ذا اذا كانت
موصولة تكون ماذا جملة ابتدائية وذا مبتدا وما خبر مقدم لكونه نكرة وعند سيبويه
ما مبتدا مع تنكيره وذا خبره وان تكون ما مع ذا اسما واحدا بالتركيب في معنى اي شيء
منصوب المحل على المفعولية لاراد وهو قول الفارسي ان ماذا اسم مركب
في معنى نكرة موصوفة بمعنى اي شيء لان التركيب ثنت في الاسماء الاجناس دون الموصولات
فلا يكون ماذا موصولا مركبا بمعنى الذي كما ذهب اليه البعض كما مر مثل ما اراد الله فان ما فيه نكرة
منصوب المحل على انه مفعول اراد والاحسن في جوابه اي جواب ماذا على الوجهين
اعني قولهم يطلق به كثيرا الاية الرفع على الاول والنصب على الثاني ليطابق الجواب السؤال
لان جملة السؤال على الاول جملة اسمية ابتدائية فالاحسن في جوابها رفع الاسم على انه خبر
مبتدا محذوف وذلك المبتدا هو الضمير الراجع الى ذا الموصولة كما في قوله يسألونك
ماذا ينفقون قل العفو برفع العفو اي هو العفو فتقدير جملة الجواب هو اضلال كثير
وهداية كثير وضع الفعل موضع المصدر وعلى الثاني جملة فعلية قدم مفعولها عليها فالاحسن
في جوابها جملة فعلية ايضا باظهار مثل الفعل الذي انتصب به ماذا في السؤال اعني اراد حذف الجواب
ان يفصل به كثيرا او يهدي به كثيرا ليحصل المطابقة بين السؤال والجواب لكن هذه المطابقة
ليست بواجبة بل من محسنات الكلام البليغ على ما اشار اليه المصنف بقوله والاحسن في جوابه
وبه صرح صاحب الكشاف ايضا حيث قال والاصوب في جوابه ان يجيء على الاول مرفوعا
وعلى الثاني منصوبا وقد جوزوا عكس ذلك كما تقول في جواب من قال ما رايت خيرا
برفع خير اي المرئي خير وفي جواب ما الذي رايت خيرا انصب خيرا اي رايت خيرا
وقرا قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل العفو بالرفع والنصب على التقديرين
هكذا ذكره في المغني وغيره ايضا لكن النظار في حصر جواز الامرين بصورة اتفاق السائل
والمجيب على وقوع الفعل وكان السؤال عن متعلقه حيث قال في شرحه فقول الكشاف وقد
جوزوا عكس ذلك يعني فيما اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال
عن المتعلق بخلاف مثل قوله تعالى واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين
فانه بالرفع لانه في المعنى نفي الانزال اي هذا الذي تزعم انه منزل هو اساطير الاولين

فلا يصح

اشعار التجدد صح

فلا يصح تقدير الفعل انزل حاصله ان جواز الرفع والنصب مشروط باتفاق السائل والمجيب في وقوع الفعل
واما اذا اعتقد السائل وقوعه وسأل عن متعلقه واعتقد المجيب عدم وقوعه اصلا تعين
الرفع في الجواب على ان يكون كلاما مستانفا يقصد به تخطئة السائل في اعتقاده بوقوع الفعل
فلا يكون جوابا عن سؤاله فان اساطير الاولين لو كان جوابا لقوله للكفار ماذا انزل
ربكم لكان معناه هو اساطير الاولين اي الذي انزله ربنا اساطير الاولين والكفار
لا يقولون بالانزال فهذا اذن كلام مستانف اي ليس ما تدعون انزاله منزلا بل هو اساطير
الاولين هكذا ذكره الرضي في شرحه فقول الكشاف وقد جوزوا عكس ذلك يعني فيما اذا اتفق السائل والمجيب على وقوع الفعل
وكان السؤال عن متعلقه ضرب المثل بالخيرات والمجيب
فان السائل هو الكافر والفعل ارادة الله ومتعلقه ذلك الفعل فضلا عن السؤال عن
الرسول من قبل الله وظاهر ان السائل غير معتقد لوقوع ذلك الفعل فضلا عن السؤال عن
متعلقه على ان متعلقه معلوم للسائل فكيف يسأل عنه واما ثانيا فلان قوله فلا يصح تقدير
الفعل فيه ممنوع لان الكلام اصل الحدث اي الانزال في نقل الامر لا بتاع الفعل الاصطلاحي
اعني انزل فيكون تقدير الجواب انزل اساطير الاولين بالنصب على انه مفعول لانزل
المقدر ويكون كناية عن انتفاء الانزال وعدمه في نفس الامر على اسلوب قولهم
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم فلول فانه كناية عن عدم العيب فيهم والحاصل ان انكار
الانزال قد يكون متعلقا للانزال جملة كناية عن عدمه لان الكلام اساطير الاولين
اساطير الاولين لا يصلح جوابا لقولهم فلان قوله يصل به كثيرا ليس جوابا لقولهم ماذا اراد الله
بل رد وانكار لاعتقادهم بعدم ارادة الله في مثلا لان الجواب ان تطابقه ما يطلبه منك
لا الرد وعليه اعتقاده واما ثانيا فلان ماذا اراد الله مذكور على سبيل النقل فلا يطلبه
جواب وايضا انه استفهام انكاري ونفي لكون مراد الله مثلا لا طلب وسؤال حتى
يحتاج الى الجواب والارادة من صفات النفس وميل عطف تفسير للنزوع الى الفعل
بحيث يحمل الضمير المستتر راجع الى الميل والمنصرف الى النفس عليه راجع الى الفعل والميل ههنا بمعنى القصد
بدليل تقييده بالقيد المذكور لان الميل الحاصل للنفس على الفعل هو القصد كما صرح به في شرح المواقف
وقوله الانية والاول مع الفعل لان الميل المقارن للفعل هو القصد وبهذا اسقط ما قال الفاضل الخبيصي في حاشيته ارادة المعنى من اللفظ
ان الارادة في الاية من هذا القبيل وهذا اسقاط ان الخبيصي انما يرد ان لو لم يكن المراد بالميل
ههنا بمعنى القصد اعلم ان هذا التعريف الارادة الحادثة التي هي من مقولة الكيفيات

ولا بد من هذا الحمل والا لزم خلو كلام
عن ذكر الارادة على مذهب
اهل السنة لانها عندهم
صفة مخصصة مقارنة للفعل
كما سيأتي بيانه فاذا لم يكن
الميل المذكور بمعنى القصد لزم
ذلك بالضرورة لان المعنى الثاني
لا يمكن حمله على ذلك وكذا ما ذكره

النفسانية وقد اختلفوا فيها على ثلاثة اكثر المعتزلة باعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة
الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه يرجح على الاخر
عند القادر ويؤثر فيه قدرته وقال بعض المعتزلة ليس الارادة ما ذكر من اعتقاد النفع
او ظنه بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهي الميل التابع لذلك الاعتقاد او الظن
فانا نجد من انفسنا بعد اعتقادنا ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضر ميلا اليه
ونرجحه به ولا شك ان هذا الميل مغاير لاعتقاد النفع او دفع الضر فان القادر كثيرا ما
يعتقد النفع في فعل ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقال الاشاعرة
وغيرهم من اهل السنة ليس الارادة ما ذكر من الميل واعتقاد النفع بل هي صفة مخصصة لاحد
طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولون به نحن لا ننكره لكن ذلك الميل
ليس بارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
وليس الميل مخصصا لاحد طرفي المقدور فلا يكون ارادة بل غيرها وقالوا ايضا ان
الارادة الحادثة مع كونها صفة مخصصة ومقارنة للفعل لا توجب المراد وافقهم في ذلك
بعض المعتزلة وقال النظام والعلاف وجعفر بن حرب وبعض قدماء المعتزلة انها
توجب المراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو ما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل
مقارنا واما اذا كانت عزما عليه فلا يوجبه فان العزم قد يتقدم على الفعل فلا يتصور
ايجابه اياه واستدلوا عليه بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد تفنية
التردد فيهما وهذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتفاوت شيئا فشيئا حتى يبلغ
درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم البالغ الى مرتبة الجزم مقارنا
للفعل ولا قصدا اليه بل يكون مثلا انه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له بل
يكون هذا القصد هكذا ذكره في المواقف وقال السيد الشريف فهؤلاء العزم يتعين ارادة متقدمة
على الفعل في العزم ولم يجوزوا كونها موجبة للمراد وارادة مقارنة له في القصد وجوزوا
ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وهو
المسمى بالميل التابع لاعتقاد النفع عند الفرقة الثانية وتعال للقدرة التي هي مبدأ
التروك قيل المراد بالقدرة ههنا الصفة الحيوانية القائمة بقلب الحيوان
وهذا القول ذهب اليه الاشاعرة حيث قالوا الارادة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع اقول فيه نظر لان هذه القدرة قبل الفعل كما صرح به المص بقوله والقادر
قبل والصفة المخصصة مقارنة له كما صرح به في شرح المواقف وقد ذكرناه انفا فكيف
يذهب اليه الاشاعرة حاشا هم ولعل مراده بها هو العزم الجازم كما مر فان قيل ان الاشاعرة

لم يجعلوا

لم يجعلوا العزم ارادة كما سبق ذلك نعم لكن لا يضر المص ذكره على طريق الحكاية والتمريض والاولى مع الفعل
قد سبق ان هذا دليل منه على انه اراد بالقبيل الاول معنى القصد وقوله والثانية قبله دليل منه على انه اراد به
القوة بمعنى العزم الجازم واعلم ان الارادة الحادثة عند جمهور اهل السنة صفة مخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع عبارة عن القصد المقارن للفعل غير موجبة له وغير الميل
التابع لاعتقاد النفع ولا مشروطة بشيء منهما وذلك لان الارادة توجد بدونهما في الهارب
من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه فانه يختار احدهما
ويرجح على الاخر بمجرد ارادته من غير ان يتوقف في ترجيحه على ملاحظة داع يدعوه الى اختياره من اعتقاد
نفع فيه او ظنه ~~لاعتقاد~~ ضرورة ان الهارب لا يخطر بباله في تلك الحالة سوى النجاة
فثبت وجود الارادة بدون النفع واذا ثبت بدون اعتقاد النفع ثبت وجودها بدون الميل
التابع لاعتقاد النفع ايضا ضرورة ان التابع لا يوجد بدون المتبوع واذا وجد بدونهما ظهر
انهما ليست عينها ولا مشروطة بشيء منهما ولا يصح تفسيرها بواحد منهما وكلا المعنيين غير منصور
انصاف الباري تع به لان كلا منهما من مقولة الكيفيات النفسانية والباري تع لا ينصف بشيء
من الكيفيات النفسانية ولا يخفى عليك ان كلا المعنيين مبتدأ وغير منصور خبره وانصاف الباري
تعالى الفاعل المنصور ويجوز ان يكون غير منصور خبر مقدم وانصاف الباري مبتدأ ولذلك اي
ولكون المعنيين المذكورين غير منصور في حقه تع فقيل ارادته لافعاله انه غير ساه ولا مكره
ولافعال غيره امره بها اي لافعال فهي بالنسبة الى الله تع امر عدمي وبالنسبة الى غيره تع امر وجودي
فيلزم عليه عدم الاشتراك او عموم المجاز وفي شرح المواقف تقلا عن الكعبي في فعله تع العلم بما
في فعله من المصلحة وفي فعل غيره الامر به ويرد عليه ايضا ما مر فعلى هذا ان على تقدير كونها امرا بها
لم يكن المعاصي بارادته لانه لا يامر بالفحشاء والمعاصي ولا يريدها كما هو مذهبهم نحن نقول نعم
انه تع لا يامر بالفحشاء لكن يريد لان الارادة ليس بامر عندنا على ما مر في محله فان قيل اذا كانت
الفحشاء بارادة الله وقد ثبت ان الارادة القديمة توجب المراد بلزم الجبر قلنا انما يريدها
باختيار العبد والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا جبر وقيل قائم للكل حالة الارادة
على تع باشتمال الامر اي امره تع من الفعل والترك وليس المراد بالامر ما هو المصطلح على النظام
الاكمل والوجه الاصح ويسمون هذا العلم عناية ازلية قال ابن سينا العناية هي
احاطة علم الاول تع بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام
فعلم الاول تع بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير
في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول لحق ذاته اي العلم على الوجه المذكور

ولحمله خبر لكلا المعنيين صح

علة للكل هذا العلم ارادة بعد القادر على الامر على تخصيصه راجع الى الامر وفيه اشارة
الى ان الارادة عندهم ليست سوى الداعي الى الفعل في الشاهد والغائب او في
الغائب فقط لان هذا العلم قبل الفعل الخ موجب للمراد على الارادة
مذهبهم والحق انه ترجيح احد مقدوريه على الاخر وتخصيصه عطف تفسير للترجيح وهو مذهب جمهور
اهل السنة ولذا قال واطلق اشارة الى بطلان غيره والمراد تخصيصه على وجه يوجب المراد لان
الارادة القديمة يوجب المراد بالاتفاق او مع ان صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجب هذا الترجيح
فهو الحق الذي تقرر عليه رأي علمائنا لانه يلزم على الاول ان يكون الارادة حادثا وامر اعتباري لا صفة
حقيقية لان الترجيح امر اعتباري حادث اعلم ان جمهور اهل السنة اتفقوا على ان الارادة صفة حقيقية قائمة
بذاته تعالى وانه مريد بتلك الصفة واستدلوا عليه بان نسبة القدرة الى الضدين سواء وكذا نسبة كل من
الضدين الى الاوقات سواء فلا بد من تخصيص احد الضدين بالوقوع وتالوقت المعين الذي وقع فيه
من مخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح وليس هذا المخصص القدرة لاستواء نسبتها الى الكل ولا العلم لانه
تابع لوقوع المعلوم في وقت معين لكونه ظلا له وحكاية عنه فيكون متأخرا فلا يكون مرجحا له والا
لزم الدور وفيه بحث لانه انما يستقيم على تقدير علم الله تعالى انفعاليا وليس كذلك بل هو فعلي على ان
الحكماء وليس بفعلي ولا انفعالي على ان المتكلمين قالوا لا يقال ان علمه تابع للمعلوم لا بالمعنى الذي
ذكر بل بمعنى انه يعلم الكل في الازل ان ممكنا يعلمه ممكنا او ممتنعا يعلمه ممتنعا او موجودا يعلمه موجودا
او معدوما يعلمه معدوما وليس علمه ماضيا ولا مستقبلا ولا حال ولا فعل ولا انفعال ولا منفصلا
ولا مفردة بل كلها بالنسبة الى علمه سواء فلا يصلح مرجحا ولا صفة الاول من الحيوة والسمع والبصر
وهو ظاهر فيكون امرا اخر وهو الارادة فيكون مريدا بها لان ثبوت المبدأ دليل على ثبوت
المشتق فان قيل ان الارادة ان كانت نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء مثل القدرة
فلا بد لتخصيصها من مخصص والا يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل
في المخصصات وان لم يكن نسبتها على السوية بل كان تعلقها باحدها لذاتها يلزم الايجاب
قلنا نختار اولا ان نسبة الارادة الى الضدين والى الاوقات سواء ولا يمنع لزوم ترجيح احد المتساويين
على الاخر بل اللازم ترجيح القادر المختار وذا ليس بمحال وثانيا ان نسبتها ليست على السواء
بل كان تعلقها باحد النظرين فيس لذاتها وقوله يلزم الايجاب قلنا نعم الا انه وجوب بلا اختيار
وهو لا ينافي الاختيار بل يحققه فليس بمحال وتمام هذا البحث ذكرناه في شرحنا على العقائد وقال
بعض ارباب التحقيق تفسير الارادة باحد التفسيرين المذكورين مبني على تفسير القدرة بصفة مؤثرة

على وفق

183

على وفق الارادة فانهم لما فسروا القدرة بهذا التعريف لزمهم ان يفسروا الارادة بترجيح
احد طرفي المقدور على الاخر او تخصيصه او بصفة هي مبدأ لهذا الترجيح اقول بحث لان تعريف
القدرة بالتعريف المذكور يقتضي سبق تعلق الارادة على تعلق القدرة باحد الطرفين
وتعريف الارادة بالتعريف المذكور يقتضي سبق تعلق القدرة على تعلق الارادة حيث
قالوا هي ترجيح احد طرفي المقدور فتعارضا التعريفان المذكوران ولا محيص عن هذا الاشكال
الا بان يقال ان تعريف القدرة بالتعريف المذكور انما هو للاشارة فانهم لما انكروا التكوين
اسندوا التأثير الى القدرة وعرفوها بالتعريف المذكور فورد عليهم الاشكال المذكور ولا محيص
لهم عن ذلك الا باثبات التعلق بين القدرة بانه تعلق او لا تعلق فقد بما باحد طرفي المقدور
بالممكن في نفسه فيجعله مقدورا الوجود والعدم من الفاعل ثم يتعلق الارادة باحد الطرفين ويرجحه
ثم يتعلق القدرة تعلقا تأثيريا واما من اثبت التكوين فهم يسندون التأثير الى التكوين
ويعرفون القدرة بصفة قائمة بذاته تعالى تتعلق بالممكن ويجعله ممكن الوجود والعدم من الفاعل ثم يتعلق الارادة ويخصصه بوقت معين
فلا يرد عليهم الاشكال المذكور وهو اعم من الاختيار فانه اي الاختيار ميل مع تفضيل
والمراد بالميل ههنا القصد ايضا والمراد بالتفضيل تفضيل الطرف المختار لان معنى الاختيار
اخذ ما فيه الخير يقال اختار اخذ ما هو الخير والحاصل ان الارادة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور
مطلقا سواء كان فيه فضل او لا والاختيار تخصيص الطرف الذي فيه فضل وخير قيل
لعل الارادة اعم من الاختيار مبني على تفسيرها بنفس الترجيح واما اذا فسرت بالصفة الموجبة
للترجيح لكانت مباينة للاختيار الذي هو الترجيح مع التفضيل وهذا لان الترجيح
من مقولة الفعل لانه فعل المرجح والصفة المذكورة من مقولة الكيفية النفسانية
لو كانت حادثة والمقولتان متباينة ولو كانت قديمة فالمباينة بين الحادث والقديم
ظاهرة استخفار كقول المشركين في حق ابراهيم عم اهذا الذي يذكر الهتكم
ومثلا نصب على التمييز ما ذكره النحاة ان التمييز عن الضمير وعن اسم الاشارة انما يكون اذا كانا
مبهمين بان لا يعلم المقصود منهما كما في نحو ربه رجلا وبالها فتية ونعم رجلا والعامل هو الضمير
واسم الاشارة اذ قد جوزوا اعمالهما كما في سائر الاسماء الجامدة المبهمة التامة بنونة التثنية والجمع
وبالتنوين والاضافة واما اذا كان المرجع والمشار اليه معلوما كما في قولنا جاءني فلان دره فارسا
وبالك رجلا وفي الخطاب الى معين وقال الله عز قائلا او من قائل ولقيت زيدا قائلا الله شاعرا
فالتمييز عن النسبة كما في قولك كفى بزيد رجلا لانه لا ابهام اذن في الضمير واسم الاشارة ومعلوم

اي كفى رجل هو زيد

اي التمييز في المنسوب اليه

قد يتم بنفسه

ان اسم الاشارة في الاية المذكورة اشارة الى الممثل فالتمييز فيها عن النسبة وهي نسبة التعجب
والانكار الى المشار اليه انتهى توضيحه ان الاسم وقد يتم بنفسه بتنوين التنثية والجمع وبالتنوين
وبالاضافة ومعنى تمام الاسم ان يكون على حالة لا يمكن اضافته معها الى ذو واللام مستحيل
الاضافة مع نعت التنثية والجمع ومع التنوين ومع الاضافة فاذا لم الاسم بهذه الاشياء
الاربعة سماه الفعل اذا تم بالفاعل وصار به كلاما تاما فسماه التمييز الاتي فعوده المفعول
لوقوعه بعد تمام الاسم واذا تم بنفسه بمعنى انه لا يجوز اضافته في نفسه فينتصب عنه
التمييز وذلك في شيئين احدهما الضمير وهو الاكثر وذلك فيما فيه معنى المبالغة والتعظيم كقولك
التعجب بالرجل وبالاضافة ولله دره رجلا فان كان الضمير فيها لا يعرف المقصود
منه فالتمييز عن المؤدى ان عرف المقصود من الضمير برجوعه الى سابق معين نحو خالد
زيد فيقال له رجلا ولقيت زيدا فلله دره رجلا او بالخطاب الى معين فليس التمييز
عن المؤدى لانه لا ابهام اذن في الضمير بل في النسبة الحاصلة بالاضافة كما يكون كذلك
اذا كان المضاف اليه فيها ظاهرا نحو يا لزيد رجلا وثانيهما اسم الاشارة
كما في قوله يا ماذا اراد الله بهذا مثلا والعامل في التمييز في القسمين هو الضمير واسم الاشارة
لتمامهما ومناسبتهما للفعل التام بفاعله وتمامه في الرضي ~~رجلا وبئس رجلا هو~~
~~الضمير لان التمييز فيها عن المؤدى وهو الضمير المبهم كذا~~ وقال في بعض الحواشي والعامل
معنى الفعل المستفاد من ماذا لاستفهامية لانها ذكرت في موضع التعجب والانكار
كانه قيل ما اعجب هذا المثل وما وجه التمثيل به وهذا التعجب والانكار وان كان في اللفظ
متعلقا بنفس المشار اليه الا انه في المعنى متعلق بذات مقدرة من احوال المشار اليه
ومتعلقة به وهي ذات مبهمة متناولة لجميع ما يتعلق به فان اريد ان يصرح بتلك الذات
المقدرة يقال ما اعجبت شيء هذا المثل مثلا كما يقال في طاب زيد فقط طاب شيء زيد
نفسا انتهى ولا يخفى عليك ان هذا ما خود من قول النفتازاني ان التمييز فيها عن نسبة التعجب
والانكار الى المشار اليه لانهم ذكروا ان العامل في التمييز عن النسبة احد طرفي
النسبة وههنا احد طرفي النسبة هو التعجب واما قول الرضي والعامل اسم الاشارة من هذا
لتمامها ومناسبتها للفعل فهو مخالف لما ذكروه طاهرا او للحال والعامل فيه لفظ ايضا
اراد لانه عامل في ذي الحال اي هذا ~~فلا يكون~~ فيكون عاملا في الحال لان ذي الحال لا يجوز ان يكون
عاملا في الحال ولا حاجة الى ان يجعل ذو الحال الضمير المجرور الذي هو لفظة اشير اليه الدال
عليه لفظة هذا البيع اسم الاشارة عاملا في الحال لانه تكلف لا ينبغي ان يحمل الكلام البليغ عليه

ولله در زيد رجلا صح

ايضا ولا يجب ان يكون العامل فيه هذا صح

فعلى

فعلى هذا المذكور قوله هذه ناقة الله لكم اية تمثيلا لمجرد ذكر الحال اسما جامدا والا فالعامل فيه اسم الاشارة لا الفعل
كما في قوله تع هذا بعلي شيخا اعلم ان جمهور النحاة شرطوا اشتقاق الحال وان كان جامدا
تكلفوا في رده بالتاويل الى المشتق لانها في المعنى صفة والصفة مشتقة او في معنى المشتق فقالوا
في نحو هذا بسرا اطيب منه رطبا هذا بسرا اطيب منه مرطبا وفي الاية المذكورة هذه ناقة الله
لكم اية اي دالة وفيما نحن فيه اولوا مثلا بالممثل وقال المحققون منهم لا حاجة الى هذا التكلف لان
الحال هو المبين للهيئة ~~قال ابن الحاجب~~ وكل ما دل على هيئة صح ان يقع حالا كما صرح به ابن الحاجب
في الكافية ومثل هذا بسرا اطيب منه رطبا وفي تمثيل المصنف هذه الاية اشارة الى اختيار مذهب
المحققين قال رحمه الله جواب ماذا اي على الوجهين المذكورين فيما سبق لكن على الاول بالرفع
وعلى الثاني بالنصب تقديره على الاول مراد الله اضلال كثير واهداء كثير وعلى الثاني اراد الله اضلال كثير
واهداء كثير وتفسير المصنف بقوله اي اضلال كثير واهداء كثير يحتمل الوجهين هذا زيادة على الكشاف
وانما لم يتعرض له صاحب الكشاف لانه بين وعليه ان ماذا اراد الله بهذا مثلا خذ كقولك على طريق النقل
والحكاية عنهم فلا يحتاج الجواب ولانه استفهام انكاري ونفي للمراد الاستفهام انكارا
لا طلب وسؤال حتى يحتاج الى الجواب وما قيل في الجواب ايضا ان معنى قول الاستفهام انكارا
انه ليس في ضرب الامثال بالمخلوقات فائدة معتد بها فاستحق الجواب فاجاب بقوله يضل به
كثيرا ويهدي به كثيرا واي فائدة اعظم من هذا فقيه نظر لان هذا ليس باستفسار وسؤال
عن الفائدة حتى يجاب ببيان الفائدة بل انكار ونفي لها ثم لما ورد على المصنف على تقدير كونه جوابا
على الوجهين ان حق الجواب ان يكون باسم مرفوع او منصوب فلا يجاب بالفعل اجاب عنه بقوله
وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد قيل المراد بوضع الفعل موضع المصدر
ان الموضع موضع ان يعبر بالمصدر الا انه عدل عنه الى لفظ الفعل المضارع للاشعار بالحدوث والتجدد
فيفيد الفعل المذكور ان في تاويل المصدر كما في قوله تع سمع بالمعيدي خير من ان تراه ورد عليه بانه يلزم
ان يجرد الفعل عن الدلالة على غير المعنى المصدري لانه لو كان كذلك لانسلخ الفعل عن الزمان والتجدد
اللازم للزمان كما سمع بالمعيدي فيفوت المقصود اقول فيه بحث لانه وان لزم التجرد والانسلاخ عن
ذلك لكن لا يرد عن الاشعار بالحدوث والتجدد من حيث ان صيغة المضارع وضع للدلالة على الحدوث
والتجدد ولهذا قال المص للاشعار دون للدلالة وقيل المراد به انه عبر بالمضارع ليدل
على ان الاضلال والهداية المذكورين لا يزالان يتجددان ما تجدد الزمان ولا يخفى عليك
انه لا يناسب ظاهر كلام المص ومقتضى المقام ايضا لان المقام مقام وضع الفعل المضارع مقام الاسم
لبيان تكرره

الاول ~~الذي~~ كونه منقولا
وحكاية عنهم لا بناء في المعنى
جوابا بالم لا يجاب ~~الله~~ ~~بعضهم~~ ماذا
قال لهم في جواب فقال ~~شيئا~~ ماذا
اراد الله بهذا مثلا بعضهم كثيرا
وبهذا ربه كثيرا فليس شيئا لانه لا يكون
وجه هذا المعنى لكن الكلام في ان
قدرهم ماذا اراد الله مذكورا بطريق
النقل فهل يحتمل الجواب وقد
ثبت في محله اذا قلت بكلام خبري
فان كنت ناقلا فيه فيطلب الصحة
وان كنت مدعيا فالدليل واذا
قلت كلاما انشائيا فان كنت ناقلا فيه
فيطلب الصحة او مستفهما فيطلب
الحد في الكلام فان ناقلا فيصادق
فلا يطلب منه الصحة ولا الجواب
وكذا ما قيل في الجواب في الثاني
صح

لا بيان تجدد التعبير بالمضارع فالاولى ان يقال المراد به انه وضع الفعل المضارع موضع المصدر للاشعار
بالحدوث الدال عليه صيغة الفعل والتجدد الدال عليه صيغة المضارع واعلم ان هذا من قبيل
تقييد المسند بالفعل لان تقديره مراده في اضلال كثير وايهاد كثير كما ذكره المص لكنه اتاه بالفعل
لافادة التقييد بالزمان المستقبل على اخصر وجه مع افادة التجدد لانهم اذا ارادوا تخصيص المسند باحد الازمنة
الثلاثة على اخصر وجه مع افادة التجدد اتوا فعلا لكنهم اختلفوا في بيان افادته التجدد فقال النحاة
ان التجدد من لوازم الزمان الذي هو جزء من مفهوم الفعل وتجدد الجزء وحدوثه يقتضي تجدد
الكل وحدوثه وظاهر ان الزمان غير قار الذات لا يجتمع اجزاؤه بعضها مع بعض واعترض
عليه السيد الشريف بان هذا انما يدل على ان تجدد في مفهوم الفعل المركب من الزمان والحدث والنسبة
متجدد وحادث بتجدد جزئه الذي هو الزمان وليس بمقصود وانما المقصود تجدد المسند
الذي هو الحدث وما ذكره لا يدل عليه فان تجدد الزمان لا يستلزم تجدد ما يقارنه
بل المقارن للزمان الماضي مثلا جاز ان يكون متجددا حادثا فيه كضرب زيد وان يكون مستمرا دائما
كعلم الله والصواب ان دخول الزمان الذي من شأنه التغير في مفهوم الفعل يورث
اعتبار التجدد في الجزء الاول اعني الحدث وذلك لان المناسبة بينهما في اكثر الاعتبارات الا ترى ان
على هذا الوجه اذا دل دليل على اعتبار حدوث في المعاني التي تدل الافعال على اقترانها
بازمنة مخصوصة هو ان اهل اللغة يفهمون منها ذلك ويعبرون بها به وما ذكر
في الايذان بيان مناسبة وابداء باعث لا دليل مستقل على الحط ولذلك قال السكاكي
الفعل موضوع لافادة التجدد ودخول الزمان في مفهومه يؤذن بذلك واذا استعملت
الافعال في الامور المستمرة كقولك علم الله ويعلم الله كانت مجازات من هذه الحيثية
هذا اذا اريد بالتجدد الحدوث واما ان اريد به التجدد والتقضي شيئا فشيئا فالصحيح
انه ليس داخلا في مفهوم الفعل وضعا بل يفهم من خصوصية الحدث واقتضاء المقام
وقد يقصد في المضارع الدوام التجددي كما سيجيء تحقيقه في حاشية المطول وقال في شرح المفتاح
افادة الفعل التجدد بمعنى الحدوث لانه لازم لدخول الزمان في مفهوم الفعل اذا لم يقصد بذلك مجرد
اقتران الحدث بالزمان بل حدوثه فيه نحو علم الله ويعلم الله لا يقصد به تجدد علمه حتى يلزم
تغير القديم بل تجدد تعلقه ومن هنا علم ان عطف التجدد على الحدوث في كلام المص ليس كما ينبغي
بل الاولى عكسه لان التجدد اعم من الحدوث كما مر وان المراد بالحدوث والتجدد حدوث
الحدث الذي هو جزء مفهوم الفعل وتجدده لا تجدد مجموع معناه وحدوثه ثم اعلم ان المص جعل الفعلين
قائمين مقام المصدر وقد جعلهما بعض المفسرين قائمين مقام الفعل الواقع في الاستفهام حيث قال

انه وضع الفعل موضع الفعل الواقع في الاستفهام اعني اراد مبالغة في الدلالة على تحققهما فان ارادتهما
دون وقوعهما بالفعل وتخافتهما في نظم الاضلال مع الهداية في سلك الارادة لا يهامه فساد بهما
في التعلق وليس كذلك فان المراد فتصدر او بالذات من ضرب المثل هو التذكير والاهتداء واما الاضلال
فعارض وفيه نظر لانه مع بعده عن ساحة نظم الاعجاز لو كان الاضلال عارضا لا مقصودا لما وقع
في صدر الجواب او بيان عطف على جواب ماذا ليس المراد به عطف بيان بل انه كالتفسير
ولذا قال صاحب الكشاف انه جار مجرى التفسير والبيان وهذا ما اختاره صاحب الكشاف وترجمه
صاحب الكشف ثم قال ردا على المص ان جعله جواب ماذا تكلف يصان عنه النظم المعجز للجاهلين
المصدرين بما فانهما لما اشتملتا على الامرين احدهما ان كلا من الفريقين موصوف بالكثرة
وثانيهما ان علم العالمين بانه حق من باب الهدى وان جهل الجاهلين بحسن مورده من باب
الضلال فسرهما بقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا باعتبار ان فيهما تصريحا للامرين المذكورين
وتسجيل الحكم قطعي وهو عطف على بيان واشارة الى فائدة اخرى غير البيان المذكور بان الضلال
بكونه من لوازم المثل وفيه اشارة الى ان الضمير في انه للمثل والجملة الاولى راجع الى المثل حقا يهدي
اي الهداية من الله كما هو الظاهر وفيه اشارة الى ان علمهم بذلك بتعليم الله مع اباهم وحلفهم
وبيان عطف على يهدي كما دل عليه قوله مع هدايا للناس ويهدي والمراد بالبيان الكشف لا الانكشاف
كما ظن وان الجهل بوجه ايراده الى المثل والانكار بحسن مورده حيث قالوا ماذا اراد الله بهذا
مثلا وفيه اشارة الى ان الاستفهام انكاري لا سؤال استكشاف ولا يخفى عليك وجه ما في الآية
من تغيير النشر عن ترتيب اللف حيث قدم الضال على المهدي في النشر على خلاف ما في اللف
وقال في بعض التفسير ان قوله يضل به كثيرا يجوز ان يكون في محل النصب على ان يكون صفتين لمثلا
او حالا من الله وكثرة كل واحد من الفريقين من المؤمنين والكافرين بالنظر الى انفسهم
لا بالقياس الى مقابليهم دفع لما يقال ان القلة والكثرة مفهومان اضافيان اذا
وصف باحدهما احد الفريقين لا بد وان يوصف الفريق الآخر بالآخر منهما فكيف يوصف
الفريقان ههنا معا بالكثرة بل لا يمكن ذلك فاجاب عنه بجوابين حاصل الاول ان اتصاف
كل منهما بالكثرة معا انما هو بالنظر الى انفسهم لا بالنظر الى مقابليهم وذا جائز واما المحال اتصاف
كل منهما بالكثرة بالنظر الى مقابليه ثم ضعفه ان اتصاف الامرين المتقابلين بالقلة او الكثرة معا
اما ان يكون بالنسبة الى شيء آخر كاتصاف الخمسة والستة مثلا بالكثرة بالنسبة الى الاربعة او القلة بالنسبة
الى العشرة واما ان يكون بالنسبة الى انفسهما لا بالنسبة الى شيء آخر اصلا واما بنسبة احد المتقابلين
الى الآخر والاول والثاني جائز وواقع لا حد ورفيه واما الثالث فلا يحدث فيما نحن فيه

وبهدي به كثيرا وفي فسره بالاهتداء
وجه ان الطريق يحكم
بهدي به لذلك صح

انصاف كل من المتقابلين بالكثرة بالنظر الى انفسهما لا بالنظر الى المقابل الاخر فانه محال فان قيل
لا نسلم انه محال لم لا يجوز اتصاف الفريقين بالكثرة معا باعتبار اختلاف الزمان اجيب عنه
بان المؤمنين قليلون ابدا في جميع الازمان بالنسبة الى اهل الضلال فان قيل فعلى هذا كيف يتصف
بالكثرة في الاية المذكورة اجيب عنه بان كونهم اي المهديين قليلين بالنسبة الى اهل الضلال
لا يوجب كون المهديين قليلين بالنسبة الى الضالين به ولا يخفى عليك انه يجوز اتصاف الفريقين
بالكثرة بالنسبة الى امر اخر كما في الاحتمال الاول اي بالنسبة الى مقابليهما الذي هو المتوقف بين الضلال
والهداية بان لا يضل بالقول ولا يهتدي به لكن المصنف اقتصر في الجواب على الاحتمال الثاني
فان المهديين قليل بالاضافة الى اهل الضلال ولا يخفى عليك ان هذا مما لا حاجة اليه في الجواب
عن الاشكال المذكور لتمامه بما ذكر كما عرفت اللهم الا ان يقال انه وقع السؤال باشد عن الجواب المذكور
من انه كيف يصح اتصاف المهديين بالكثرة ولو بالقياس الى انفسهم ~~وهو المصنف~~
والقلة صفتهم كما دل عليه قوله تع وقليل من عبادي الشكور فاجاب بقوله المذكور
بعد اقرار الاشكال صاحب الكشاف ~~[illegible]~~ حيث قال لم وصف المهديون
بالكثرة والقلة صفتهم ثم اجاب عنه بما ذكره المصنف ويحتمل ان يكون جواب ثان عن الاشكال
المذكور ولما كان فيه بعد استشهد عليه ولا يقول ابو الطيب قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا
اشد الحملة في حرب ونابا يقول ابو تمام ان الكرام ايسر القلة بضم القاف وتشديد اللام جمع
القليل قال الله تع وما يضل به اي بالمثل او بقرينة الا الفاسقين كرر اضلالهم به تنكيلا
بتقبيح حالهم بالتنصيص على فسقهم واعلم ان صاحب الكشاف جعل اسناد الاضلال الى الله تع مجازا
عقليا من قبيل اسناد الفعل الى السبب لانه لما اوجد ما هو ضلالهم باختيارهم اعني ضرب
المثل صار كانه هو الذي اضلهم فاسند اليه الضلال لذلك كما اسند الى نفس السبب الذي هو الاصنام
في قوله تع رب انهن اضللن كثيرا وذلك بناء على اصلهم الفاسد ان اسناد القبيح
الى الله ولو بالخلق قبيح واضلالهم عن الحق قبيح فلا يجوز اسناده الى الله حقيقة ومنهم من اول
الاضلال بالتخلية بينهم وبين ما اختاروه من الضلالة وترك المنع من مباشرتها بالقهر
والجبر فمعنى اضله خلاه وضلاله كما يقال فلان اهلك ابنه اذا لم يتعهده بالتاديب وخلاه يفعل
ما يشاء مجازا لغويا من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب لان التخلية سبب للضلالة
ومنهم من جعل الاضلال بمعنى تسميته ضالا كما يقال اضل فلان فلانا واكفره بمعنى سماه
ضالا وكافرا وحكم بهما عليه فيكون اطلاق الاضلال على التسمية بالضال والحكم بالضلال من قبيل تسمية

اضله ح

اللازم

اللازم باسم الملزوم فان ذلك التسمية والحكم من لوازم الاضلال اي جعله ضالا ونحن نقول لا حاجة الى هذه
التاويلات فان الاسناد حقيقة اذ لا قبح في الخلق وانما القبح في نسبة الى خلقه اي خارجين
عن حد الايمان فسره بهذا الحد وان كان المحدود اعم للحد لتصدقه المؤمن العاصي لاقتضائه
السياق والسباق في المصباح الحد في اللغة الفصل والمنع ومن الثاني حدوده عن امره
اذا منعته فهو محدود ومنه الحدود المقدرة في الشرع لانها تمنع من الاقدام فاضافة
حد الى الايمان لادنى ملابسة مثل في الزوال ويحتمل ان يراد بالحد الحد الاصطلاحي للايمان
اي خارجين عن تعريف الايمان فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت واصل الفسق الخروج في القصد اي الطريق المستقيم
في المصباح قال ابن الاعرابي لم يسمع فاسق في كلام الجاهلية مع انه عربي فصيح ونطق به الكتاب
العزيز ويقال اصله خروج الشيء من الشيء على وجه الفساد وفسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها
وكذلك كل شيء خرج من قشره على وجه الفساد فقد فسق فواسقا عن قصدها جوائر
اولسه يذهبن في نجد وغور غائرا يصف به نوقا يمشين في المفاوز ويبلن عن الطريق
المستقيم ويذهبن تارة في نجد اي مكان مرتفع واخرى في غور اي مكان منحط وهو ضد النجد
والجوائر جمع جائرة من الجور بمعنى الميل عن القصد في الشرع الخارج عن القصد
من امر الله لو ترك القصد فيه لكان او في واحد ولفظ الامر هنا يشمل النهي ايضا لانه امر بضده
او هو امر بالامر المعهود وهو اطيعوا الله واطيعوا الرسول بارتكاب الكبيرة فكان معناه
الشرعي اخص من معناه اللغوي لان معناه هو الخروج عن القصد مطلقا ومعناه الشرعي هو
هو الخروج من امر الله بارتكاب الكبيرة ويدخل فيها الاصرار على الصغيرة لانه كبيرة وله ان الفسق
النقابة من الفساد وهو ان يرتكبها اي الكبيرة مستقبحا اي عالما بحرمتها وقبحها لان الاستقباح
بعد العلم بقبحها وانما يرتكبها لغلبة الهوى غير مبال بها وهو كالبيان لاعتياد ارتكابها لان
معناه انه لكثرة ارتكابها واعتيادها صار بحيث لا يخاف وبالها والطعن بها فكانه
هتك حرمة الله والثالثة الجحود اي جحود ما علم من الدين بالضرورة او علم المنكر نبوة
النبي ص في العناد فانه كفر وكذا ارتكاب ما جعله الشارع امارة التكذيب كفعل
الزنار فانه انكار حكما قال الكنوري ان فعله في الروضة ليس بكفر جاحد المجمع عليه
على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه الذي فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك
في معرفتها الخواص والعوام كالصلوة وتحريم الخمر ونحوها فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه
~~[illegible]~~ لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت
الصلبية ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف

وهو اي الحري ان يرتكبها اي الكبائر مستصوبا اياها فان ارتكاب عبادة الصنم مثلا مستصوبا
اي معتقدا حقيتها انكارا لما علم ضرورة من الدين وكذا ارتكاب نحو شرب الخمر خطة
جمع خطة بكسر الخاء المعجمة وتشديد الطاء المهملة المكان الذي يختطها الرجل لنفسه فيبني فيه
احد وهو ان يعلم عليها علامة بالخط ليعلم انه قد اختارها خلع اي نزع ربقة الايمان من عنقه
ولعله من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه اي خلع الايمان الذي هو كالربقة وهي حبل في
عروة يشد به البهائم والاسير ويجعل في العنق ليقاد بها واذا خلعت لم ينقاد
ومنه علم وجه تشبيه الايمان بالربقة بالتصديق الذي هو مسمى الايمان اشار به الى ان
الاقرار ليس بداخل في حقيقة الايمان بل شرط خارج او جزء يكمل المعنى ظاهر اختلفوا
في ان التصديق المعتبر في الايمان هل هو تصديق منطقي او لا ففيه تفصيل ذكره في اول السورة
لقوله تع علة لقوله فلا يسلب عنه اسم المؤمن فان الاقتتال كبيرة وقد اطلق المؤمن على
المقتتلين حيث قال وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا جعلوه اي الفاسق الذي
كان في درجة التقاتل والانهماك يشارك كل واحد منهما في بعض الاحكام فانه يشارك المؤمن
في التناكح والتوارث وغسل امواتهم والصلوة عليهم ودفن مقابر المسلمين ويشارك الكافر
في الذم والتعنيف عليه وعدم قبول شهادته وابطال ولايته وتخصيص الاضلال بهذا
مستفاد من النفي والاثبات بطريق الاستثناء اي بالفاسقين الخارجين عن الايمان مرتكبا
يحتمل ان يكون على صيغة اسم الفاعل وان يكون على صيغة اسم المفعول فعلى الاول يكون حالا من فاعل
التخصيص اعني الله تع وعلى الثاني من مفعوله اعني الاضلال على صيغة الفسق فان الفسق
منصوب على انه مفعول بفعل والاستثناء مفرغ يدل على انه الذي اعدم الاضلال فان تعليق
الحكم بالمشتق يدل على علية ماخذ الاشتقاق صرفت وجوه افكارهم اي طريقة افكارهم
عن معرفة حكمة المثل حيث لم ينظروا فيها ولم يتفكروا بل نظروا الى حقارة الممثل به حتى
سخرت به اي بسبب ذلك الصرف قال رحمه الله صفة الفاسقين ويجوز ان يكون
مقطوعا عما قبله بان يكون الموصول مع صلته مبتدأ وجملة اولئك هم الخاسرون خبرا ويكون جملة المبتدأ
مع خبره استئنافية جوابا لما يتوهم ان يقال ما ذا حال هؤلاء الفاسقين للذم لان المخاطب
يعلم اتصاف الفاسقين بتلك الصفة قبل ايراد الصفة عليه نحو جاءني زيد الفاسق الخبيث وتقرير
الفسق لان الموصوف بها فاد معنى هذا الوصف قبل ايراده عليه نحو الذين اتبعوا لان الفاسق
ناقض عهد الله والنقض فسخ التركيب الواقع في الاجزاء لان النقض حتى اضيف الى الاحكام

لتنبيها داخل صح

لاجراء الاحكام عليه صح

يراد به ابطال ما ليفها ومتى اضيف الى المعاني يراد منه ابطال ما هو المطلوب واصل ان حقيقة
والقرينة الى النقض او الى الفسخ في طاقات الحبل ونحوه من البناء وغيره من الاجسام فان الحبل
اذا تعرضت طاقاته فقد انتقض تركيبه واستعماله في ابطال العهد من حيث
ان العهد يستعار له الحبل جواب عما يتوهم ان يقال ان النقض لما كان حقيقة في ابطال
تركيب الحبل ونحوه من الاجسام فاستعماله في ابطال العهد كما في الاية هل هو حقيقة ايضا على الاشتراك
بين كل منهما سيما لارتباط احد المرتبطين بالاخر حيث
بالمعنى او مجاز فاجاب بما حاصله ان استعماله في ابطال العهد مبني على تشبيه العهد بالحبل
وعلى استعارة الحبل للعهد استعارة مكنية فيكون استعمال النقض في ابطال العهد على طريق
الاستعارة المصرحة التحقيقية بان شبه ابطال العهد بابطال تاليف الحبل ونحوه واطلق
اسم المشبه به على المشبه توضيحه انهم اتفقوا على ان في مثل اظفار المنية ويد الشمال
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية لكن اضطرب في تحقيق الاستعارتين
وفي ان قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم ان يكون تخييلية البتة وان مثل لفظ
الاظفار واليد هل هو مستعمل في معنى مجازي ام لا والحق ما اشار اليه صاحب الكشاف
وهو ان الاستعارة بالكناية في اظفار المنية هو لفظ السبع المذكور كناية بذكر
شيء من روادفه كالاظفار وهو مسكوت عنه صريحا ليس بملفوظ اصلا لكن المذكور
كناية في حكم المذكور صريحا فكان بمنزلة ان يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو
السبع للمشبه وهو المنية وههنا قد سكت عن الحبل المستعار عن المشبه به ونبه عليه
بذكر النقض حتى كانه قيل ينقضون حبل الله اي عهده والنقض استعارة تحقيقية
مصرحة حيث شبه ابطال العهد بابطال تاليف الجسم واطلق اسم المشبه به على المشبه
لكنها انما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل فالعهد بالاعتبار صارت
قرينة على استعارة الحبل للعهد استعارة مكنية وبهذا ظهر ان الاستعارة المكنية
قد يوجد بدون التخييلية وان قرينتها قد تكون استعارة مصرحة تحقيقية
كما في هذه الاية واما في مثل اظفار المنية ويد الشمال فالمحققون على ان ليس
الاظفار واليد مستعملا في معنى مجازي تحقيقا وهو ظاهر ولا متوهم على ما يزعم
صاحب المفتاح بل هو في معناه لكن هنا تصرف عقلي هو اثبات معناه
الاصلي للامر المشبه بالسبع والانسان وهذا التصرف العقلي هو المسمى بالاستعارة التخييلية
على طريق الاستتر اي في الاستعارة والذا فسروا التحقيقية بجعل الشيء الشيء

ولا استعارة للحبل للعهد صح

والتخييلية بجعل الشيء للشيء فالضابطة في قرينة الاستعارة بالكناية عند غير السكاكي ان يقال
اذا لم يكن للمشبه المذكور تابع يشبه لازم المشبه به كان ذلك اللازم اذا اثبت للمشبه بانيا
على معناه الحقيقي وكان اثباته له استعارة تخييلية كما في نحو اظفار المنية وان كان
تابع كذلك كان اسم ذلك اللازم مستعارا لذلك التابع استعارة تصريحية
كالنقض المستعار لابطال العهد وكالافتراس المستعار لبطش الشجاع وكالاغتراف
المستعار لانتفاع الناس بالعالم في نحو شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف منه الناس
هذا ما ذهب اليه الجمهور في الاستعارة بالكناية واختاره صاحب الكشاف حيث
قال في اسرار البلاغة ولطائفها ان تكتفي في ذكر الشيء المستعار بالرمز والايماء
بذكر شيء من روادفه فيدل بتلك الرمزة على مكانه فاذا قلت شجاع يفترس اقرانه
وعالم يغترف منه الناس فقد نبهت على ان الشجاع اسد والعالم بحر وهو تمثيل المكنية
كما ترى وقال السيد في شرح المفتاح وهذا القول هو الصواب الاظهر لا خلل فيه لفظا
ولا معنى وذهب بعضهم الى انه قد يضمر التشبيه في النفس ولا يصرح بشيء من اركانه سوى
لفظ المشبه ويدل عليه بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به فيسمى ذلك التشبيه المضمر
استعارة بالكناية ويرد على هذا القول انه لا مناسبة في تسميته استعارة وعلى
هذا القول ايضا لفظ الاظفار في المثال المذكور باق على حقيقته وانما هي للمنية استعارة
تخييلية وذهب السكاكي الى ان الاستعارة بالكناية هي لفظ المنية المستعمل
في السبع مثلا فانه ادعى للمنية السبعية ومع ذلك اطلق عليها اسمها ويرد عليه
ان لفظ المنية في المثال مستعمل فيما وضع له على سبيل التحقيق فلا يندرج في الاستعارة
التي هي مجاز مستعمل في غير ما وضع له واما ادعاء السبعية للمنية فلا يخرجها عن كونها موضوعة لها
لا بحر جماعي كونها موضوعة لها لفظ المنية تحقيقا وههنا قول رابع ذكره الفاضل
المحشي ونسبه الى صاحب الكشاف وهو ان الاستعارة بالكناية هو اللازم المذكور في الاستعارة
لا استعارة للمشبه وبالكناية لانه كناية عن النسبة وهو اثبات الحبالة للعهد
فان اطلق النقض مع لفظ الحبل وفي لما يتوهم ان يقال ان استعمال النقض في ابطال
العهد لما كان مبنيا على التشبيه والاستعارة على ما مر بيانهما فهل يجوز استعماله
مع كل من المشبه والمشبه به وعلى تقدير جوازه كيف يكون استعماله مع كل منهما فقال نعم يجوز

استعماله

استعماله مع كل منهما فان استعمل مع لفظ المشبه به اي الحبل كان ترشيحا للمجاز اي الحبل المراد به العهد بقرينة اضافته الى الله على طريق الاستعارة
النقض تحقيقا فانه اذا قيل بنقضون حبل الله يكون الحبل استعارة تصريحية والنقض ترشيحا والمعنى عليك ان المناسب ان يقول ترشيحا للتشبيه بقبل
انما قال للمجاز اشارة الى ان ذكر لفظ المشبه به في الاستعارة المكنية بل في حقيقته واعلم ان الترشيح يجري في الاستعارة المصرح بها
ايضا الى ان المجاز في الاستعارة المكنية بل في حقيقته
وهو ذكر ملائم المشبه به وقد يكون للمجاز المفرد وهو ذكر ملائم المعنى الحقيقي وقد يكون
للمجاز المفرد وهو ذكر ملائم ما هو له وقد يكون للاستعارة المكنية واما ما قيل من ان الترشيح
انما يجري في الاستعارة المصرح بها دون المكنية عنها فالمراد به ما لم يزد على قرينة الاستعارة
المكنية عنها الا فقد صرحوا بان ما زاد في المكنية على قرينتها اعني اثبات لازم واحد يعد
ترشيحا للمكنية وانما لم يعد والازما واحدا ترشيحا في المكنية لان الترشيح انما يكون
بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينتها ترشيحا لان الاستعارة تتم بقرينتها ثم اعلم
ان ترشيح الاستعارة بناء على حقيقته فلا يعتبر فيه تشبيه واستعارة ومجاز على ما صرح به
في شرح المفتاح والتلخيص ولذلك قال صاحب الكشاف في قوله تعالى واعتصموا
بحبل الله انه يجوز ان يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام استعارة
للوثوق بالعهد او ترشيحا لاستعارة الحبل بما يناسبه فاوقع الترشيح فيها لا في الاستعارة
وان ذكر النقض مع العهد قبل انما قال في الاول اطلق وههنا ذكر لان النقض لما كان
في الاول ترشيحا كان مطلقا على معنى مستعملا فيه ولما كان ههنا قرينة للاستعارة كان المكنية صح
تابعا له فكانه لم يطلق على معنى بل انما ذكر ليتنقل منه الى متبوعه كان النقض رمزا الى ما
هو اي النقض مردوفه اي لوازمه والضمير راجع الى ما وهو عبارة ههنا عن الحبل لان
العهد مستعملا في معناه الحقيقي ولفظ الحبل المكنى عنه في اللفظ المكنى عنه بذكر النقض استعارة
بالكناية وهو اي الرمز المذكور ان العهد حبل اي تنبيه على ان العهد حبل في ثبات
الوصلة بين المتعاهدين واليه اشار صاحب الكشاف بقوله ثم يرمز فاليه بذكر شيء
من روادفه فيدل بتلك الرمزة على مكانه كقولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف
منه الناس فان الافتراس والاغتراف مع كونهما استعارتين مصرحتين لبطش الشجاع ولانتفاع
قرينتان للاسد والشجاع اسد او الاسد مستعار له على طريق الاستعارة بالكناية وللعالم بحر الناس

العالم بحر او البحر مستعار له كذلك والعهد الموثق في المصباح الموثق والميثاق العهد وفيه ايضا
العهد الامان والموثق والذمة فقد جاء تفسير احدها بالاخر تفسيرا لفظيا وقال الراغب
وثقت به اعتمدت عليه واوثقته شددته وما يشد به وثاق والوثاق والميثاق
عهد يؤكد بيمين والموثق الاسم منه او هو مصدر او اسم موضع الوثوق ووضعه
لما في شانه اللام ليست صلة للوضع بل للغرض او صلته محذوف
قال براعي على صبح المجهول ويتعهد اي يحفظ والحاصل ان هذا بيان
لمتعلق العهد وما صدق هو عليه لا بيان معناه الذي وضع له كالوصية واليمين فان كلا منها
براعي ويحفظ وفي المصباح العهد الوصية يقال عهدت اليه اذا اوصاه ويقال ان يطلق
العهد للدار ايضا من حيث انها تراعى بالرجوع اليها وفي الصحاح العهد المنزل الذي
لا يزال القوم اذا انتووا عنه رجعوا اليه اي اذا فرجوا عنه وتوجهوا الى الوجه الذي
ينوونه رجعوا اليه والنوى الوجه الذي ينويه المسافر من قرب او بعد والتاريخ
عطف على الدار اي يقال للتاريخ العهد لانه يحفظ ويضبط للرجوع اليه وقت الحاجة
ويقال لوثيقة المتبايعين عهدة ايضا لانه يرجع اليها عند الالتباس وهذا العهد
اي المذكور في قوله تع الذين ينقضون عهد الله اما العهد الماخوذ بالعقل اي بشهادة العقل
اعني العهد الذي اخذه الله تع على عباده باعطاء العقل اياهم وتمكينهم من الاستدلال
على وجوده ووحدانيته وعلى قدرته وارادته وصدق رسله بالمعجزة فان العقل كاف
مستقل في الاستدلال على هذه الامور ولكن بالنقل في الافاق من غير توقف على الشرع لان
ثبوت الشرع يتوقف على هذه الامور ولو توقف ذلك على الشرع يلزم الدور وعلم منه ان وجوب
النظر عقلي ايضا وهو اي العهد الماخوذ بالعقل الحجة القائمة اي الحجة التي اقامها الله تع
على عباده باعطاء العقل اياهم والتمكين على الاستدلال الدالة على توحيده ولا قطعية
هذا اشارة الى برهان التمانع المبين في الكلام المشار اليه بقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا ووجوب وجوده اي لذاته لا لغيره والا لكان حادثا لاحتياجه الى الغير وقد
تقرر ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث والوجوب لذاته يقال على ثلاثة معان
الاول عدم احتياج الذات في وجوده الى الغير اي استغناء وجوده عن الغير وهو صفة الوجود
والثاني كون ذاته مقتضية لوجوده وهو صفة الذات بالقياس الى الوجود والثالث

كما ذكرناه

التي

وقيل هذا معنى مطلق
مستعمل في الخصوصيات
وهذا اشعر بانه لفظ موضوع
للخصوصيات فيكون عام
مثل اسم الاشارة صح

التي يمتاز به الذات عن غيره والاول غير الذات بالاتفاق لكونه امرا عدميا والثالث
عينه بالاتفاق لان الذات الواجبي يمتاز بنفسه فيكون ما به امتيازه نفسه فلا بد ان يؤول
الوجوب في المعنى الثالث بالواجب والمعنى الثاني عين الذات عند الحكماء والمحققين من المتكلمين
وغيره عند الاشاعرة وتفصيل هذا البحث وتحقيقه يطلب من شرحنا على ما تحصاه في الكلام
وصدق رسله اي بالمعجزة اذ لا طريق اليه سوى المعجزة ودلالة المعجزة على الصدق
قطعية عادية لان عادته تع جارية على ان يخلق علما ضروريا على الصدق عقيب صدورها
وعليه اي على العهد الماخوذ بالعقل اول قوله تع واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى شهدنا ولهذا قال المص في تقريره اي نصب لهم دلائل ربوبيته وركزه في عقولهم
ما يدعونهم الى الاقرار بها حتى صار وابذلك بمنزلة من قيل لهم الست بربكم قالوا بلى
فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة الاشهاد والاعتراف على التمثيل اشهى
وهذا ماخوذ من كلام الامام حيث قال المراد بهذا الميثاق الحجة القائمة على عباده الدالة
على صحة توحيده وصدق رسله فعلى هذا يلزم الذم لانهم نقضوا ما ابرمه الله تع من
الادلة التي كررها عليهم في الانفس والافاق واودع في العقول من دلائلها وبعث
الانبياء عليهم السلام وانزل الكتب مؤكدا وانما قضوا على هذا الوجه جميع الكفار
وقيل الاظهر ان المراد بالعهد الماخوذ بالعقل هو اقرارهم بربوبيته تع حين سؤاله
عنهم بقوله الست بربكم قلت عبارة المص ابينة عنه او الماخوذ بالرسل على الامم
الباء هنا ايضا سببية وفي بعض المراد بالناقضين اهل الكتاب والمنافقين منهم
لان المراد بالعهد ما عهد اليهم في الكتب السالفة بانهم اذا جاءهم بيانه لا يعتذرون
مصدق على صيغة اسم المفعول بالمعجزات صدقوه واتبعوه فيما امره وانتهوا
فيما نهاه عنه ولم يكتموا امره اي ذكره الذي كان في الكتب المتقدمة من المنزل عليهم كقوله تع
في الانجيل لعيسى عم وانزل عليك كتابا فيه بنو اسرائيل وما اريته اياهم
من الايات وما انعمت عليهم وما نقضوا من ميثاقهم الذي واثقوا به وما ضيعوا
من عهده اليهم وحسن صنعه للذين قاموا بميثاق الله واوفوا بعهده ونصره اياهم
وكيف انزل بأسه ونقمته بالذين غدروا ونقضوا ميثاقه ولم يوفوا بعهده
لان اليهود فعلوا باسم عيسى ما فعلوا باسم محمد عم من التحريف والجحود هكذا ذكره في الكشاف
في بيان المعنى ثم قال وقيل المراد بالعهد المذكور في الاية اخذ الله العهد عليهم ان لا يشركوا

واذ اخذ ربك من بني ادم ذريتهم

وعاداهم ولا يبغي بعضهم على بعض ولا يقطعوا ارحامهم ولم يذكر المصنف هذا المعنى لان سوق
الاية يأباه ولم يخالفوا حكم من امره ونهيه وقيل عهدهم الله ثلاثة الاول عهد اخذه الله تع على جميع ذرية ادم قبل ان يخلقهم بان يقروا بربوبيته
وهو العهد الذي اشار اليه بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم والثاني
عهد اخذه على النبيين بان يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو ما اشار اليه بقوله واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم والثالث عهد اخذه على العلماء وهو ما اشار اليه بقوله
واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه كما في الكشاف
فعلم منه ان العهد الثالث هو ما ذكره المصنف من المعنى الثاني اعني قوله او الماخوذ بالرسل على الامم
بدليل قوله واليه اشار بقوله تع واذ اخذ الله الاية قال العلامة التفتازاني لا خفاء في ان
المراد بعهد الله الذي ينقضونه هو عهد الانبياء لانه لا نقض منهم ولا يسمون من الفاسقين ولا عهد
العلماء لانهم ليسوا الفاسقين الذين اضلهم الله بضرب المثل الا ان يراد البعض على
السهو وقيل ان يراد العهد الاول العام لذرية ادم عم فيعود الى الوجه الاول اعني
العهد الماخوذ بالعقل او عهد العلماء فيعود الى الوجه الثاني انتهى ومنه علم ان ذكر قوله
وقيل عهد الله ثلثة لا وجه استطراد لبيان ان العهد الماخوذ بالرسل كما يكون
ماخوذا على الامم بان يبعث اليهم رسول مصدق لما معهم فيؤمنوا به ويتبعوه كذلك يكون ماخوذا
على الرسل بان يبلغوا الدين ولا يكتموه وعلى العلماء ايضا بان يتبعوا الحق وليس المعنى منها
بيان ان كل واحد من العهود الثلثة من العهد المنقوض المراد في الاية اقول في رجاع
العهد العام لذرية ادم الى الوجه الاول الماخوذ بالعقل بحث لان العهد العام لذرية ادم عم
هو الاقرار بربوبيته قبل الخلق والعهد الماخوذ بالعقل هو الاستدلال على ربوبيته
بالعقل قال رحمه الله الضمير للعهد المذكور ولما ورد ان الميثاق والموثق في الاصل بمعنى العهد
فلا يحتاج ارجاع الضمير الى العهد لاستلزام اضافة الشيء الى نفسه اشار الى دفعه بقوله والميثاق
اسم الى اسم الة كالمفتاح والمنطاد والمرآة لالة الفتح والغرب والرؤية وهو اكثر استعمال وزن
مفعال وقد يكون صفة لمبالغة الفاعل كمعطار ومسقام في مبالغة عطر وسقم بمعنى كثير العطر
والسقم ~~وقد يكون بمعنى المصدر كما سياتي~~
~~هذا جاء الميثاق المذكور ما وثق الله به عهده من الايات والكتب~~
لما يقع به الوثاقة حاصله ما ذكره صاحب الكشف في جواب الايراد المذكور بقوله ان العهد
لما فسر بما ركز في العقول او ما اخذ الله عليهم من التصديق والاقرار صار بمعنى المعاهد عليه فجاز
ان يضاف اليه الميثاق الذي بمعنى اسم الالة هكذا ذكره ثم قال بطريق الكلاوة على ان ميثاق الميثاق

غير

غير ممتنع فانه تاكيد له وذلك ان ما ركز في عقولهم من الحجة على وجوده وقدرته وحكمته وجوده
ميثاق وتاييده بالحجج السمعية وارسال الرسل ميثاق الميثاق وهي الاستحكام راجع الى الوثاقة وهي اما من قبل الله او من قبلهم
والمراد ههنا به اما الميثاق بالمعنى المذكور ما وثق الله به عهده من الايات والكتب فعلى الاول قال صح
وعلى الثاني قال او ما وثقوا به من الالتزام والقبول اي التزامهم على انفسهم ويحتمل ان يكون
الميثاق بمعنى المصدر كالميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة توضيحه ان المراد بالعهد الذي
نقضوه اما العهد الماخوذ بالعقل او العهد الماخوذ بالرسل على الامم وعلى التقديرين فالمراد
بالميثاق اما اسم لما يقع به الوثاقة من قبل الله واما اسم لما يقع به الوثاقة من قبلهم من الالتزام
والقبول واما المعنى المصدري فالاحتمال ستة فالمعنى على الاول انهم ينقضون عهد الله
اي بترك ما وصاهم الله تع بهم باقامة الحجة العقلية على وجوده وربوبيته من بعد استيثاقه
واستحكامه بما في الدلائل السمعية التي يتاكد بها الدلائل العقلية ويستحكم وعلى الثاني ينقضون
عهد الله اي ما وصاهم الله تع باقامة الحجة العقلية من بعد استحكامهم بالالتزام والقبول وعلى الثالث
ينقضون عهد الله من بعد توثقه الله تع ذلك العهد بالايات والكتب او من بعد توثقهم
وقس عليه واعلم ان نقض العهد من بعد ما استحكموه بالالتزام والقبول اشد قبحا من نقضهم
من بعد ما استحكمه الله بالايات والكتب فلذا اخره عنه على خلاف ما في الكشاف وكم نعرض
لاحتمال ارجاع الضمير الى الله مع ان صاحب الكشف لم يعرضه لان ارجاع الضمير الى المضاف
اليه خلاف المشهور او كالمشهور ارجاعه الى المضاف لكونه مقصودا اصليا قال الطيبي
ومن للابتداء سواء كان الميثاق اسم الة او مصدرا فان ابتداء النقض بعد الميثاق
اما اذا كان بمعنى المصدر فظاهر واما اذا كان اسم الة فلان معناه من بعد حصول
الاستحكام بالميثاق قال رحمه الله يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تع قال الفاضل المحشي
يعني انه يحتمل العموم او انه يحتمل كلا منهما فعلى الاول دم بارتكاب كل قطيعة وعلى الثاني دم
بارتكاب الجنس ايا ما كان قوله كل قطيعة اي مجموع القطيعة وهو بارتكاب الجنس اي
بارتكاب فرد من افراد جنس القطيعة اي فرد كان والحاصل انه يحتمل ان يكون المراد الكل المجموعي وهو العام
الاصطلاحي والكل الافرادي قال صاحب الكشاف ومعنى قطعهم ما امر الله به ان يوصل
قطعهم الارحام وموالات المؤمنين وقال الطيبي ذهب القاضي الى العموم وحمله صاحب
الكشف على الوجهين ولا منافاة بينهما لان قوله الذين ينقضون متصل بقوله الا

الا الفاسقين وهو اما مظهر وضع موضع المضمر وهم الطاعنون في التمثيلات الواردة
في التنزيل وقيل ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ردا عليهم و في لا يخلو اما ان يراد بهم المشركون
فالمراد بقطع الارحام عداوتهم مع رسول الله عم واما ان يراد بهم اهل الكتاب فالمراد
قطعهم ما بين الانبياء من الوصلة والاتحاد حيث امنوا ببعض وكفروا ببعض واما عام
في جميع الفسقة فيحمل على ما قاله القاضي ويدخل فيه احد الفريقين على البدل دخولا اوليا
بزيادة سياق الكلام اقول انما قال يحمل اشارة الى ان العموم مجرد احتمال لان الظاهر
انه توصيف للفاسقين بانهم يضيعون حق خلق الله بعد توصيفهم بانهم ينقضون عهد الله
وتضييع حقه بنقض عهده وتضييع حق خلقه بقطيعة ارحامهم كقطع الرحم وقد وقع
ذلك من اليهود فانهم كانوا من بني اسرائيل وهم اولاد اسحق ابن ابراهيم فان اسرائيل
اسم يعقوب عم ولد اسحق ونبينا محمد عم كان من اولاد اسمعيل ابن ابراهيم عم فكان بينه
وبينهم قرابة القرابة من حيث كان كل منهما من اولاد ابني ابراهيم عم ثم انهم مع هذه القرابة
كذبوه وعادوه اشد العداوة وقطعوا اصلة الارحام وقد وقع قطع الارحام بين نبينا
وبين مشركي العرب ايضا حيث عادوه اشد العداوة وقطعوا ارحامهم مع ان العرب من اولاد
اسمعيل عم والاعراض عن موالاة المؤمنين الى اتخاذهم اولياء وقد ثبت انهم امروا
بوصله قال الله تع لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين والمؤمنون بعضهم
اولياء بعض والتفرقة بين عم والكتب في التصديق بان يصدق بعض الانبياء
وبعض الكتب دون بعض منها وقد فعلوا ذلك مع انهم امروا بعدم التفرقة وترك المجاهرة
وكما قال الله تع تعاونوا على البر والتقوى وسائر ما فيه رفض خير او نقاط شر فانه
يقطع الوصل الظاهر انه تعليل لكل من ترك المجاهرة وما فيه رفض خير او نقاط شر من قطيعة لا سيما ما امر الله تع
وان العمر راجع لا كل من هذه الثلاثة قال الراغب اما ذمهم بقطع ما امر الله به ان يوصل
فذم بترك الخيرات ونقاطي السيئات وذلك ان التقاطع يحصل من رفض المحبة والعدالة
ورفضهما سبب كل شر وفان القوم اذا احبوا وعدلوا تواصلوا واذا تواصلوا
تعاونوا واذا تعاونوا عمروا واستمروا وبالعكس اذا تباغضوا وظلموا تدابروا وتخاذلوا
واذا تخاذلوا لم يحل بعضهم لبعض فهلكوا المقصودة بالذات بالنصب صفة الوصل
والامر هو القول الطالب للفعل هذا تعريف للفظ الامر باعتبار مسماه اعني الصيغ
المخصوصة مثل اضرب واقتل واختلفوا في تعريفه فعرفه بعضهم بانه قول القائل لمن دونه استعلاء

افعل

افعل وعرفه بعضهم بانه الفعل المقتضي طاعة المامور باتيان المامور به وعرفه
بعضهم بانه اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو وعرفه بعضهم بانه اقتضاء
فعل غير كف على جهة الاستعلاء والكل مزيف على ما في محله وعرفه صاحب الكشاف
بانه طلب فعل مخصوص وزيف هذا ايضا بان المشهور من مذهب المعتزلة
هذا استعمال الصيغ المخصوصة على سبيل الاستعلاء وهذا التعريف يافيه ايضا
وغير الطالب بامر كالتهديد والاباحة والارشاد والتسخير والتعجيز
على سبيل الاستعلاء وبان هذا التعريف للامر بمعنى الفعل باعتبار مسماه والطلب
بفعل وعرفه المص بما ذكره واحترز بالقول عن الفعل والاشارة ويرد عليه
بانه يلزم ان لا يكون نحو اترك ودع امرا لانه قول طالب للترك وقيل اسناد الطلب
الى القول وهو فعل الامر مجاز فيقبل اسناد الفعل الى سببه ودليله قيل مع العلو
اخذ هذا القيد ابا الحسين من المعتزلة ويرد عليه ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى
الى الادنى على طريق التساوي والشفاعة لزم ان لا يكون امرا مع انه امر وقيل مع
الاستعلاء اعتبره الجمهور وبه ال بلفظ الامر امر رسمي الامر الذي هو واحد
الامور على طريق النقل من المعنى المذكور الى هذا الامر الخاص واحد الامور
فان كل امر صدر عن شخص اما ان يكون مامورا به حقيقة
او يصدر عنه بسبب داع يدعوه فشبه ذلك الداعي بالامر فصار الامر الصادر
عن ذلك الشخص كالمامور به لكن سمي بالمصدر تسمية للمفعول به بالمصدر فانه
اي ذلك الامر الصادر من الشخص اما يؤمر به اما حقيقة او تشبيها للداعية
بالامر كما ذكرناه كما قيل له ال للامر الذي هو واحد الامور بان
هذا اللفظ تسمية للمفعول اعني المشؤون بالمصدر اعني الشان وهذا الشان
في الاصل بمعنى الطلب والقصد فيكون المشؤون بمعنى المطلوب والمقصود وفي ذلك
الامر لكونه مطلوبا بالشان احسن لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان
قطع ما امر الله به وصله ابلغ من قطع وصل ما امر الله به نفسه وقطع الوصل
وربط الشيء بالوصل بنظام العالم وذكر ناقلا عن الراغب انه كيف يمكن نظام العالم
باهمال النظر فيه الى ان النظر في معرفة الله واجب والى ان الحسن والقبح العقليين
واقع كما سيجيء في محله في الايات الى الايات الواقعة بالايمان بها كالمار منقولا بالاستدلال

بالايمان ان ينهيهم عنه او يقطع طريقا جاء الى الى عزم مهاجرا فان كلا منهما افساد في الارض
يخرج به الانسان عن الاعتدال اللايق به والاستهزاء باطق ومن جملة استهزائهم به قولهم
على طريق الاستهزاء ما اراد الله بهذا مثلا وقطع الوصل بضم الواو وفتح الصاد
جمع وصل كرطب ورطب والمراد به ههنا ما يتوصل به الى الطاعة التي يتصل بها العبد
الى مرضات الله تعالى اعتدال حاله بها فيكون قطعها افسادا على نفسه وعلى العالم ولذا وصفهم
بقوله الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه تخصيصا للكل وقطع الوصل افساد في الارض وبيانه ما ذكره الراغب نقلا
عن الراغب واعلم ان كلام هذه الثلاثة ما فسر به بعض المفسرين الفساد في الارض
ولما كان ظاهره العموم فسره المصنف بمجموع الثلاثة ولما كان في الثالث خفاء
بينه بتوصيفه بالذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ومنهم من فسره بقطع الزوج والنسل وهتك الحرمة
والفتن واحداث الهرج والمرج فليتامل اولئك اي الفاسقون الموصوفون
بالصفات المذكورة من نقض العهد وقطع الوصل والافساد في الارض ولا يخفى عليك ما فيه
من الاشارة الى ان علة خسرانهم هي الاوصاف المذكورة هي الخاسرون دون غيرهم
ولهذا علله في الكشاف بقوله لانهم استبدلوا النقض بالوفاء والقطع بالوصل
والفساد بالصلاح وعقابها بثوابها وقال التفتازاني في شرحه انه اشارة الى انهم
جعلوا بمنزلة التاجرين على طريق الاستعارة المكنية حيث استبدلوا شيئا بشيء
وقال الطيبي يشير بذلك الى ان الاستعارة التي سبقت في قوله ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه
متضمنة للاستبدال المستعار له البيع والشراء استعارة قوله اشتروا الضلالة بالهدى
ولذا ذيل بقوله اولئك هم الخاسرون فان الخسران لا يستعمل الا في التجارة حقيقة
فيكون ترشيحا للاستعارة المفردة المكنية هذا كلامه فعلى هذا يكون في قوله ينقضون عهد الله
مجازا بمرتبتين اذ جعل اولا استعارة مكنية في العهد تخييلية في النقض ثم جعل فيها مكنية
اخرى والخسران ترشيحا الذين خسروا فيه للخاسرون به اشارة الى ان خسرانهم كان
بكسب ايديهم واختيارهم لا بوقوعهم فيه من غير صنع ثم الخسران قد يكون باضاعة راس المال
كلا او بعضا وقد يكون باستبدال الردي بالجيد ويترتب على الاول ضرران احدهما ضياع
المال والاخر عدم حصول المقصود بالمال من الفائدة فاشار الى الاول بقوله بالاهمال
العقل عن النظر فان صرف العقل الى النظر الواجب راس مال المكلف وبالاهمال وقع
في الخسران واضاعة راس المال عطف على العقل او على النظر الاقتناص هو الاصطياد بالقبض

الحباء

الحباء الابدية فانه المقصود بتجارته وقد اضاعه بالاهمال وهذا زيادة على الكشاف وقد اصاب فيها
لانه مما يجب التوضيح له ههنا وانما لم يذكر صاحب الكشاف لانفهامه من المقام وبذكر الاوصاف المذكورة
واستتبع الانكار والطعن في الايات عطف على اهمال وبيان للنوع الثاني من الخسران
بالايمان متعلق باستبدال وان زيد دخول الباء في انهم جعلوا الايمان بمنزلة الثمن بها بالايات والنظر عطف
على الايمان في حقائقها راجع الى الايات وكذلك العطف والضمير في قوله والاقتباس من انوارها الى ههنا
من قوله واستبدال الانكار زيادة الضاعة الكشاف واستبدال النقض عطف على استبدال
والتعبير بالاشتراء وفي المعطوف عليه بالاستبدال للنقض بالوفاء متعلق بالاشتراء والوفاء
بالصلاح عطف على النقض ولم يذكر اشتراء انهم القطع بالوصل مع انه مذكور في النظم والكشاف
لانه لما فسر الافساد بما يندرج فيه قطع الوصل اكتفى بذكره والعقاب اي عقاب اهمال
العقل والانكار والطعن والنقض والفساد بالثواب اي ثواب مقابلات المعاني
المذكورة كيف تكفرون بالله كيف سؤال على وجهين احدهما للشرط فيقتضي فعلين متفقي
اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف تجلس اذهب بالاتفاق
ولا كيف تجلس اجلس بالجزم على الاصح ولا يخفى عليك انه ههنا ليس للشرط وثانيهما وهو الغالب
في الاستعمال ان للاستفهام نحو كيف زيد ولما لم يكن الاستفهام في حيز نفي لانه يقتضي جهل
المستفهم كما دل عليه لفظ الاستفهام احتاج الى الحمل على معنى اخر واليه اشار المصنف بقوله
اي لا شرط ولا استفهام كما ذكرنا فان قيل هذا يقتضي الاستخبار وجهل المستخبر مثل
الاستفهام لان معناه طلب الخبر قلت لا لان الاستخبار قد يكون لتنبيه المخاطب والانكار والتعجب
والتوبيخ كما في الحس وفيه اشارة المصنف بقوله فيه اي في الاستخبار انكار وتعجب للكفر
اما الانكار له فبمعنى انه كان الواجب ان لا يكفر لا بمعنى انه لا يكفر لانه كائن وسيوجد
كلام الكشاف انه بمعنى لا يكفر حيث قال حال الشيء تابعة لذاته فاذا امتنع ثبوت الذات
امتنع الكفر تبعه امتناع ثبوت الحال اه ولهذا عدل عنه المصنف الى ما ذكره واما التعجب
فبمعنى انه يتعجب منه كل عاقل ناظر مطلع والا فحقيقة التعجب محال منه تعالى هذا على نسخة التعجب
واما على نسخة التعجب في باب التفعيل فعلى حقيقته فيكون كلام الاستخبار والانكار والتعجب معان
مجازية فيلزم الجمع بين المعاني المجازية في استعمال واحد اقول انه انما استعمل في الاستخبار وكل
من الانكار والتعجب مرادا ضمنا لا قصدا من اللفظ كانه استعمل في الاستخبار المراد منه الانكار والتعجب بالدلالة

ولان الاستبدال صريح في المبادلة ومتحقق في الاول حيث صرحوا باستبدال الكفر والطعن وهذا الانكار وتكفيرهم في الايات وهذا الاخر وهو الاستبدال الاخر فيها والاقتباس منها والنظر فيها فكانه في ابديهم فيدلوه بخلاف الاشتراء فانه ليس بصريح في معنى المبادلة وان معنى المبادلة غير متحقق في الثاني

قوله انكار كفرهم

ثم لا يخفى عليك ان اللام في لكفرهم متعلق بمحل من الانكار والعجب لكن تعلقه بالانكار ظاهر لانه المنكر
واما تعلقه للتعجب ففيه نظر ظاهر لما مر ان كيف لا يكون ههنا الا انكار الحال لا الانكار
الفعل فكيف يكون انكار الكفر هم الذي هو فعلهم ولهذا اشار صاحب
الكشاف بقوله قد تبين ان النكرة لانكار الفعل والابذان باستحالته فما تقول
في كيف حيث كان انكار الحال التي يقع عليها كفرهم اشار المص الى الجواب عنه بقوله
بانكار الحال التي يقع كفرهم عليها اي على الحال انه حال كانت بلا تخصيص بحال العلم بالله
او الجهل به كما حصره في المفتاح وسيأتي بيانه على الطريق البرهاني اي
على طريق الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم على ما سيظهر في بيانه قال مولانا خسرو
ان على متعلق بانكار الحال اقول فيه نظر لان انكار الحال ليس على الطريق البرهاني بالمعنى المذكور
بل انكار صريح فقصد بكيف اولا وانما الانكار على الطريق البرهاني هو انكار كفرهم وهو ظاهر فيكون
كلمة على متعلقا بالانكار الاول اعني انكار كفرهم وبدل على ما قلنا قول صاحب الكشاف
حيث قال وتحريره انه اذا انكر ان تكون لكفرهم حال يوجد عليها كان انكار لوجود الكفر
على الطريق البرهاني ثم شرع في بيان كون ذلك الانكار على الطريق البرهاني فقال لان صدوره
اي صدور الكفر من الفاعل لا ينفك عن حال وصفة قال مولانا خسرو ان لذلك الكفر قبل الحال لازمة
ههنا واعترض عليه ان كيف تكون من حال الفاعل لا من حال الفعل فلا يكون انكار الفعل
بانكار حاله وصفته واجيب بان تمشي ذلك على ارجاع صفة الفاعل الى صفة الفعل
لانه يكتسب من الفاعل صفات حسب صفاته ولكن ان تقول لا حاجة الى هذا الجواب
لان صدور الكفر عن الفاعل لا ينفك عن حال وصفة للفاعل لا عن حال وصفة للفعل اي يمكن
بلا حاجة الى تكلف ارجاع صفة الفاعل الى صفة الفعل هكذا ذكره الفاضل المحشي لكن بارجاعه
ما سيأتي من قول المص ان يكون لكفرهم حال يوجد عليها فان الظاهر منه ان يكون الحال للكفر لا للفاعل
فاذا انكر كيف هذا تفريع على عدم الانفكاك المذكور ان يكون لكفرهم حال اية حال كانت
يوجد الكفر عليها اي على ذلك الحال استلزم ذلك الانكار انكار وجوده اي وجود الكفر
على الطريق البرهاني لان انتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم واعلم ان اطلاق لفظ
الحال في المواضع الثلاث حيث لم يقيد بحال العلم بالله تعالى او الجهل به لا يشعر بان كيف
ههنا لانكار الحال على العموم اما لان وضعها لعموم الاحوال او لان توجه النفي والانكار
الى مطلق الحال وحقيقتها يوجب العموم او لانه يوجب الحمل على ذلك لمقتضى المقام

اولا وبالذات

اي على الطريق البرهاني

كما قيد صاحب المفتاح به

لوجود

لوجود الصارف اللازم وانما قيده صاحب المفتاح بما ذكر لانه ذهب الى ان كيف للسؤال
عن الحال مطلقا الا انه اذا دخل على فعل كان سؤالا عن الاحوال التي تكون للفعل مزيد
اختصاص بها ولا شك ان للكفر مزيد اختصاص بالعلم بالصانع والجهل به فلذا
قيدها توضيحه على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح ان كيف للسؤال عن الاحوال
مطلقا الا انه اذا دخل على فعل كان سؤالا عن الاحوال التي تكون له لذلك الفعل مزيد اختصاص
بها كقولك كيف جئت اراكبا ام ماشيا ولا شك ان للكفر مزيد اختصاص وتعلق
بالعلم بالصانع وبالجهل به الا ترى انه تنقسم باعتبارها فيقال كافر معاند وكافر جاهل
فاذا قيل كيف تكفرون بالله كان المعنى اي حال العلم تكفرون ام في حال الجهل به ثم لما
قيد كيف تكفرون بالله بقوله وكنتم امواتا على معنى كيف تكفرون وانتم عالمون
بقضيتكم هذه انتفى حال الجهل بالله وتعين حال العلم به لان العلم بهذه
القضية يستلزم العلم بصانع موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصان وصار المعنى
في اي حال تكفرون حال كونكم عالمين بهذا الصانع الجامع للعظمة والجلال والقدرة
التامة ولا شك ان هذا العلم صارف قوي للعاقل عن الكفر بالصانع وصدور الفعل
عن القادر مع الصارف القوي مظنة تعجب وانكار وتوبيخ فيكون سوق الاية لذلك
هذا والفرق بينه وبين ما ذكره المص ان المص عمم الحال المنكرة بكيف وخصه صاحب المفتاح
وجعل الصارف القوي علمهم بالصانع والمص جعل علمهم بحالهم المقتضية خلاف الكفر
وانما اختار المص ذلك لانه رد على ما اختاره السكاكي ان التخصيص خلاف الاصل فلما يصار اليه
في كلام البليغ بلا ضرورة ولا ضرورة ههنا ولان العلم بالصانع لا يستفاد من النظم
الا بطريق اللزوم ولا حاجة اليه بعد ما افاد المنطوق ما هو انسب بالمقام ولان
نظائر هذه الاية في الاية كثيرة وتاويله لا يجري في تلك النظائر ولان قوله انه اذا دخل
على فعل كان سؤالا عن الاحوال التي تكون للفعل مزيد اختصاص بها انما يصح اذا اجري كيف
على حقيقة الاستفهام واما اذا اريد نفي ذلك الحال فلا واذا تامل كلام
الكشاف تجد ما ظاهرا فما ذهب اليه المص لا ما ذهب اليه السكاكي كما ظن
فهو ان انكار حال الكفر تفريع على قوله استلزم ذلك المبلغ واقوى في انكار الكفر من الكفرون

اي على الطريق البرهاني

لانه اثبات الشيء بنفسه وبرهان كلاف انكفر ولانه اثبات الشيء بمجرد ادعاء البرهان وقد اشتهر ان
الكناية ابلغ من الصريح فان قيل ما الفرق بينهما يكفر احدهما كناية في انكار الكفر والاخر صريحا
وقد دخل كلاهما على الكفر قلت نعم لكن كيف لنفي حال فاعل الفعل الذي دخل عليه والهمزة
لنفي الفعل الذي دخل عليه فان قيل حال الفاعل ليس لازم الفعل حتى يستلزم ~~[illegible]~~
نفيه نفي الفعل ويستدل به عليه قلت قد مر انفا ان معنى ذلك على ارجاع حال الفاعل الى حال
الفعل واوفق لما بعده من الحال يعني قوله وكنتم امواتا فاحياكم الى ترجعون فان
المراد بها بيان علمهم بحالهم المقتضية خلاف كفرهم اي ابانهم كي يستلزم بدل عليه قوله ودونهم
على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك اولا شك ان الاوفق لبيان علمهم
بحالهم المقتضية خلاف كفرهم هو انكار الحال الذي يستلزم انكار الكفر لانه في بيان كلام
المنكر والمنتسب فيبين الحال خلاف انكفر وكنتم امواتا الاية فانه في بيان المنكر فعلا والمنتسب
حالا ~~[illegible]~~ والخطاب في كيف تكفرون مبتدا خبره مع الذين كفروا اي لا مع الرسول عم
كما ذهب اليه بعض المفسرين على تقدير قل لهم يا ايها الكافرون كيف تكفرون بالله
فيكون الخطاب مع الرسول لا مع الكفرة في لا يكون التفاتا واليه ذهب الامام لما وصفهم
بالكفر حيث قال واما الذين كفروا وسوء المقال حيث قال فيقولون ماذا
اراد الله بهذا مثلا وحيث الفعال من نقض العهد وقطع الوصل والافساد
خاطبهم على طريقة الالتفات من الغيبة الى الخطاب للمبالغة في قدحهم والتوبيخ
عليهم كما يقتضيه المقام ودخولهم على كفرهم كانه قال يا من هذه صفاتهم
كيف تكفرون بالله الذي لكم حياة بعد علمكم بهذا الكفر القبيح مع ما فيكم من الصارف
الفعلي عن كفركم هذا مع علمهم بكفرهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك الكفر والمراد
بتلك الحال قوله وكنتم امواتا الى ترجعون والمعنى ان معنى كيف تكفرون الخبر
هذا مستفاد من لفظ كيف لا استخبار على ان حال الكفر وكنتم امواتا فيه اشارة الى امرين
ذكرها الرضي احدهما انهم انما عدوا كيف في الظروف لانه يعني على ان حال والجار
والظرف متقاربان يعني انه يعني الجار والمجرور لكنهم عدوا في الظروف لقربها بهذا المذهب
الاخفش اعتبر على انه كان ظرفا لا بد لك من هذا الظرف لا الاسم مع انه الاسم
كما في قولهم كيف زيد اصحيح ام سقيم اجيب بانه يجوز ابدال الجار والمجرور عنها فيعني

كما في قوله متى بعثت ابوم الجمعة ام يوم الاحد صح

كيف

كيف زيد اعلى حال الصحة ام على حال السقم والمثال المذكور انما يستقيم على مذهب من قال ان كيف
اسم لا ظرف فيصح ابدال الاسم منه والثاني ما ذكره بقوله فان جاء بعد كيف فعل يستغنى به
نحو كيف يقوم زيد فكيف منصوب المحل على الحال فجوابها والبدل منها منصوبان
تقول في الجواب متكئا على الخوان معتمدا وفي البدل كيف يقوم معتمدا ام لا
فكانك قلت باي صفة موصوفا يقوم زيد امعتمدا ام لا معتمدا بدل من موصوفا
مع جار المتعلق به وان جاء بعد كيف ما لا يستغنى به نحو كيف زيد فهو في محل الرفع
على انه خبر المبتدا فتقول في جوابه صحيح او سقيم وفي البدل اصحيح ام سقيم فكيف هنا منصوب
المحل على الحال لانه ذكر بعده كلام مستقل وقد تقدم ان السيد الشريف جعله في تقدير في حال الذم
تكفرون ام في حال الجهل وهذا اقرب الى الظرفية ~~[illegible]~~ على كيف تبيع الاحمرين
اجماعا لا حنيفة لانه يتغير المعوض بما ذكر ليس لان المعوض عدم الحيوة مطلقا على ما ظن لانه خلاف
ما فسر به في الطوالع حيث فسر فيه بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة على ما في نفائس العدم والملكة بل لانه ليس
بحقيقة بل من قبيل التشبيه البليغ كما في كنتم كالاموات في عدم الروح والاحساس اقول ليس المراد
تشبيه المخاطبين الموجودين بالاموات بل اخبار بانهم كانوا في اطوار العدم جمادا غير ناطقا
ومصغاة تصغيرا في اطوار الوجود بالحيوة ولا شك انهم في اطوار العدم من شانها الحيوة فيقول لو جعل
الحيوة عما من شانه الحيوة لان الظاهر والنطق والمضغ في اطوار العدم من شانها الحيوة
المعوض بعدم الحيوة عما اتصف بها لكان مجازا عن اعراض واعدته واحلاطا ونطفا ومضغا مجمع مضغة اي
وهي قطعة لحم لم يذكر العلقة لان المقصود الاستقصاء جميع الاحوال وهي بدل من اجساما مخلقة اي
ناقة الخلق فاحياكم في الارحام فان قيل لا شك ان الخطاب للاحياء الموجودين واحياء الحي محال
فالجواب انه مجاز بالاول كما في من قتل قتيلا فله سلبه والتحقيق انه لا مجاز فيه والمراد بالمخاطب
من كان حيا بهذه الحيوة لا قبلها كما حقق فيمن قتل قتيلا لخلوق الارواح وتعلقها فيكم الى ابدانكم
اشار به الى ان الارواح حادث حال حدوث البدن او قبله في عالم الارواح وانما عطفه بالفاء
لانه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه لان الاحياء الاول متصل بكونهم امواتا من حيث اتصاله بالطور الاخير
من اطوار جماداتهم وهو طور كونهم مضغة مخلقة بخلاف البعث فان الاماتة بعد الاحياء
بمهلة وان لم يكن بعد الحيوة بمهلة فلذلك قال ثم يميتكم ليدل على التعقيب مع المهلة عند تقضي اجالكم
المدة عمركم ثم يحييكم بالنشور يوم نفخ الصور او للسؤال في القبور فان قيل المهلة بين
الاماتة المذكورة وبين الاحياء بالنشور يوم نفخ الصور ظاهر واما بين الاماتة وبين الاحياء
للسؤال في القبر فلا حتى روي ان الميت يسمع صوت نعال اهله في القبر حين الاحياء فالجواب عنه

على معنى تفاعل الاجاب والسلب صح

على ما ذكره صاحب الكشف فان الاية ح بلكم دليلا للنزاعي بين الاماتة وبين الاحياء في القبر فلا يصح
المناقشة وعلى ما ذكره الفاضل المحشي ان بين الاحياء في القبر وبين الاماتة زمان ليس بين الاحياء
واللكم بينهما والمهلة والتعقيب امر نسبي فانسحب الاحياء كلمة ثم نبهها على التفاوت
بين اتصال الاحياء باللكم اتموانا وبين اتصال الاحياء في القبر بالاماتة ثم الظاهر
من كلام المصنف انه لا يجوز ان يراد في النظم الكريم مطلق الاحياء بل يراد به احد الاحيائين
حيث انه بكلمة او ولو قائل ان يقول لم لا يجوز ان يراد به مطلق الاحياء بعد الاماتة
على ما يعم الاحياء في القبر والنشور فان الفعل وان لم يدل على العموم فلا يلزم ان يكون للمرة
غاية الامر ان الاحيائين لشدة ارتباطهما واتصالهما في الانقطاع حتى امر الدنيا ولكن
القبر اول منزلة من منازل الاخرة عبر عنهما بلفظ واحد وح لا يرد السؤال بانه كم يترك ذكر احد
الاحيائين وان الاحياءات ثلاث فاجيب عنه بان الفعل لا يدل على المرة ولا على الكرة
ولا على العموم وانما يدل على المصدر المنكر الدال على نفس الحقيقة فلا يراد منه عدد مفصل ولا الكثرة
الا مجازا فلا بد له من قرينة ولا قرينة ههنا فلا ينصور التعبير عن الاحيائين بلفظ واحد
بل لا بد ان يراد ثم اليه ترجعون بعد الحشر اي بعد الاحياء بالنشور يوم نفخ الصور
فان قيل لا مهلة بين الاحياء بالنشور وبين الرجوع الى الله بعده فلتاح يراد بالرجوع الى الله
الرجوع اليه للجزاء بدخول الجنة والنار لا الرجوع وهو منزاح عن الاحياء بالنشور يوم نفخ الصور
لا الرجوع للحساب حتى يرد عليه ما ذكر واليه اشار بقوله فيجازيكم باعمالكم ان بالجنة والنار
او تشرون اليه من قبوركم للحساب هذا بالنظر الى القبر الاحياء المذكور بالاحياء
للسؤال في القبر والمهلة بين الاحيائين للسؤال في القبور وبين النشر منه للحساب
فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه متصل بقوله اخبروني على اي حال تكفرون وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فقد اشار في الاية الى كيف للاستخبار وتضمن التعجب والانكار والمقت
اخبروني على اي حال تكفرون اي حال علمكم بقصتكم هذه فما اعجب كفركم مع علمكم بقصتكم وحالكم هذه
وفيه اشارة الى دفع سؤال اورده صاحب الكشف الاول ان قوله وكنتم
امواتا اذا كان حالا وهو ماض مثبت كان الواجب فيه ان يكون مصدرا بقد ظاهرا مقدرة
فهل هي مقدرة ههنا فاشار الى الجواب بان الواو ليست داخلة على كنتم امواتا بل على مجموع كنتم امواتا
الى ترجعون كانه قيل كيف تكفرون وحالكم وقصتكم هذا لان لكم الحال جملة فعلية ماضوية بل جملة اسمية
[illegible]
حالا لوجوب المقارنة بينها وبين عاملها وحاصل الجواب عنه ان ما وقع حالا ليس نفس قصتهم بل هو العلم بحال

قصتهم

قصتهم كانه قال كيف تكفرون وانتم عالمون بحالكم حتى اولها الى اخره ويجوز مقارنة كفرهم الحال بعلمهم
بقصتهم هذه والاثبات ما ذكره صاحب الكشف وبقوله فقد آل المعنى الى قولك على اي حال تكفرون
في حال علمكم بهذه القصة فما وجه صحته فاجاب بان الاستفهام في كيف للانكار والانكار يستلزم
انكار الحال على الطريق البرهاني فكانه قيل ما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه فان قيل
تفريع على قوله مع علمكم بحالكم ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم ثم يحييهم لم يعلموا انه
ثم اليه ترجعون اعترض عليه بان كونهم امواتا ثم حيوتهم ثم موتهم ثم تحقق لكن
لا حقه فكيف يصدر بان الى الشك وكيف يترتب على علمهم بهذا عدم العلم بحيوتهم
ثم رجوعهم اليه واجيب عنه بان ان وصلتيه لا شرطية ولو سلم ذلك فالقضية اتفاقية
تحققت ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق لا اتصالية ولو سلم ذلك لكن علمهم بذلك
لعدم جريانهم على مقتضاه منزل منزلة العدم فلعدم تحقق الاول لم يتحقق الثاني ولو سلم
ذلك فالشك باعتبار اسناد الاحياء والاماتة الى الله لا باعتبار نفسها فلت تمكنهم
من العلم بهما اي بالاحياء الثاني والرجوع اليه مع اللام علة لتمكنهم تحصيلهم
من الدلائل العقلية الانفسية والافاقية منزل منزلة علمهم للحقيقة في اراحة العذر فانهم اذا
علموا حقيقة كل من الاحياء الثاني والرجوع لم يبق لهم عذر فكذا اذا تمكنوا من العلم بهما لا نصب
لهم من الدلائل فحاصل الجواب ان العلم وقوعه مع علمكم بحالكم اعم من العلم الحقيقي والتنزيلي لكن قيل
ان كلا من الاحياء الثاني والرجوع اليه من الامور الاخروية ولا مدخل للعقل في الامور الاخروية
فكيف يحصل لهم التمكن من العلم بهما بالدلائل العقلية فلت سلمنا ان وقوعهما في الاخرة لكن
العقل مستقل في ادراكهما لان خلق الانسان للافناء والاماتة خاصة من غير قصد من خلقه عاقبة
حميدة عبث كما لا يليق بالمنعم خاصة لا لعاقبة حميدة يترتب عليه اذ لا شك عاقل ان هذا الثاني
عابث في فعله والله تعالى منزه عن فعل العبث فلو لم يكن بعث واحياء بعد الاماتة ودار اخرى للجزاء
لكان خلق الانسان لخلو اخر العاقبة فيصير عبثا تعالى عن ذلك ولان التسوية بين المصيب والمخطئ
والمؤمن والكافر مخالف لمقتضى الحكمة اذ الحكمة تقتضي التفرقة بينهما والجزاء لكل منهما وقد ترى
في هذه الدار التسوية بينهما في انواع النعم الظاهرة من الصحة والسلامة واصناف الاموال فلا بد
من الدار الاخرى يبعث فيها للجزاء والرجوع الى الله ولان انتصاف المظلوم من الظالم
حسن مجمع عند العقل مع قطع النظر عن ورود الشرع على ما بين في محله وقد ترى كثيرا من المظلوم
لا ينتصف من الظالم في هذه الدار فلا بد من الدار الاخرى ينتصف فيه من الظالم وذلك بالبعث
والرجوع سيما وفي الاية تنبيه على صحتهما ان صحة الاحياء الثاني والرجوع اليه تابيد كونهما

خبر لهين منزلة معلوم الوقوع بناء على الدلائل العقلية المنصوبة وهو راجع الى ما لكن ما ذكره
من الدليل على صحة الاحياء الثاني لا على صحة الرجوع وانما لم يذكر ما يدل عليه لكونه معلوما
بعد ثبوت الاحياء الثاني كما قدر ان احياهم اولا ان بداءة بلا سبق مادة الوجود قدر ان يحييهم ثانيا
لان نسبة القدرة الى الحالين سواء فان بداءة الخلق ليس باهون عليه تعالى او لا يتصور ذلك في حقه تعالى
لان ذاته كاملة وقدرته تامة من اعادته واذا لم يكن اهون منه كان قادرا عليه ايضا سواء كان
ماء بالا او اصعب منه او مع الفعلين العطف على مع الذين كفروا الى ما بين دلائل التوحيد
بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا والنبوة بقوله وان كنتم
في ريب مما نزلنا الى قوله ان كنتم صادقين ووعدهم على الايمان بقوله وبشر الذين امنوا
الى قوله لهم فيها خالدون واوعدهم على الكفر بقوله فان لم تفعلوا الى قوله اعدت للكافرين
اكد ذلك اشارة الى الامور المذكورة بان عدد عليهم النعم العامة جميع المكلفين عددها ولا بقوله
كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الاية ثم بقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا الاية ثم بقوله
واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة الاية ثم بقوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم الاية
الخاصة ايضا مذكورة بقوله فان الله تعالى عدد في كل من هذه المواضع الاربع نوعا من النعم العامة والخاصة بقوله يا بني اسرائيل اذكروا
كنتم امواتا فاحياكم الاية تعرض عليكم الى قوله ما تنسخ من اية واستفهم صدور الكفر منهم واستبعده عنهم بقوله كيف تكفرون
بالله فانه للانكار والتعجب كما عرفت والتوبيخ اي الدمن من الكفر وتعجب من الكافر كفره مع تلك النعم الجليلة
من العظيمة كما يدل عليه قوله فان اعظم النعم يوجب عظم معصية المنعم مضاف الى المفعول
فان قيل كيف يعد الاماتة من النعم مشاكرة قوله عدد عليهم النعم العامة حاصله انك ذكرت
ان الله تعالى عدد عليهم النعم العامة والخاصة بقوله كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم الاية فاذا كان
كذلك يلزم ان يكون الاماتة من النعم العامة المعدودة عليهم لانها مذكورة في الاية ايضا
فهل هي كذلك فاجاب بقوله قلت اه حاصله ان الاماتة ان كانت وصلة الى النعمة الحقيقية
الدائمة كانت نعمة عظيمة ايضا لان الموصل الى امر عظيم امر عظيم ايضا فلذلك عدد منها غاية
ان يكون النعمة المذكورة اعم من المقصود بالذات وما هو الواسطة ولا ضير فيه ولو سلم
انها مختصة بالمقصود بالذات لكن لا نسلم ان المعدود عليهم نعمة كل واحد من افراد العقلاء
بل المعنى المنتزع عنها باسرها اعني افرادهم من كتم العدم الى الوجود المفضي الى الحياة
الابدية تعميم من المعدود كما ان الواقع حالا هو العلم بها لا بالقصة
لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض وبعضها مستقبل وهو الاحياء الثاني والرجوع اليه وكلاهما
لا يصح ان يقع حالا لان الحال ينافي الماضي والاستقبال لانه غلط مشاهد اشتراك
لفظ الحال بين الزمان المخصوص والحال النحوي بل لان المفهوم من العامل وهو تكفرون الكفر في

الحاضر

الحاضر فلا يقارنه الماضي ولا المستقبل لحال العلم بالقصة فانه يقارنه وهو مراد صاحب الكشاف بقوله
بعض القصة ماض وبعضها مستقبل والماضي والمستقبل كلاهما لا يصح ان يقع حالا حتى يكون فعلا حاضرا
وقت وجود ذي الحال فالحاضر الذي وقع حالا كنت هو العلم بالقصة انتهى قال العلامة التفتازاني
ان الحال لا بد وان يكون مقارنا للزمان الحال في الوجود في شرحه على الكشاف رحمه الله اشار بهذا القول
الى ان المعتبر في الحال المقارنة لزمان وقوع العامل لا الحاضر الذي هو زمان التكلم للقطع بصحة
قولنا جاء زيد في السنة الماضية وقد ركب ويجيء زيد يركب وفي التنزيل اسكن انت وزوجك
الجنة واخرين فان قيل فينبغي ان لا يشترط في الماضي قد وان لا يشترط في المضارع التجرد
عن حرف الاستقبال وان يصح جئت وقام الامير بدون اضمار قد ويجيء زيد سيركب
لصحة المقارنة والحضور وقت الفعل على ان قد انما يفيد التقريب الى الحال الذي هو زمان التكلم
لا زمان وقوع العامل بل ربما يفيد التبعيد كما في قولك جاء زيد قبل هذا بشهر وقد ركب
الامير قلت اشتراط التجرد بقد يشعر المصدر حال وقوع العامل خرجت كونها في الاصل للتقريب
الى الحاضر في الجملة فالماضي لاستقلاله بالمعنى لا يفيد المقارنة وان كان العامل ايضا ماضيا
بل ربما يوهم انه ماض بالنسبة اليه سابقا عليه واشتراط التجرد عن علامة الاستقبال لمثل ذلك
وليكن مما يصلح للحاضر هذا كلام قوله المقارنة لزمان وقوع العامل اي الحاضر زمان مضمون عامله ومضمون
الحال لا اتصال زمانيهما وذلك لان الغرض من الحال تخصيص وقوع مضمون عامله بوقت حصول
مضمون الحال وهذا لا يكون الا بالتجاور زمانيهما لا باتصالهما والمراد بزمان التكلم هو الوقت المنافي حرف اذا
الماضي واداة المستقبل والحال الذي نحن بصدده اعني بمعنى مبين الهيئة لا يجب ان يكون مقارنا له بل انما يجب
ان يكون مقارنا لزمان وقوع مضمون العامل وذلك الزمان قد يكون ماضيا وقد يكون مستقبلا وقد يكون حالا كيف
ولو كان المعتبر مقارنة مضمون الحال لزمان التكلم لما صح ان يكون وقد ركب
في المثال المذكور حالا ضرورة ان مضمونه لا يقارن زمان التكلم عامل ذي الحال بل انما يقارن زمان وقوع معموله
عامل ذي الحال هذا خلاصة ما ذكره الشارح في شرح التلخيص
وقال ومن هذا ظهر بطلان ما ذكره السجاوندي من انك اذا قلت جئت وقد كتب زيد فلا يجوز
ان يكون حالا اذا كان الكتابة قد انقضت ويجوز ان يكون حالا اذا كان شرع في الكتابة
وقد مضى منها جزء الا انه ملتبس بها مستديم عليها فلا نقض ومن منها جزء بالماضي ولتلك
ودوامه عليها صح ان يكون لفظ الماضي حالا لاتصاله بالحال وهذا لان ما ذكره السجاوندي يقتضي
اشتراط المقارنة بين زمان التكلم وليس كذلك كما عرفت او مع المذ مبين عطف على مع
القبيلين لتقرير المنة اي النعمة لا الامتنان والتوبيخ وتبعيد الكفر اي كفران النعمة وهو الانسب
بالمقام والتوبيخ لحال المذ مبين على معنى كيف يتصور منكم الكفر اي الكفران وكنتم امواتا اي جهالا

من قبيل الملزوم وارادة اللازم فاحبابكم ان جعلكم جبارين عالمين بما افادكم او اعطاكم فاعلم ان العلم
من العلم والايمان بيان لكلمة ما حمل الموت مجازا عن الجهل والحيوة عن العلم والايمان لان معناها
الحقيقي لا يناسب مقام تعداد النعم على ما لا يخفى اكد بين الفريقين اعلم ان الظاهر من كلامه انه حمل
الامور المذكورة على الادلة اذا كان الخطاب مع الكفار المنكرين لانه انسب بحالهم
وعلى تعداد النعم اذا كان الخطاب مع المؤمنين فالمراد بالحيوة حقيقة في القوة الحاسة
الرقوة الحواس الظاهرة والباطنة او ما يقتضيها راجع الى القوة الحاسة والمراد بما يقتضيها القوة
النابعة للمزاج النوعي بيان ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص
يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه تنفعل عنه المبادي الكائنة في انواع الحيوانات القوة النابعة لذلك المزاج
النوعي ونسبته بالاعتدال النوعي ثم يفيض من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوة الحس
والحركة من الحواس الظاهرة والباطنة فقال بعضهم الحيوة في القوة النابعة لذلك المزاج النوعي
المسمى بالاعتدال وقال بعضهم في القوة الحاسة النابعة لتلك القوة والمصرح بهذا القول حيث
قدم لكن رد ابن سينا هذا القول وقال ان الحيوة غير قوة الحس وغير قوة التغذية واستدل
عليه بان الحيوة توجد للمفلوج من الاعضاء وليس لذلك الاعضاء قوة الحس والحركة الارادية
وبانها توجد في العضو الذابل مع عدم قوة التغذية فيه وبانها توجد في النبات قوة التغذية
مع عدم الحيوة واجيب عنه بانا لا نسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في العضو
المفلوج والعضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها
لمانع وهنا اي بتلك القوة سواء كانت الحاسة او ما يقتضيها ~~القوة النابعة للمزاج النوعي~~
محاذ في القوة النامية التي توجد في النباتات ايضا لانها اي القوة النامية وهذا بيان لعلاقة
المجاز في اطلاقها راجع الى الحيوة وكذا الضمير في معنى فانها عطف تفسير لاطلاقها وضمائركم فيكون مجازا
بالاول وفيما يختص عطف على في القوة النامية الانسان من الفضائل من حيث انها راجع
الى الفضائل وبيان لعلاقة المجاز كمالها وغايتها المترتبة عليها فيكون من قبيل تسمية المسبب
باسم السبب والموت مبتدأ خبره قوله بانها راجع الى الحيوة يقال ان يطلق الموت
على ما دل على نفي بقائها اي ~~يقابل الحيوة~~ في كل مرتبة كائنة للحيوة اعني مرتبة المغذي للنبات
والقوة الحاسة او ما يقتضيها ومرتبة المغني المجازي في القوة النامية وما يختص الانسان من الفضائل
والمراد بالتقابل في كلها تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد فالموت المفني عدم القوة الحاسة
او ما يقتضيها عن الشيء بالفعل كما في العمى الطارئ بعد البصر فان معناه عدم البصر عن
الشيء بالفعل لا عدم البصر مطلقا فلا يرد عليه انه يلزم لو عدم الحيوة من الجنين عند استعداده
للحيوة موتا والموت المجازي في مقابلة المعنيين المجازيين للحيوة هو عدم القوة النامية
مطلقا وعدم ما يختص الانسان من الفضائل مطلقا فالتقابل في المعنيين المجازيين كالتقابل

بين

بين البصر ومطلق العمى لا كالتقابل في المعنى الحقيقي فان زوال الحيوة بعد ثبوتها ليس شرطا في الموت المجازي
بخلاف الموت الحقيقي فانه شرط فيه كما عرفت الله يحييكم ثم يميتكم الحيوة قد تطلق بمعنى عدم
الحيوة عن الشيء بالفعل يحيي الارض بعد موتها الحيوة فيه بمعنى القوة النامية والموت
بمعنى عدم تلك القوة مطلقا او من كان ميتا فاحييناه الحيوة فيه بمعنى الفضائل المختصة بالانسان
والموت بمعنى عدم تلك الفضائل ولما لم يصح اتصاف الباري بشيء من المعاني الثلاثة المذكورة
ولا خلاف في انه حي اراد ان يبين معنى الحيوة في حقه تعالى فقال واذا وصف بها اي بالحيوة
الباري تعالى اريد بها اي بالحيوة صحة اتصافه تعالى بالارادة صفة للمعنى لهذه القوة كائنة فينا اي لا
لا يتصور اتصافه تعالى بتلك القوة فيراد لازمها مجازا وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري او معنى
قائم بذاته تعالى فيكون صفة حقيقية في سائر الصفات الحقيقية كما هو مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة
يقتضي ذلك اي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة على الاستعارة لان لفظ الحيوة حقيقة
في تلك القوة الكائنة فينا فاستعير منها للصفة القائمة بذاته تعالى المقتضية لصحة الاتصاف بالعلم والقدرة
والمجاز متفرع باريد والاستعارة كمطلق المجاز هو الذي خلق لكم الخطاب مع الكفار
او مع الفريقين او مع المؤمنين خاصة مثل ما سبق من الخطاب ما في الارض جميعا لم يقل الاجل وما فيها جميعا
لان خلق الارض بما فيها ايضا كذلك لانها مسكنهم اكتفاء بما ذكر للظهور امرا عاما لكل عاقل بيان
نعمة اخرى اي تعداد على المخاطبين على الاحتمالات الثلث المذكورة مرتبة تلك النعمة على النعمة
الاولى فيه اشارة الى تحريك الواو والمقام مقام ذكرها لانه مقام تعداد النعم والى وجه تاخيرها عنها
مع تقدمها على الاحياء الثاني والرجوع اليه في وجودا ولما كان في وجه ترتيبها خفاء بين وجهه بقوله
فانها اي النعمة الاولى في خلقهم مضاف الى مفعوله احياء تمييز عن نسبة الخلق اليهم لان النعمة
المعدودة عليهم في مقام الامتنان هو خلق الحيوة لا نفس وجودهم مع قطع النظر عن حيوتهم لان
الجمادات يشتركون في خلق نفس الوجود ولما ذكر ما به امتيازهم عن الجماد ذكر ما به امتيازهم عن الحيوانات
فقال قادرين على الاستدلال بالدلائل العقلية وهو معلوم من مجموع الكلام وان لم يذكر مع الامور المذكورة
صريحا في الاية مرة بعد اخرى منصوب بخلقهم فان قلت ان الموت ~~يعني الاحياء~~ النعمة الاولى في الصانع ما بينه
المصنف انفا فلم لم يذكره قلت انتفع بذكر الطرفين عما بينهما او لانه نعمة بالواسطة كما سبق وهذه
النعمة الاولى خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم اعني الارض وما فيها اعترض عليه
بان ترتب هذه النعمة على النعمة الاولى لا يصح لوجهين احدهما ان الترتيب يقتضي التباين وان الاولى
اعني الاحياء والثاني والرجوع اليه لا يحصل الا في الاخرة فكيف يتاخر عنه النعمة الدنيوية
وثانيهما ان هذه النعمة اذا كانت خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ومعاشهم كانت متقدمة
على بقائهم في الدنيا بالامر فتكون متقدمة على الاحياء الثاني لتاخرها عن بقائهم في الدنيا فلا يتصور ترتبها
على الاولى لتقدمها على بعض الاولى اعني الاحياء الثاني والرجوع اليه واجيب عنه بان المراد بالترتب

الحقيقي والموت
صح

سائر الحيوانات لان
القدرة لا يلزم
تلك القوة سائر
الحيوانات اولا
في الباري تعالى صح

جعلها بعض المفسرين
على هذا الوجه باعتبار التقدم
وانه خبر صح

في قوله وجعل لكم الارض
قرارا او صح

والخطاب مع العقلاء فاقتل
من اين علم ما سبق خلقهم
احيانا قلت علم من قوله تعالى
فلا وجه لما ذكره المحشي من انه
لا يستفاد الخلق مما سبق
صح

بهذا الترتيب في القصد لا في الوجود لان الاولى لما كانت مقصودة بالذات والثانية انما قصدت
لاجلها صح اعتبار الترتيب القصدي وهو لا ينافي التقدم الوجودي على ان فائدة الثانية
وهي الاستنفاع والاستدلال انما يظهر بعد الاولى بحسب الادراك وعدها نعمة
انما هو باعتبار الفائدة ولهذا قال الامام الانتفاع بالارض وما فيها وبالسماء انما يكون بعد حصول
الحيوة حال بقائهم في الدنيا فلذا ذكر الشرع امر الحيوة اولا ثم اتبعه بذكر الارض وما فيها
وبالسماء واقول بؤيد العلاوة المذكورة ما قال بعض الافاضل ان النعمة الثانية هي البقاء
في الدنيا والاخرة وهو مترتب على الاولى اما البقاء في الدنيا فلانه لا يكون الا بالغذاء والعيش
وهو مترتب على الخلق احياء وهو ظاهر واما البقاء في الاخرة فبالنظر في العالم والاستدلال
به والتمكن منه مع تركه فمن اتصف بالاول يخلد في الجنة ومن اتصف بالثاني يخلد
في النار ولا يترتب على الاحياء الثاني والرجوع الى الله تعالى فظهر ترتب الثاني على الاول انما يؤيد
العلاوة لانه يدل على ان الثانية نعمة باعتبار الفائدة وهي لكم لاجلكم فان اللام للاباحة اجلية
حاصلة تعليلية لا للتمليك ولا للتخصيص كما توهم ثم التخصيص يستفاد من تقديمه على المفعول انتفاعكم
في دنياكم ومتاعا لكم للانتفاع باستنفاعكم الباء بيانية والاستنفاع طلب النفع بها اي ما
في الارض هذا الباء للسببية في مصالح ابدانكم بوسط او غير وسط دفع لما عرض الراغب من
ان قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان يكون كل ما في الارض خلق لنفع الانسان
وليس كذلك لان كثيرا مما في الارض لا نفع فيه للانسان بل يضر كالحيات والعقارب
والسموم والاشرار من الناس ووجه الدفع ان الاشياء الضارة في الظاهر لكل نوع
منها خاصية فيها نفع للانسان فاجزاء العالم اذا تاملتها اما ان يكون قرارا
للانسان او غذاء له او عذاء لما هو غذاء له او دواء له او لم يدخل فيما ينتفع به كالحية
غذاء للظبي والعقرب غذاء للدجاج وذلك ظاهر في انواع الاشياء واما نفع جزئياتها
فلا سبيل لنا اليه ولا يلزمنا ان نعلمه او دنياكم عطف على دنياكم بالاستدلال
على الصانع الحكيم القادر على كل شيء او ذلك بالنظر في عجائب صنعه والاعتبار والتوقف
لما يلائمها ضمير المرفوع المستتر راجع الى ما هذه وضمير المنصوب المنفصل راجع الى ما في الارض
اشارة باعتبار المعنى وكلمة من في من ذوات الارواح والامهات بيان لما يلائم وذلك ان ما في
الارض لاشتماله على اسباب الانس وطيب الحال يعتبر به ويتصرف لذات الارواح ونوابها
فانها باسرها تمتزج النفس بذاتها ولاشتماله على اسباب الوحشة وضيق البال
يعتبر ويتصرف الام الارواح وعقابها فانها ايضا تمتزج بعذاب النار ووحشتها قال صاحب
الكشاف اما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الدالة على الصانع القادر الحكيم وما فيه

من التذكر

من التذكر بالاخرة وثوابها وعقابها لاشتماله على اسباب الانس اه عدل المصنف لاحتياجه الى تاويل
النظر بما يؤدي اليه النظر ويحصل به معرفة الصانع والمبدأ والمعاد وفيه ايضا ان العطف
على الضمير المجرور بلا اعادة الجار قوله وما فيه عطف على الضمير المجرور حتى قال ابو البقاء الضمير في للموصول
راجع الى ما في الارض كرره للمطابقة على منوال اعجبني زيد وكرمه فما فيه عطف على الضمير المجرور
ولا يحتاج الى الاعادة لكونه كالبدل لا على وجه الغرض عطف على لاجلكم يعني ان لام الجارة
ليس للغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به اي بالغرض فانه علة لعلية العلة التي علة فلو كان
لغرض لاحتاج اليه في علته والمحتاج الى الغير مستكمل به وذلك محال في حقه تعالى
بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه توضيحه انه اذا ترتب على فعل فاعل مختار اثر
فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك وثمرته تسمى فائدة ومن حيث انه على طرف الفعل وغايته تسمى
غاية له فالفائدة الفعل وغايته متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بالاسمين المذكورين
ان كان سببا لاقدام الفاعل على فعله يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية
فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام كان
فائدة وغاية فقط والغاية اعم من العلة الغائية فمراده بقوله انه كالغرض بيان فائدته وهو
اي عدوله لكم يقتضي اباحة الاشياء النافعة هكذا في الكشاف واعترضوا عليه بان هذا مذهب
فرقة من المعتزلة بنوه على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واجيب بانا لا نسلم اختصاصه
بتلك الفرقة بل هو مذهب جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره الامام في المحصول
وجعله من القواعد الكلية والمصنف من اكابر اهل السنة فلا اختصاص له لهؤلاء البعض المعتزلة الا ان
اهل السنة بنوه على قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واستدلوا به على تلك القاعدة فكانت عندهم
من القواعد الشرعية المستنبطة من القرآن لا من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما زعمه البعض المعتزلة
ولا يخفى عليك ان تخصيص هذه القاعدة بالاشياء النافعة لا ينافي عموم الاية للنافعة والمضرة ولا يقتضي
تخصيصها ايضا كما ظن ناس ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الاشخاص لاسباب عارضة كالبيع
والهبة وغيرهما من اسباب الملك هذا جواب عما استدلال الاباحية بهذه الاية على مذهبهم بانها تدل
على ان كل ما في الارض لكل الانسان فلا يكون لاحد اختصاص بشيء منها اصلا حاصل الدفع ان الاباحة
الاصلية لا يمنع الاختصاص العارض لاسباب شرعية فانه راجع الى الاية المذكورة باعتبار القول
بدل على ان الكل اي كل ما في الارض من حيث انه كل للكل اي كل الانسان لا يدل على ان كل واحد
مما في الارض للكل واحد من افراد الانسان وتحقيقه لا نسلم ان الاية تدل على مدعاكم وانما تدل
على ان الكل من حيث هو كل للكل ولا يلزم منه ان يكون كل واحد من احاد الاشياء لكل واحد من احاد الانسان

حتى يثبت الاباحة ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان الاباحة للخلقة بمنع الاختصاص العارض كيف
وان الخالق حكيم مطلق عالم مختار وما يعم كل ما في الارض سواء كان في داخلها
او عليها فيشمل ما في سجن الارض من الجواهر المخلوقة فيها ونحوها فيلزم عدم الاشتراك في الظرف
او عموم المجاز والجوز تخلص وللمانع تخلص معروف فان قيل ان ما في داخلها من اجزائها
فيلزم ظرفية الكل للجزء قلت نعم ولا ضير فيه لا الارض نفسها والا لزم ظرفية الشيء لنفسه
وايضا باطل فان قيل ان الارض ايضا خلق لنا فكيف يخرج عن حكم الانه قلت لا يلزم
من عدم شمول كلمة ما وجودها عن حكمها كيف وقد علم فيما سبق من قوله وجعل لكم الارض قرارا
حكمها الا اذا اريد به ان الارض جهة السفل لانه حينئذ لا يلزم المحذور المذكور اعني ظرفية الشيء
لنفسه والمراد بجهة السفل مركز العالم كما مر اذ بالسماء كما جاز ان يراد به افق السماء الى ما يحاذيه
فان التقابل قرينة مصححة كما انه اطلق جميعا حال والمشهور انه من الفاظ التاكيد ففي الصحاح
وجميع يؤكد به يقال جاؤا جميعا اي كلهم وهي للجميع ضد المتفرق وفي القاموس هي
الاجتماع الاتفاق فجعل الامر جميعا بعد التفرق فالاولى جعله تاكيدا لما في الارض بمعنى كلها
لانه ذو اجزاء يصح تفرقها فوجد شرط التاكيد فان قيل يجوز ان يكون مراده حالا مؤكدة
كما صرح به في بعض التفاسير قلت لا بد في الحال ويؤكده منع عمل ذي الحال والمعنى ههنا
لكم ما في الارض مجتمعا في زمان خلقه وليس كذلك وما قيل من ان جميعا لا يدل على الاجتماع
في الزمان فليس بشيء كيف والظاهر من قول الصحاح هي للجميع ضد المتفرق الاجتماع في الزمان
عن المحصول التاج احتراز عن ضمير لكم فان جعله حالا منه يأباه مقام الامتنان فانه يقتضي
المبالغة في النفع لا في المنعم عليهم ومنه ظهر ضعف قول القاضي المحشي ولكن ان يجعل حالا
من لكم ومن الارض كيف ما امل قصد اليها بارادته هكذا في الكشاف ولكن نقول
ان قصده تعالى ليس غير ارادته والاولى في الاقتصار على قصد اليها قلت مقصوده الرد على
القائلين بان صفاته تعالى عين ذاته حتى قالوا انه تعالى عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته
ونحن نقول معاشر اهل السنة انه تعالى عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادته وما يقال ان قوله
بارادته تفسير للقصد على ان الباء بمعنى الباء بمعنى خلاف الظاهر فلا يصار اليه على ان لام الباء بمعنى
فيما اذا دخل على ان المصدرية من قولهم استوى اليه اي قصد اليه قصدا كالسهم المرسل لا الطلوب
والكاف للتشبيه والمشبه هذا القصد كما بينه بقوله قصد المستقيم بلا عوج ان يكون على شيء
للقصد المستوي معناه على ما ذكره صاحب الكشاف من غير ان يريد حيث قال اي قصد الى السماء بعد
خلق ما في الارض من غير ان يريد فيما بين ذلك خلق شيء اخر وقيده في بعض الحواشي بقوله ثم

ان يعطف

ان يعطف عليه بمهل وهو قريب لما في الكشاف واصل معنى الاستواء طلب السواء اعترض عليه بان
باب الافتعال لا يجيء للطلب وسينه من اصل الكلمة ليس بسين باب الاستفعال واجيب
بان افتعل يجيء بمعنى استفعل باطل واطلاقه على الاعتدال كما اطلقه صاحب الكشاف
كما فيه اي في الاعتدال من تسوية وضع الاجزاء اي اجزاء الشيء المعتدل ولا يمكن حمله اي حمل الاستواء
المذكور في النظم الكريم ههنا عليه اي على معنى الاعتدال لانه حينئذ الاستواء بمعنى الاعتدال من خواص
الاجسام فلا يصح اسناده الى الله حاصله رد على صاحب الكشاف حيث جعل الاستواء بمعنى
الاعتدال فرد عليه بانه ان اراد ان الاعتدال معناه في الاصل فذلك مم لان اصله طلب السواء
وان اراد انه بمعنى الاعتدال ههنا فذلك ايضا ممنوع لانه من خواص الاجسام فلا يصح
اسناده الى الله تعالى وقيل عطف على قصد قد استوى الى الملك واستولى بشر وهو
بشر بن مروان اخ عبد الملك والاول اي الحمل على معنى القصد ارجح بوجوه ثلاثة
الاول انه اوقع الاصل المذكور اعني طلب السواء من معنى الاستيلاء والثاني ما اسناد اليه بقوله
والصلة المقدر بها راجع الى الصلة وهو معطوف على الاصل وذلك لان استوى اذا تعدى
بالى يكون بمعنى قصد واذا تعدى بعلى يكون بمعنى استولى كما في كتب اللغة وقد تعدى ههنا بالى
فالحمل على معنى القصد اولى من الحمل على معنى الاستيلاء والثالث ما اشار اليه بقوله والتسوية
المترتبة عليه بالفاء اعني قوله بين فان استوى بمعنى استولى يقتضي تقدم المستولى عليه
في الوجود والتفريع بالفاء يقتضي تاخره فيناسب حمله عليه بخلاف معنى القصد فانه لا يقتضي تقدم
في الوجود فلا يناسبه الفاء والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية او جهات العلو فان
عدول عما في الكشاف فانه حمله على جهات العلو فقط حيث قال والمراد بالسماء جهات
العلو لما يرد عليه انه لا باعث على تفسير السماء بالجهات العلوية بعد ما فسر الاستواء بالقصد
اليها بارادته وهذا لا يقتضي سابقة الوجود وثانيا انه لا باعث له على تخصيص السماء بالجهات
العلوية بعد تفسير الارض بالغبراء وجهات السفل بل المناسب تعميم السماء ايضا وتخصيص
الارض ايضا كما تقرر ان الاصل اما شمول الوجود او شمول العدم ثم التفاوت
ما بين الخلقين في الرتبة والتفاوت في الرتبة لما احتمل ان يكون ما بعد ثم اعلى مما قبله وان
ادنى منه بين المراد منه بقوله وفضل خلق السماء على خلق الارض بمعنى انه
من قبيل الاول وجهة فضل خلق السماء لما فيه خلق السقف بدون الاساس وخلق مثل هذا الاجرام
العظام ولما كان لقائل ان يقول هل لما ذكرت من التفاوت الرتبي نظير مثله بقوله كقوله
ثم كان من الذين امنوا فان ثم فيه للتراخي الرتبي فان اسم كان ضمير راجع الى فاعل

فلا اقتحم العقبة وهو الانسان الكافر اي ما شكر الله تع ذلك لانه بالاعمال الصالحة من فك الرقبة والاطعام
في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم الايمان فتم بهما للتراخي في الرتبة والا
فالايمان لا بد ان يكون مقدما على الاعمال الصالحة ليعتد بها الا ان الايمان لما كانت نعمة مطلوبة
غير مشروط بشيء من الاعمال بخلاف الاعمال فانها مشروطة بالايمان جعلت متراخيا عنها في الرتبة
قد خلت ثم عليه حيث قال ثم كان من الذين امنوا مع تقدمه في الوجود لا للتراخي في الوقت عطف على
لتفاوت ما بين فانه اي التراخي في الوقت يخالف ظاهر قوله تع والارض بعد ذلك اي بعد بناء السماء
دحاها اي بسطها فانه اي ان ظاهره يدل على ان دحو الارض المتقدم صفة للدحو على خلق ما فيها
لان خلق ما في الارض يستلزم سبق الارض دحوها لان وجود المظروف يستلزم سبق وجود الظرف
ثم خلق متعلق ببناء السماء وتسويتها فتعارضا الايتان واعلم ان قوله ثم لتفاوت ما بين
الخلقين الى اخره دليل على التراخي في الوقت ثم قال معترضا عليه فان قلت
اما ينافي هذا قوله والارض بعد ذلك دحيها قلت لا لان يوم الارض تقدم خلقه
على خلق السماء واما دحوها فمتأخر عنه وايد جوابه بما روي عن الحسن ان الله تع خلق الارض
في موضع بيت المقدس كهيئة القبة عليها دخان ملتزق بها ثم اصعد الدخان وخلق منه
السموات وامسك القبة في موضعها وبسط منه الارض فذلك قوله كانتا رتقا وهو
الالتزاق انتهى حاصل الرد ان جوابه لا يصلح جوابا عن الاعتراض المذكور اعني تناقض الايتين
لان ثم في قوله ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق السماء عن خلق ما في
الارض جميعا ~~[illegible]~~ لا عن خلق يوم الارض فاذا سلم ان دحو الارض
عن خلق السماء كما دل عليه قوله تع والارض بعد ذلك دحيها ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
ثم خلق السماء ~~[illegible]~~ يلزم تسليم ان خلق ما في الارض جميعا عن خلق السماء لان خلق
لان الله تع قال بعد ذكر الدحو في الاية المذكورة اخرج منها ماءها ومرعاها والجبال ارساها
فقوله اخرج منها ماءها الاية اما بيان للدحو مثلا لخلق ما في الارض بعد دحوها وعلى التقدير يلزم ان خلق ما في الارض
جميعا عن خلق السماء وقد دل قوله تع ثم استوى فلا يندفع التناقض المذكور فحمل المصنف ثم على التراخي
الرتبي دفعا للتناقض بان الاختيار تقدم خلق السماء على خلق الارض وهو قول قتادة والسدي
الا ان شيئا بدحاها بهذا فعله الراغب وتبعه من المفسرين وهو استئناف من قوله
يدل على ان دحو الارض مقدرا حال من فاعل شيئا لنصب الارض فعلا اول
عليه اي انتم اشد خلقا مثل نوف الارض على صيغة الامر للحاضر وكذا قوله وتدبر امرها ولو قال
تعرفوا الارض وتدبروا امرها على صيغة الجمع لكان موافقا لضمير الجمع في انتم اشد بعد ذلك

وقد دل هذه الاية على تقدم خلقها الى السماء تا في خلقها عن خلق ما في الارض صح طا وقال العاصر المحيي والمحلي عن النافي الارض الا ان يقول خلق ما في الارض يختلف مواد ما في الارض والقوى المودعة في الارض لا ثبات ما فيها ولا يخفى انه خلاف الظاهر صح

اشاره

اشارة الى المعنى المستفاد من قوله اانتم اشد خلقا ام السماء بناها ورفع سمكها الاية والمعنى تفكروا
ان اعادة خلقكم اشد ام السماء اشد ثم استؤنف فقيل بناها بناء رفيعا بلا عمد مشتملا على عجائب
صنعه فمن قدر على ذلك فهو اقدر على اعادتكم ثم قيل وتفرقوا ايضا الارض وتدبروا امرها بعد
ذلك النوف ان نوف انا اعادة خلقكم اشد ام السماء اشد ثم استؤنف بان قيل دحاها
اخرج منها ماءها ومرعاها الاية وعلى هذا لا دلالة في الاية المذكورة على ان دحو الارض عن خلق السماء
حتى يتناقض قوله ثم استوى الى السماء لكن المصنف لم يرتض هذا التاويل فقال لكنه خلاف الظاهر
لان الظاهر ان يكون قوله والارض بعد ذلك دحيها من قبيل ما اضمر عامله على شريطة التفسير وان يكون بعد ظرفا
لدحاها ويكون ذلك اشارة الى البناء ورفع السمك لا ما ذكره ذلك القائل عد لهن فسوهن بالتعديل
لكن بناء التفعيل لما اوهم ان المعنى ازال عوجها وغير حالها الى الاستقامة والاعتدال والمعنى ليس كذلك
ازال هذا الوهم بقوله وخلقهن مصونة عن العوج والفطور اي ليس المعنى غيرهن من العوج الى الاستقامة
بل خلقهن ابتداء كذلك كما في قولهم طول الثوب وقصر الثوب اي اوجد كذلك ابتداء وفي المصباح
العوج بفتحتين في الاجسام خلاف الاعتدال وبكسر العين وفتح الواو في المعاني يقال في الدين عوج
وفي الامر عوج والفطور الشقوق وهن ضمير السماء ان فسرت السماء بالاجرام لانه اي السماء
جمع سماءة او في معنى الجمع من حيث انه اسم جنس جعل صاحب الكشاف ذكر السماء جمعا او في معنى الجمع
علة لصحة رجوع الضمير الى السماء وعدل عنه المصنف حيث جعله علة لقوله فسرت بالاجرام لما اعترض
على صاحب الكشاف وان ذكر السماء جمعا لم يثبت وان كونه في معنى الجمع لكونه اسم جنس لا يثبت لمخالفته
في رجوع ضمير جمع المؤنث اليه والا ان وان لم يفسر بذلك ضميرهم بفسره ما بعده كقولهم
ربه رجلا وبالها قصة فان قيل لم لا يجوز ان يرجع الى السماء باعتبار كونها عبارة عن الجهات
بل جعل ضميرها مفسرا بسبع سموات اجيب بان المعنى في الجهات سبع سموات
على ان يكون سبع سموات للمفعول الثاني لسوى ولا معنى له ورد بانه يجوز ان يكون المعنى فسوى
فيهن اي في الجهات سبع سموات وحذف الجار واوصل الضمير الى الفعل باهل بدل من الضمير
ان رجع الى السماء بمعنى الاجرام العالية او تفسير ان كان الضمير مبهما مفسرا بما بعده وفي
الطيبي اذا رجع الضمير الى السماء كان سبع سموات حالا موطئة واذا كان ضميرا مبهما كان
سبع سموات نصبا على التمييز والتفسير فيما ذكره مشكوك اي مشكوك فيه لعدم الاعتداد
على اولئك وان صح اذ لهم فليس في الاية نفي الزائد فان قيل فهل يدل التخصيص على العدد
سبع سموات على نفي الزائد واجيب بان ذكر العدد لا ينفي الزائد عليه والمسئلة ~~[illegible]~~ الاصول
لم يبق خلاف اي في كونها تسعة وتخصيصها بالسبع حين ذكر في الوان كونها محلا للكواكب السبعة السيارة

فيه تعليل اي بيان علة الحكم السابق اعني تسوية السماء على هذا النمط كانه قال ولكونه عالما بكنه الاشياء وبما يجب ان يكون عليه
فكان عالما بما هو عليه علة لخلقه على النمط الواقع فان قيل ان الاثر
لمعلوماته فان قيل معلوماته كلها خلق ما خلق على هذا النمط الاكمل
في وجود الاشياء قدرته عند الاشاعرة وصفة التكوين عند الماتريدية لا علة فلت نعم لكن التاثير لا يكون
ثابتا لماهيات الاشياء في وجودها فان علة يتعلق الاعلة وفق علة فصار علة علة والاستدلال عطف على تعليل بان ثم كان فعله على هذا النسق
الجميل والترتيب الانيق كان عليما فعل هذا بلفظ الضمير المجرور وقوله فيه رجعا الى المجموع قوله وهو الذي خلق لكم
~~كما انه ربما يقع ما في الارض~~ الى قوله وهو بكل شيء عليم
لكن كونه تعليلا بمضمون قوله وهو بكل شيء عليم وكونه استدلالا بمضمون ما قبله مآل الحاصل المعنى وههنا
بحثان وجوه الاول ان علة خلق ما خلق ليس لكونه عالما اذ لا يكفي فيه العلم بل لكونه عالما قادرا والجواب
ما ذكرناه انفا والثاني انه ان اراد ان المقصود منه التعليل فلا يصح اذ لا يعطف التعليل على الدعوى
وان اراد انه يشير الى العلة فلا وجه لحفظ العطف فيه وتقدير الدعوى بل هو بمنزلة
التعليل للجملة السابقة فينبغي ان يقال فكانه قال لكونه عالما بكنه الاشياء والجواب عنه ان مراده
هو الثاني كما هو الظاهر قوله فيه وقوله فكانه قال لكونه اه بيان لحاصل المعنى لا تقدير
الدعوى والثالث ان بين جعل تعليلا واستدلالا تنافرا اذ الاستدلال يجعله بمنزلة النتيجة
لما سبق وجعله تعليلا لجعله بيان العلة لما سبق فينبغي ان يقال او استدلال والجواب عنه
ان هذا انما يرد ان لو كان التعليل والاستدلال كلاهما باعتبار مضمون قوله وهو بكل شيء
عليم وليس كذلك كما وضحت فان اتقان الافعال واحكامها بيان لوجه دلالة الدليل وازاحة
عطف على استدلال واتصلت بآيات كلها من العناصر الاصلية التي لها والنزابية بالتراب
والهوائية بالهواء والنارية بالنار فالم يكن منها اي في المرة الاولى فتعاد عطف على يجمع
الاجزاء المجموعة على الكيفية المذكورة كما كان في الابتداء ونظيره قوله وهو بكل شيء
عليم فان فيه ذكر عموم العلم لاثبات المعاد للجسمانية صحة الحشر اي الجسمانية في ما بين الانبياء
ثم اماتكم ثم يحييكم ثم الله يحييكم ثم الاماتة فان تعاقب الافراق اي الموت والاحياء اي الاحياء
الاول والموت بعد الاحياء الاول والحيوة الثانية اي البعث عليها اي على الابدان والجار متعلق
بالتعاقب فانه عالم بها وبما فيها وهي المعدة الثانية والصيران راجعان الى الاجزاء قادر
على جمعها وهي المعدة الثالثة فقد اثبت نعمة ثالثة كانه قال كيف تكفرون بالله كنتم امواتا
فاحياكم ثم خلق لكم ما في الارض جميعا ثم خلق اباكم واكرم عليه ما ذكره مفصلة واذ ظرف زمان
وضع لزمان نسبة ماضية وهي نسبة الجملة المضاف اليها وهذه الجملة واجبة وقوعها اذ لا تخلو
عن الاضافة الى الجملة وقع فيه اي في ذلك الزمان نسبة اخرى ماضية ايضا وهي نسبة الجملة العاملة ولذا
قالوا تقع بعد اذ الجملتان نحو اذ قام زيد قمت فهي بمنزلة لما قام زيد قمت واذا وقع اذ على

العمل

على الفعل المستقبل نقلت المستقبل الى الماضي نحو واذكر بكر بك الذين يمكر اذ مكروا الى وضع اذا الزمان
نسبة مستقبلة وهي نسبة الجملة المضاف اليها يقع فيه اي في ذلك الزمان مستقبل ولذلك
اي ولكونهما موضوعين لزمانين النسبتين تجب اضافتهما الى الجمل لكن بينهما فرق لما في المفصل
انهما يضافان ابدا الى الجمل الا ان اذ تضاف الى جملة اسمية وفعلية واذا لا تضاف الا الى الجملة
الفعلية تقول حينئذ اذ زيد قائم واذ قام زيد وتقول اذا قام زيد واذا يقوم زيد دون
اذا زيد قائم وذلك لان اذا تضمن معنى الشرط فلا يضاف الا الى الجملة الفعلية بخلاف اذ فانه لكونه زمانا ماضيا
ليس فيه معنى الشرطية اصلا فيضاف الى القبيلين كحيث في طرف المكان فانه وضع لمكان
نسبة فيضاف الى الجملة وبينا اي اذ واذا وهو معطوف على يجب تشبيهما بالموصولات في الاحتياج
الى الجملة فانها تحتاج الى الصلة واستعملتا للتعليل والمجازاة يعني اذ للتعليل واذا للمجازاة
~~فيه تعليل~~ ~~في قالوا انه اذا كان للتعليل يلزم~~ فانما بمنزلة لام التعليل لا لام الجحود اذ جئتني
لاكرمنك فالمجيء علة للاكرام ~~اذا الاحسان~~ ~~يستقبل عن الجحود~~
~~الخطاب والثاني ان يكون للوقت المجرد~~ ~~فم اذا اضيف الى وقت الجزاء والثالث ان يكون مرادفة~~
~~للفاء فيجازى بها~~ ~~تصرم نسبة ما فرغت بيديه اذا لم يفطر~~
اي اذ قد يجيء للمجازاة وفي المغني ان اذ على اربعة اوجه احدها ان يكون اسما للزمن الماضي
وثانيها اربع استعمالات احدها ان يكون ظرفا وهو الغالب وثانيها ان يكون مفعولا به نحو واذكروا
اذ كنتم قليلا فكثركم ونحو واذ قال ربك للملائكة وثالثها ان يكون بدلا من المفعول به نحو واذكر
في الكتاب مريم اذ انتبذت فاذ بدل اشتمال من مريم ورابعها ان يكون مضافا اليها اسم زمان
صالح للاستغناء عنه نحو يومئذ وحينئذ او غير صالح نحو قوله بعد اذ هديتنا وثانيها للتعليل
كما في ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم في العذاب مشتركون اي لن ينفعكم اشتراككم في العذاب لاجل
ظلمكم في الدنيا فاذ هذه حرف بمنزلة لام العلة او ظرف والتعليل مستفاد من المقام فعند قوله ان
ومحلها النصب ابدا بالظرفية فانها من الظروف الغير المتصرفة اعربها بالرفع والنصب ولما كان
المعربة لما ذكر من انها موضوعة لزمان نسبة وقعت فيه اخرى ثم لما ورد على قوله ابدا بالظرفية النقض
بما وقع مفعولا به كما مر وبدلا منه كما في قوله تعالى واذكر اخا عاد اذ انذر قومه ونحوه مثل قوله
واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه فان اذ فيهما لا يجوز ان يكون ظرفا لاذكر اذ ليس الذكر
في زمان الانذار ولا في زمان نداء ربه بل هو بدل من المفعول به فيكون مفعولا به ومثل ذلك قوله
واذكر في الكتاب مريم كما ذكرناه ~~اجاب عنه بقوله فعلى تاويل اذكر الحادث~~
اذ كان كذا اي ~~في زمان~~ الانذار فيكون اذ ظرفا للحادث لا اذكر ويكون الحادث مفعولا ثانيا
اي حادث اخ عاد باضافة الحادث الى اخ عاد
المضاف الى اخ عاد

لاذكر اي اذكر قومك حادث اخي عاد اخي هود عم في زمن الانذار وقيل تقديره اذكر امر اخي عاد الحادث
وقت الانذار على ان ذكر الحادث صفة امر مقدر مضاف الى اخي عاد وفيه نايبه محذوف الحادث واقيم
الظرف مقامه اعترض عليه بانه نيابة مفعول الجيب لان قيامه مقام المفعول به يدل على كونه
مفعولا به فانه اذا قيل الظرف في مثل زيد في الدار قائم مقام العامل بعد حذفه يفهم منه انه جزء
كفاعله يسمى بالسم بعد حذفه واعرب باعرابه والمفعول دكونه ظرفا منصوبا بالحادث المقدر
والمجيب بان المفعول جعله علامة للمحذوف ودليلا عليه لا جعله جزءا باعرابه وتسميته باسمه
وعامل اي عامل اذ في الاية المذكورة قالوا اقامني قالوا اجعل فيها من يفسد فيها وقت قول ربك
اني جاعل في الارض خليفة ولا يجوز ان يكون منصوبا بقال بعده لان المضاف اليه لا يعمل في المضاف
فيكون الجملة في عطف قصة على قصة من غير نظر الى ما فيها من اخبار وانشاء وقدم هذا الاحتمال
لانه لا حاجة الى تكلف التقدير او اذكر الحادث وقت قول ربك
للملائكة قال العلامة التفتازاني الاحسن على هذا التقدير ان يجعل هذا الامر مقطوعا
على محذوف قبله اي اشكر النعمة في خلق الارض والسماء واذكر الحادث وقت قول
ربك للملائكة وقيل ان هذه الجملة الامرية على هذا التقدير معطوفة على قوله وبشر الذين امنوا
ويلزم قوله على ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا الاية جملة اعترضية وردا بان جعل الكلام
المطول جملة اعتراضية وجعل كلام طويل اخر متخلل بين هذا الكلام المطول والجملة الامرية
التي قبله من تتمة تلك الجملة بعيد عن الفهم على التاويل المذكور اذا اذكر الحادث وقت قول
ربك للملائكة اني جاعل يعني ان الظرف منصوب بالحادث المقدر لا باذكر المقدر كما ذهب اليه بعض
المعربين قال في المغني وهذا وهم فاحش لاقتضائه في الامر بالذكر في ذلك الوقت
مع ان الامر للاستقبال وذلك الوقت قد مضى قبل تعلق الخطاب بالمكلفين هنا وانما المراد
ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه اشهر فالمصدر على كلا القولين معا لكن يرد عليه الاعتراض الذي
ذكرناه انفا ويدفع بالجواب المذكور لانه راجع الى اذ جار ومجرور لانه راجع الى اذكر
متعلق بجا او بصر بجا كثيرا فان كثرة التصريح في الاستعمال قرينة لتقديره فيما لم يصرح جاصح ان هذا
بيان لقرينة تقدير اذكر في مثل هذا الموضع ط منها قوله تع واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم ومنها
واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء دل عليه مضمون الاية المتقدمة اعني قوله هو الذي خلق لكم
ما في الارض جميعا ثم استوى الاية مثل وبدا خلقكم اذ قال بيان للفعل المضمر هنا واعترض
عليه بان بدا الخلق لم يكن وقت قوله تع للملائكة اني جاعل في الارض بل كان قبله واجيب بانه يعتبر
وقتا ممتدا الى حين القول واخطر في حكم الصلة اعني هو الذي وفيه بعد لان العامل في
الظرف لفظ بدا فيكون المجموع كلاما واحدا والمخاطب في العامل مطلق الانسان وفي الظرف المقول له

هو النبي عم

202

هو النبي عم والمعنى وبدا خلقكم ابتداء الانسان وقت قول ربك يا محمد للملائكة والمخاطب من منتظم واحد
في كلام واحد المخاطبين مما لا يخفى بعده ولذلك اجره المصنف وقال العلامة التفتازاني ولم يناسبك الاضمار
عامل سوى اذكر ومن ثم علم انه مزيد اي للتاكيد كذا قال ابو عبيدة والملائكة جمع ملاك على الاصل
اي بناء على كونه اصل ملك فان اصله ملاك على وزن مفعل نقلت فركة الهمزة الى اللام فحذفت الهمزة
للتخفيف ~~[illegible]~~ فصار ملك فجمع على الملائك بالهمزة لان جمع الكثرة يرد الاشياء الى اصلها
والحقت التاء بها لتانيث الجمع ولك ان تقول على الاصل اي على القياس فان وزن مفعل يجمع
على مفاعيل على القياس بخلاف وزن فعل فانه لا يجمع على مفاعيل الا شذوذا وجمعه على القياس
على مفاعيل وافعل كجبال واجبل في جمع جبل وعلى فعالة وافعال كحجارة واحجار في جمع حجر ولذلك
لم يقل جمع ملك كالشمائل في جمع شمأل بالهمزة والتاء لتانيث الجمع اي لتاكيد تانيث
الجماعة كما ذكره العلامة التفتازاني او لتاكيد معنى الجمع كما في المفصل وهو راجع ملاك
مقلوب ماءلك بتقديم الهمزة من الالوكة اي ماءلك ماخوذ من الالوكة وهي راجع
الى الالوكة الرسالة توضيح المقام انهم اختلفوا في ان ملك بفتحتين مفرد ملائكة هل هو
مشتق من اصل او لا فقال النضر بن شميل انه لا اشتقاق له من اصل اصلا عند العرب ووزنه
على فعل ابتداء وجمعه على ملائكة غير قياسي وقال الجمهور ان اصله ملاك على وزن مفعل ثم
اختلفوا في ملاك هل هو مقلوب ماءلك او لا فقال اكثرهم انه مقلوب من ماءلك على وزن
مفعل ماخوذ من الالك والوكا والوكة كلها بمعنى الرسالة ~~[illegible]~~ وهذا القول
نقله الجوهري عن الكسائي والازهري عن الليث وابن السكيت واختاره المصنف فعلى هذا
يلزم فيه زائدة وهمزته اصلية بخلاف شمأل فان الهمزة فيه زائدة والتشبيه به
في مجرد الهيئة والصورة من غير نظر الى زيادة واصالة وقال بعضهم ان الميم في ملاك
اصلية والهمزة زائدة ولا قلب فيه وانه مشتق من ملك بضم اللام وفتحها وهذا القول
منقول عن ابن كيسان ويؤيده التشبيه بالشمائل فان الهمزة فيه زائدة وسميتهم
بالملائكة بناء على هذا القول لقوتهم فان جميع مشتقات م ل ك مع معنى القوة
والشدة كالملك والمالك وغيرهما وعلى القول الاول بناء على كونهم رسلا من الله تع والاول
يعم الملائكة كلهم والثاني يخص بعضهم ولهذا رجح بعضهم ههنا قول ابن كيسان لانهم وسائط
بين الله وبين الناس مطلقا انبياء او غيرهم لكنهم وسائط حقيقة بين الله وبين الانبياء
وبواسطة الانبياء بالنسبة الى سائر الناس واليه اشار بقوله فهم رسل الله حقيقة
وبالذات بالنسبة الى الانبياء عم او كالرسل الهام اي بالنسبة الى سائر الناس قيل

الى اعتبر في حقيقة الرسالة معرفة المرسل اليهم رسالة الرسول وجهة رسالته

موجودة قائمة بانفسها اي ليست بمعقولة العرض الى انها اجسام احترز به عن المعقولين

الاتيين فان النفوس والعقول بشرية المفارقة لا بد ان تكون باجسام عند النصارى وكواكب

المجردات ليست بجسم ولا جسمانية عند الحكماء فان قيل الجسمية يقتضي التحيز فاين مكانهم فقلنا السماء

والارض لطيفة نورانية لا حجب فيها عن تجلي الانوار القدسية لخلوها عن علائق المادة

كذلك اي باشكال مختلفة انها جواهر ارواحهم بغيرها مجردة ليست بمتحيزة والمقول له في الاية المذكورة

الملائكة كلام لعموم اللفظ بيان للمقتضي وعدم المخصص بيان لارتفاع المانع ولا يخفى عليك

ان دعوى العموم ههنا يناسب استفاق الملائكة من ملك بمعنى القوة وقد ذكر الفاضل انه ماخوذ

من الالوكة بمعنى الرسالة لان الرسالة لا يتم جميعهم فانه يعم سكنتهم اي الجن في الارض ولا

بمعنى ان يتم خلق السماء والارض والملائكة والجن فاسكن الملائكة في السماء والجن في الارض

على ما روي عن ابن عباس فافسدوا اي الجن فيها في الارض بالقتال فبعث الله اليهم ابليس

في جند من الملائكة يعني بعث هذا الجند وابليس رئيسهم فالاسناد الى رئيسهم فدمرهم اي دمر

ابليس مع جنده الجن بالقهر والغلبة فاحبوا البقاء في الارض فاعطى الله ابليس ملك الارض وملك

سماء الدنيا وكان يعبد الله تارة في الارض وتارة في السماء الى ان جرى القضاء وجاعل

من جعل الذي له مفعولان بمعنى صير فيدخل على المبتدا والخبر وينصبهما

وههنا في الارض خبر مقدم على المبتدا اعني خليفة لكونه يقتضي ان خليفة مفعول اول وفي الارض

مفعول ثان متعلق بمحذوف لان الخبر اذا كان ظرفا متعلقا بمحذوف كما في الدار زيد وقدم

على المبتدا الانكرة قدم عليه الخبر لمفيد التخصيص والمعنى اني جاعل خليفة كائنا في الارض عمل فيها

اي في المفعول لين لوجود شرط عمل اسم الفاعل في المفعول لانه بمعنى الاستقبال

ومعتمد على مسند اليه اي المبتدا في الاصل واذا فقد شرط الاستقبال لا يعمل النصب

في المفعول به واذا فقد الاعتماد لا يعمل في الفاعل والمفعول به ويجوز ان يكون جاعل

بمعنى خالق فح يكون الظرف لغوا متعلقا بجاعل وعلى التقديرين لم يقل مع اني جاعل

انسانا بل خليفة لان الجاعل لا يجعل الانسان انسانا بل يجعل خليفة لان الماهية

ليست مجعولة والهاء فيه للمبالغة كما في العلامة بمعنى كثير العلم ولهذا اطلق على واحد

مذكر اي ادم عم واشكل اطلاقه على ادم وذريته بخلاف ما اذا كان للتانيث فانه يصح

اطلاقه على ادم وذريته فانه يصح اطلاقا مؤنث على جماعة ذكور رجال ضاربة كما يقال

رجال ضاربات وشكل اطلاقه على واحد مذكر ولهذا ارجع الضمير المراد بها ادم عم فقال والمراد به

ادم ثم اي لا هو مع ذريته كما هو كذلك في الوجه المقابل له لانه كان خليفة من الله في عمارة

ارضه

وهو بالتكلم في الخ

وهو خليفة صح

لان معناه الى جاعل خليفة في الارض صح

على الوجه الثاني صح

ارضه رجح هذا الوجه على خلاف ما في الكشاف فانه رجح الوجه الثاني اعني ان المراد بها ادم وذريته

لان في هذا الوجه استغناء عن تاويل اطلاق لفظ الواحد على الجماعة بخلاف الوجه الثاني فانه يحتاج

الى التاويل كما سياتي بيانه فان قيل يرجح الوجه الثاني ايضا بان سفك الدماء والافساد في الارض

في حق الذرية خاصة دون ادم فالظاهر ان يكونوا داخلين في الخليفة كما رجحه الفخار لذلك

في حاشية الكشاف اجيب بالمعارضة بان الظاهر ان الخطاب مع الملائكة كلهم وحمل الخليفة على ادم

وذريته يستدعي صرف الخطاب عنهم الى ملائكة الارض ودفع بالمنع بانا لا نسلم ذلك الاستدعاء

لجواز ان يكون الى الملائكة كلهم مع دخول ذريته في الخليفة بان يكون التركيب من قبيل قتل بنو فلان

فلانا مع ان القاتل بعضهم واجيب عنه بان تصحيحه بالتاويل لا يدفع التمسك به في الترجيح بظاهره فيرجح

ما اختاره المصنف بامرين احدهما الاستغناء المذكور والثاني ظاهر عموم الخطاب للملائكة كلهم وكذلك

كل شيء اي كل شيء خليفة من الله من ادم اسخلفهم جملة تعليلية لكون ادم وكل شيء خليفة والضمير راجع الى

المحمود عليه اي الى كل شيء وسماه الناس عند تجاوزهم حدود الشريعة وتكميل نفوسهم بتعليمهم

العلوم الحقة لا لحاجة به تعالى الى جوابه جواب عما يتوهم ان الخلافة عن الغير تنبئ عن العجز

عن القيام بامره بنفسه اما لغيبته او موته او مرضه او نحو ذلك والله تعالى منزه عن ذلك كله

فما معنى الاستخلاف عنه تعالى فاجاب بانه ليس لاحتياج المستخلف بل لقصور المستخلف عليه

عن قبول فيضه تعالى لكمال البعد بينهما فلا بد من واسطة ذي الجهتين لم يستبق ملكا ان لم يجعل

نبيا ملكا ولو جعلناه راجع الى النبي ملكا من جنسه لجعلناه رجلا اي في صورة رجل من الانسان

لحصول المناسبة بينه وبينهم ان الانبياء لما فاقت قوتهم النظرية على قوى سائر البشر من حيث انهم

يتمكنون بقواهم على استفادة انوار العلوم الالهية من المبدا الفياض ما لا يتمكن غيرهم واستقلت

اي صارت بصيرتهم مشتعلة بانوار العلوم والمعارف الربانية بحيث تكاد زيتها

قريحتهم الموضوعة في قلوبهم اعني روحهم الصافية عن الكدورات البشرية يضيء لفانه

اي زيت الكدورات ولو لم تمسسه نار ارسل اليهم الملائكة لانبي من جنس

صفائها عن الكدورات البشر لانهم يقتدرون على الاستفادة من الملائكة بلا حاجة الى الواسطة من البشر ومن كان منهم اي

من الانبياء اعلى رتبة كلم الله تعالى بلا واسطة اصلا لا من الملك ولا من البشر العضوف

وهو ما لان من العظم المناسب لها اي للعظم واللحم لياخذ العضوف من هذا من اللحم

ذاك اي العظم او خليفة من سكن الارض قبله عطف على خليفة الله والمراد

بمن سكن في الارض قبلهم الملائكة الذين كانوا سكان الارض قبل بعد الجن والمعنى

ايها الملائكة اني جاعل في الارض من يخلفكم ويكون بدلا منكم او هم الجن فان الله تعالى لما نفى الجن

من الارض بطائفة من الملائكة واسكنها ادم عم صار خليفة منهم او هو اي ادم وذريته

عطف على ادم عم قدمه صاحب الكشاف على الوجه الاول وبين شراحه وجه بانه لا خلاف في الارض

وسفك الدماء مختص للذرية واجيب بانه يجوز ان يسند كل من الافساد والسفك الى ادم ع مجازا
لكونه سببا لها لتولد مباشرتها عنه وافراد اللفظ جواب عما يقال كان الانسب في ان يقول
خلفاء او خلائف فاجاب عنه بثلاثة اوجه فاشار الى الاول بقوله اما للاستغناء بذكره ان
ذكر ادم ع عن ذكر بنيه فكانه قال اني جاعل في الارض خليفة وخلفاء وهم بنيه فاكتفى بذكر ابيهم
عن ذكرهم كما استغنى بذكر ابي القبيل عن القبيل في قولهم مضر وهاشم اعترض عليه بان مضر وهاشما
اسما قبيلة فليس في شيء من الاستغناء واما الخليفة فانها ليست باسم علم بل وصف جاز ان يطلق
على الكل فليس في شيء من الاستغناء ايضا واجيب بان مضر وهاشما علمان لاب القبيلة في الاصل ثم صارا علما
لها بغلبة الاستعمال والتمثيل بهما بالنظر الى اصل الاستعمال قبل الغلبة وفيه نظر والتحقيق
ما ذكره صاحب الكشف انه استشهاد لا ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان ادم جاز ان يعبر به
عن الكل لانه وصف دال عليه والمعنى كما ان الاستغناء هناك لان ابا القبيل اصلهم
الجامع كذلك هم وربوا الخلافة منه لخلافته هو الاصل الجامع انتهى واشار الى الثاني
بقوله او على تاويل من يخلف فيصلح للواحد والجماعة كما يصلح للمذكر والمؤنث والى الثالث بقوله
او خلفا يخلف يعني بتقدير موصوف محذوف مفرد اللفظ مجموع المعنى فيتناول الجميع وفائدة
قوله هذا للملائكة اي اني جاعل في الارض خليفة ليس المراد بالفائدة ههنا فائدة الخبر ولا لازم فائدته
بل المراد بها الاثر المترتب عليه مع انه لم يتعرض في الشورة فيه باربعة وجوه الاول
تعليم المشاورة لعبادهم في امورهم والثاني تعظيم شان المجعول خليفة اعني ادم ع بان
يشير بوجوده سكان مملكوته اي الملائكة فان الانسان والجن سكان الملك والارض والقبه
بالخليفة قبل الخلق عطف على يشير والثالث اظهار فضل الراجح على ما فيه اي في ادم ع من
المفاسد بيان لما سيسئلهم مضاف الى مفعوله اي سؤال الله تع الملائكة عن الاسماء
وعجزهم عن الجواب وجوابه اي جواب ادم ع بعد السؤال عن تلك الاسماء والرابع بيان
ان الحكمة تقتضي ايجاد ما يغلب خيره على شره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
ويتفرع على هذه القاعدة مسائل كثيرة تفهمه منها جواز الرجوع الى الكفار شرعا باسارة المسلمين
وصبيانهم ومنها وجوب نقض حائط مملوك مال الى طريق العامة على مالكها ومنها جواز
الحجر على البالغ العاقل لجواز الى غير ذلك فان فيها اختيار الخير الكثير على الشر القليل الى غير ذلك كعلم
اشارة الى ما ذكره الكشاف بقوله فان قلت فلاي غرض اخبرهم بذلك قلت ليسالوا ذلك السؤال
ويجابوا بما اجيبوا به فيعرفوا حكمته في استخلافهم قبل خلقهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة
في وقت استخلافهم ورد بان الملائكة مقصومون عن اعتراض الشبهة في جميع الاوقات للتصور
على ذلك ولذا شرعه المقصد يجب من ان يستخلف اي الله تع لعمارة الارض واصلاحها باداء
احكام الله تع فيها واظهار دينه وعدله فان الخلافة من الله بلا كذلك وما كان

او كمضاف الى فاعله اي
سؤال الملائكة الى الله تع
عن حكمة ذلك في جوابه
الى الله تع الى جوابات
اليهم من وجه الحكمة صح

المتبادر

204

المتبادر من ظاهر كلام الملائكة الانكار والاعتراض ولذا استدل به من انكر عصمة الملائكة على
عدم عصمتهم وكانوا مبرئين عن ذلك وجهين بثلاثة اوجه التعجب والاستكشاف والاختبار
لا الانكار والاعتراض لعدم جوازهما على الملائكة ويختلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية
هذا مبني على ان يفسر المراد بالخلافة ممن سكن الارض قبله من اهل الطاعة لا الخلافة في الدين
كما هو كذلك في الاول والفرق بينهما ان معنى الاية على الاول اني جاعل في الارض خليفة مني يقوم مقامي
في الحكم بين اهل الارض واظهار خطابي ودينه وعلى الثاني اني جاعل في الارض خليفة منكم
اي من جنسكم وبدلا منكم ورافعكم الى السماء عطف على يجيب بهمزة الاستفهام
والفتح عطف على بهمزة او استخبار عطف على اسكن وليس باعتراض على
الله تع ولا طعن في بني ادم على وجه الغيبة رد على الحشوية النافين لعصمة الملائكة متدلين
بهذه الاية بانها تدل على انهم اعترضوا على الله تع في جعل خليفة وانكروا عليه وانهم اعتذروا بخليفة
الله تع وكل هذا وهذا ذنب والذنب ينافي عصمة الملائكة ومن شبههم في هذه المسئلة
ان ابليس عاص وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم الا ابليس
والجواب ان ابليس كان من الجن وصح الاستثناء لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم وانما عرفوا ذلك
من الافساد في الارض والسفك باخبار من الله تع يدل عليه ما روي عن ابن مسعود انه تع لما قال
انه جاعل في الارض خليفة قالوا وما يكون من ذلك الخليفة قال تع يكون له ذرية يفسدون في الارض
ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء او تخلق من اللوح
ولا يلزم منه ان يطالعوا جميع ما في اللوح حتى يطلعوا على حكمة الاستخلاف فيمتنعوا عن القول
المذكور او استنباطا على عمار كزعم عقولهم ان العصمة من خواصهم بيان لما ركز خاصة
انهم لما علموا علما ضروريا ان العصمة من خواص جنسهم استنبطوا منه جواز صدور الافساد
في الارض وسفك الدماء من الخليفة المجعولة فان قيل ان غاية ما يستلزم الاختصاص المذكور
جواز صدور مطلق الذنب من الجنس الاعلى من اجناس المخلوقين ولا يلزم منه جواز صدور
خصوص الافساد والسفك والمطلوب هو العلم بهما قلنا العلم بالاختصاص المذكور يستلزم العلم
بجواز صدور الذنب من جنس الاعلى والعلم بجواز صدور الذنب منه يستلزم العلم بالقوة الشهوية
والغضبية في ذلك الجنس لان الذنب اثر تلك القوتين الافساد اثر الشهوية وسفك الدماء
اثر الغضبية او قياس لاحد التقليين للاعلى اي قاسوا المجعول خليفة على حال الجن الذين
كانوا في الارض وافسدوا وسفكوا الدماء ومنه علم جواز الاجتهاد والقياس على الملائكة
محذوف وما خبر يكون فيهم فيما بينهم حال مقدرة نحو الاشكال اي اشكال الملائكة واصل جهة
اشكالهم استخلاف من وجد فيه ما يمنع الخلافة وهو الفساد وسفك الدماء واذا انضم اليهما وجود

ما يقتضي رجحان نوع الملائكة خليفة تأكيد وتقرير تلك الحكمة فارجع واذا تأملت وهذا هو المراد من قول
العلامة التفتازاني يعني الملائكة ان مجرد وجود المانع فيهم او المرجح فينا كاف في ان لا يجعلهم
مكاننا وخلافه منا تكليف وقد اجتمع الامران اعني قوة المانع فيهم وكون المرجح فينا
واليه اشار المصنف بقوله والمعنى استخلف عصاة ونحن معصومون اخفاء بذلك الخلافة
من هؤلاء والمقصود منه اي من قولهم استخلف عصاة او الاستفسار عما رجحهم اي رجح الله
بني آدم مع ما هو متوقع منهم اي من بني آدم من الفساد والسفك على الملائكة متعلق بمرجح
لا التعجب والتفاخر رد على الحشوية القائلين بعدم عصمة الملائكة مستدلين بحمل الآية
على التعجب والتفاخر وكأنهم اي الملائكة بيان لمنشأ استكشافهم قدر امره اي امر خلافته
بقوله بان تلك القوتان بالباء للتعدية والضمير الى المجعول خليفة وكذا الضمير في قوله لقوة
ونظروا عطف على علموا اليها اي القوة والنفس مع القوة اي غير مجامعة مع القوة النهوية
والغضبية اللتين جعلتا في المجعول خليفة وقالوا استفسارا لما للحكمة في استخلافه وهو الواو
للحال لا يقتضي الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه ولذا قالوا اجعل فيها من يفسد فيها
دون اجعل فيها خليفة من يفسد فيها تقديم من الاقامة ما يتوقع منها من المعرفة والكمالات العلمية والعملية
سلما عن معارضة تلك المفاسد فسلما منشأ عن القوة النهوية والغضبية المؤديتان الى
وغفلوا عطف على نظروا عن مضيلة كل واحد من القوتين اعني وسطهما فان للقوة
منها طرفين هو منبع افراط وتفريط ووسط محمود وهو فضيلة اذا صارت مهذبة
عن دنس المحظورات الشرعية مطواعة اي مطيعة وهي بكسر الميم صيغة مبالغة للعقل
اي القوة العقلية لان النهوية اذا لم تطع للعقل ربما تبلغ حد الافراط وتسمى شرها
وتقع عليها الآفات في الارض وربما تبلغ الى حد التفريط وتسمى جمودا وكلاهما مذموم وكذا
القوة الغضبية اذا لم تطع للعقل ربما تبلغ حد الافراط وتسمى تهورا وتفضي الى السفك
وربما تبلغ الى حد التفريط وتسمى جبنا متمرنة معتادة على الخير كالعفة هي اعتدال
القوة النهوية وحدوحه والشجاعة اعتدال القوة الغضبية ومجاهدة النفس بترك
مشتهيات النفس وهذا ثمرة العفة والانصاف في المعاملات وهي ثمرة
الشجاعة ولم يعلموا عطف على غفلوا ان التركيب من اجزاء مختلفة في الطباع
وقدر متباينة باطنية وظاهرية يفيد ما تقصر عنه الاحاد الغير المركبة كالاحاطة
بالجزئيات المدركة بالقوى الظاهرة والباطنة التي خلت عنها الملائكة واستنباط
الصناعات والتوجه الى منافع الكائنات الظاهرة من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف
فلذا رجح آدم عليهم للخلافة على الملائكة والتنبيه الى الغفلة عن فضل كل واحد من القوتين
اذا صارت مهذبة والاعلام على ان التركيب يفيد ما تقصر عنه الاحاد والى انهم انما نظروا الى القوة العقلية ولم يعلموا ما يترتب على التركيب من المصلحة

اشار

205

اشار بقوله اجمالا بقوله اني اعلم ما لا تعلمون قال الفاضل المحشي اكد الحكم مع انه لا تردد
ولا انكار للمخاطب فيه بل شك انه ان لا يجهل تنزيلا له منزلة الجاهل المنكر لانه لا علم له اعترض
له الشبهة او يضمحل به لا محالة بحيث ينتفي عن الاستفسار اقول فيه بحث اذ ليس المراد به
بيان انه لا يعلم ما لا يعلمونه من الاشياء كائنا ما كان فان ذلك مما لا شبهة لهم فيه حتى
يفتقروا الى التنبيه عليه لا سيما على طريق التوكيد بل بيان ان في آدم عليه السلام وذريته
معاني مستدعية لاستخلافهم وهو الذي خفي عليهم وبنوا عليه ما بنوا من التعجب والاستبعاد
فما عبارة عن تلك المعاني والكلام يقتصر على بيان تحققها في آدم عليه السلام بان قيل مثلا ان فيه
ما يقتضيه الحكمة من غير تعرض لاحاطة علمه به وغفلتهم عنه تحقيقا لشأنه فان قلت هلا بين لهم
تلك الحكمة اجاب عنه صاحب الكشاف بقوله كفى العبد ان يعلم ان افعال الله كلها حسنة
وحكمة وان خفي عليهم وجه الحسن والحكمة على انه قد بين لهم بعض ذلك فيما اتبعه من قوله وعلم
الاسماء كلها والتسبيح تنزيه الله عن السوء ان يحكم ويفعل ما لا يليق به بعد [illegible] منزه
في ذاته وصفاته وافعاله عن السوء ولذا فسروا المعنى قوله ونحن نسبح بحمدك اي نقول سبحان الله
وبحمده وكذلك التقديس اي تقديس الله تعالى كما هو الظاهر من الكشاف حيث قال والتسبيح تنزيه الله عن السوء وكذلك تقديس
في الارض اذا ذهب فيها وابعد [illegible] حيث قال والتسبيح تنزيه الله من السوء وكذلك تقديس
والارض والماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد انما عدل عنه المصنف الى قوله من سبح
في الارض اذا ذهب فيها وابعد وبقال قدس اذا طهر لان مطهر الشيء مبعده عن الاقذار لان
صاحب الكشاف اعترض عليه بان صاحب الكشاف جعلهما متغايرين معنى اصلا ونقلا والاشبه
انهما غيران في المعنى وان كانا راجعين الى نفي النقصان عن الذات وان القدس هو الطهر
البالغ والنظر في التسبيح الى العارف انه المستطاع في التنزيه ولم يتركه فانه على حسب المعرفة
وفي التقديس الى ان الذات الكاملة التي لا يمكن في الوجود والتصور ما يدانيها من شيء
لها الطهارة عن كل سوء اطلق عليه لفظ دال اولم يطلق لوحظ في الاول العارف
وفي الثاني المعروف اشهر فان المصنف [illegible] بتغيير عبارته الى ما ذكره ثم قوله بتخفيف
الباء من الثلاثي وكذا قدر قدس بتخفيف الدال على ما صرح به ارباب الحواشي لكن مقتضى قوله
لان مطهر الشيء مبعده عن الاقذار انه بتشديد الدال على ما اشتهر الطاهر متعلق بحمدك وما
مصدرية لان المحمود عليه لا بد وان يكون من الافعال الاختيارية تدارك بيان لفائدة
تقييد الجملة بتلك الحالة اي بالحمد ما اصابهم من النعمي والافتخار كانهم قالوا
لولا انعامك علينا بالتوفيق واللطف لم نتمكن من عبادتك ونقدس لك نظهر انفسنا

وتحتاج الى التنزيل المذكور صح

من السوء

الى المفاسد بنهما اصلا ونقلا صح

عن الذنوب لا حلك اشار به الى ان التقديس ههنا بمعنى تنزيه وان مفعوله مقدر اعني انفسهم
واللام ليس صلة تقدس بل للتعليل وان التقديس لا يفهم والتسبيح يفهم لكن لم يرض به العلامة
التفتازاني حيث قال التسبيح بمعنى تنزيه وباللام وكذلك التقديس فاللام في ذلك في المعنى
متعلق بالفعلين وكذا الحال اعني بحمدك متعلق بهما وفائدة الجمع بين التسبيح والتقديس وان
كان ظاهر كلام الكشاف شرا دفهما ان التسبيح بالطاعات والعبادات والتقديس بالمعارف
والاعتقادات ولا يخفى عليك ان ما ذهب اليه المصنف ولان توسط الحال اعني بحمدك
بين العاملين والحمل على التنازع في ذلك وتخصيص التسبيح بالطاعات والعبادات والتقديس
بالمعارف والعبادات بلا تخصيص بعيد بالتسبيح متعلق بقالوا فالمعنى نحن نتعدك عن الشرك
وسفك الدماء بالنصب عطف على الفعل وتطهر النفس متعلق بقالوا فالمعنى
ونطهر نفوسنا لاجلك عن الاثام وقيل نقدسك واللام مزيدة لتحسين اللفظ في بلكر التقديس
بهم كالتسبيح لا لتقوسهم وعلم ادم الاسماء كلها اما بخلق علم ضروري بها اي بالاسماء فيه
في ادم او القائه وعلمه بالهام القلب اشار به الى ان المختار عنده في واضع الالفاظ هو مذهب الاشعري
توضيحه انهم اتفقوا على ان دلالة الالفاظ على معانيها بالوضع لا بالمناسبة الطبيعية ثم
اختلفوا في الواضع فقال الاشعري هو الله تع وضعها ووقف عباده عليها بان علمها
بالوحي او بخلق الاصوات والحروف في جسم من الاجسام واسماع ذلك الجسم واحدا
او جماعة من الناس او بخلق علم ضروري في واحد او جماعة بان واضعا وضع تلك
الالفاظ بازاء المعاني ويسمى هذا المذهب توقيفيا قال البهشمية ان الواضع
واستدلوا عليه بان اللغات توقيفية لانها معلمة لقوله تع وعلم ادم
الاسماء كلها وكل معلم توقيفي لانا لا نعني من التوقيفية الا المعلمة واذا ثبت التوقيف
في الاسماء ثبت في الافعال والحروف ايضا لعدم القائل بالفرق واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون المراد بقوله تع وعلم ادم الاسماء البرهة الاحيائية الى هذه الالفاظ واعطاه
من العلوم ما به قدر على الوضع والاصطلاح فيكون الاستدلال على كون اللغات اصطلاحية
سلمنا ان المراد بالتعليم الالهام لكن لم لا يجوز ان يكون المعلم اصطلاحات خلفهم السلف
قبل ادم معلم ادم الخلقة واجيب بان كلا منهما خلاف الظاهر لان الاصل في التعليم
انه الالهام وكذا الاصل عدم الاصطلاح سابقا وثانيا بانه يجوز ان يكون
المراد بالاسماء المسميات اي حقائق الاشياء ومعنى الاية وعلم ادم حقيقة كل شيء
وصفته مثلا ان الفرس حقيقته كذا وانه يصلح للكر والفر وان الابل حقيقته كذا يصلح للحمل

الى عرد لك

الى غير ذلك ويدل عليه قوله تع ثم عرضهم بضمير العقلاء على طريق التغليب لان فهم العقلاء ولو كان
الضمير للاسماء تعين ان يقول عرضها او عرضهن لانتفاء جهة التغليب وأجيب بان المراد
بالاسماء الالفاظ لا الحقائق لقوله تع انبئوني باسماء هؤلاء فان المراد بلفظ هؤلاء
المسميات ولو كان المراد بالاسماء المسميات ايضا كان معناه انبئوني بحقائق هذه
الحقائق ولا معنى له وقال البهشمية الواضع هو البشر وضعها واحد او جماعة من البشر
ثم حصل تعريف بالاشارات والقرائن والتردد وهو التكرار مرة بعد اخرى حتى حصل
تعريف الاطفال بذلك ويسمى هذا المذهب اصطلاحيا واستدلوا عليه بوجوه على ما
بين في محله وقال الاستاذ ان القدر الذي وقع به التنبيه على الاصطلاح توقيفي والباقي
يحتمل ان يكون توقيفيا وان يكون اصطلاحيا ولا يفتقر الى سابقة اصطلاح تسلسل ولم يتعرض الى لزوم الدور
اكتفاء بذكر التسلسل ولم يتعرض ايضا الى رد مذهب الاستاد لعدم الالتفات اليه والتعليم فعل
يترتب عليه العلم غالبا وفي لما يقال ان الكلام جعلي علم ضروري فيه والالقاء في روعه ليس تعليما لانه
بالالفاظ والكتابة حاصل الجواب لا نسلم ان التعليم ذلك بل هو فعل يترتب عليه العلم مطلقا
قيده بقوله لانه قد يتخلف ولذلك يقال علمته فلم يتعلم وهذا بناء على ما تقرر من ان حصول
النتيجة عقيب النظر الصحيح بطريق جرى العادة عند اهل السنة لا بطريق التوليد ولا بطريق
اللزوم كما هو كذلك عند المعتزلة والحكماء اعلم ان ما ذكره المصنف بيان طريق التعلم هو مذهب
الاشعري بخلاف ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي فانه قال حقيقة التعليم تحصيل العلم في ذات
احد وذلك يتحقق بطريقين الضرورة والكسب والاول هو العلم الحاصل بالحواس والحاصل
بالبديهة فان عند استعمال الالات من الصماخ والعين ومباشرة الاسباب كفتح البصر والنظر
الى المرئي واصغاء الاذن في السمعيات يخلق الله تع في المستعمل علما ضروريا وهو محض
فعل الله تع لا كسب للعبد فيه اصلا والثاني بكسب فعل العبد كسبا وفعل الله خلقا
وهو العلوم الاستدلالية عند اهل السنة اذا ثبت هذا فاعلم ان العلم بطريق الضرورة
غير مراد ههنا لان معرفة اسماء الاشياء لا تكون بطريق البديهة ولا بالحواس بدلالة
استفهام الملائكة ادم عن البديهة وسلامة الحواس بدون الاستفهام في العلم بها
وانما يكون بالالهام من الله تع او بارسال ملك من الله تع كسائر الملائكة الذين كلمهم الله تع
بالانباء في قوله انبئوني باسماء هؤلاء والالهام صنع الله تع لكن حصول العلم به استدلالي

وذهب قوم الى التوقف

وكسبا في المصنف ما يخالف هذا الجواب صح

لا ضرورة لانه لا يلزم الاستدلال لتميز ان الذي يلقى السمع هو الله لا الجن ولا الشيطان
فيصير العلم الحاصل بكل واحد من الالهام وارسال الملك مستدلا لنا ودلك فعل العبد
عندنا استند تعليمه الله تع بناء على انه تع خلق في ادم العلم الذي هو فعل العبد هذا
واعترض عليه بان بديهة الشيء لا يقتضي العلم به لجواز توقفه على امور اخر غير النظر والفكر
فلا يلزم من حصول العلم به لادم حصوله للملائكة وفيه ان اطلاق البديهي على هذا المعنى
ليس بمشهور وادم اسم اعجمي كازروت ثم فلا اشتقاق له من المصادر والالفاظ العربية
اذ لا يجري الاشتقاق في الاعجمي واشتقاقه مبتداء من الادمة بضم الهمزة وسكون الدال وهي
السمرة لون الاسمر او الادمة بالفتح اي بالفتحات الثلاث في الاسرة وهي اسم لما يتأسى به
او من ادم الارض اي وجهها سميت بها لانها وجهها اي لينها وجزتها اي غلبظها احيانا اي مختلفين
ومنه قيل الناس اخياف او من الادم او الادمة بضم الهمزة وسكون الدال فيهما بمعنى الالفة
فسمي الله ادم به لانه الف بينه وبين حوا تعسف خبر لقوله واشتقاقه وذلك لان جعل الاسماء
الاعجمية من الالفاظ والمصادر العربية خروج عن الطريق المستقيم واما انه يجوز ان يجري
الاشتقاق في سائر اللغات ايضا وان توافق لغاتهم لغة العرب في ماخذ هذا
الاشتقاق فات او ان ادم كان يتكلم بالعربية ايضا فجاز ان يكون لفظ ادم عربيا فهذا
بحث اخر لا يثبت بمجرد الاحتمال قال الفاضل المحشي ان ظاهر الفاضل تربيف جعل الاعجمي مشتقا
من اصل عربي فهم الفاضل ذلك من عبارة الكشاف وليس الامر كذلك بل واظن ان قصد
صاحب الكشاف غير ذلك وهو ان قولهم بالاشتقاق ليس لان لفظ ادم عربي بل كقولهم
بالاشتقاق في يعقوب وادريس لانه اذا استعمل العرب اعجميا يلحقونه بكلامهم ويعتبرون
فيه اشتقاقا لحاقا له بحقيقة كلامهم لمعرفة الزائد فيه من الاصلي فيتأتى لهم ان يفعلوا
ادم وزن فاعل او افعل ليلحقوه في التصرفات بكلامهم فيصغرونه على اويدم او اديدم
ويجمعونه على اوادم فليتامل كاشتقاق ادريس من الدرس لكثرة درسه العلم
ويعقوب من العقب لكونه عقب اسحاق وابليس من الابلاس وهو اليأس
لياسه من رحمة الله والاسم باعتبار الاشتقاق من الوسم كما هو مذهب الكوفيين
ما يكون علامة للشيء اي للمسمى بان يكون لفظا موضوعا بازائه او حالا من احواله او فعلا
من افعاله فان كلها علامة دالة عليه ودليلا يعرفه اي باعتبار اشتقاقه من الوسم كما هو
مذهب البصريين من الالفاظ والصفات والافعال بيان لما علامة او دليلا
فان كلا من هذه الثلاثة علامة ودليل على الشيء واستعماله عرفا اي في العرف العام الدائر لا في
ما قبله متخبر عنه اي الاسم المقابل للفعل والحرف او خبر اي يريد به الفعل بقرينة ما قبله

او رابطة

او رابطة يريد به الحرف واصطلاحا اي العرف الخاص كعرف العربية والمراد بالاسم اما المعنى الاول
وهو المعنى باعتبار الاشتقاق اي العلامة والدليل او الثاني وهو المعنى المراد باعتبار العرف العام
واما المعنى الثالث فلا وجه لاعتباره في الاية اذ لا فضيلة يعتد بها في تعليم ادم الاسماء بالاصطلاح
لانه عرف خاص حادث فيقصر عن توفيته حق التقسيم الذي به ينال علما يعينه للخلافة كما هو
حقها بخلاف الاولين لان العلم بالالفاظ اي اللفظ الموضوع لمعنى مركبا او مفردا اسما
او فعلا او حرفا ظاهر المعنى من حيث الدلالة قيد الحيثية للتقييد لا للتعليل ولا لاطلاق فالمعنى
لان العلم بدلالة الالفاظ على معانيها وبهذا الظاهر وجه قوله متوقفة على العلم بالمعاني اقول
ههنا بحث لانه ان اراد بالمعاني المعنى الموضوع له فالتوقف مسلم لكن لا يفيد لان المعنى الاول
ليس عبارة عن المعنى الموضوع له بل اعم منه اعني ما يقابل اللفظ وان اراد بالمعاني المعنى الاعم
فالتوقف ممنوع والمعنى اي معنى الاية انه تع خلق من اجزاء مختلفة الطبايع اي العناصر
الاربع والمقصود من هذا الكلام دفع ما يتوهم ان يقال من طرف الملائكة لا يلزم من علم ادم
بالاسماء وانبائه بما لا نعلم فضله علينا واستحقاقه بالخلافة فانه انما علم ذلك وانباءه
بتعليمك اياه لا بنفسه ولو علمتنا لعلمناه وانباءه ايضا فدفعه بانه تع خلقه من اجزاء مختلفة
وقوى متباينة ظاهرة وباطنة مستعدا حال من ضمير خلقه لادراك انواع المدركات
من المعقولات التي شانها ان يدرك بالقوى العقلية والمحسوسات التي شانها ان يدرك
بالقوى الظاهرة والمتخيلات والموهومات التي شانها ان يدرك بالقوى الباطنة جملوا الهم
عطف على خلقه لا يقال انه تع التعليم بخلق العلم الضروري والقاء في روعه ولم يذكر الالهام لانا
نقول انه داخل في القاء المعنى في القلب لانه اعم من الالقاء بتوسط الملك وهو الوحي ومن الالقاء
من الله بلا توسط الملك وهو الالهام معرفة لاحاجة الى ذكر حلال المعرفة داخل والالهام او ادراك
الاسماء وحقائقها واسمائها واصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية الاثار
الى ان الحق عنده هو المعنى الاول حاصل الدفع ان ادم عليه السلام خلق مستعدا لهذه العلوم
والادراكات بخلاف الملائكة لكن للملائكة ان يعودوا ويقولوا لم لم تخلقنا مستعدا لها
حتى نقدر تلك العلوم فاجاب ان هذا سؤال عن الحكمة فيسكت دونه وههنا بحث لانه قال
القاء والمراد بالاسم في الاية اما المعنى الاول او الثاني فان اراد به المعنى الاول فالاولى ان يقول والهمه
العلامات والدلائل الدالة على حقائق الاشياء من الالفاظ والصفات الخاصة والافعال لانه يبين العلامة
والدليل بهذه الاشياء وان اراد به المعنى الثاني فالاولى ان يقتصر على ذكر الاسماء والالفاظ الضمير فيه
للمسمى الدليل عليها ضمنا اذ التقدير اسماء المسميات على كونها دليلا عليها فحذف المضاف اليه
لكونه معلوما لدلالة المضاف عليه اي على المضاف اليه انما احتاج الى اعتبار هذا الحذف

والصفات والافعال كما مر صح

من المصور الجزئية والمعاني الجزئية صح

صح اعم من التصور كما في موضعه والتصديق كما في موضعه صح

لينتظم جمع ضمير عرضهم وينتظم قوله انبئوني باسماء هؤلاء لان هؤلاء اشارة الى المسميات
ولم يجعل المحذوف مضافا اي مسميات الاسماء لينتظم تعليق الانباء بالاسماء فيما ذكر بعد التعليم
لان التعليم وجب تعليقه بالاسماء لا بالمسميات لقوله انبئوني باسماء هؤلاء وقوله انبئهم باسمائهم
فكما علق الانباء بالاسماء لا بالمسميات ولم يقل انبئوني بهؤلاء وانبئهم بهم وجب تعليق
التعليم بها ثم قوله وعلم ادم الاسماء فجعل التقدير مسميات الاسماء فيه وعوض عنه الالف
المضاف اليه اللام هذا مذهب الكوفيين واما البصريون فهم يجعلون اللام في مثل للعهد
والمعهود هو المضاف اليه المحذوف للعلم به فانه لما كان معلوما يؤتى بلام التعريف للاشارة
كقوله واشتعل الراس شيبا فانه لما تقدم رب انى وهن العظم مني كان ضمير المتكلم البلا
على ان المراد راسه الا انه حذف ياء المتكلم منه واتى بلام التعريف اشارة اليه وفيه نظر
لانهم قالوا ان اللام انما يجعل عوضا عن المضاف اليه المحذوف اذا كان المضاف اليه المحذوف
ضميرا كما في اشتعل الراس بخلاف ما نحن فيه فان المضاف اليه ههنا اسم ظاهر لا ضمير فلا يجوز
تعويض اللام عنه اجيب عنه بان مراد المصنف بالعوض ههنا ان اللام بدل عن الاضافة
او انه كالعوض عن المضاف اليه او انه عوض عن تعريف الاضافة لان العوض علة
للسؤال عن اسماء المعروضات بدليل
لكون الضمير للمسميات لا للتقدير كما ظن
قوله انبئوني باسماء هؤلاء وبا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم فانها تدل على ان العوض
على الملائكة للسؤال عن اسماء المعروضات لا عن المعروضات فلا يلزم المعروض نفس الاسماء
سيما ان اريد به ان الاسم الالفاظ الموضوعة وهو المعنى الرفيع العام كما تقدم فان عدم لزوم المعروض
نفس الاسماء في غاية الظهور لظهور ان تلك الالفاظ ليس نفس المسمى والمراد به اي بالمعروض
او المضاف اليه المحذوف اعني المسميات ذوات الاشياء وذلك ان اريد بالاسماء المعنى
الاشتقاقي اعني ما يدل علاقة ودلالة او مدلولات الالفاظ وذلك ان اريد بالاسماء اللفظ
الموضوع لمعنى فيلزم المسمى بمعنى الموضوع له وتذكيره اي ضمير عرضهم جواب عما يقال
ان ضمير عرضهم اذا كان راجعا الى المسميات التي بمعنى ذوات الاشياء او مدلولات الالفاظ
كان الظاهر ان يقول عرضهن او عرضها فاجاب بانه لتغليب ما اشتمل عليه جمع العقلاء
من الانس والجن والملائكة فانهم غلبوا على غيرهم من الحقائق فعبر عن الجميع بما يعبر به عن العقلاء
الذكور ولم يتعرض لبيان معنى عرض المسميات قال الفراء معنى عرضهم ابراز حقائق الاشياء عليهم حتى
رأوها وقال مقاتل ان الله تعالى خلق كل شيء من الحيوان والجماد ثم علم ادم اسماءها
ثم عرض تلك الشخوص الموجودة على الملائكة ولذلك قال ثم عرضهم لتاخره عن التعليم ولما لم
يكن بين عرضها للملائكة وقوله لهم انبئوني فراغ ومهلة عطف بالفاء فقال انبئوني وحقيقة

تعلم

تعلم الاسماء انه اراه الاجناس والمعاني التي خلقها وعلمه ان هذا اسمه انسان وهذا
اسمه فرس وهذا اسمه حمار وهذا اسمه جمل وشبه الى غير ذلك وعلمه احوالها وخواصها
على معنى عرض مسمياتهن في قراءة عرضهن او مسمياتها في قراءة عرضها يعني على هذين
القراءتين يعتبر حذف المضاف في عرضهن وعرضها هكذا ذكره في الكشاف ثم علل بقوله لان العرض
لا يصح في الاسماء واعترض عليه بانا لا نسلم ان العرض لا يصح في الاسماء الم لا يجوز ان يعرض
الاسماء على الملائكة ويسال عن معانيها بان يقال ما معنى هذا اللفظ وما دل اللفظ واجيب
بان مراد صاحب الكشاف هو العرض المعتبر بقوله فقال انبئوني باسماء هؤلاء لا مطلق
العرض فان قيل لم لم يجعل الضمير في قوله انبئوني للمسميات المحذوفة في قوله وعلم ادم
الاسماء قلنا ان اعتبار ذلك الحذف انما كان لاجل ضمير عرضهم كما عرفت واما على تقدير
عرضها او عرضهن فيصح عود الضمير الى الاسماء فلا يعتبر حذف المسميات في علم ادم الاسماء
مضافا اليه بل يعتبر ههنا مضافا لئلا يلزم قبل نزع الكف قبل الوصول الى الماء هكذا
حققه النقاد الزاهد واعترض عليه بانا ما ذكره صحيح في ضمير عرضها دون عرضهن لانه
ضمير جمع المؤنث العاقل والاسماء ليس كذلك فلا بد من رجوعه الى المسميات
فيعتبر بالضرورة حذفها ثم مضافا اليها لا ههنا مضافا واجيب بمنع اختصاص ضمير هن
بالنسوة العقلاء كيف وقد قال الله تعالى في اية الليل والنهار والشمس والقمر خلقهن تكلمت
لهم وشبه على تجرهم يعني انه امر تعجيزي لا تكليفي ولهذا قال وليس تكليف بلوم من باب التكليف
بالمحال حتى احتج به من جوز ذلك لا يجر كل منها اي من الاخبار والاعلام ولتضمنه معنى الاخبار يتعدى
بالباء ولتضمنه معنى الاعلام يتعدى بنفسه ولما كان المراد ههنا الاخبار قال انبئوني باسمائهم
وانما قلنا بجواز الاخبار لان الاخبار على وجه الاعلام لا يتصور في حقه تعالى لانه علام الغيوب فيكون مجازا
من باب اطلاق اسم الكل على الجزء في زعمكم انكم احقاء باخلافه بيان لمتعلق الصدق والزعم يجيء
بمعنى القول يقال زعم سيبويه ان كذا وبمعنى الظن وبمعنى الاعتقاد والظاهر انه بمعنى
الاعتقاد ههنا وصدقه بمعنى المطابقة للواقع وجزاء الشرط محذوف لدلالة المقدم عليه
كما هو مذهب البصريين اي ان كنتم اعتقادكم هذا مطابقا للواقع فانبئوني باسماء
هؤلاء فان مطابقة اعتقادهم هذا للواقع يستدعي الانباء باسماء حقائق الاشياء لان
امر الخلافة لا ينتظم بدون معرفتها فان قلت عدم صدق الشرط المذكور واقع محقق عند الله
فكيف يصح الشرطية المذكورة قلنا صدق الشرطية لا يستدعي صدق الطرفين بعضهم الباء للسببية
او ان خلقهم واختلافهم ادم وذريته وهذه اي الافساد في الارض وسفك الدماء صفتهم ارشانهم

والضمير راجعان الى الاسماء صح

ولانه معلق بالشرط اعني ان كنتم صادقين والتعليق لا يناسب التكليف صح

لا يليق بالحكيم وهذا بناء على وجود المانع عن استخلافهم بزعمهم كما ان المعطوف عليه بناء على وجود المقتضي
لاستخلافهم اعني عصمتهم والمعنى ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه استخلف من غائب حال الفساد
وسفك الدماء ومن غير ان يكون فيه ما يصلح لان يستخلف لان ذلك انما يصلح ما تعاطى الاستخلاف
اذا لم يكن معه ما يسلب التعيين ومنافع راجحة على هذه المضرة والمفسدة فانبئوني باسماء هؤلاء
~~[illegible]~~ هكذا ذكره العلامة التفتازاني ثم قال فان قلت
هذا بناء على ما سبق من انهم عرفوا ذلك باخبار من الله تع او من جهة اللوح او بكشف ذلك فانه
حرج في كونهم صادقين قلت المراد بذلك تحدي بني ادم من بصدر عنهم الفساد والقتل
فان قلت فما وجه ارتباط الامر بالانباء بهذا الشرط وما معنى ان كنتم صادقين فيما زعمتم
فانبئوني باسماء هؤلاء قلت معناه ان كنتم صادقين فيما زعمتم من خلوهم عن المنافع
والاسباب الصالحة للاستخلاف فقد ادعيتم العلم بكثير من خفيات الامور فانبئوني
بهذه الاسماء فانها ليست في ذلك الخفاء وردّ بان المتربين على كونهم صادقين
في هذا الزعم هو حصول العلم بكثير من خفيات الامور لادعائهم العلم بتلك الخفيات والقوة
الاشكالين المذكورين قال بعض المفسرين ان المعنى ان كنتم صادقين في قولكم ليس
يخلق خلقا اكرم عليه منا ولا اعلم ردّ بانه لا دلالة في الكلام عليه وهو اي الحد
الزعمين وان لم يصرح به ولا يخفى عليك عدم استقامة ظاهر هذا التركيب وتوجيهه
جعل الواو زائدة وان من الحروف الزوائد والمعنى وهو غير مصرح به فتبصر الاية دال
بقوله للمنية لازم مقالهم الاول لازم لقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وان
لازم لقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء والتصديق كما ينظر الى
الكلام باعتبار منطوقه وذلك في الكلام الخبري قد ينظر اليه بفرض ما تتمة لقوله لازم
مقالهم التصديق المذكور ههنا قد تعلق بكلام مركب باعتبار فرض يلزم مدلوله فانه
تعلق بقولهم ونحن نسبح بحمدك باعتبار اللازم الاول وبقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها باعتبار
اللازم الثاني وان كان الكلام انشائيا من الاخبار بيان لما هو هذا الاعتبار اي اعتبار اللازم
يقترن التصديق الانشائات فانك اذا قلت اريد في الدار منفرها او قلت اعطني كذا
يلزمه الاخبار بجهلك في الاول وبحاجتك في الثاني فباعتبار هذا اللازم صح ان يقال هذا
صادق او كاذب ففي ما نحن فيه لما استلزم قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء على الابانة
الزعمين المذكورين صح ان يذكر متعلق التصديق وكذا التكذيب يعني هما بهذا الاعتبار ولذا
كذب الله تع المنافقين في قولهم نشهد انك لرسول الله على ما يتبين في كتب العاني اعتراف

بالعجز

بالعجز والقصور يعني لما كان قولهم هذا مع من كان عالما بفائدته ولازم فائدته وهو الله تع احتاج
الى بيان الفائدة بوجه اخفى يفيد بين المصدر اربعة اوجه الاول اعترافهم بعجزهم وقصورهم
عن علم ما سئلوا عنه وذلك على وجهين على ما ذكره الامام حيث قال ان الذين اعتقدوا ان
الملائكة ليسوا معصومين لانهم اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
قالوا انهم لما عرفوا خطاءهم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطائهم
بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين قالوا بعصمة الملائكة ذكروا في هذه الاية
وجهين الاول انهم قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا
عنه بانا لا نعلم الا ما علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه اكتفى ان الملائكة انما قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تع اعلمهم ذلك فكانهم قالوا انك يا رب علمتنا انهم
يفسدون في الارض ويسفكون الدماء فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها استفسار عن حكمتك
واما هذه الاسماء فانك ما علمتنا كيفيتها فكيف نعلمها والثاني الاعتراف بالعجز
وذكر الفائدة الثانية بقوله والاشعار بان سؤالهم كان استفسارا ولم يكن اعتراضا
وهذا قريب لما ذكره الامام الوجه الثاني وفيه رد على الحشوية القائلين بان سؤالهم على وجه
الاعتراض وانه قد بان لهم غلطهم على ان السؤال لهم فعلم ان الفائدة الثانية عبارة عن الامرين
والثالثة ما ذكره بقوله واظهار لشكر نعمته حيث صدر قولهم سبحان الله وتنزيهه ثم اعترفوا
بتعليمه له بقولهم الا ما علمتنا باء قولهم ما مصدرية والجار متعلق بنعمة ظرفا مستقرا ما اعتقل ان التسبيح
والتنزيه من اعاة الادب بتعليم العلم اليه فانه كمال التواضع ونهاية التذلل الا مضافا
الى ما هو فاعل في المعنى او مفعول كما في هذا المقام منصوبا باضمار فعله الواجب حذفه معنى سبحانك
اسبحك تسبيحا فجعل سبحان موضع تسبيحا فاضيف الى الكاف قيل انه مفعول وهو الظاهر وقيل
انه فاعل اي اسبح تسبيحك وقد اجرى على الجنس التسبيح كاسامة على الجنس الاسد فيصلح
لكل فرد منه وح يكون غير منصرف للعلمية والالف والنون المزيدتين وينقطع عن الاضافة
بمعنى التنزيه اشار به الى انه لا يجوز ان يكون علما للتسبيح الذي هو مصدر سبح بمعنى قال سبحان الله
حاصله انه لا يكون علما للتسبيح بمعنى اللفظ في قوله سبحان مرفوع وعلقمة الفاء بالماء
المعجمة من العجز بمعنى الافتخار فانه استعمل فيه علما قال ابن الحاجب والدليل على كونه علما فيه
انه غير منصرف فان غير الاعلام يكون للاعيان في المشهور كزيد وعمرو وللمعاني والتسبيح
من المعاني اجيب بمنع الانحصار في الاعيان بل يكون في المعاني كثعوب للمنية لكن التسبيح

هذا مخالف لما ذكره الرضي فانه منع لزوم سبحان في هذا البيت على حيث قال قالوا سبحان علم للتسبيح
ولا دليل لهم على علميته لانه اكثر ما يستعمل مضافا فلا يكون علما واذا قطع عن الاضافة فقد جاء بتنوين
منونا كقوله سبحانه ثم سبحانا تعذر به وقد جاء باللام كقوله سبحانك اللهم والسبحان وأما
قوله سبحان من علقمة الفاخر فهو من باب حذف المضاف اليه للعلم به وابقاء المضاف على حاله
مراعاة لاغلب اعني التجرد من التنوين ولهذا قال المص اي علما فكانه قال سبحان الله من علقمة
بحذف المضاف اليه وابقاء المضاف على حاله اي تجانبه كيف يفتخر وكل ما به من النعم والفضائل من الله يع
فقال موسى عم حين نادى من صعقته لما تجلى ربه للجبل سبحانك تبت من سؤال الرؤية بالبصر
الذي لا يخفى عليك خافية لا يخفى عليك ما في هذا البيان من الاشارة الى عموم علمه يع وسعة علمه لجميع المعلومات
من الممكن والممتنع لان النكرة اذا وقعت في سياق النفي تفيد العموم كما هو مقتضى صيغة المبالغة
اعني العليم الحكيم المحكم اشارة الى ان الفعل يعني المفعل الذي لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة نفر للحكم
بعد جعله يعني المحكم وفسر ابو منصور الماتريدي الحكيم بالذي لا يخطئ في شيء من افعاله بل يخرج كل افعاله
على وجه الصواب وسنن الحكمة وانت خبير فصل بين المبتدأ والخبر بجاء به لافادة قصر المسند
على المسند اليه كما هو اللائق بالمقام واما كونه تاكيدا فليس بمناسب للمقام اعلمهم اي
اخبر على وجه يحصل لهم العلم به لميل السقي له بالماء وقرئ بقلب الهمزة ياء اي همزة انبئهم
مثل عليهم وحذفها راجع الى الهمزة بكسر الفاء فيها اي في القلب والحذف فيلزم في الاول
مثل عليهم وفي الثاني مثل بهم قال الله يع واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون اي اني اعلم ما تبدون
قبل ان تبدون واعلم ما تكتمون من علم كتمانه ولهذه النكتة غير الاسلوب استحضارا لقوله
اعلم ما لا تعلمون وفي لما يقال ان معنى قوله يع الم اقل لكم قد قلت لكم كما قيل في الم نشرح لك صدرك
قد شرحت لك صدرك لان الهمزة الاستفهامية الداخلة على حرف النفي يفيد الايجاب في التقرير
لكن المقول فيما سبق ليس قوله اني اعلم غيب السموات الآية بل قوله اني اعلم ما لا تعلمون فاجاب بان
المقصود منه استحضار منزلة الملائكة والاستحضار اعم من اتيان عين السابق واتيان
ما يفيده على وجه التفصيل او الاجمال ولما كان ههنا على وجه التفصيل قال لكنه جاء به
ابسط بلفظ قال ثم بين وجه كونه ابسط وكالحجة عليه حاصله ان من قبيل الاستدلال
بالكل على الجزء وفيه اشارة في قوله الم اقل لكم الآية تعريض بما تبينهم مضاف الى مفعوله
على ترك الادب لهم وهو ان الاولى لهم ان يتوقفوا ولا يستعجلوا بالاستفسار
عن الحكمة بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وجه التعريض انه يع اجاب اولا اجمالا عن استفسارهم
بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم علم آدم الاسماء كلها ثم امر آدم عم بالانباء فلما انبأهم قال الم اقل لكم

الآية

الآية فكانه قال ما حملكم على الاستعجال والاستفسار وهما توقفتم منتظرين الى ان يبين
لكم ما خفي عليكم من امر الخلافة واسر منهم ابليس من المعصية فعلى هذا المذكور للخطاب
العام في قوله وما كنتم تكتمون مجازا كما في قولهم سنوقظان قتلوا زيدا مع ان القاتل
واحد منهم افادت الاثبات لان نفي النفي اثبات فكانه قيل قد قلت لكم واعلم ان هذه
الآيات من قوله وإذ قال ربك للملائكة الى ههنا على شرف الانسان حيث بشر الله يع
بايجاده وسماه خليفته قبل وجوده وفضله على ملائكته بالعلم ومزيته العلم على العبادة
حيث فضل به آدم على ملائكته مع ان عبادة الملائكة اكثر من عبادة آدم وان اللغات توقيفية لا بالمناسبة بطبيعتها
وهو مذهب الاشعري واختاره المص وهو مذهب ابي مر بيانها فان الاسماء اي لفظ الاسماء
في قوله يع وعلم آدم الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص ان اريد بها المعنى العرفي فانها تدل
على اللفظ الموضوع لمعنى مفرد كان او مركبا دلالة مطابقية كاسد او عموم ان اريد بها
المعنى الاشتقاقي فانها في عبارة عن العلامة الدالة على المسمى والدليل الدال عليه الفاظا كان
او افعالا او صفاتا كاسد ومدلولاته لكن دلالتها عليها في ليست مطابقية فان فصل
بل في دلالة العام على احد الخواص والجزئيات قبل لا دلالة للعام على الخاص باحد
الدلالات الثلاث قلنا كما كان المراد بالاسماء العموم بقرينة المقام دل على الالفاظ بالضرورة
وتعليمها راجع الى الاسماء باعتبار كونها عبارة عن الالفاظ مجازا او على طريق الاستخدام
او الى الالفاظ وهو الاقرب ظاهرا في الفاء على المتعلم مبنيا على صيغة الفاعل له
اي للمتعلم معانيها اي معاني الفاظ آدم وآلمعا منه وفيه ما قاله المنكرون للتوقيف
من ان المراد بتعليم آدم الاسماء ان يضع الاسماء لمعانيها كما في قوله تع وعلمناه
صنعة لبوس لكم اي الهمناه عمل الدرع فيكون الواضع هو آدم عم لا الباري تع
فلا يكون توقيفية ووجه الدفع ظاهر لكن هذا مخالف لما سبق منه من ان المراد بالتعلم
فعل يترتب عليه العلم مطلقا سواء كان بخلق علم ضروري او الالقاء في روعه او بالقاء
الالفاظ على المتعلم بالوحي ولكن ان القاء الالفاظ على المتعلم مبينا له معانيها
يستدعي سابقة وضع ثم لما توجه ان تعليم الاسماء لآدم عم على الوجه المذكور
سلمنا انه يقتضي سابقة وضع على تعليم آدم عم لكن لا نسلم ان الوضع ان

عليه من الله تع لم لا يجوز ان يكون قوم آخر خلقهم الله تع قبل آدم عليه السلام والملائكة ووضع القوم الآخر كما
لمعانيها ثم علمها الله تع لآدم عم حين خلقه اجاب عنه بقوله والاصل ينفي ان يكون
ذلك الوضع من كان قبل آدم اذ لا دليل على وجود قوم من قبل آدم والملائكة وما لا دليل
على وجوده لا بد من نفيه حتى يقوم الدليل قيل الوضع من الله تع قيل نوقشه
والحكما اي الاسلاميون وما منا الا له مقام معلوم اي مرتبة معينة في العلم والكمال
لا يتجاوزها وانه تع يعلم الاشياء قبل حدوثها يدل عليه قوله تع اني جاعل في الارض خليفة
وقوله تع انما علم ما لا تعلمون قيل هذا رد على بعض الحكما القائلين لا يعلم الاشياء الا اذا حدثت قبل
حدوثها واما بعلمها وقت حدوثها والذي يعلم قبل حدوثها ماهيات الاشياء وحقائقها
الواجبة بها حتى يعرف حقيقة مرسل الرسالة الى رسله ... لانه ان اراد انه تع يعلم
حقائق الاشياء وماهياتها قبل حدوثها فلا كلام فيه ولا رد على ذلك البعض وان اراد به
انه يعلم ذواتها الخارجية قبل حدوثها بمعنى انها وجدت ثم ذلك ممنوع وان كان بمعنى
سبق وجودها ذلك مسلم لكن لا يصح الرد المذكور لانهم متفقون على ان الله تع يعلم في الازل
وجود الاشياء فيما لا يزال بمعنى سبق وجوده والحاصل ان الله تع يعلم الممكنات كلها قبل حدوثها
بانها معدومة وبعد حدوثها موجودة وكلها علم بالممكنات فيتعلق علمه بها قبل
حدوثها ان في وجودها وقت حدوثها حادث لا يزال وتحقيقها هذا البحث في شرحنا
على ما بيناه في الكلام لما انبأ آدم عم بالاسماء امرهم
اي امر الله تع الملائكة بالسجود له لآدم فسجدوا له اعترافا من الملائكة بفضله اي
فضل آدم واداء لحقه فيه اشارة الى ان للمعلم على المتعلم حقا يستحق به التعظيم منه
على ما قالوا اصله في الغيبة والرمي بالسوء وقيل امرهم به اي امر الله الملائكة بالسجود
قبل ان يصير خلق آدم عم لقوله تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين قال طاهره يدل على ان آدم عم كما صار حيا بنفخ الروح
صار مسجودا له لان الفاء يدل على التعقيب بلا تراخ فعلى هذا القول يكون تعليم
الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حاصلا بعد ان صار آدم مسجودا له
واجيب عنه بمنع كون الفاء للتعقيب بلا تراخ على ما بين في الاصول فلذلك
اختار المصنف القول الاول امتحانا لهم اي للملائكة بهذا في مقابلة اعترافهم في القول
الاول واظهار امر الله تع لفضل اي آدم عم بهذا في مقابلة اداء حقه في القول الاول فلينتقل

الوقة

الوقة بينهما في المقامين والعاطف عطف الظرف على الظرف السابق اعني قوله
اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة اي الظرف السابق بمضمر اي لا يقال واذكر المضمر
اما اذكر او فعل دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم على ما صرح به المصنف
فيما سبق فالمعنى على الاول واذكر يا محمد الحادث وقت قول ربك للملائكة اني جاعل
في الارض خليفة ووقت قوله لهم اسجدوا وعلى الثاني وبدأ خلقكم وقت قول
ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ووقت قوله لهم اسجدوا لآدم لكن يا بالمعنى الثاني
اعني لفظ الامر بالسجود قبل ان يسوي الله تع خلقه لانه تع يستقيم ان يقال وبدأ خلقكم
في هذين الوقتين لان كلا منهما وقت لم يخلق فيه الانسان بعد بل هو وقت ابتداء
خلقه واما على المعنى الاول فلا يصح عطفه على الظرف الاول لان خلقهم في مقدم على
ذلك الوقت والا اي وان لم تنصب الظرف السابق بمضمر بل نصبته بقالوا في
قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها كما هو مختار المصنف فيما سبق عطفه العاطف بما اي مع ما
يقدر عاملا فيه اي في الظرف الثاني اعني اذكر على الجملة المتقدمة اعني قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها بالمعنى قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها خليفة اذ قال ربك للملائكة
اني جاعل واذكر وقت قولنا لهم اسجدوا ولما كان هذا من باب عطف الانشاء
على الاخبار اضرب عنه وقال بل القصة بآسرها اي القصة الآتية على القصة الاولى
المتقدمة لئلا يلزم عطف الانشاء على الاخبار ولم يقدر العامل فيه فعل يدل عليه قوله اسجدوا
من لفظ اتقادوا واطاعوا لئلا يلزم عطف الانشاء على الاخبار ولا يجوز ان يكون العامل
فسجدوا لان الفاء يمنع مدخوله عن العمل فيما قبله وحينئذ اي هذه القصة او جعل آدم مسجودا للملائكة
وتذكره باعتبار الخبر نعمة رابعة لما فيها من اكرام آدم وذريته عدها عاطفا على نعمة ثالثة
عليهم ليعلموا ويشكروا ويتذللوا مع تطامن اي انحناء والحفاظ في الصحاح طاء طامن رأسه
طأمنه وتطاء طاء تطامن ترس الآكمة بضم الهمزة وسكون الكاف الجبال الصغار فيه
الى الجمع المذكر السالم في البيت سجدا جمع ساجد للمبالغة اقر جمع حافر بنصف ان عرجاء
اقرن مالكة والارزحام وقال اعرابي وقد سئل له اي للبعير اسجد امر من السجدا اي
انحني راسك للبكي اي اركب عليك ليلا فاسجدا انحني والالف للاشباع وفي الشرع
وضع الجبهة على الارض على قصد العبادة وفيه اشارة الى ان السجدة في الشرع لا يكون
لغير الله تع لان العبادة مختص بالله تع بهذا ... او سببا لوجوبه كما جعل

وقوع الوقت سببا لوجوب الصلوة وكانه في بيان لكونه سببا ايجاد جا اي مثالا
بل الموجودات وجه الترقي ان الموجودات اعم من المخلوقات حتى تشمل صفات الله تع
كما ان صفات الانسان من العلم والقدرة والارادة انموذج من صفات الله تع وسبحة
الروحانية والجسمانية لتركيبه من الروح والبدن من الكمالات العلمية حتى علمهم
الاسماء كلها امرهم بالسجود جواب لما يتذكر كما راوا فيه اي في ادم عم وشكل الى التوبيخ
عليهم اي على الملائكة من العلم بواسطته اي بواسطة ادم فاللام فيه اي في لادم اي
ثناء عليه لكونه اتمنى شرعيا حاصله انه يعني الى كان في قول حسان لفضلكم اي الى فضلكم فالمعنى
اسجدوا لله متوجها الى ادم كتوجهكم الى الكعبة او في قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس
فان اللام فيه للتاقيت اي وقت دلوكه فمعنى الاية اسجدوا لله وقت وجود ادم وخلقه
على الهيئة العجيبة واما المعنى اللغوي عطف على موارد المعنى الشرعي وهو التواضع لادم
تحية وتعظيما له كالسلام منا عند الملائكة الظاهر منه ان مجرد التواضع بلا وضع الجبهة على الارض
لكنه باباه يحتمل بقوله كسجود اخوة يوسف له فانه كان بوضع الجبهة اللهم الا ان يقال انه
تواضع مع تطامن الراس تركه لكونه معلوما مما سبق او التذلل عطف على التواضع
والانقياد بالسعي في تحصيل ما يتوقف به معاشهم ويتم به كمالهم القران راجعان الى ادم
وبنيه لا الى الملائكة لانه لا معاش لهم حاصل كلامه ان السجود في الاية المذكورة اما المعنى الشرعي
او اللغوي فعلى الاول تلك السجدة سجود ادم عم لكونه قبلة او لكونه سببا لكن هذا ان اعتبر
في معناه الشرعي ان يكون على قصد العبادة كما هو المختار عند المص والا كما ذهب اليه البعض
فالسجدة لادم تحية له وعلى الثاني يكون لادم تحية له ما سبق في تفسير قوله تع واذ قال ربك
للملائكة اني جاعل في الارض خليفة من قوله والمقول له الملائكة كلهم اه وعن وهب انه قال
اول من سجد جبرائيل عم ثم ميكائيل ثم اسرافيل ثم عزرائيل ثم سائر الملائكة وقيل ملائكة الارض
وقيل ابليس قال الله تع سجدوا الا ابليس ابى استئناف عما قال فما منعه من ان يسجد
فاجاب بانه منعه اباؤه اي ابى وامتناعه باختياره لا غير ثم لما توجه عليه ما سبب امتناعه فاجاب
بقوله واستكبر كما اشار اليه المص بقوله امتنع على امره استكبر فالواو في وابى
للعطف على استئناف او بمعنى لام التعليل على ما اثبته بعض النحاة في الواو الداخلة
على الافعال من ان تجعله وصلة في عبادة ربه بيان لصورة الاستكبار بناء على حمل السجود
في الاية المذكورة على معناه الشرعي اعني وضع الجبهة على الارض بقصد العبادة فيكون السجدة سجود
ادم وصلة بان جعل قبلة او سببا او بعظمه وبتلقاه بالتحية هذا بناء على حمل السجود
على المعنى اللغوي يعني التواضع بتحية او بجده ويسعى بمباحثه جنبره وصلاحه هذا بناء على حمل

السجود

السجود على معنى التذلل والانقياد بالسعي والقيام بخيره وصلاحه راجع الى ادم عليه السلام لا الى كثير معاشهم
في ما سبق بالتشيع اي التكبر بما ليس عنده في المصباح تشيع تكبر بما ليس عنده فهو فوق
التكبر في الشناعة ولذا قال تع واستكبر وكان من الكافرين استئناف
اي في علم الله فعلى هذا
تكون كافرا قبل وما سبب استكباره فاجاب بانه استكبر
تكون كافرا في علم الله توضيح انه لما اختل قوله تع وكان من الكافرين تعليلا لاستكباره على ان تكون الواو تعليلية
وذلك يستلزم ان يكون كونه من الكافرين سابقا على استكباره والمختار عند جمهور اهل السنة
ان ابليس لم يكن كافرا قبل اباءه واستكباره بل كان مؤمنا عابدا لله تع ثم صار كافرا
باباءه واستكباره عن امر الله فلا يصح تعليله بما اجاب عنه المص بتاويله بان معناه كان
من الكافرين في علم الله قبل كونه سابقا على استكباره هو علم الله لا المعلوم يعني ان الله تع كان
علم في الازل انه يكفر فيما لا يزال فلا ينافي كونه تعليلا مذهب الجمهور او صار منهم
هذا كناية عن الحالة استئنافا لبيان حاله بسبب الاباء والاستكبار فكانه قيل فما ذا حاله
بعد الاستكبار فاجاب بانه صار كافرا اي انتقل من الايمان الى الكفر فكان بمعنى صار قول
التفسير الواضح في الجواب ان يقال لا نسلم ان الجملة تعليلية بل لبيان حاله بعد الاباء والاستكبار
على ان يكون كان بمعنى صار ولو سلم انها تعليلية لكن بمعنى انه كان من الكافرين في علم الله
ملاحظة ما قيل ان قوله تع وكان من الكافرين يقتضي ان يكون قبل ابليس قوم من الكفار
وان ابليس بعض منهم واكثر العلماء على ان ابليس اول من كفر بالله اجيب بان معنى صار
من الكافرين الذين يكفرون بعده لانه كان في علم الله ان قوما يكفرون بالله وابليس من جملتهم
او انه فرد من افراد ماهية الكافر وهذا المعنى لا يستلزم كونه مسبوقا بالكفر اذا اخذ في الماهية
وقيل انه كان من الكافرين الذين كانوا في الارض قبل خلق ادم عم باستفاحه
قيل متعلق بصار ان تحول وانقلب حاله الى الكفر بسبب استفاحه امر الله اياه
اي الى ابليس وقيل انه متعلق بالكفر وبيان له على الوجهين لان علمه تع سابق على كونه واستفاحه
بالسجود لادم متعلق بالامر اعتقادا متعلق بالاستفاحة والافضل لا يحسن ان يؤمر
بالتخضع للمفضول والتوسل به هذا بناء على ان الامر لا بد له من حسن الماموربه كما هو
مذهب الماتريدية ولهذا قالوا الشيء حسن فامر به بخلاف الاشعرية فانه يقول الشيء
امر به فحسن لا بترك الواجب وحده عطف على باستفاحه لان ترك الواجب وحده
لا يستوجب الكفر بل يستوجب المعصية ما لم ينضم اليه شيء موجب للكفر واعترض عليه الفاضل المحشي بالمنع

مستندا لجواز ترك الواجب وحده موجب الكفر حق غير امة محمد عم وفيه نظر لانه لو كان
ذلك موجبا في حق سائر الاديان لكان ما ذكره المص من خواص ديننا فلا يرد ان دليل سمعي لان
خواص الدين لا يثبت بالعقل بل لا بد من نقل صحيح والاية تدل على ان ادم افضل من الملائكة الماموري
هذه المسئلة مشهورة وفي علم الكلام مبسوطة ولها عند بعض العلما مشروحة لكن لا يخفى عليك
ان دلالة الاية على المدعى ليس على اطلاقه بل اذا كان السجدة لادم واما اذا كان سجدة لادم
قبله او بالامر بالسجود مجرد تحية فلا دلالة ولو من وجه اعني العلم بامر الخلافة ولا يلزم
كونه افضل من جميع الوجوه او يجوز كون الملائكة افضل من وجه اخر كالعقد والقدرة
والنفاذ عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيب من المواد المكدرة وكثرة العبادة
وان ابليس عطف على ان ادم اي تدل دلالة ظاهرة لا قاطعة والا لما جاز الخلاف في كونه
من الملائكة ولما صح قوله ولم يزعم انه لم يكن من الملائكة ثم وجه الدلالة على اقتضاء الاستثناء كون
المستثنى من جنس المستثنى منه والا اس وان لم يكن من الملائكة لم يتناوله اي ابليس امرهم مفعول
المفعول والضمير للملائكة والامر هو الله وذلك لان الامر بالسجود صريحا انما هو للملائكة
ولم يذكر في القصص في القران ولا في غيره من الكتب السابقة
الامر بالسجود لابليس صريحا وهو مامور بالسجود بدليل قوله تع ما منعك ان تسجد
اذ امرتك فتبين انه كان مامورا بتناول امر الملائكة اياه ولن يتناوله امرهم
الا بان كان من نوع الملائكة وهو المطلوب ولم يصح استثناؤه على طريق الاتصال
وهو الاصل في الاستثناء لعدم كونه من جنس المستثنى منه والمستثنى المنقطع خلاف الاصل فلا يصار
اليه من غير ضرورة ولا يرد على ذلك قوله تع الا ابليس كان من الجن دفع لمعارضة الخصم بان الاية المذكورة
وان دلت على ان ابليس من الملائكة لكن عندنا ما ينفيه اعني انه كان من الجن فندفعه بمنع دلالة على
مدعاه مستندا لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا حاصله بيان المحمل للتلبيس
والعمل بهما ولو سلم ان المراد بهذه الاية انه كان من الملائكة نوعا لكن لا يلزم منه المغايرة لانه
لما روي عن ابن عباس ان من الملائكة قسما يتولدون يقال لهم الجن وابليس منهم ولمن زعم
انه لم يكن من الملائكة ان يقول شروع في جواب القائلين بان ابليس
من الملائكة عن الدليل القائلين بانه منهم بين اظهر الملائكة لعطف فسجدوا اي الملائكة عليه

بناء على ان الاصل في الاستثناء الاتصال صح

الا ابليس اي غير قوله تع الا ابليس ابا وانتبه صح

على ابليس

اي على ابليس فصار من نوعهم حكما فصح الاستثناء المتصل او الجن عطف على السلم ان ايضا اي كالملائكة
والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان الاول مبني على التغليب وهو نوع من المجاز والثاني
مبني على دلالة النص كما في قوله ولا تقل لهما اف كما يدل عليه قوله علم ان الاصابع
ايضا مقدر وزيادة او ان من الملائكة عطف على ان ابليس كان من الملائكة من ليس
بمعصوم وان كان الغالب فيهم العصمة يعني دلت الاية المذكورة اشعارا على ان
من الملائكة من ليس بمعصوم لان ابليس من الملائكة كما عرفت وقد ثبت عدم عصمته
بصدور العصيان منه ثبت عدم عصمتهم وعدم ص بقوله لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فانه دل على عصمتهم واجيب عنه بان معناه لا يجوز
الله ما دامت انحت عصمة الله واما اذا زالت عصمة الله تع عنهم فيجوز صدور العصيان
عنهم ولله تع ان يزيل عصمة عن بعض منهم اذا لم يتضمن معنى ينافض الحكمة ويؤدي
الى الاخلال وزوال العصمة منهم بتحقق العصيان منهم جائز اذا تعلق به عاقبة
حميدة او لم يتعلق به عاقبة وخيمة بخلاف الانبياء عم حيث لا يجوز وجود المعصية
عنهم من طريق الحكمة وان كان متصورا من حيث ذات الفعل لانهم يقتدون للدعوة
الى الحق والمنع عن الضلال ولو جاز صدور المعصية منهم وهو يفعل داع الى الاقدام
عليه اقتداء به كما اقتدى بقوله فيصير سببا للضلال والاغوا الكثير من حيث الفعل وذلك
قبيح مثل الدعوة الى المعصية بالقول وذلك غير جائز واما الملائكة فما كانوا رسلا
يقتدى بهم ليجب الاتباع بفعلهم وقولهم فلا يمتنع صدور المعصية منهم كذا في شرح
التلويحات وكل ضرب من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات اي الماهية النوعية
وهذا دفع لما يقال من ان ما ذكرت ان من الملائكة من ليس بمعصوم والعصمة غالب حالهم مخالف لما اتفق
عليه العلماء من ان الملائكة كلهم معصومون عن الذنوب كما صرح به الامام حاصل الدفع انا لا نسلم
ان ما ذكره مخالف لما اتفقوا عليه لجواز ان يكون ضرب من الملائكة متحدا مع الشياطين بالنوع ولا يخالفهم
بالنوع واما مخالفتهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الانس فانهما متحدان
بالذات اي بالنوع متخالفان بالعوارض والجن يشملهما اي الملائكة البررة والشياطين الفسقة ويصح الاطلاق عليهما
لانه اسم من الاجتنان بمعنى الاستتار وهو عرض عام للملائكة والشياطين لاستتارهما عن اعين الناس
كما شمله للانسان وسائر الحيوان وكان ابليس من هذا الصنف اي الشياطين الفسقة

وقيل الفرق بينهما ان التغليب في الاول على ابليس فقط وفي الثاني على مطلق الجن تامل صح

فما اتفقوا عليه محمول على عصمة صنف البشرة من الملائكة وما ذكره المص محمول على صنف الشياطين
النفرة فصح ان يقال ان من نوع الملائكة من ليس بمعصوم كما قاله ابن عباس وهو ما ذكره المص اتفاقا
ولا مخالفة بينهما كما ظن لذلك ان فلو كان ابليس من صنف الشياطين صح عليه النفر
من حاله حيث مسخ صورته وطبعه وجعل على صورة الشياطين وطبعها كما روي عن ابن
مسعود وابن عباس والمسيب فالا قيل ان سائر المسوخ لا تبقى بعد ثلاثة ايام
ولا يكون لهم نسل وذرية وقد بقي ابليس وله نسل وذرية قلنا انه من خواصه سبحانه سؤال
بقائه من الله تعالى الى قيام الساعة واذا كان هو طاعن محله من السماء والجنة كما اشار اليه ان الى
صح نفر حاله منفرا على كونه من صنف الشياطين بقوله يا ابليس كان من الجن ففسق
الى آخره صح امر ربه فانه فرع ووجه امر ربه على كونه من الجن ان من الشياطين الذين يطلق عليهم
الجن لا يقال كيف يصح ذلك ان اتحاد ضرب من الملائكة مع الشياطين بالذات والحقيقة
مع ان الاتحاد الذاتي بين الامرين يقتضي اتحاد ماديتهما وماديتهما متخالفة فان الملائكة خلقت
من نور والجن من نار بدليل حديث عائشة وهو حديث صحيح رواه مسلم من مارج من نار من الاولى
ابتدائية والثانية بيانية ~~والنار مع نار لا دخان له على ما يشاهد~~ لانه كالتمثيل لما ذكرت
جواب عن السؤال المذكور حاصله لا نسلم ان النار مخالف للنور في الحقيقة بل متحدة معه
بالذات والحقيقة وانما يخالفه بالعرض فان المراد بالنور في حديث عائشة الجوهر المضيء
والنار كذلك اي جوهر مضيء فيتحد ان في كونهما جوهرا مضيئا كاتحاد الانسان والفرس
في الحيوانية غير ان صنعتها اي النار مقدر على صيغة المفعول مغمور مخلوط ومخالط
بالدخان بحيث يمنع ضياءه لانه مظلم اذا غلب على المضيء يمنع ضياءه فاذا صارت
النار مهذبة مصفاة عن الدخان المكدر كانت محض نور اي جوهر مضيء ومنه
نكصت اي رجعت قهقرى غير مهذبة عادت الحالة الاولى اعني كونها مكدرة ومخلوطة
بالدخان جذعة اي حديثة فان من يريد الرجوع لامر مضى ان شئت اعدتها جذعة فعلم
من هذا ان الجن خلقت من نار مخلوطة بالدخان ولذا فسر الراغب المارج بالمختلط بالدخان
وفي المصباح امرج اي مختلط لكن فسر الجوهري المارج بالصافي من الدخان حيث
قال مارج من نار اي نار بلا دخان ~~بخلاف الناس~~ ووفق بعض الافاضل بان المراد
بصفائها صفاؤها بحسب الحس الظاهر وهو لا ينافي اختلاطها به في الواقع ومن هذا الى

او الكونه من الشياطين فعلا ومن الملائكة نوعا والاول اقرب صح

لكن ضرب من الملائكة موافقا للجن ومتحدا معه بالذات اشبه بالصواب من القول بتغايرهما بالذات
والحقيقة واوفق للجمع بين النصوص ان الايات فان قوله تعالى فسجدوا الا ابليس يدل على كونه
من الملائكة وقوله تعالى الا ابليس كان من الجن يدل على عدم كونه من الملائكة وكذا قول الملائكة بل كانوا
يعبدون الجن في جواب قوله تعالى اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون يدل على كونه من الملائكة ~~وكذا حديث عائشة~~
~~بحصل التوفيق بينهما~~ وكذا حديث عائشة بعارض قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وما ذكره من
الجواب يحصل التوفيق بينهما لكن قال في شرح التأويلات ليس في القرآن ولا في الاخبار
ان الملائكة لم يخلقوا الا من نور بل وردت الاخبار انها خلقت من غير النور ايضا فقد روي
ان نهر الحيات الوشل اذا اغتسل فيه جبرائيل عليه السلام وانتفض يخلق من كل قطرة تقطر منه ملك
وفي الخبر الصحيح ان من قال سبحان الله وبحمده خلق الله منه ملكا يسبح الله الى كذا ثم ورد في الخبر
ايضا ان الله تعالى خلق ملائكة من النار وخلق ملائكة بعضها من الثلج وبعضها من النار وكان
تسبيحها سبحان الذي الف بين الثلج والنار وقيل ان خلق الملائكة من النور لا ينفي كون المخلوق
من غير النور ملكا ومن فوائد الاية استفتاء في الاستكبار اي مطلق الاستكبار لانه طاعة الله تعالى
فانه ذم به ابليس فلو لم يكن فيه الا استحق به الذم قد يفضي بصاحبه الى الكفر حيث قال وكان
من الكافرين والحث على الانتهاء لامره حيث قال قلنا لهم اسجدوا وترك الخوض
في سره حيث استحق ابليس العتاب والعقاب بالخوض في سر خلق الله تعالى وان الامر للوجوب
حيث كان ابليس عاصيا بترك امر الله ولو لم يكن للوجوب لما كان عاصيا بتركه انه تعالى
الكفر هو الكافر على الحقيقة حيث قال الله تعالى وكان من الكافرين بصيغة الماضي لعلمه
انه يموت على الكفر واعلم انهم اختلفوا ان من علم الله انه يموت على الكفر وقد امن قبل هل هو كافر
حقيقة من اول زمان وجوده الى موته او لا وان ابليس هل هو كافر من اول خلقه الى الابد او كان
مؤمنا حقا ثم كفر بعد ذلك فذهب الى الاول اصحاب المعوافات وهم الاشعرية ولذا قالوا السعيد سعيد في بطن امه والشقي
الى الثاني اصحاب الماتريدية فقالوا ان كان من الكافرين عند الاشتهار على طاعة الا ابليس ولذا قالوا ولا تبديل
كان كافرا عندهم قبل استكباره وعند الماتريدية معناه انه كان منهم في علم الله او صار منهم مع قوله في ذلك والاعتبار بالخاتمة
من الكافرين بمعنى انتقل من الايمان الى الكفر فقول المص اولا اي في علم الله او صار منهم وذهب صح
ههنا ان من يموت على الكفر كافر على الحقيقة اشارة الى المذهبين وان الراجح عنده هو المذهب
الاول وهو المعوافات المنسوبة الى الاشعري معنى المعوافات هو الاتيان والوصول
الى آخر الحبوة واول منازل الاخرة فمنهم من يوصف احد الابا كان عليه وقت المعوافات

من ايمان او كفر لا بما كان عليه قبل ذلك منهما قيل فيه انكار لما ثبت عيانا وابطال للحقائق واجيب
بان مراده هو الايمان المنجي والكفر المهلك لا مطلق الايمان ولا مطلق الكفر ولا شك ان ايمان
من مات على الكفر ليس ايمانا نجيا وان كان ايمانا حقيقة وان كفر من مات على الايمان ليس كفرا
مهلكا وان كان كفرا حقيقيا السكنى ماخوذ من السكون لانها اي السكنى استقرار ولبث
بمعنى ان اسكن امر من السكنى بمعنى الاستقرار واللبث لا من السكون الذي هو ضد الحركة الا انه كان في الاصل
من السكون قال النحاة انه وان ذكر متعلقه بدون في بمعنى ان اسكن اذا كان امرا من السكنى
بمعنى الجنة مفعولا به بمعنى اتخذها مسكنا واما اذا كان من السكون فهو مفعول فيه فيجب اظهار في
لانها ليس بمكان مبهم حتى يصح تقدير في كذا ذكره الفاضل المحشي وفيه نظر لما في الرضي ان دخلت
وسكنت ونزلت تنصب على الظرفية كل مكان بعد بابها مبهما كان او لا نحو دخلت الدار
ونزلت المكان وسكنت الدوحة وذلك لكثرة استعمال هذه الافعال الثلاثة فحذف
كلمة في معها في غير المبهم ايضا وانتصاب ما بعدها على الظرفية عند سيبويه وانت تاكيد لما في
المستكن في اسكن لصحة العطف اولا يجوز عطف الظاهر على الضمير المستكن بلا فاصل اي فاصل كان
فان قيل كيف يتصور عطف الظاهر وهو زوجك مع انه غائب لا مخاطب بدليل اضافته الى
المخاطب على المستكن في اسكن وهو مخاطب حتى توهم بعضهم ان زوجك فاعل فعل محذوف
تقديره وليسكن زوجك وهذه الجملة معطوفة على الجملة الاولى قلنا انه بناء على تغليب
المخاطب على الغائب والمذكر على المؤنث فان قيل المشهور في كتب اللغة ان فاعلة
مثل هذا التاكيد تقريرا للنسبة لا لصحة العطف قلنا لا ضير فيه لان ذكر احدهما لا ينافي الاخر اذ لا
تزاحم في الكلام واما جعل الواو بمعنى مع كما ذهب اليه بعض ارباب النحو اي ليسكن ادم وحواء معا
في الجنة وكونها تابعة له فهو خلاف الظاهر واما لم يخاطبهما اولا بان يقول يا ادم وحواء
اسكنا تنبيها على انه اي ادم عديم المقصود بالحكم اي بالسكنى فقط بدليل انه خاطبهما
ثانيا بقوله وكلا منهما رغدا حيث شئتما ولا تقربا فلنتامل والمعطوف مبتدا لو قال
والمعطوفة لكان اولى عليه اي على المستكن تبع له خبر ولا معهود غيرنا غير دار الثواب
ومن زعم انها اي الجنة بمعنى دار الثواب قال انه اي الجنة المذكورة في الاية وتنكيره باعتبار
الخبر فلتحمل بكسر الفاء وفتحها قبل هي كورة بالشام وصرفيه بالواو خلقه اي الشيطان
امتحانا لادم وذلك لان خلق ادم كان في الارض بلا خلاف ولم يذكر في هذه القصة
رفعه الى السماء ولو وقع ذلك لكان اولى بالذكر فاذا كان كذلك كان الاولى ان يحمل الجنة على البستان

في الارض

اي اتخذها مسكنا صح

دار الثواب الاضافة لادنى ملابسة بمعنى دار لا يعطى الثواب لاربابه الا فيها صح

215

في الارض ولذلك قيل الادلة متعارضة والاولى في التوقف في هذه المسئلة وكلا منهما اي من ثمار الجنة
لم يقل من كل انت وزوجك منها كما قال اسكن انت وزوجك اشارة الى ان بعضه جدا
لا دم في اسكن وهنا لا في الاكل من ثمارها ولا في النهي عن قرب الشجرة وغيرها حاسبانه صفة مصدر محذوف
اي اكلا رغدا اي واسعا حيث شئتما اي مكان شاء حيث شئتما اي مكان اشارة
الى انه ظرف مكان مبهم ومحله نصب مضافا الى الجملة النصب على الظرفية فالعامل فيه اما اسكن او كلا
اختاره المص بقرينة قوله وسع الامر اي الامر بالاكل ازاحة للعلة
والعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها فانه يخصص الامر بالاكل واما حصره به
مع ظهور تعلقه باسكن لان اباحة الاكل من اي مكان وفي اي وقت كان مستلزمة لاباحة
السكنى فيه عادة بدون العكس ولان وقوع الفاصل بعد تعلقه باسكن واما ما قال
الفاضل المحشي ولعله تبع البصريين في اعمال الفعل الثاني في مقام التنازع وجعله متعلقا
بالاكل والسكنى في الكشف اذ لا وجه للتخصيص فلا يخفى عليك ضعفه ان لاحظت ما ذكرنا
مع ان اطلاق لفظ الجنة مما سبق يغني عنه فلما لقات قيل اراد به التنبيه والا
فالمبالغة ههنا بطريقين احدهما تعليق النهي بالقرب وثانيهما جعله سببا لان
يكونا من الظالمين اقول لا حاجة الى هذا التكلف لان في الطريق وجوه من المبالغة كما ذكره
فيصح جمعها تعليق النهي بالقرب قبل النهي عن الاكل منها على طريق الكناية مبالغة
لان الكناية ابلغ من التصريح فلا نهي عن القرب منها وقد افصح عنه قوله ما نهيكما
عن هذه الشجرة حيث لم يقل عن القرب من هذه الشجرة اقول فيه نظر لان هذه الكناية لا تنافي
تعليق النهي بحسب الظاهر بالقرب وهو مقصود المص وقد ايضا مبالغة كما لا يخفى مبالغة
علة للتعليق في تحريمه اي التناول للشجرة ووجوب تاثير عطف على تحريمه لجامع
القلب اي باطرافه وبلهيه اي بشغله وجعله عطف على قوله تعليق النهي
والضمير للقرب والجاعل هو الله تاركا الفاء الباء متعلق بيكونا وهذا بناء على ان
النهي عن قرب الشجرة نهي تحريم لان القرب منها في بلد ما وارتكاب لحرام معصية
لكن الاولى ان يقول بارتكاب المعصية ثم لو جعل الباء متعلقا بظلموا لاستقام
صيغة الجمع بلا تكلف بكونهما من الظالمين الذين ظلموا انفسهم بارتكاب الفاء
لانها ارتكبا معصية وهي القرب من الشجرة لكن عطف قوله او بنقص حظها لا يناسبه تام
واعلم ان هذا قبل النبوة والا فهما ارتكبا غير هذه المعصية ... معصوم
او بنقص حظها بالايمان مما يخل بالكرامة هذا بناء على ان تعليق النهي ههنا نهي تنزيه

فالفاصل فيه اما اسكن او كلا

فان القرب منها ح وان لم يكن ح اما معصية لكنه لما ادى الى اخراجهما من الجنة كان مخلا
بالكرامة الحاصلة في الجنة قال الامام اختلفوا في قوله ولا تقربا هذه الشجرة هل هو نهي
تحريم او تنزيه فقال قوم نهي تنزيه لان هذه الصيغة وردت في التحريم والتنزيه
والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بينهما وما ذاك
الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على
المنع من الفعل او الاطلاق فيه لكن الاطلاق كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في
المنافع الاباحة فاذا ضم مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه
قالوا وهذا اولى في هذا المقام لانه على هذا التقدير يرجح معصية ادم على اخراجه اياه
فيجوز صدوره قبل النبوة وبعدها وقال اخرون هو نهي تحريم وفي محل صدور هذه المعصية
عن ادم على ما قبل النبوة لا بعدها لقضية عصمة الانبياء سواء جعلت للعطف على النهي
والمعنى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وسقوط النون للجزم ولا يخفى
عليك انه لو قال على تقدير ما كان وقع في الكشاف وغيره لكان اولى اللهم الا ان يجعل النهي بمعنى المنهي
او الجواب اي ان للنهي فيكون منصوبا باضمار ان وسقوط النون للنصب والمعنى ولا تقربا
هذه الشجرة ان فربتما كنتما من الظالمين او شجرة من اكل منها احدث ان صار محدثا
متفوطا وذلك لا يليق في الجنة فاوسوس عنها فازلهما الشيطان عنها عطفه بالفاء عطف مفصل
على مجمل لتعقيب الترتيب الذكري كما في المغني اختلفوا في ضمير عنها فقال صاحب الكشاف انها للشجرة
في لا بد من التاويل اذ لا معنى لازلالهما عن الشجرة فاوله بحمل عن على السببية والتعليل فقال اي حملهما
الشيطان على الزلة بسببها وتحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها وعن هذه
مثلها في قوله وما فعلته عن امري وقوله ينهون عن اكل وشرب ونبعه المص في ذلك
الا انه غير عبارته وقال اصدر زلتهما عن الشجرة وحملهما على الزلة بسببها وانما غيره لان دلالة
عن على فعل الاصدار اظهر منها على حملهما على الزلة لان عن متضمنة معنى الاصدار ونظر عن مبتدا
هذه صفة عن في قوله خبر مبتدا وما فعلته عن امري اي ما اصدرت ما فعلته
عن اجتهاد ورأي او انما فعلته بامر الله فالمعنى في الاية فازلهما الشيطان بسببها
لا بغيرها وقال بعضهم انها للجنة واليه اشار بقوله او ازلهما عن الجنة بمعنى
اذهبهما منها ح ملكه عن على طاهرها وهذا كما تقول زل عن مرتبته وزل عن ذاك
اذا ذهب عنك وبعضه اي رجع ضمير عنها الى الجنة فراة حمزة ازالهما لان الازالة بمعنى
الاذهاب وعلى هذا يرجع اليها لكن هذا انما يعقد وان لم يجعل ضمير عنها في هذه القراءة للشجرة ايضا

وهذا

وهذا ممنوع لجواز رجوعه اليها بحذف المضاف اي محلها وهو الجنة فان قيل يعارضها قراءة عبد الله وابن مسعود
الشيطان عنها فانها ظاهرة في رجوعه الى الشجرة ~~[illegible]~~ ~~الكرامة والنعيم~~ ~~[illegible]~~ ~~الجنة ان كان~~
~~الكاف في بقوله وقرا فازالهما كانا فيه من النعيم والكرامة او من الجنة ان كان~~
~~الضمير للشجرة في عنها وقوله او من الجنة عطف على من النعيم ومعناه ما ازالهما~~
~~وهذا اعتراض على الكشاف في قوله فاصدر [illegible] عبد الله الشيطان~~
تدل على ان الضمير للشجرة لان المعنى صدرت وسوسته عنها كما في الكشاف قلنا
ضمير عنها يحتمل في هذه القراءة للجنة بنقصين معنى الاذهاب لخروجه فلا يكون دليلا وايضا اي
ازل وازال يتقاربان في المعنى غير ان ازل اي زلق ومنه ازل يقتضي عثرة
يقال عثر في الطين اي زلق واعثره غيره ازلقه مع الزوال اي زوال الزالق عن موضعه
بخلاف ازال فانه لا يقتضي عثرة وازلاله اي الشيطان بيان لكيفية ازلالهما فان
هذه الاقوال دعاء منه لهما الى ما هو سبب لزلتهما وخروجهما عن الجنة تمثيل لهما الى تمثيل
بصورة غيره او القاه عطف على تمثيل والضمير لمعنى ذلك وانه لو لم عطف
على انه تمثيل فقيل انه اي الشيطان اي من الكرامة والنعيم بيان لما اقتصر عليه وقد
بينه صاحب الكشاف بالجنة ايضا حيث قال مما كانا فيه من النعيم والكرامة او من
الجنة ان كان الضمير للشجرة في عنها وقال الطيبي قوله او من الجنة معطوف على قوله من النعيم
اي مما كانا فيه اما عبارة عن النعيم والكرامة ان كان الضمير في عنها للجنة اي اذهبهما
عن الجنة فاخرجهما من نعيمها او عن الجنة ان كان الضمير في عنها للشجرة اي اصدر الشيطان
زلتهما عن الشجرة فاخرجهما من الجنة انتهى وانما اقتصر المص على التفسير المذكور لانه جار على الاحتمالين
المذكورين في مرجع ضمير عنها بخلاف التفسير بالجنة فانه مختص بمن ضمير عنها للشجرة اذ لو كان للجنة لكان الاولى
قبل الازلال لان الاذهاب بالفاء الا بالتاويل بما قيل لقوله تعالى في سورة طه اهبطا منها
جميعا فانه خطاب لادم وحوا فقط فكذا هذا لان القصة واحدة الا انه جمع الضمير فيهما
لانهما اصلا الانس فكانهما الجنس كلهم تغليبا للاصل الموجود على الفرع المعدوم لا فصح ضمير الجمع ولكن ان تقول
ان اقل الجمع اثنان عند الاصوليين فصح جمعه وان تقول انما جمع الضمير نظرا لحواء وابليس عطف
على لادم وحوا اي او خطاب لها ولابليس فان قيل كيف يتناول هذا الخطاب لابليس وهو
حين ابى عن السجدة قد اخرج عن الجنة وطرد وذلك ادم عم وقعت بعد ذلك بمدة فكيف

يؤمر ابليس بالهبوط معهما اجاب عنه بقوله او خرج منها نابا بعد ما كان دخلها للوسوسة
بناء على القول بانه لم يمنع عن الدخول فيها للوسوسة او سارقة بان تمثل بصورة دابة
او في فم الحية كما مر او من السماء عطف على منها في اخرج منها يعني ان دخول ابليس في خطاب
اهبطوا الا يستلزم كونه مع ادم وحواء في الجنة حتى يرد انه اخرج عنها قبل ادم فكيف يصح الخطاب باهبطوا
فيجوز ان يراد بالهبوط في حق ابليس الهبوط من السماء اذ قد روي انه صعد الى السماء بعد
طرده من الجنة وجاء الى باب الجنة فناداها حال مقدرة من ضمير اهبطوا يستغني فيها عن ذكر الواو
التي هو الاصل فيها لحصول الربط وهو المقصود بالضمير في بعضكم فان قبل الامر بالهبوط يستلزم الامر بالعبد
فيستلزم الاذن بالمعاداة وذا قبيح والامر وهو الله منزه عن القبح اجيب ان الامر هنا تكوينية
لا تكليفي فلا يستلزم الاذن بالمعاداة ولا القدرة بغي اي يتعدى بعضكم على بعض بتضليل
بتسنيه الى الضلال اي الخروج عن الطريق المستقيم سواء كان ضالا في الواقع او لا
من عدا يعدو اذا تعدى وظلم وعن الراغب المعدات فقدان الملائمة والموافقة فقوله
بعضكم لبعض عدو يعني به فقدان الالتيام بينهم اما بين الانسان والشياطين فظاهر
وبين الرجل والمراة فكثير في الخلق والخلق حتى ان عامة ما يجري من اخلاق الرجل تذم من المراة
ولكم في الارض مستقر حال مقدرة العامل فيه معنى استقرار على ان يكون المستقر اسم مكان
او استقرار على ان يكون مصدرا ميميا ويجوز ان يكون اسم زمان ولم يذكره لكونه معلوما من قوله
ومتاع الى حين تمتع المتاع في اللغة كل ما ينتفع به كالطعام والبيت واثاث المنزل فسره
المص بالتمتع لان المقصود اخبار تمتعهم بكل متاع لا ان لام متاع لانه لا يستلزم تمتعهم به بخلاف
العكس فان تمتعهم يستلزم وجود المتاع الى حين متعلق الى عامل الظرف الواقع خبرا
عن لكم او الى متاع على اختيار مذهب البصريين في طريق قطع التنازع من اعمال الثاني
يريد به وقت الموت او القيمة فالمعنى ولكم في الارض مستقر وتمتع الى وقت الموت
او الى وقت القيمة واعترض عليه بان الاول مسلم لانهم يستقرون في الارض ويتمتعون فيها
الى وقت الموت واما الثاني فممنوع لان التمتع في الارض والاستقرار فيها ينقطع
بالموت فكيف يستمر الى وقت القيمة اما انقطاع التمتع فيها فظاهر واما انقطاع
الاستقرار فيها فلان الاستقرار في الارض هو القرار والثبات على وجه الارض حيا
وذا لا يمكن بعد الموت ومن زعم ان الاستقرار في الارض لا ينقطع بالموت فلم يفهم معنى
الاستقرار فيها فالجواب عنه ان ابتداء يوم القيمة من وقت الموت لان من مات تقوم
قيامته اولا لان مقدمات الشيء من جملته والموت من مقدمات القيمة فانتهاء الاستقرار

في الارض

في الارض والتمتع فيها الى وقت الموت يرجع الى انتهائهما الى القيمة او لان كونهم في القبر الى يوم القيمة
تمتع لهم لانه نوع امتن علينا بجعل الارض كفاتا لنا احياء وامواتا او يقال ان القبر بناء
فيه المؤمن ويعاقب الكافر فلا ينقطع تمتع المؤمن في الارض بالموت واما تمتع الكافر فعلى
سبيل التهكم استقبلها بهذا فسره ايضا في الكشاف وقال النحاة انه تفعل من الاستقبال
تلقيته استقبلته وتلقيته منه تلقنته من تلقنه الشيء فتلقفه وانما لم يجعل من هذا مع ظهوره
حيث استعمل بمن ليترتب عليه الاخذ والقبول والعمل وسائر ما يترتب على استقبال الرجل
اعزته واجابته ما فعلي هذا يكون مرتبا حالا من كلمات لانها نكرة واعترض عليه بان الترتيب
المذكور انما يتبعه صحة استعمال اللفظ في المعنى الذي هو غير ظاهر لا الاخذ والقبول والعمل فقبل التلقي
الاخذ والقبول والعمل خارج عنه فلا وجه لذكره ههنا واجيب عنه بان التلقي على هذا التفسير
يكون مستعارا من استقبال الناس بعض الاعزة والاحبار اذا قدم بعد عدة من سفره
لانهم في لا بد عون شيئا من الاكرام الا فعلوه واكرام الكلمات العائدة من الله تعالى لا يكون
الا بالعمل بها حين علمها على بناء المفعول من التعليم اي علم ادم من تلك الكلمات على انها
الكلمات استقبلته ضمير الفاعل للكلمات وضمير المفعول لادم وكذا في قوله وبلغته الى وصلت اليه
لان من الافعال ما يكون اسناده الى الفاعل كاسناده الى المفعول وذلك كوجدت خبرا ونعت خبرا
وعلمت خبرا تقول نالني خبر واصابني خبر ويقع خبر فاذا كان كذلك فتلقى ادم ورفع كلمات
كلمة من حيث المعنى وحاصله ان الكلمات التي تلقاها ادم من ربه قوله ربنا ظلمنا انفسنا الى
لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين رواه الحسن وسعيد وجبير ومجاهد اراجعي انت
الى الجنة كهو من رجعه اليه رجعا لام رجع رجوعا اللازم مضاف الى مفعوله وانت فاعل لاعادة
على الاستفهام وقد سد خبره لان اسم الفاعل اذا كان عاملا في الظاهر يلزم كلاما ناقصا يصح السكوت
عليه من غير احتياج الى تقدير كما قالوا في اقائم انت فانهم قالوا ان اقائم مبتدا وانت فاعله قائم مقام
خبره لكونه عاملا في الظاهر ولا حاجة فيه الى تقدير خبر محذوف ويجوز ان يكون اراجع خبرا وانت مبتدا وانما
قدم الخبر للاهتمام به واعلم ان الفاضل الطيبي في نسخة المص اراجعي بالتخفيف وفي نسخة
شيخ الشارح بالتشديد وهو السماع وتوجيهه مشكل الا ان يجعل جمعا وهو مستبعد ايضا وقال
صاحب الكشف لا استبعاد في جعله جمعا مع ظهور كونه من اسلوب الافراد جمعا في الاية محمد
في خطاب الواحد بالجمع وانت على هذا مبتدا قدم عليه خبره لان الفعل وشبهه اذا اسند الى الظاهر لا يثنى
ولا يجمع ورده التفتازاني وقال ما وقع في نسخة شيخ الشارح من تشديد الياء محمله على السهو

اقرب من ان يجعله جمعا مضافا الى ياء المتكلم واقعا خبرا لانت اي انت راجعون اياي الى الجنة
كما في الانوار جعونه بالهاء محمد كيف وقد انتظم بهذا الفعل النظم لجواز ان يكون الخطاب في فارجعونه
تعبيرا اي فارجعونه يا عباد الله محمد بحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه ثم اعلم ان قوله
راجعي انت جزاء الشرط اعني ان تبت واصلحت سواء كانت النسخة مخففا او مشددا وفيه بحث
كما صرح به العلامة التفتازاني في شرح الجملة الاستفهامية جزاء للشرط محل بحث وذلك لما تقرر
ان كل واحد من الشرط والاستفهام لا يتقدمه شيء مما في حيزه فلو وقعت الجملة الاستفهامية هنا
جزاء لزم ان يتقدم ما في حيز الاستفهام عليه فان الشرط لكونه قيدا لفعل الجزاء يكون في حيزه
فالمعنى ههنا ارجعي انت الى الجنة وقت توبتك واصلاحك وهذا علم فساده ما اعترض على التفتازاني
من ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره في المطول حيث قال يجب ان يعلم ان الجزاء يجوز ان يكون
طلبيا نحو ان جاءك زيد فاكرمه لان معنى ما في المطول ان الجملة الطلبية يجوز وقوعها جزاء
الشرط اذا لم يمنع منه مانع ولا يلزم منه وقوع جميع الجملة الطلبية جزاء الشرط والاستفهام مانع
فقوى عنه كما في وقت واصل الكلمة اي اشتقاقها من الكلم بسكون اللام وهو التاثير المدرك
باحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة هذه عبارة الراغب بعينها وتمامها
فالكلام مدرك بحاسة السمع والجراحة بحاسة البصر فكلمته جرحته والجراحة بان اثرها اشهر فقوله
كالكلام والجراحة تمثيل على الترتيب المذكور ولا يخفى عليك ما في كلام الشارح حيث ان المدرك باحدى
الحاستين ليس هو التاثير بل الكلام المؤثر والجراحة فالظاهر ان يقال وهو تاثير المدرك
في الكلام والجراحة ثم اعلم ان ما ذكره الحصر بيان اصلها الاشتقاقي والمراد ههنا معنى الكلام
المفيد رجع اي رجع ربه بعد اي اخذه في العقوبة عليه اي على ادم بالرحمة وقبول التوبة
واتى بالفاء المقتضية للتعقيب على تلقي الكلمات كانه قيل ان قبول التوبة
من الله تعالى انما يتعقب ويتفرع على صدور نفس التوبة عنه لا على تلقي الكلمات من ربه لان تلقي الكلمات
ليس نفس التوبة ولا متضمنا لها فاجاب بقوله لتضمنه معنى التوبة لتضمن الكلمات التي
تلقاها من ربه على التفاسير الثلاثة المذكورة وهو اي التوبة من العبد والتوبة بذكر توبة ادم
حيث قال فتلقى ادم وتاب عليه ولم يقل فتلقى ادم وحواء عليهما السلام رجاع على عباده بالمغفرة
على معنى تاب عليه في كل مرة بخلاف ملوك الدنيا فانه اذا جنى مرة عبده فاعتذر تاب عليه
ثم جنى مرة اخرى لا يتوب عليه او على معنى يغفر كل ذنب حتى الشرك لو لم يكن مع حقيقة التوحيد
بالاحسان لكونه رجيما مع العفو لكونه توابا كرر للتاكيد هكذا في الكشاف حيث قال

كرر

كرر قلنا اهبطوا للتاكيد واعترض عليه التفتازاني بان قال فلم قدم ذكر تلقي الكلمات عليه فاجاب عنه بانه
لغرض الاهتمام بصلاح حال ادم وفراغ باله والاخبار بقبول توبته والتجاوز عن هفوته
وانه اجابة ما عسى ينشئ به الملائكة فيما زعموا في حقه وقد فضل عليهم وامرهم بالسجود له انتهى
وردوه بان اراحة ما عسى ينشئ به الملائكة فيما زعموا في حقه انما هي في الحكي ولا تقديم فيه وانما
التقديم في الحكاية وليس فيها ما ينشئون به في ذلك لانها بعد الوقوع ما زمنه متطاولة
فاين احدهما من الاخر وقد يقال ان يقال القرآن لما ثبت في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب
الذي هو عليه الان قبل خلق ادم عم جاز ان يطلع الملائكة فيه على ذلة ادم ويطلعون
عقيبه على توبته وقبولها وبزول ذلك ووقع ايضا بان مقصود التفتازاني ان اراحة
منشئهم بعفوه والتجاوز عنه لا اراحة منشئهم وبينهما فرق فليتامل هذا اقول جعل السيوطي
في الاتقان التاكيد الاصطلاحي باقسامه الاربعة نوعا ثامنا من انواع بدائع القرآن
وجعل التكرير نوعا رابعا منها مقابلا للتاكيد وقال التكرير ابلغ من التاكيد وهو من محاسن
الفصاحة ثم قال وللتكرير فوائد منها التاكيد ومنها اذا طال الكلام وخشي
تناسي الاول اعيد ثانيا تجديدا للعهد ومنها ما وقع فيه الفصل بين المكررين فان التاكيد
لا يفصل بينه وبين مؤكده فالاتيان به ثانيا للتكرير لا للتاكيد ومنها ما كان لتعدد
المتعلق بان يكرر المكرر ثانيا متعلقا بغير ما تعلق به الاول وهذا القسم يسمى بالترديد
انتهى فالحاصل جعل فائدة التكرير التاكيد او لا وتعدد الغرض ثانيا ويصح ان يقال انما يكون لوقوع الفصل
بينهما او لاختلاف المقصود فالفصل في التباين الغرضين لا للتاكيد كما في الاول فان قيل
اختلاف المقصود لا يتوقف على التكرير لجواز ان يتوسط قوله فاما ما يتلكم من هدى الاية بالاول
من غير تكرير كيف وان اختلاف الاغراض والمقاصد لشيء واحد جائز اجيب عنه بان معناه انه
كرر لبيان حال كل من فريقي المؤمنين والكافرين كالمذكور فقد اجيبت استانف
لذكر الامر بالهبوط ليترتب عليه التكليف فان الاول اي الامر الاول دل على ان هبوطهم الى
دار بلية يدل عليه قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع تعادون فيها يدل عليه قوله بعضكم لبعض عدو
ولا يخلد وهو يدل عليه قوله الى حين فعلم منه ان الامر الاول تكوين لا تكليف كالثاني والثالث
اشتغل قال فيها اشتغل وفي الاول دل لان الثاني ليس بمصرح بل علم من تجويز الطلاق بخلاف الاول كما عرفت
فمن استدل الهدى اي وجد الهدى وقبلها والتنبيه بالفاء عطف على اختلاف وجه ثالث للتكرير

انما لم يقل او للتنبيه للاشعار بان التكرير للتنبيه المذكور متفرع على ذلك التكرير لاختلاف المقصود
وليس بمستقل ومنفصل عنه بالكلية لانه لما رتب على ذكر الامر بالهبوط اولا ان ذلك الهبوط الى دار
بلية بقاء ودوبقا ولا يخلد وبه ورتب على ذكره ثانيا ان ذلك الى دار التكليف بالاوامر والنواهي
كان تكرير الامر بالهبوط على الوجه المذكور تنبيها على ما ذكر وكان التنبيه المذكور متفرعا
على ما قبله على ان مخافة الاهباط المقترن صفة الاهباط باحد الامرين
احدهما التعادي وعدم الخلود والثاني التكليف المفضي الى الجزاء وحدنا بالنصب صفة مخافة
والضمير راجع اليها كافية للخادم الخدم بالخاء المهملة والدال المعجمة ضبط الرجل امره واخذه بالثقة
فكيف بالمقترن بهما اي فكيف لا تكفي مخافة الاهباط المقترن بالامرين معا قال الفاضل الخطيب
المصنف بعد له والتنبيه على ان مخافة الاهباط والتنبيه على ان مخافة مثل الاهباط من المواخذة
يكفي للخادم عن الامتناع عن مخالفة امر الله لان مخافة احدهما تكفي لادم عم لان ادم
لم يكن عالما بالاهباط المقترن بالامرين حتى يخاف منه ولما توجه عليه انه كيف يصح ما ذكرت
مع قوله ولكنه نسي ولم نجد له عزما يقتضي ان يكون المفي ان مخافة احدهما تكفي لادم عم ولان التصريح في الكتاب
وله لادم عم لا للخادم مطلقا اجاب عنه بوجهين احدهما المراد به ان النوع الانساني وليس
له عزم فيعقوبة التنبيه الذي جاء الله به ويخالف امره والثاني ان تعليم الاسماء لادم
يستلزم علم ادم بالاهباط ولكنه نسي ولم نجد له عزما اقتباس من قوله تعالى ولقد عهدنا
الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما اي فنسي العهد ولم يهتم بحفظه حتى غفل عنه ولم نجد له تصميما اي
وثباتا على الامر اي لم يكن له ذلك والا لوجدناه لكنا لم نجد فلم يكن له ولذلك ازله الشيطان وغره
ولو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله فعدم له لكن استدراك عن قوله كافية للخادم فالمعنى اذا كانت مخافة
الاهباط المقترن باحد هذين الامرين كافية في منع الخادم عن مخالفة حكم الله فالظاهر ان ادم عم قد امتنع
عن المخالفة ولكنه نسي النهي ولم نجد له عزما اي لكنه لم يكن حاذما ذا عزيمة واهتمام في الامر متصلبا فيه
فلذلك لم يمنعه مخافة الاهباط المقترن بالامرين عن المخالفة وقيل معناه لم نجد له عزما على المخالفة
وقصدا اليها بل انما وقع ما وقع خطاء او نسيانا وان كل واحد عطف على ان مخافة
منهما اي من الامرين المذكورين كفى به الباء زائدة والضمير راجع الى كل واحد نكالا اي
عقوبة وعبرة لمن اراد ان يذكر ويتفكر في قبل الاول اي الهبوط الاول وهو كما ترى
اشارة الى ضعفه وذلك بوجهين احدهما ان ضمير منها في الهبوط للجنة ادم لم يسبق اسماء

اي في كلام المصنف

وذلك

وذلك يقتضي ان الهبوط الثاني من الجنة ايضا والثاني ان الهبوط الاول لو كان من الجنة الى السماء الدنيا
والثاني من السماء الى الارض لكان المناسب ان يذكر قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع بعد ذكر الهبوط
الثاني لان الاستقرار في الارض والتمتع فيها بالهبوط الثاني اللهم الا ان يجعل ولكم في الارض مستقر
حالا مقدرة من الهبوط الاول ولا يبعد وان يقال اهبطوا من الجنة الى السماء الدنيا مقدرين
الاستقرار في الارض الى حين قال الامام عندي وجه ثالث اقوى من الوجهين وهو انهما لما هبطا
بالدلالة فتابا فوقع في قلبهما ان الامر لما كان بسبب الدلالة فربما زال بالتوبة فاعاد الله الامر
ليعلما ان الاهباط لم يكن جزاء على الدلالة حتى يزول بزوالها بل كان تحقيقا للوعد في قوله اني جاعل
في الارض خليفة واعترض عليه بانه انما يصح اذا كان اهبطوا الثاني بعد قبول توبته وليس كذلك
لان توبته كان في الارض بعد سنين من الامر الثاني بالهبوط من الجنة الى الارض حال في اللفظ تاكيد
في المعنى امر فاعل اهبطوا لكنه لابد وان يدخل في خطاب اهبطوا ابليس وادم وحواء والا
فان كان الخطاب لادم وحواء لا يصح التاكيد لان جمعا واجمعين لا يقع تاكيدا للمثنى وانما يؤكد به
الجمع كما ذكره في الكافية كانه قيل اهبطوا انتم اجمعون بيان لكونه تاكيدا في المعنى ولذا اتى
بالضمير المنفصل لانه لا يصح تاكيد الضمير المتصل المستتر بالفاظ التاكيد قبل تاكيده بالمنفصل وجوبا
في النفس والعين واستغنى عنه في الضمير ولذلك اي ولكونه تاكيدا في المعنى لا يستدعي
اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد ولا في مكان واحد ولان التاكيد انما يؤتى به لتقوية
ما يفيده الاول لا لافادة امر جديد فلما لم يكن الاجتماع في زمان او مكان مما يفيده الاول
لم يكن ذلك مستفادا من التاكيد ايضا فالمعنى اهبطوا مجتمعين في اصل الهبوط بحيث لا يلزم منكم
احد غير هابط سواء كان ذلك الهبوط في زمان واحد او في ازمنة متفرقة لان الجمعية
المطلقة بحسب وضعها انما تقتضي اشتراك اي اشتراك في اصل الحكم لا ان يكون ذلك
الاشتراك في زمان او ازمنة متفرقة كقولك جاؤا جميعا فانه تقييد انه لم يتخلف احد منهم
عن المجيء من غير تعرض لاتحاد الزمان وافتراقه بخلاف قولك جاؤا معا فانه يفيد اتحاد الزمان
الشرط الثاني اي الشرط الثاني في تبع مع جوابه اي فلا خوف عليهم جواب الشرط الاول
اي قوله فاما يأتينكم مني هدى وفي اما مزيدة على ان الشرطية اكدت به ان الشرطية فان
اصل اما في اما يأتينكم ان التي للشرط زيدت عليها ما لتاكيد اداة الشرط ثم ادغمت النون الساكنة
في الميم فصار اما ثم دخلت عليها الفاء ليفيد ترتب ما بعدها على ما قبلها هذا رأي الجمهور وقال ابو حيان
يجوز عندي ان يكون من هو صوله بل يترجح ذلك لقوله في قسيمه والذين كفروا وكذبوا
فانه به موصول ودخول الفاء على الجملة الخبرية جائز في مثله والحاصل ان ان كانت

ولذلك

ولذلك

مع ذلك صح

شرطية كان تبع في محل جزم وان كانت موصولة فلا محل لها لانه صلة وقوله فلا خوف في محل الرفع خبر
لمن الموصولة وعلى التقدير الثاني قوله فمن تبع الاية جواب الشرط الاول ولذلك ان الشرطية
ما على ان الشرطية للتاكيد حسن تاكيد الفعل اي يأتينكم بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب
اشار به الى ما قالوا ان الاصل في نون التاكيد مخففة او مثقلة ان يلحق بما فعل مستقبل
فيه معنى الطلب كالامر والنهي والاستفهام والعرض والتمني والجحد اضربن ولا تضربن وهل تضربن
واما الفعل المستقبل الذي هو خبر محض وليس فيه معنى الطلب فلا يلحق نون التاكيد به وهو
الا بعد ان تدخل على اول الفعل ما يدل على التاكيد كلام القسم نحو والله لاضربن
وما الزيدة نحو اما تفعلن ليكرمن ذلك الاول توطئة لدخول نون التاكيد على اوله
~~اسقطنا وفعل شرط مؤكد اذا انه بما الزيدة نحو اما ترين من الفتى ما الله~~
~~ادخله بلام الداخلة بالنون نحو والله لاقت~~ وما نحن فيه من هذا القبيل ونفصيله في الرضي
وانما اختص بما فيه معنى الطلب لان وضع التاكيد والتاكيد انما يليق بما يطلب حتى يوجد ويفتقر
هو بوجدان المطلوب ولا يليق بالخبر المحض لانه قد وجد فلا يناسبه التاكيد واختص
بالمستقبل لان الطلب انما يتعلق بما لم يحصل بعد ليحصل وهو مستقبل بخلاف الحال والماضي
لحصولهما والمعنى ان مضى على الشرط ان يأتينكم منه هدى بانزال الكتاب او ارسال الرسل
كلاهما تفسير للهدى على معنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فمن تبعه اي الهدى اتاه بالفرض اشعارا
بما هو الاصل في المقام هذا رأي الجمهور وقال الامام ابو منصور ليس المعنى على الشرط بل المراد
به التحقيق ومعناه لياتينكم مني كتاب او رسول هكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه ويؤيده
عدم ذكر الجواب وبذلك يجعل الجملة الشرط الثانية جوابا مع جوابه عن تحرف الشك
اغنى اما والمقام مقام اذ لان اتيان الهدى كائن محقق والمستقبل في المعاني المحقق هو
اذا ~~ضمان الهدى ولم يجب على الله تعالى ولا واجب عليه في الحكمة لكنه تحقق الوقوع~~
~~بناء على انه وعده الموعود والوعد الكريم واقع لا محالة~~ لانه تحمل في نفسه ولذا كان محلا
تحرف الشك غير واجب عقلا بيان لكونه تحملا في نفسه واشار بقوله عقلا الى انه واجب عادة
بناء على ان وعد الكريم لا يتخلف عادة هذا جواب اصحابنا واما جواب المعتزلة القائلين
بوجوبه عقلا على الله تعالى لانه لطف واللطف واجب عليه تعالى عقلا فبيان الفرق فانهم يقولون
المراد باتيان الهدى في الاية انزال الكتب وارسال الرسل وبما وجب على الله تعالى ليس هذا
لانه تعالى لو لم ينزل كتابا ولم يرسل رسولا لوجب الايمان به وبوحدانيته الضابط المراد به هو
الهدى في الجملة وهو ما ركب فيهم من العقول والادلة وتمكينهم من النظر والاستدلال
فلما لم يكن الهدى في الاية واجبا فتطرق الوقوع انه تحرف الشك ولم يضر والمقام مقام المضمر

لا يأتين

لان الشيء اذا اعتبر موجودا يلزم عليه ان يعلم انه منهم اذا جاءت بالانسان انه عنه لانه
اراد بالثاني اعم من الاول وهو اي الهدى الاعم ما اتى به الرسل من الاحكام الشرعية الاصلية
الاعتقادية والفرعية العملية وافتضاء العقل من الاعتقاديات اذ لا مدخل للعقل في العمليات
فمن تبع ما اتاه الرسل من اعانه ما يهتدي به العقل بالنظر في الادلة المنصوبة فلا خوف
عليهم فيما يستقبلهم من الخوف مكروه فضلا عن ان يحل بهم ويقع عليهم مكروه يعني العقاب
لان خوف الخوف العقاب لا يكون الا بعد استحقاق العقاب بمباشرة المنهي عنه وهتك
حرمة الله والمعروف انهم مهتدون مجتنبون عن المعاصي مع ضرورة الانهماك في الشهوات فلا يخاف
عليهم ان يلحقهم عقاب لكن هذا لا ينافي ان يخافوا في انفسهم من ان يزول عنهم حالهم
اعني الهداية وينقلب بالضلالة اذ الولي يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية دون النبي ولهذا
قال ولا فلا خوف عليهم ولم يقل فلا يخافون الذي يدل على استمرار النفي في الاستقبال
ولا عطف على فلا خوف بحيث يفوت عليهم محبوب من الطاعات والعبادات اذ الموصوفون
بانهم يفعلونها فيجازون على فعلها وللخوف على المتوقع اي على امر ينتظر وقوعه في المستقبل
بسبب مباشرته لما يفضي اليه على الواقع في الحال كترك الواجب فلما لم يتركوه لم يجزوا
نفى الله تعالى عنهم العقاب حيث نفى لازمه وهو الخوف ونفى اللازم يدل على نفي الملزوم
واثبت لهم الثواب باثبات ملزومه وهو فعل الطاعات ووجود الملزوم يدل على وجود
اللازم على الوجه والمعنى لانه اثبات الشيء بالبينة وقرأ ابن كثير بقلب الالف المقصورة
ياء وادغامها في ياء المتكلم كما في عصاي وعصيي عندهم ولا خوف بالفتح على ان يكون
لا لنفي الجنس وتسمى لا التبرئة واسمها اذا كانت نكرة مفردة اي غير مضافة ولا مشابهة
بها بل مبنيا على ما ينصب به سواء كان واحدا او مثنى او مجموعا لتضمنه معنى لام
اغنى عن الاستفهام فتنه وفي قراءة لا خوف بالرفع والتنوين بلا لا المشبهة بليس
وهي تعمل عمل ليس على لغة اهل الحجاز لمشابهتها بليس في النفي والدخول على المبتدأ
والخبر ولا تعمل عند التميميين لعدم اختصاصها بالاسم ولا بالفعل فلم تعمل فيهما على وجه
العطف والاستفهام فما بعده في مرفوع بالابتداء والخبر محذوف في الاية مبتدأ وعليهم خبره
على لغة التميميين واسم لا وخبره على لغة الحجازيين ورجحوا في الاية لغة التميميين بوجهين احدهما ان
عملها عمل ليس قليل وثانيهما ان قوله ولا هم يحزنون يتعين لا فيها غير عاملة لانها لا تعمل في المعارف

فالانسب ان لا يقال في الاول في الصافات قبل ما الفرق بين قراءة الفتح وبين قراءة الرفع مع التنوين
قلنا قد مر في لا ريب فيه ان قراءة الفتح نص في الاستغراق من حيث ان نفي الجنس يستلزم نفي
جميع الافراد بخلاف قراءة الرفع فانها ظاهرة في الاستغراق لا نص من حيث ان نفي الفرد
لا يقتضي نفي الماهية بيان لا نص فيه لاحتمال ان يكون المقصود نفي الجنس المتصف
بقيد الوحدة فيقال في لا رجل في الدار بل رجلان او رجال عطف عام تبع واختلافهما
بالافراد والجمع لا يضر لانه في المعنى مؤد على ما سيظهر فيما بعد كانه قال ولم يتبع هداي وهداهم
ايضا من الهدى الاول ولما كان نفي الاتباع قد يكون بعدم قابلية المحل وقد يكون بغيره والمراد ههنا
هو الاول لانه ابلغ من الثاني اتى الفهم في صورة نبوته مزيلة للاحتمال الثاني واليه اشار
بقوله بل كفروا بالله وكذبوا بآياته اي بآياتنا من حيث انها تعليل لانفيه على ما صرح به الشارح
اي كفروا وكذبوا الى الحار والمجرور اي بآياتنا من حيث انها تعليل لانفيه على ما صرح به الشارح
القديم والا لزم قدم المصنوع او الدور او التسلسل والكل باطل كذا لزوم وعلمه وقدرته لان
الجاهل والعاجز لا يصنع مثل هذا المصنوع ولكل طائفة عطف على المصنوعات المتميزة
صفة لكل طائفة عن غيرها الصمر لطائفة بفصل الجار متعلق بالمتميزة والمراد بالفاصل
وهو الكلمة الاخيرة من كل اية وجه التسمية بهذه الطائفة بالاية لانها علامة دالة على ما فيها
من الاحكام والقصص والامثال والوعد والوعيد وغيرها من الخواص القرآنية او لانها علامة على
انقطاع الكلام عما قبلها وبعدها واشتقاقها اي الاية من اي بفتح الهمزة وتشديد الياء
فاذا كان كذلك فلم سميت العلامة اية كالمصنوعات وكالطائفة من كلمات القرآن فاجاب
بقوله لانها اي تلك العلامة تبين ايا بفتح الهمزة وتشديد الياء وكذلك قوله من اي تبين بعضا
من بعض فان المصنوعات تبين الصانع من غيره من الممكنات وكذلك كل طائفة من كلمات القرآن
تبين مضمونها من غيرها او من اول الية ان رجع الية وهو عطف على قوله اي الاول والمناسبة
ان كل اية من القرآن بمنزلة المنزل من جميع القرآن واصلها اي اصل الاية الاعلامي اذ اصلها الاشتقاقي
تقدم ذكره اية على الفعول الاول بسكون الياء الاولى واوية على القول الثاني كشجرة تمثيل لها ابدلت
عينها اعني الياء الاولى واوا في الثانية اي الفاعل غير قياس لانه اذا اجتمع واو فاعلة فالقياس
ان يقلب الاخر لانه محل التغيير وفيها اعل الاول على خلاف القياس ولان واو الفعلة لا يقلب الفاء
في القياس ما لم تتحرك وبفتح ما قبلها او اية او اوية بالفتحات الثلاث كرمكة فاعلت

يقلب

يقلب الواو في الثانية والياء الاولى في الاول في الفاعلة خلاف القياس ايضا لما ذكرنا الوجه الاول في المقول ان
بالنظر في الممكنات وذلك بان لم ينظر فيها ولم يستدل بها مع انه واجب عليه فلبتاء ل وقد تمسك
الحشوية بهذه القصة ان قصة ادم وحواء وجوه استدلالهم على ما ذكره المصنف من اوجه ساقها
قوله ولو لم يذنب لم يجر عليهما ما جرى من انتزاع لباس الجنة عنهما حتى بدت عنهما سوآتهما
ومعاتبتهما واهباطهما من الجنة انه اي ادم عم لم يكن نبيا في اي حين ارتكب المنهي عنه وهذا على
اي لا نسلم انه كان نبيا في ذلك الوقت اذ لو كان نبيا لابد له من امة والا لفات فائدة النبوة وهي التبليغ
لكن لا امة له ثمة اذ لا احد من البشر سوى حوا وانها قد عرفت التكليف لا بواسطة ادم عم لقوله تع
ولا تقربا هذه الشجرة فانه تع خاطبهما بهذا التكليف بلا واسطة ولا جائز ان يكون مبعوثا
الى الجن اذ لا جن في السماء فضلا في الجنة ولا الى الملائكة لانه ليس من جنس الملك وعادة الله على مقتضى
حكمته ان يكون رسول كل قوم من جنسه فاذا لم يكن نبيا في ذلك الوقت يجوز عليه تعمد الكبيرة عندنا والمدعي
اي من يدعي نبوته في ذلك الوقت وهو المستدل مطالب بالبيان اي بالدليل لان الدعوى لا دليل غير معتبر
الثاني ان النهي اي لا تقربا هذه الشجرة للتنزيه لا للتحريم يعني سلمنا ان ادم عم ارتكب المنهي عنه حال
نبوته لكن لا نسلم انه كان عاصيا بذلك انما يكون عاصيا ان لو كان ذلك النهي نهي تحريم وذا ممنوع
لجواز ان يكون نهي تنزيه فلا يكون مرتكبه عاصيا فان قيل قد تقرر اذا تعارض الحل مع الحرمة
يترجح طرف الحرمة فكيف يحمل ذلك النهي على التنزيه مع احتماله للتحريم قلنا يكفي مجرد الاحتمال في مقام المنع
وان لم يكف في مقام الاستدلال على انه يمكن ان يستدل عليه بان لا تقربا قد يستعمل في التنزيه وقد يستعمل
في التحريم والاصل عدم الاشتراك فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما اعني ترجيح جانب الترك
على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل وعلى الاطلاق عليه لكن الاطلاق كان
ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا صح مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع
دليلا على التنزيه فان قيل ينافيه تسميته ظالما وخاسرا فاجاب عنه بقوله وانما سمي ظالما وخاسرا
لانه ظلم نفسه وحرمها حظ ترك الاولى لم يقع لا نسلم انه ينافيه لجواز ان يكون تلك التسمية لكونه كالاولى
في حقه لا لكونه مرتكبا للحرام ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني والخامس من وجوه المستدل حاصله انا لا نسلم
ان كل ظالم ملعون وكل خاسر ذا كبيرة وانما الملعون وذا الكبيرة هو الظالم بارتكاب الحرام
لا الظالم بترك الاولى وادم عم ظالم وخاسر بترك الاولى فلا يكون عاصيا واما اسناد الغي والعصيان
اليه اي الى ادم عم في قوله تع فعصى ادم ربه فغوى فسيأتي الجواب عنه في موضعه اي في سورة طه
حيث قال فضل ادم عم مطلوبه وخاب حيث طلب الخلد باكل الشجرة ثم قال في النهي عليه
بالعصيان والغواية مع صدور ذلك فعظم للزلة وزجر بليغ لاولاده عنها وفي منه بجواب

قبل النبوة ولا يخفى ان هذا الجواب جوابا بالكل من الوجه الثاني

ظالما لنفسه صح

عن الوجه الثالث كما فرج في قوله وانما امر بالتوبة تلافيا اي تداركا لما فات عنه من نعيم الجنة
والكرامة فيها الجواب عن الوجه الرابع وجرى عليه ماورد من انتزاع لباس الجنة
عنهما ومعاتبتهما معاتبة على ترك الاولى لا على ترك الواجب ووفاء بما قاله للملائكة
قبل خلقه حيث قال لهم اني جاعل في الارض خليفة ومنه يرج الجواب عن الوجه السادس
الثالث انه اي ادم عم فعله اي المنهي عنه ناسيا اي سلمنا انه كان نبيا حين ارتكبه وان النهي
تحريم لكن لم نسلم انه عاص بذلك لانه انما فعله ناسيا لا قاصدا وذاكرا فان قيل فاذا فعله ناسيا
فلم عوتب عليه والنسيان عذر عقلا ونقلا والمعذور لا يعاتب فاجاب بانه عوتب بترك
التحفظ عن اسباب النسيان فان قيل ترك التحفظ عن اسباب النسيان متحقق في المسلم مع انه
لا يعاتب عليه لقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فكان ينبغي ان لا يعاتب عليه الانبياء
ايضا فاجاب عنه بقوله ولعله اي النسيان وان خطر ذلك بقلبه قدر اي الانبياء
كما قال عم اشد الناس بلاء الانبياء اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وصححوه او ادى فعله
عطف على عوتب فالمعنى اذا كان فعله حرام ناسيا كان ينبغي ان لا يعاتب عليه فاجاب او لا يقول
عوتب او ونابا بانه عوتب به لا على وجه المواخذة على فعله بل لان فعله ادى الى ما وقع
عليه من انتزاع لباس الجنة والاخراج عنه على طريق السببية المقدرة فان الله تع قدر نعيم
الجنة سببا مفضيا الى الخلود في الجنة ومضرة الدنيا ثم عن مباشرة ذلك السبب فيكون مباشرته مضرا
في الاخرة الفاحشة اذا باشره احد عمدا عالما بحقه الضرر في الدنيا والاخرة واذا باشره ناسيا
لحقه الضرر في الدنيا فقط واكل الشجرة من هذا القبيل فلما باشره ناسيا لحقه الضرر في الدنيا
فقط بمقتضى السببية المقدرة لعدم جواز التخلف عنها وقيل انه معطوف على خبر لعل
اعني لم يخطئ الانبياء فالمعنى سلمنا ان النسيان محطوط عن الامة وعن الانبياء لكن ادم عم المعاتب
عليه ما جرى على طريقة السببية المقدرة لا على طريقة المواخذة على فعله كتناول السم القاتل
على الجهل بشانه فانه قد يكون سببا للهلاك ثم نهي عن تناوله فاذا باشره احد تناوله ناسيا
يترتب عليه ضرره الدنيوي فقط اعني الهلاك لان المسبب لا يتخلف عن سببه ولا يترتب ضرره
الاخروي اعني المواخذة واذا باشره عمدا يترتب عليه الضرر الدنيوي والاخروي
لا يقال انه اي الوجه الثالث اعني لكن فعل ادم عم ناسيا باطل لقوله تع فكانا من الخالدين
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله تع قاسمهما اني
لكما لمن الناصحين فان الايتين يدلان على ان ادم عم ما كان ناسيا للنهي حال الاقدام عليه

بل

بل كان متذكرا اياه بتذكير ابليس ذلك كيف وقد اكده بالقسم اياهما فاجاب بقوله لانه لم يرد فيهما
اي في الايتين ما يدل على انه اي ادم عم تناوله اي المنهي عنه حين ما قال ابليس
فيجوز ان يكون النسيان بعد تذكير ابليس مدة فلعل مقال اي مقال ابليس اورث
فيه اي ادم ميلا طبيعيا وهو المقتضي للتناول ثم انه كف نفسه عنه اي عن التناول لمانع
وهو مراعاة حكم الله تع اي نهيه الى ان نسي متعلق بكف ذلك اي النهي وزال المانع
بيان لنسي محله الطبع وهو المقتضي عليه اي على تناول المنهي عنه لوجود المقتضي وارتفاع
المانع اعترض عليه بان هذا توجيه حسن لو كان بين تذكير ابليس ونسيان ادم مدة طويلة ولم يثبت
ذلك الرابع سلمنا ان النهي للتحريم وان ادم فعله عامدا غير ناس لكن عم
اقدم عليه اي على الاكل من الشجرة او الاشارة بالنصب عطف على النهي والمراد بالاشارة ما في
قوله تع ولا تقربا هذه الشجرة وانما جرى عليه اي على ادم ما جرى من انتزاع لباس الجنة والاخراج عنها
ومقتضى الخطاء في الاجتهاد ان لا يجري عليه ذلك لانه معذور وفيها في الاية الناطقة بقصة ادم
حيث قال الله تع وزوجك الجنة في جنة عالية حيث قال اهبطوا منها وان التوبة مقبولة قال
فتاب عليه لكن لا يجب عليه تع قبولها ما معه العاقبة حيث قال فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وان
عذاب النار دائم والكافر فيه حيث قال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون لان الخلود في النار
عبارة عن الدوام فيها وذلك لا يتصور بدون دوام النار وعذابها بمفهوم قوله هم فيها خالدون
اي بمفهوم المخالفة كما ذكر دلائل التوحيد من قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله تع
فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون والنبوة من قوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا الى قوله
ان كنتم صادقين والمعاد من قوله فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
الى قوله لهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون وعقبها بتعداد النعم من قوله كيف تكفرون بالله
وكنتم امواتا الى ههنا تقريرا لها اي لتلك الدلائل فانها اي النعم بيان للتقرير والناظر
الى التوحيد حدوث مكنة اي مشتملة على حكمة تحدثها ومن حيث عطف على من حيث وناظر
الى النبوة ان الاخبار بها اي بالنعم على ما هو الظاهر متعلق بالاخبار محكم لم يتعلقها اي النبوة عم والصحف
للكتب السابقة اخبار بالغيب خبر ان الاخبار ومن حيث انتهاؤها ناظر الى المعاد خاطب
بقوله يا بني اسرائيل اهل العلم واهل الكتاب منهم من بني اسرائيل وكلمة من للتبيين لا للتبعيض والحاصل
ليكونوا اول من امن بمحمد وما انزل عليه اي ليكونوا ائمة ومقتدى في الايمان بمحمد وما انزل عليه
او لا يعقوب اشارة الى ان الابن وان كان مختصا بالذكر لكن المراد به ههنا مطلق الاولاد ذكرا او انثى

اي للطائفة ههنا اعني بني اسرائيل الذين كانوا في زمن محمد عم

بقرينة الاضافة يقال بنو فلان ويراد مطلق الاولاد كما في البنا ما خوذ منه فيه اشارة الى ان لام فعل ياء وفي بني
بني وصرح في الصحاح والمصباح بان لامه واو حيث قال الابن اصله بنو بفتحتين ولذلك ان والكثير
الابن ما خوذ من البناء المصنوع الى اضافته اضافته بان يجعل المصنوع بمنزلة الولد والصانع
بمنزلة الاب سواء كان الصانع فاعلا كخالق العالم او مصنوعا كخريت الفكر الى نتيجة حاصله ان الابن
اذا كان ما خوذا من البناء المصنوع بمنزلة مصنوع الاب فيصح نسبة المصنوع الى صانعه نسبة
اضافية كما ترى وقال في المصباح يضاف ابن الى ما يخصه لملابسة بينهما كابن
السبيل اي مار الطريق مسافرا وهو ابن الحرب اي كافيها وقائم بحربها وابن الدنيا
اي صاحب ثروة وابن الماء اي الطير الماء فعلم منه ان هذه الاضافة لا يتوقف على اخذ الابن
من البناء كما يشعر به كلام المص لان صاحب المصباح صرح بانه واو ثم ذكر صحة هذه الاضافة
لقب يعقوب بعني انه علم لقبي له يشعر المدح ومنه علم انه يجوز تلقيب الانبياء بما يشعر
المدح بالتفكر فيها والقيام بشكرها الظاهر ان الباء بيانية قيل معنى اذكروا تفكروا واشكروا
من الذكر بضم الذال والنعمة عبارة عما وصل اليهم لا مطلق النعمة ولا بمعنى الانعام بهم ان بني
اسرائيل حيث قال عليكم قيل معناه انه رحمه الله حمل النعمة هنا على النعمة الواصلة بهم مع انه حملها
فيما بعد في قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم على النعمة التي انعم بها على اباهم ولا يخفى
عليك ان بيان النكتة يقع لان الانسان غيور حسود اه انتهى هذا وقيل معناه انه قيد
النعمة بهم ولم يطلقها بان قال اذكروا نعمتي التي انعمت مع ان الاصل هو الاطلاق وان الاصل
في الاضافة هو العهد والمعهود هو النعمة المطلقة لانها التي يقع ذكرها وهو المناسب لبيان
النكتة وقيل معناه قيدها بهم دون غيرهم بان قال اذكروا نعمتي التي انعمت على امة محمد وبيان
النكتة المذكورة ليس بانسب عنه ايضا ثم المراد بالنعمة المقيدة بهم اما نعمة الايمان او بيان
اوصاف محمد عم كما ذكره الفاضل المحشي مفصلا ملتاحل وقيل ما ذكر صاحب الكشاف مرضه
لضعفه حيث يحتاج الى تكلف حذف المعطوف اي انعمت عليكم وعلى اباكم او تعميم الخطاب
لجميع بني اسرائيل الحاضرين والغابرين الهالكين بتغليب الحاضر على الغائب
فانه لو لم يتكلف احد هذين الوجهين لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في قوله عليكم
وقرئ اذكروا بكسر الهمزة وتشديد الذال المفتوحة على انه اصله اذتكروا وابدلت التاء ذالا
قلبت التاء دالا والدال ذالا ثم ادغم واوفوا بعهدي بالايمان والطاعة اختلف في تفسير العهدين فقيل
انه متعلق باوفوا وقيل بالعهد اقوال الحق التفصيل وذلك ان المص قال فيما سيجيء في تفسير قوله تعالى الذين

ينقضون

ينقضون عهد الله المراد بالعهد اما الماخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على
توحيده ووجوب وجوده وصدق رسله وهو معنى قوله وان اشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى او الماخوذ بالرسل على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات
صدقوه واتبعوه ولم يكتموا امره ولم يخالفوه احكمه هكذا ذكره في الكشاف وايضا وحمل
العهد في قوله تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم على المعنى الثاني اعني الماخوذ بالرسل وقال العلامة
الطيبي المعنى الثاني مناسب لقوله استوفوا منه اذا اشترط عليه بدليل تصريح الشرط
في قوله اذا بعث اليهم رسول مصدق اه يعني لان العهد اذا استعمل مجردا يكون بمعنى الاشتراط
ثم قال ههنا الاولى بهذا المقام هو المعنى الثاني فيكون المراد بالعهد ما استعهد مرادا
في قوله تعالى فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي الاية لينتظم الايات هذا فان حمل العهد
على المعنى الاول فالظاهر ان يتعلق الباء بالايفاء وان حمل على المعنى الثاني كما حمله صاحب الكشاف
والطيبي فالظاهر ان يتعلق بالعهد فاحسن التامل او في بعهدكم اي بوعدكم بحسن الاثابة
والباء فيه مثل باسبع والايفاء بمعنى الانجاز الى المعاهد اسم فاعل والى المعاهد اسم مفعول
لانه نسبة بينهما بمنزلة مصدر مضاف تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول فيصح اضافته
اليهما وقيل الاول اي العهد الاول مضاف الى الفاعل والعهد الثاني الى المفعول
فانه تعالى عهد اليهم اي اوصى فان العهد المعدى بالى يكون بمعنى الوصية بالايمان والعمل الصالح
بيان للموصى به والمعاهد عليه ومراده به الاستشهاد بالقدر المشترك فيما بين معاني العهد
اعني الوصية فانها ردعي بين جميع معاني العهد لا انه يتغير الاية على التوصية اذ لا وجه
بنصب الدلائل الدالة على وجوب الايمان به تعالى وانزال الكتب الدالة على العمل الصالح هذا
بيان لما وقع التوصية والله تعالى اليهم بالايمان والعمل الصالح والحاصل ان الله تعالى اوصى اليهم بالايمان
والعمل الصالح كان معاهدا بها وانهم كانوا معاهدين اسم مفعول فكان الاضافة
في العهد الاول الى الفاعل وفي الثاني الى المفعول فاما تكرر العهد في الاول بمعنى المعاهد عليه
والموصى به وفي الثاني بمعنى الموعود وبهذا ظهر وجه ترجيح هذا الوجه على وجه صاحب الكشاف
في جعل الاضافة في العهدين الى المفعول كما سياتي ذكره لانه اذا قيل لك اوف بما عهد
اليك ابوك يعني افعل ما اوصاك به ابوك كان معنى حسنا فكذا ما نحن فيه ويرجحه ايضا ما ذكره الفاضل
المحشي ان الاضافة الى الفاعل اكثر واربح فلا يعدل عنه ما لم يعرف
صارف ولا صارف في الاول لانه تعالى عهد اليهم بقوله اما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي
فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي الثاني صارف لانه لا عهد منهم ولم يرض لهما
التفتازاني وقال ترجيحا لنظر صاحب الكشاف لاخفاء في ان الفاعل هو الموفي فان اضيف

العهد الى الموفى مثل اوفيت بعهدي وفي بعهده فهو مضاف الى الفاعل واذا اضيف الى غيره مثل
اوفيت بعهدك فالى المفعول ففي اوفوا بعهدي اوف بعهدكم يكون الاضافة الى المفعول
في الموضعين فلذا قال باعاهد تعالى عليه وهو الطاعة وباعاهدكم عليه وهو الثواب
ولا يستقيم غير هذا اذ لا معنى لقولك اوف انت باعاهد عليه غيرك انتهى وفيه نظر لما ذكرت
انفا من انه اذا قيل اوف باوصاك به ابوك كان معنى حسنا ولما ذكره الفاضل المحشي جوابا عنه من ان
العهد المعلق على فعل المعاهد اسم مفعول يلزم الوفاء به من المفعول بالاتيان بالمعلق عليه ومن
الفاعل بالاتيان بالمعلق وان ابيت جعل اداء المعلق عليه وفاء بالعهد فليكن اوفوا
بمعنى اوف وفيه بحث لان المعنى كلي نوع من المجاز فلا يصار اليه بلا ضرورة ووعدهم اشارة
الى ان العهد الثاني بمعنى الوعد وللوفاء بهما اي بالعهدين هو الاتيان بكلمة الشهادة ومن الشرع
حقن الدم لقوله عم من قال لا اله الا الله عصم مني ماله ودمه وبما ورد مبتدا خبره فيما النظر
بطريق اتباع محمد هذا واسطة بين مبدا وفاء العهد من العبد وبين منتهاه وهو دخوله
الاصار والاغلال واسطة بين مبدا الوفاء من الله تع وبين منتهاه الاصار جمع اصر عبارة عن
مشقة التكليف بامور شاقة فانهم كلفوا بقطع الموضع الذي اصابته نجاسة
من البدن والثوب ولو بتوبة الذنب ان يقتل وكذا الحال فيما روي عن ابن العباس
وقيل كلاهما مضاف الى المفعول والمعنى اوفوا باعاهد تعالى الاوفوا بهذا ما اختاره صاحب الكشاف
اشار بصيغة التمريض الى ضعفه لما ذكره من وجه الترجيح وقد رجحه التفتازاني على ما اختاره المصنف كما
عرفت ورجحه ايضا صاحب الكشف حيث قال فسر العهد بالمعاهد عليه واضافة الموضعين
الى ضميره الى المفعول لانه هو به اي الفاعل وذلك لان المعاهدة وان كانت بين
اثنين الا ان المعاهد عليه يختلف من الطرفين وهو من العبد الالتزام ومن الله تع الاكرام
اما اذا كان شيئا واحدا اختلف تعلقه كالقضاء بالنسبة الى المعطي والمؤدي او اتحد
كاثنين توافقا على سر وكتمه فلا يفترق المعنى بين الاضافتين اذ لا اولوية من الجانبين
وفيما كان المعاهد عليه مختلفا يلزم اضافته الى الفاعل او الى ان صح المعنى على الاضافتين والا
فالمفعول عليه جانب المعنى ولهذا اضيف في الاية الى المفعول في الموضعين لانه لما طلب
الوفاء ووعد الايفاء كان المناسب ايثار الاضافة الى المفعول تفسيره باعاهد تعالى عليكم
وهو الايمان بالله والطاعة له او الايمان بنبي الرحمة والكتاب المعجز وهو مقتضى النظم وما عاهدتم
عليه من حسن الثواب على التقدير بن وقيل برفع الاصار والاغلال على الثاني اشهر وروده
التفتازاني وحال وما يتوهم من ان المذكور في الكشاف من اضافة العهدين الى المفعول حتى على رعاية الاولى
ليس بشيء لان من الاضافة الى المفعول ههنا لا يستقيم فكيف يتبع ما ذكر على رعاية الاولى والانسب

وبفصل

وبفصل العهد بين قوله تع ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل في سورة المائدة حيث قال فبما
نقضهم ميثاقهم بني اسرائيل الذي اخذه اي معكم لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة وآمنتم
برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري
من تحتها الانهار اوف بالتشديد للمبالغة في الوفاء بالعهد فكان التفعيل للتكثير الفعل
نحو طوفت الكعبة من اياي فارهبون فيما تأتون من المعاصي وتذرون من الواجبات
الجار متعلق بارهبون وخصوصا في نقض العهد جعله مندرجا تحت ما يندرج لانه من قبيل
ترك الواجب اتاه بطريق الترقي الى الاعلى حيث قال خصوصا لان العهد من اوكد الواجبات
فيكون نقضه من اقبح المحذورات فان قيل ان نقض العهد ليس من مثالب ترك الواجب
بل الامر بالعكس لان نقض العهد يشمل كل واحد من اتيان المعاصي وترك الواجبات
قلنا ان ما يؤتى به وترك اعم من جميع الافعال طاعة او معصية بناء على ان الايفاء بحال المؤمنين
ان لا يقتصر بطاعته بل يتعدى الى جميع احواله ولذا حذف ما يرهب فيه دلالة
على العموم وهو اياي فارهبون اكد في افادة الخصوص من اياك نعبد لما فيه مع التقديم من تكرير
المفعول والفاء الجزائية توجيه انهم ذكروا ان مثل زيدا ضربت يفيد الاختصاص
للتقديم فاذا نقل الى الاضمار على شريطة التفسير نحو زيدا ضربته ودلت القرينة على ان
الفعل المحذوف بقدر موخر اعني المنصوب كان اوكد في افادة الاختصاص لان الاختصاص
عبارة عن اثبات ونفي فاذا تكرر الاثبات كان اوكد ولان الاثبات الاخير ايضا لابد
وان يعتبر على وجه الاختصاص بقرينة كونه تفسير الناصب وان لم يكن هناك شيء من ادوات
الحصر ومن تكرير الاختصاص بعضهم اوكد وكذا الكلام فيما اذا كان الفعل امرا او نهيا مثل
زيدا اضرب وزيدا اضربه وقد يؤكد الاختصاص بدخول الفاء في الفعل مثل زيدا فاضرب
وقوله تع بل الله فاعبد وربك فكبر وثيابك فطهر لان دخول الفاء فيه لمعنى الشرط كانه قيل
ما يكن من شيء احد منهما يكن من شيء فلا تترك ضرب زيد وعبادة الله وتكبيره ربك وطهارة ثيابك
وقرب منه ما قيل ان مثله على حذف اما اي اما زيدا فاضربه واما ربك فكبره وقد يجمع الطريقين
اعني دخول الفاء وتكرير الاثبات بان يجعل الفعل مشغولا بضمير المنصوب نحو زيدا فاضربه
وقوله تع فاياي فاعبدون واياي فارهبون فتكريره تاكيد للاختصاص وتعليقه بالشرط
العام اعني ما يكن من شيء تاكيد على تاكيد فيكون اكد من الاكد لانه طريقين من طرق الاختصاص
زائدا على التقديم اقول ههنا ابحاث الاول ان قوله اكد اسم تفضيل فيقتضي ان يكون

في اياك نعبد تأكيد الاختصاص من حيث ان اياك فارهبون اكد منه فاين هذا من تأكيد التقديم فيفيد التخصيص
وتقديم المفعول الخاطب نفيد تأكيد ذلك التخصيص لان ضمير المخاطب اعرف من ضمير الغائب
فيفيد اياك نعبد اقوى من اياه نعبد لما فيه من التأكيد الثاني ان كلامنا في تكرير المفعول
كما صرح به المص لا في تكرير الاثبات او الاختصاص كما ذكرت والجواب سلمنا ليس المراد
بتكرير المفعول تكرير مفعول فعل واحد على طريقة ضربت زيدا زيدا بل المراد به ان ذات
المفعول تكرير بوقوعه مفعولا لفعلين احدهما محذوف بقرينة ذكر الاول لان اياي ليس مفعولا
للفعل المذكور لانه مستقل عنه بضميره المتصل به اعني ضمير المتكلم بل هو مفعول فعل محذوف
وهو الجزاء في الحقيقة والمذكور تفسيره اي ان كنتم راهبين شيئا فاياي فارهبوا ارهبوني
حذف الشرط تحقيقا ثم حذف عامل اياي وجوبا وهو ارهبوا لئلا يلزم اجتماع المفسر والمفسر
وذا لا يجوز ولما وجب حذفه جعل المفسر قائما مقامه وادخل الفاء عليه ليدل على الجزاء المحذوف ولم يدخل
على معمول المحذوف اعني اياي لتخصيصه بعوض عن فعل الشرط المحذوف والفاء لا يدخل على الشرط
فكذا على ما هو عوض منه فتعين دخوله على المفسر وايضا انه انما دخل عليه ليطابق المذكور
المحذوف من كل وجه فان المحذوف جزاء الشرط وكان فيه فاء حال كونه جزاء واذا حذف
وصار المذكور قائما مقامه لزم ان يكون فيه الفاء ليطابقه فاذا كان كذلك فتكرير المفعول
عبارة عن تكرير تعلق الفعل لذات المفعول المستلزم لتكرير الاختصاص الثالث ان
اياي فارهبون لا يصلح ان يجعل من باب الاضمار على شرط التفسير مثل زيدا رهبته لان
الفعل المشغول بالضمير لا يصلح ناصبا لهذا الاسم على تقدير الامتناع توسط الفاء بين المفعول
والفعل وهو شرط العمل فينبغي ان يحمل على انه مثله في كون الاسم منصوبا بفعل مضمر يدل عليه
المذكور كما في باب الاضمار على شرط التفسير ويجاب عنه انه منقوض بمثل وربك فكبر
وثيابك فطهر ونحوه وهو كثير في الكلام من غير خلاف في ان المنصوب مفعول ويسره ان
الفاء في الحقيقة داخلة على الاسم اي مهما يكن من شيء فربك كبر وانما دخلت الى الفعل
ليقع الاسم في موقع الشرط المحذوف ~~[illegible]~~ لان ما التزم حذفه لا يبدو ان
يكون خبره مشتقا لا بشيء آخر فلذلك جعل خبر الشرط مشتقا لا يجوز الجزاء اعني اياي كما في اما زيدا فاضربه
الرابع انه لا حاجة لجعل الفاء جزائية لجواز كونها عاطفة كما ذهب اليه صاحب المفتاح
ولا يقدح فيه اجتماعها مع واو العاطفة لان الواو يعطف المحذوف على المذكور اعني اوفوا
بعهدي والفاء يعطف المذكور على ذلك المحذوف ووجه التغاير بينهما ان مدلول الكلام ارهبوني

رهبته

رهبته بعد رهبته او ان رتبة المفسر بعد رتبة المفسر فتغايرا والجواب ان هذا تكلف وان معنى
اياي فارهبون مبنيا على تقدير الرهبة والا فليس من تأكيد الاختصاص في شيء فلا وجه
لجعلها عاطفة وقيل ان مراد صاحب المفتاح من كون الفاء عاطفة كونها عاطفة في الاصل ثم
لما حذف الفعل وجعل مفعوله عوضا عن فعل الشرط خلف الفاء الى المفسر على معنى
جعلت الفاء العاطفة التي كانت فيه او لا جزائية بعد الحذف اقول كلام المفتاح
لا يساعده فانه قال واما قوله واياي فارهبون فانما ساغ للمفسر المعطوف
عليه في حكم الملفوظ لكونه مفسرا اذ تقديره واياي ارهبوا فارهبون قال الشريف
في شرحه للمفتاح يريد ان المعطوف عليه اذا كان مقدرا مفيدا على المعطوف بقرينة
توجد هناك كان العطف سائغا لان المقدر كالملفوظ واما عطف المفسر على المفسر
بالفاء لان المراد رهبته بعد رهبته وصح كونه مفسرا للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد
النوعي وقد يقال ان الفاء بينهما من حيث ان حق المفسر ان يذكر عقيب المفسر
الدالة على نفس الكلام معنى الشرط صفة كاشفة للفاء الجزائية وفيه اشارة الى ان الفاء
لو كانت عاطفة كما ذهب اليه صاحب المفتاح لا يفيد الاختصاص لعدم دلالته على شرط المحذوف
وانما جاز العطف على المقدر لانه كالملفوظ لوجود القرينة كما ذكره الشريف انفا كانه قيل
ان كنتم راهبين شيئا فارهبوني هذا مجرد بيان معنى الشرط والا فالحق الكلام ان يقول ان كنتم
راهبين شيئا اياي ارهبوا فارهبوني لان فاء الجزائية يقتضي الشرط والجزاء ولا يدخل
الا على الجزاء والفعل المذكور ليس بجزاء بل تفسير له فلا بد ان يكون الجزاء مقدرا موخرا عن المنصوب
المذكور عاملا فيه فالفاء داخلة في الحقيقة على العامل المحذوف ثم خلفت بعد حذف العامل على
الفعل المذكور المفسر حاصله انه اذا كان اصل ما ذكرنا حذف الشرط اولا للتخفيف ثم حذف الفعل
المنصوب لئلا يلزم اجتماع المفسر والمفسر ثم خلفت الفاء الى المفسر لدلالته على الجزاء وليطابق
المذكور المحذوف كما عرفت ولم يدخل على المنصوب لتخصيصه بعوض عن الشرط كما عرفت فعلى الاول
المذكورة ينبغي ان يلاحظ هنا ايضا فليتامل ~~[illegible]~~
واياي فاعلموا ~~[illegible]~~ واعلم ان التعسف ان ذكر نقلا عن صاحب
الكشاف ان في اياي فارهبون وجوها من التأكيد تقديم الضمير المنفصل وتاخير
المتصل والفاء الموجبة معطوفا تقديره اياي ارهبوا فارهبون الاول محذوف
مفسر والثاني ~~[illegible]~~ مظهر وما في ذلك من تكرار الرهبة ومعنى الشرط ندلالة الفاء كانه
قيل ان كنتم راهبين شيئا فارهبون اسهل لا يخفى عليك ما بين كلامه من التنافي

وان قدر الجزاء معطوفا حين الاول انه لو قدر مقدرا فلا يكون الفصال اياي والثاني انه لو قدر ما يقال ارهبوا اياي المنصوب متعلقا للعوض والشرط

فان كلامه اشعر اولا بكون الفاء عاطفة وثانيا بكونه جزائية والرهبة خوف مع تحرز فكانه
قال وايای خافه او تحرزوا عما يلقى من عقابه ولا يخفى عليك ان الاتيان لكل احد ان يخاف
المحذور اولا ثم يتحفظ نفسه عن الوقوع فيه فلذلك قدم الامر بالرهبة وعقب الاول عن ذكر
النعمة والوفاء بعهد المنعم لان عظم الجرم بحسب عظم النعمة وعظم من ذوجه بالمخالفة والتاسيس
عن الايمان المفصل بالمنزل على محمد حيث قال وامنوا بما انزلت مصدقا لانه لان التفويز بنتيجة الايمان
المعتد به ان كان التصديق عن طمانينة منضمة للوحدة لقوله اوف بعهدكم والوعيد لقوله
وايای فارهبون دالة على وجوب الشكر لقوله اذكروا نعمتي والوفاء بالعهد لقوله اوفوا
بعهدي ينبغي ان لا يخاف الا الله للحصر المستفاد على الوجه المذكور افراد للايمان بعد اندراجه
في العهد الاول بالايفاء به صلة قوله وامنوا من عطف الخاص على العام بالامر متعلق بالافراد
به متعلق بالامر والحث للايمان والحث عليه عطف على الامر وهو بقوله بما انزلت مصدقا لما معكم
ومفيد المنزل مبتدا خبره تنبيه بانه مصدق لما معهم اشارة الى ان مصدقا حال من الضمير
المحذوف في انزلت الراجع الى ما من حيث متعلق بمصدق وتعليل له انه اي القران المنزل
ما نعت فيها في الكتب الالهية فانه كان منعوتا ومذكورا فيها كالنبي عم هو مطابق لها للكتب
معطوف على نازل وفيما يخالفها عطف على في القصص سبب الخبر متعلق بمخالفها من حيث
متعلق بمطابق المقدر في قوله فيما يخالفها وتعليل له والخاص ان القران كان مطابقا
للكتب الالهية في الامور التي لا تختلف باختلاف الاعصار والاشخاص والاحوال من القصص وغيره
كذلك مطابق لها فيما يخالفها وتقبل النسخ من الاحكام الجزئية بسبب تفاوت الاعصار
ومصالح الاشخاص من حيث ان كل واحد من تلك الاحكام الجزئية جعل في زمانه منسوخ عند انقضاء
زمانه فالاحكام الجزئية المخالفة بحسب الازمان متحدة بالذات على ان اتباعها اي الكتب الالهية لا ينافي
الايمان به اي بالقران لكونه مطابقا لها في الاحكام كلها بل بوجه لان الاقرار بالشيء يستلزم
الاقرار بما يوافقه كما ان الانكار به يستلزم الانكار به وذلك ان للكل الاتباع بالكتب الالهية
موجبا للايمان بالقران عرض الله بع في التعريض وهو امالة الكلام الى عرض اي جانب بان يذكر
شيء ويراد به غيره كقولك جئتك لانظر الى وجهك الكريم وتريد به الاحسان بقوله ولا تكونوا
اول كافر به بان الواجب الباء فيه متعلق بعرض ان يكونوا اول من امن به اي بالقران لانه
لما كان مصدقا لما معهم من الكتب ومطابقا لها في الاحكام كلها كان فيه ما يوجب كونهم اول من امن به
لانهم لما اعتقدوا حقية كتبهم وجب عليهم اعتقاد حقية ما يطابق لها لان انكار ما يطابق
كتبهم يستلزم انكار كتبهم وذا باطل فان قيل سلمنا ان هذا يستلزم الايمان به لكن لا نسلم انه يستلزم

ان يكونوا

ان يكونوا اول من امن به قلنا ان الخطاب مع علماء بني اسرائيل وعلماؤهم اول من علم مطابقته لكتبهم فلذلك
ولانهم كانوا عطف على ذلك اهل نظر في معرفته بخلاف جهلتهم والعلم عطف على نظر وذكر للخطاب
لعلمائهم والمستفتحين به اي يطلبون الفتح والنصرة على المشركين بذكر محمد عم سبب علمهم اياه
في التورية والمبشرين بزمانه عم هو بفتح الشين اي المبشرين في التورية او بكسر الشين اي المبشرين
لقومهم حاصله ان القران يجب الايمان به لكونه مصدقا لكتبهم ومطابقا لها ولكونهم اهل نظر في معرفته
واهل علم بشانه من التورية واول كافر وقع خبرا عن ضمير الجمع بعد ان اول اسم تفضيل مضاف
الى نكرة واسم التفضيل اذا اضيف الى النكرة يكون تفضيل الموصوف على المضاف اليه بالتفضيل
الى ما هو عليه من العدد فيجب مطابقته مثل هو افضل رجل وهما افضل رجلين وهم افضل رجال
وفيما نحن فيه الموصوف جمع والمضاف اسم مفرد فوجب التاويل اما بجعل المضاف اليه جمعا او بجعل
الموصوف مفردا كذا ذكره البعض الشارحين وقوله بالتفضيل بالصادر من كلمة ال التفضيل جنس
المضاف اليه على ما كان الموصوف من العدد وان ارادة المصدر اولا الى تاويل المضاف اليه بقوله بتقدير
اول فريق او فوج فان كلا منهما اسم مفرد اللفظ مجموع المعنى فباعتبار لفظه وصف بالمفرد واعتبار
وباعتبار معناه طابق الموصوف ولما حذف الموصوف اقيم صفته مقامه وشاع بناء الى تاويل
الموصوف بقوله او بتاويل لا يكن كل واحد منكم اول كافر به فيكون الموصوف مفردا وانما قدم
تاويل المضاف اليه لانه في تاويل ضمير الجمع اولا ارتكاب التاويل قبل الحاجة اليه ولانه ظاهر في نفي
العموم والمقصود عموم النفي فالمقول به يحتاج الى تاويل كفر لناس ناحلة اي كسائل
واحد منا حلة فان قيل كيف نهاهم عن التقدم في الكفر وقد سبقهم مشركو العرب يعني ان النهي
عن الشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصور الوجود وههنا غير متصور لانه قد كفر به كفار قريش
بمكة ثم لما قدم المدينة كفروا به وبعد ما سبقهم احد في الكفر كيف يتصور تقدمهم فيه حتى ينهاهم عنه فاجاب
بارجاء احدها المراد به التعريض المذكور وثانيها ما ذكره بقوله ولا تكونوا اول كافر به من اهل
الكتاب لانهم كفروا به كائنا من كان فلا ينافي ان يسبقهم مشركو العرب بالكفر وثالثها ما ذكره بقوله
او ضمير كفر بما معه الضمير راجع الى ما وما عبارة عن التورية فيكون الضمير راجعا الى ما معكم لانها
انزلت كما في الوجه السابق حاصله ولا تكونوا اول من كفر بالتورية ولما توجه عليه ان بني اسرائيل
ليسوا اول من كفر بالتورية اجاب بان من كفر بالقران فقد كفر بما يصدقه اي التورية اعترض عليه التفتازاني اولا
بان هذا انما يتم لو كان كفرهم به انه كذب كله واما اذا كفروا بكونه كلام الله واعتقدوا ان فيه الصادق
والكاذب كلا ولهذا جعل صاحب الكشاف هذا الوجه مرجوحا وثانيا بان جعل هذا جوابا لان
عن الاشكال المذكور وهم لانهم لم يكونوا اول كافر بالتورية لهذا المعنى بل المنزل لكن يحتمل

ولو قال من اهل المدينة لكان اولى

وانما وقع لهم ذلك بعد الكفر بالقرآن استهزاء وأجيب عن الأول بأن كفرهم بكونه كلام الله كفر بالكتاب
الذي أخبر بأنه سينزل ونعته مطابقاً لما يوجد على أنه إذا الظهر الحق كتاباً فيه الأحكام
فلا سبيل إلى إنكار كونه من الله لأنه لا سبيل إلى معرفتها إلا بتوفيق الله تعالى إياه وهذا الإنكار
إنكار لما تصدقه وعن الثاني بأنه فرق بين لزوم الكفر والتزامه ومن لزمه الكفر لا يسمى كافراً
فمشركو مكة ليسوا بكافرين بالتوراة وإن كان لزمهم الكفر بها من الكفر بالقرآن من حيث
لا يدرون بخلاف بني إسرائيل لأنهم بإنكار القرآن التزموا إنكار ما في التوراة
وبأن معنى كونه معه اعتقادهم به وإذ عاينهم وقبولهم له لا مجرد الاقتران الزماني فيختص
بأهل الكتاب ولا يتناول المشركين من الأعراب لأنهم ليسوا معتقدين بالتوراة ولم يقبلوا
وأجيب عما ذكره بقوله أو مثل من كفر منهم في مكة يعني أنه على حذف أداة التشبيه والمعنى لا تكونوا أول الكفر
مثل أول جمع كفر به وهم المشركون ولكم من المعرفة والكتاب ما ليس لهم والضمير في ما أنزلت وأول
وأول أدغمت الفاء في العين على وزن أفعل لا فعل له هذا مذهب جمهور البصريين قالوا أصله أوول بالواو بين همزتين على أن بكر فاؤه واو وعينه
واو أولد لكم لم يستعمل منه فعل استغناء لاجتماع الواوين وقيل أصله أوال من وال بمعنى رجع لأن النجاة
في السبق فأبدلت الهمزة الثانية واواً لتخفيفها غير قياسي وأدغمت وإنما كان غير قياس لأن القياس
أن يلقى حركة الهمزة على الواو إن كانت ثم تحذف الهمزة أو الأول من وال بمعنى رجع لأن كل شيء
يرجع إلى أوله فعلى هذا يكون أفعل بمعنى المفعول كأشهر وأحمد فقلبت الهمزة الثانية واواً وأدغمت
هذه الثلاثة مذاهب علماء البصرة والمختار مذهب جمهورهم لأن مؤنثه جاء أولى وجمع مؤنثه
جاء أول بضم الهمزة وفتح الواو على وزن فعلى وفعل وهما لا يجيئان من فوعل كما هو مذهب الكوفيين
لأن فوعل مؤنثه فوعلة وجمعه فواعل مثل جوهر وجوهرة وجواهر وجواهر وقال الكوفيون أول على وزن
فوعل من وال فقلبت الهمزة إلى موضع الفاء والمختار مذهب جمهور البصريين لما ذكرناه
ومن زعم أن القولين الآخرين قول الكوفيين لم ينظر محله ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً
إشارة إلى أن في الآية مضافاً محذوفاً وهو الإيمان والاتباع عطف على الإيمان أي بآياتي
حظوظ الدنيا إشارة إلى أن المراد بثمناً قليلاً حظوظ الدنيا والإيماء إلى أن الاشتراء
استعارة للاستبدال كقوله اشتروا الضلالة بالهدى أي لا تستبدلوا بآياتي ثمناً والا
فالثمن هو المشتري به واختلف شراحه في هذه الاستعارة هل هي لفظية أو معنوية والتحقيق
ما ذكره المحقق التفتازاني من أنه استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه استبدال الرياسة التي
كانت لهم بآيات الله بالاشتراء ثم حولت في الفعل بالتبعية كما هو القانون في الاستعارة في الأفعال
كما في الآية المشتهرة إلا أنه وقع التعبير عن المشتري بلفظ الثمن على خلاف ما في الاشتراء الحقيقي

فلهذا

فلهذا جعله قرينة للاستعارة الاشتراء فقال والا أي وإن لم يكن الاشتراء استعارة للاستبدال لم يستقم
لأن الثمن لا يصلح مشترى وإنما هو مشترى به في الاشتراء وأورد نقضاً صاحب الكشف الصلاحي حيث قال
ذكر الثمن من تجريد الاستعارة مزوجة وإن شئت قلت إنه من قرائن الاستعارة وحملها الطيبي وغيره
على الاستعارة اللفظية حيث قالوا إن المراد أن هذا استعارة لفظية كإطلاق المرسن
على الأنف لما أنه استبدال مخصوص استعمل في مطلق الاستبدال لا معنوية مبنية على التشبيه
إذ لم يقع الرياسة في مقابلة المشتري والآيات في مقابلة الثمن على عكس ما في الآية والتمثيل بقوله تعالى
اشتروا الضلالة بالهدى في مجرد إطلاق الاشتراء على الاستبدال وقيل يجوز أن يكون من باب
القلب في التشبيه كما في قوله تعالى إنما البيع مثل الربا وأورد بأنه على تقدير التشبيه لا يكون ههنا التشبيه
استبدال الرياسة بالآيات بالاشتراء وتشبيه الآيات بكونها مطلوبة عندهم مرغوبة بالمشتري وتشبيه
الآيات بكونها مبذولة في نيل الرياسة الدنياوية بالثمن ولم يقع قلب في التشبيهات الثلاث
لأن معناه أن يجعل المشبه به مشبهاً وبالعكس بأن يجعل المبيع ثمناً والثمن مبيعاً فإن قيل فعلى ما ذكرتم
من تشبيه الرياسة بالمشتري لم عبر عن الرياسة بلفظ الثمن أجيب بأنه للإشارة إلى أنها ينبغي أن
يكون وسيلة مبتذلة مصروفة في نيل المآرب لا مرغوبة مطلوبة يبذل ما هو أعز الأشياء
أعني الآيات الإلهية المضافة إلى من هو منبع كل خير وكمال وفيه تقريع وتجهيل قوي حيث
جعلوا الأشرف الأكمل وسيلة إلى الأخس الأنزل وإعراب لطيف حيث جعلوا المشتري
ثمناً بإطلاق الثمن عليهم جعل الثمن مشترى بإيقاعه بدلاً لما جعل ثمناً بدخول الباء عليه
ونظيره في لطافة الاستعارة وغرابتها باعتبار الوصفين المتخالفين قوله تعالى فوارت بخرقته
على ما بين في محله من أن فيه استعارة بديعة غريبة فإن قيل استعارة الاشتراء بالآيات
للاستبدال بالإيمان بها إنما يصح إذا كانوا مؤمنين بها ثم تركوا الإيمان بها لحظوظ الدنيا كما في
قوله تعالى اشتروا الضلالة بالهدى وهنا ليس كذلك أجيب بأن معنى الكلام على أن الإيمان
بالتوراة إيمان بالآيات كما أن الكفر بالآيات كفر بالتوراة فتحقق الاستبدال بلا مرية
قيل كان لهم رياسة فائدة الإيراد صاحب الكشف ضعف المنصف لأن تخصيص الثمن القليل بالذكر
خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لضرورة وإياي فاتقون قد عرفت أنه الذي أفاده التعبير
من إياك نعبد بالإيمان متعلق بالتقوى وإشارة إلى أولى مرتبة التقوى وإياي للحصر
إشارة إلى المرتبة الثانية من التقوى والإعراض عن الدنيا إشارة إلى أعلى مرتبة التقوى
ولما كانت الآية السابقة من قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي عليكم إلى قوله وإياي فارهبون

مشتملة على ما هو كالمبادي وهذا انعام منه عليهم والخبر بيانه العهد لما في الآية الثانية من قوله وامنوا
بما انزلت الى قوله واياي فارهبون والمراد بما فيها الايمان وترك الكفر فان النعم من الله يوجب الايمان به
فيكون مقدمة للايمان فصلت الآية السابقة بالرهبة حيث قال واياي فارهبون وذلك لان الرهبة على
ما تقدم خوف مع التحرز فيكون مقدمة التقوى بالاولى ان الآية السابقة لما عم العالم والمقلد من بني اسرائيل
هذا مخالف لما سبق من ان الخطاب لاهل العلم واهل الكتاب منهم ويمكن ان يقال ان المقلد منهم داخل
في اهل الكتاب عطف على ما قبله لم يعينه اشارة الى جواز عطفه على كل من جملتي ولا تكونوا اول كافر به
ولا تشتروا وايايه واللبس بفتح اللام مصدر ليس من باب ضرب الخلط مصدر خلط وهو يتعدى
الى مفعول بين احدهما نفسه والآخر بالباء لانه يستدعي مخلوطا ومخلوطا به يقال خلطت الشيء بغيره
فاختلطا كما في الجوهري فالباء في بغيره للتعدية والصلة وقد يجعل للاستعانة كما في كتبت بالقلم ولذا قال
في الكشاف الباء التي في الباطل ان كانت صلة متلابسة فوكد لبست الشيء بالشيء وخلطته به كان
المعنى ولا تكتبوا في التوراة ما لبس منها فتخلطوا الحق المنزل بالباطل الذي كتبتم حتى لا يميز بين حقها وباطلكم
وان كانت باء الاستعانة كما في كتبت بالقلم كان المعنى ولا تجعلوا الحق ملتبسا مشتبها بباطلكم
الذي تكتبونه فعلى الاول يكون النهي الكتبة نفسها لانها تستلزم الاختلاط ولذا قال ولا تكتبوا
فيختلط الحق بالباطل وعلى الثاني يكون النهي جعل مكتوبهم سببا لاشتباه ولذا قال ولا تجعلوا
الحق مشتبها بباطلكم الذي تكتبونه فعلى هذا معنى قول المص اللبس الخلط جعل الشيء مخلوطا بغيره كما في صورة
كون الباء صلة لكن الاولى ان يقول بدل قوله وقد يلزم وقد يلزم بمعنى جعل الشيء مشتبها بغيره اي سبب
غيره على ان يكون الباء للاستعانة والمعنى على تقدير كونه بمعنى الخلط بان يجعل الباء في الباطل صلة او لا تجعلوا
الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل على تقدير كونه بمعنى جعل الشيء مشتبها بان يجعل الباء للاستعانة مجزوم داخل
تحت حكم النهي السابق يعني انه مجزوم بالعطف على الفعل المجزوم بالنهي السابق اعني تلبسوا في يكون كل
واحد من الفعلين منهيا مستقلا اي لا تفعلوا لبس الحق بالباطل ولا كتمانه بخلاف ما سيأتي من تقدير النصب
باضمار ان فان المنهي هنا هو الجمع بين الامرين كما سيظهر لك كانهم امروا بالايمان بقوله امنوا
بما انزلت ونهوا عن ترك الضلال بقوله ولا تشتروا بآياتي فان النهي عن الشيء امر بضده وفيه اشارة
الى ان مجموع قوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق معطوف على مجموع قوله وامنوا بما انزلت
الى قوله فاتقون كما اشرنا سابقا فقوله عطف على ما قبله ونهوا عن الاضلال بالتلبيس الباء
متعلق بالاضلال اي تلبيس الحق بالباطل على المعنيين السابقين على من سمع الحق متعلق بالتلبيس
والاخفاء عطف على التلبيس على من لم يسمعه يعني ان اضلال الغير على وجهين احدهما بالنسبة الى

من سمع

سمع الحق والآخر بالنسبة الى من لم يسمعه او نصب عطف على فعل باضمار ان على ان الواو للجمع وقد يسمى بواو الصرف
لانها تصرف المعطوف عن اعراب المعطوف عليه اي لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانه هكذا
ذكره في الكشاف ثم مثل بقوله كقولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن يعني ان النهي عن جمع
الامرين معا لا عن كل واحد منهما كما في الوجه الاول فان قيل لبسهم وكتمانهم ليسا بفعلين منهيين
حتى ينهوا عن الجمع بينهما لانهم اذا لبسوا الحق بالباطل فقد كتموا الحق اجيب بانا لا نسلم
عدم تمايزهما بل هما متمايزان لان لبس الحق بالباطل عبارة كتبهم في التورية ما ليس منها
وكتمانهم الحق ان يقولوا لا نجد في التورية صفة محمد او حكم كذا او بان يمحوا ذلك من التورية
او يكتبوه على خلاف ما هو عليه فان قلت فعلى هذا يلزم جواز لبس الحق بالباطل بدون الكتمان
وجواز الكتمان بدون اللبس كما في مسئلة السمكة مع انه لا يجوز قلنا لا نسلم الملازمة فان النهي
عن جمع الامرين لا يدل على جواز كل منهما على الانفراد ولا على عدم جوازه وانما يعلمان من دليل آخر كما
في مسئلة السمكة فانه علم من علم الطب جواز تناول كل منهما على الانفراد بدون الاجتماع واما في الآية
المذكورة فعلم من دليل آخر استبداد قبح كل منهما فان قلت فاذا كان كذلك فما فائدة الجمع
قلت فائدته المبالغة في النعي عليهم واظهار قبح افعالهم من كونهم جامعين بين الفعلين
اللذين ان افرد كل منهما كان مستقلا في القبح وبقصده اي الوجه الثاني وفيه اشارة الى
مرجحية الوجه الثاني الذي مبناه على تقدير ان في النظم تحقيق احتياج الى العقد ويكتمون على ان يكون
حالا من ضمير تلبسوا وجه القصد ان شأن الحال ان يقارن المضمون عامله وهذا هو معنى الجمع بينهما
فيكون النهي عن الجمع اي وانتم تكتمون دفع لما يقال ان المضارع اذا وقع حالا لا يكون معه الواو بمعنى ان
المضارع المثبت اذا وقع حالا مع الواو يكون في تقدير المبتدأ جملة اسمية فيجوز مقارنة الواو
وهذا بناء على المشهور لكن قال صاحب الكشف قول الكشاف وتكتمون بمعنى كاتمين دل على ان
المضارع المثبت جاز ان يقع حالا مع الواو وسر هذا المعنى في هذا الكتاب وذكره
الجوهري وغيره وليس للمانع دليل يعتمد عليه وقد ورد في التنزيل وقد يعلمون انه رسول الله
وان اعتذرت عن ذلك بان لحرف التحقيق اخرجته عن المضارع الى الماضي فلا وجه للاعتراض
المعترض هذا كلامه وفيه قيل في الوجه الثاني وقيل في التقييد بالحال وهو المناسب لقوله اشعار
بان استقباح اللبس لما يصحبه كتمان الحق لان الاحوال قيود والنهي عن المقيد يستلزم بعلية القيد
واما النهي عن المجموع من حيث هو فليس يستلزم بعلية احد الجزئين للنهي لما في الاول فتامل قال قيل
فعلى ما ذكرت يلزم ان لا يكون لبس الحق بالباطل قبيحا منهيا بدون هذا القيد قلنا ان لبس الحق

بالباطل اذا تجرد عن كتمان الحق بان يكون اللبس لتحقيق الحق وابطال الباطل لا يكون قبيحا كما في قوله
انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين فان فيه لبس الحق بالمصلحة ايحاض النصح دون كتم الحق
عالمين اشارة الى ان الجملة حالية اي بالحق لا بسون كائنين اشارة الى ان مفعول تعلمون
محذوف بقرينة ما سبق من الاية وذلك ان تجعل تعلمون بمنزلة اللازم اي وانتم من ذوي العلم فيستغنى عن تقدير
المفعول وفيه تعييرهم بانهم من اهل العلم ويفعلون فعل الجهلاء وتذكيرهم ما فيهم من تحصيل العلم
ولا يناسب من كان عالما ان يكتم الحق ويتصف بصفة الجهلاء وهو المناسب لقوله فانه اقبح
اي من ذوي العلم مطلقا وتخصيصه بالعالم بما ذكر ليس بجيد اذ لا مخصص ويؤيده اطلاق قوله اذ الجاهل
قد يعذر قالوا هذا اشارة الى ان المقصود بالحال المذكورة ليس تقييد النهي لان اللبس الحق بالباطل
وكتمانه قبيح مطلقا بل المقصود زيادة تقبيح حالهم وزيادة التقبيح يتوقف على علمهم بلبس الحق بالباطل وكتمانه
وتقبيحهما ولم يتعرض لذكر قبحهما الظاهر فيهما بحيث لا يخفى على احد قال الفاضل المحشي انه حال مقيدة
للنهي اذ لو لم يقيد لسد به باب الاجتهاد لان المخطئ في الاجتهاد يخلط الباطل بالحق
المنزل ويكتم الحق المنزل بباطله لكنه لا يعلم ذلك فيعذر بل يؤخذ اقول فيه نظر لان
ما نحن فيه ليس من المسائل الاجتهادية التي هي الظنيات بل من الامور الظاهرة الدينية
اليقينية كيف وان اجتهاد كل مجتهد ليس بباطل بل يقال له انه خطاء يعني صلوة المسلمين
وزكوتهم هكذا في الكشاف وقال النفتازاني يريد ان اللام في الصلوة والزكوة واللام في
الى المعلوم المعين ويجوز ان يكون للجنس والدلالة على ان صلوة غير المسلمين ليست بصلوة
وكذا زكوتهم واختار المصنف كونه للجنس بدليل قوله فان غيرها كلا صلوة ولا زكوة وجه تلك الدلالة
انه جيء بدل على ان هذا الفرد من افراد الجنس بلغ في الكمال الى مرتبة صار الجنس كله وما عداه كالعدم والعلم
ان الفاضل المحشي جعل هذا الفعل اولا وجها للاطلاق واعترض عليه بمنع الاطلاق حيث قال يعني لفظ الصلوة
والزكاة لا نعرفهما الا مالمسلمين للخوض غيره منزلة العدم وذلك ان نقول لا اطلاق هنا اذ اللام للعهد
وجعلها تارة وجها للعهد حيث قال ولا يبعد ان يجعله وجها لايراد اللام العهدي من غير سبق
ذكرها وهو تقييدها للخوض غيرها منزلة العدم ثم قال بل يجب ان يقال الصلوة والزكاة منقولان
شرعيان في دينا بخصان ما في دينا وذلك ان تقول اقامة الصلوة وايتاء الزكاة لا يتحقق
الا بما هو في دينا فانه نسخ غيره فالاقامة والايتاء يختصان بهما من غير ارادة الخصوص بهما فعلى الوجهين
يكون اللام للعهد البصا والمعهود وهو المشهور الجاري في السنة الشرع من غير نظر الى كون ما عداها كالعدم قوله

من

من غير ارادة الخصوص بهما اشارة الى الفرق بين الوجهين فيما يدل امرهم بفروع الاسلام فان الصلوة
راس العبادات البدنية والزكاة راس العبادات المالية فيكون الامر بهما امرا بكل
الفروع بعد ما امرهم بالصلوة وهو الايمان بالله تعالى وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بها
اي بفروع الاسلام بشرط تقدم الايمان وهو مذهب الشافعي وعامة العراقيين بخلاف علماء
ما وراء النهر ليس محل الخلاف عدم جواز الاداء حال الكفر ولا عدم وجوب القضاء بعد الايمان
بل انهم هل يعاقبون في الاخرة بشرطها زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك
الايمان على ما بين في الاصول قال الامام ابو منصور رحمه الله فيجوز اقيموا الصلوة واتوا الزكاة
يحتمل وجوها منها اجاز تكليف الكفار بفروع الشرايع تجري الاية على الصلوة والزكاة
المعروفتين باسبابها وشرايطها وسننها العدوة والطهارة وخلوص النية وتقدم
الاسلام وغيرها ومن قال ان الكفار غير مخاطبين بها وهو الاصح فيحتمل وجوها منها ان هذا امر
بقبول الصلوة المعروفة والزكاة المعروفة في السنة مجازا لان القبول سبب الفعل
عادة واطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه مجاز معروف وقد تقدم العمل بظاهرها فيصار الى المجاز
ومنها ان يكون الامر باقامة الصلوة وايتاء الزكاة امرا بكونهم في حال يكون لصلوتهم
وزكوتهم اعتبار في تلك الحال كانه قال كونوا في حال يكون صلوتكم صلوة وزكوتكم زكوة
في الحقيقة لان الاية نزلت في بني اسرائيل وهم كانوا اهل كتاب وكانوا يصلون
وينصدقون ولكن لا يعتبر لعدم الايمان باسه ولا يتحقق الكون في حال يكون لصلوتهم
وزكوتهم اعتبار الا بايمان ومنها ان يكون الامر بالاقامة والايتاء امرا بالايمان ومنها ان يكون المراد بالصلوة والزكاة
الموقوفة في الشرع بشرايطها ويكون الخطاب للمسلمين وان كان صدر الاية لاهل الكتاب
ومنها ان يكون المراد اقامة ما فيهما من الخضوع والخشوع والطاعة والثناء عليه والتعظيم فيكون
الخطاب عاما للمسلم والكافر ومنها ان يكون الخطاب من قبيل قتل بنو فلان والقاتل واحد منهم
يعني ان الخطاب لبني اسرائيل باعتبار من اسلم منهم ان في جماعتهم
منها ان مع اذا دخل عليه حرف الجر يكون اسما والا يكون فاقتصر
وكانا معا اي في مكان واحد ونصبه على الظرفية وقيل على الحال
كما مضى الاية كذلك وكان الله تعالى امرهم اولا باقامة الصلوة
استدل بعضهم بهذه الاية على فرضية الجماعة ومن لم يقل بفرضيتها حمل الامر على الندب
لغة في لعل ان ترجع اي خضع وانقاد تفتقر به اي الهمزة للتفسير قال النفتازاني التفسير عند

يقال للحمل على الاقرار والالجاء عليه وللتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب ههنا وفي قوله تع
أفتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون وفي أي الذين تقريع بالمعنى الاول اي تقريعا بانه لم يقل ذلك وفي
قوله تع هل ثوب الكفار بالمعنى الثاني اي جوزوا وعوقبوا بما فعلوا فيكون فعل
التقدير بين توبيخ وتعجب على ما فعلوه فانهم يأمرون من اسلم منهم بالثبات على اسلامهم
ويقولون اثبتوا على ما كنتم عليه وهم لا يطيعونهم كالمنسيات اشارة الى ان وتنسون
استعارة تبعية مبنية على تشبيه تركهم انفسهم عن الحمل على الايمان والخير بالنسيان من حيث يستلزم
كل منهما اهمال متعلقه وعدم رعاية حقه والا فالانسان لا ينسى نفسه كقوله وانتم تعلمون
يعني ان الحال حالة وليس المقصود بها التقييد بل زيادة تقبيح حالهم فانه اقبح من العالم اذ الجاهل قد يعذر
افلا تعقلون قبح صنعكم اعني امركم الناس بالبر مع نسيان انفسكم فيتصدكم ذلك القبح عنه
اي عن ذلك الصنيع القبيح اعترض عليه بانه قد يدل على ان قبح الاستثناء عقلي وهو خلاف
مذهب المصنف واجيب عنه بانا لا نسلم ذلك بل يدل على انه شرعي حيث رتب التوبيخ
على ما صدر عنهم بعد تلاوة الكتاب واعلم انهم اختلفوا في الهمزة في امثال هذه المواضع
فقال اكثر العلماء ان الهمزة وان كانت مقدمة في اللفظ لمناسبة في النية عن فاء العاطفة لان حق
حرف العطف ان يكون في اول المعطوف وكذا الحال في نحو اولا يعلمون وقال بعضهم ان الهمزة
في محل ضعها غير متاخرة في النية الا ان مدخلها محذوف والمذكور بعد الفاء والواو معطوف على المحذوف
اي اتغفلون ذلك فلا تعقلون او افلا عقل لكم والفرق بين التوجيهين ان تعلق الفعل
بمفعوله اعني قبح صنعهم معتبر في الاول الا انه حذف في اللفظ للايجاز اعتمادا على القرينة
بخلاف الثاني فان الفعل فيه نزل منزلة اللازم وتعلقه بالمفعول غير معتبر لكون القصد الى
نفس الفعل قال الفاضل المحشي والفرق بين التوجيهين ان في الاول نفي ادراك قبح الصنع وفي
الثاني نفي ادراك انه لا ينبغي فعل القبيح مع تحقق قوة هذا الادراك ولا اختصاص لنفي القوة
بهذا الادراك بل يمكن قصد نفي القوة في التوجيه الاول ايضا انتهى ولا يخفى عليك
ان عبارة المصنف اب عن هذا الفرق وخاتمة مفعول تعلمون والانه تابعة اي مظهرة
ومشهرة سوء صنعه مفعول تابعة وحيث نفسه معطوف على سوء صنعه وان فعل فعل الجاهل
هذا ناظر الى تقدير المفعول لا فلا تعقلون او فقد اذا الاحمق الخالي عن العقل ناظر الى تنزيله
منزلة اللازم فان الجامع بينهما اي فان الجامع بين الشرعي والعقلي وهو عدم العقل وان فعله
فعل الجاهل الذي لا يؤخذ عنه اي عن فعل ذلك الواعظ بعض فعل القبيح شكيمة اي شكيمة الجامع بينهما
وهي في الاصل الحديدة العريضة في فم الفرس واباء الشكيمة مثل في افراط الاباء عن الانقياد

والمراد

والمراد بها اي بالاية حث الواعظ جواب عن قول المبتدعة ان شرط الوعظ ان يكون عدلا غير
متهم بالفسق والمعصية مستدلين بهذه الاية وبقوله تع كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وبقوله تع
يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون حاصل الجواب ليس المراد بالايات المذكورة منع الفاسق
عن الوعظ حتى يكون دليلا على مدعاهم بل المراد بها حث الواعظ على تزكية النفس والاقبال عليها اي على
التزكية بالتكميل اي تكميلها بالكمالات العلمية والعملية لتقوم الواعظ نفسه فتقيم غيره فان الاخلال
باحد الامرين المامور بهما احدهما ترك المعصية والاخر نهي الغير عنها والامر بالمعروف فان المكلف
مامور بهما والاخلال باحدهما لا يوجب الاخلال بالاخر فالفاسق لا يمنع عن نهي الغير باخلاله بالامر الاول
واعلم ان المنكر ههنا بهمزة الاستفهام اما امر الناس بالبر فقط واما نسيان النفس فقط واما
مجموعهما واما الامر بالبر بشرط نسيان النفس واما نسيان النفس بشرط الامر بالبر والاول
غير مراد لان الامر بالمعروف ليس بمنكر وكذا الثاني والا لزم ان يكون ذكر امر الناس بالبر ههنا مما
لا مدخل له في الانكار المقصود ولان المنكر بالهمزة يجب ان يكون ههنا ليس كذلك وعلى الثالث
يلزم ان الامر بالمعروف وهو عبادة من المنكر وعلى الرابع يلزم ان يكون الامر بالمعروف منكرا
لمقارنة نسيان النفس وليس كذلك لان الفاسق لا يمنع عن الامر بالمعروف نفسه ولا عن النهي
عن المنكر وعلى الخامس يرد عليه ان نسيان النفس منكر مطلقا اجيب عنه اولا بانه يجوز
ان يكون المقرر عندهم في التورية ان الامر بالبر شرط الامتثال وانه اذا لم يفعل
ما امر به يكون امره غير معتد به وان كان معتدا به في شرعنا فنزلت الاية على وفق
ما عندهم في التورية وثانيا بان البر المذكور هو الايمان بمحمد عم ولما لم يؤمنوا به لم يكن
امرهم به طاعة لان شرطها الايمان وطاعات الكافر لا يعتد بها فليتامل متصل
بما قبله لا منقطع عنه كما ذهب اليه بعض المفسرين والمراد بما قبله الاوامر والنواهي
المتعلقة ببني اسرائيل حاصله ان بعض المفسرين قالوا ان التكاليف والتوبيخات والاوامر
والنواهي المتعلقة ببني اسرائيل قد انتهت ههنا لان من ينكر الصلوة والصبر على شان
دين محمد عم لا يؤمر بالصبر والصلوة فهذا الخطاب منفصل عما قبله ولما انفصل عنه وجب
صرفه الى المسلمين مستانفا به ولم يرض به اكثر المفسرين لما يلزمه من تفكيك النظم الكريم
وقالوا انه متصل بما قبله وانه خطاب لبني اسرائيل ايضا ولا نسلم انهم ينكرون الصبر
والصلوة لان كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وان الصلوة تعبد وتواضع
للخالق وانه حسن فلا ينكر احد وانما الاختلاف في كيفيتها فان صلوة اليهود تخالف صلوة

ولا يخفى ما في الثاني من المبالغة صح

والضمير راجع الى الواعظ المذكور صح

بمقارنته صح

المسلمين في الكيفية لانهم يصلون بلا ركوع فاذا كانوا مقرين اصل الصبر والصلوة بيح توجيه الخطاب
بهما لحقهم بالاستعانة بهما فلذا قال كانهم ان يقال انه اشل لما امروا سابقا
عولجوا بذلك بالامر بالاستعانة بهما بانتظار النجح فيكون الصبر بمعنى الانتظار النجح بالنون
والجيم والحاء يقال انجحت الحاجة انجاحا اذا قضيتها والاسم النجح على وزن قفل
والعرج كشف الهم او بالصوم عطف على بانتظار النجح فيكون الصبر بمعنى الصوم والتوكل
عطف على بانتظار والالتجاء اليها اي الى الصلوة من الطهارة الى قوله وكف النفس عن الاطيبين
انتج عشر بيان للعبادة النفسانية والبدنية كل منها موجودة في الصلوة والصبر في قوله فيها قيل
انه راجع الى الطهارة وستر العورة والطهارة راجع الى النفس والبدن فان طهارة النفس
قدر ما يدفع الخواطر واكساء البدن مقدار ستر العورة ودفع الخواطر عبادة والمراد بالاطيبين
الاكل والجماع حتى تجاوزوا متعلق بقوله استعينوا على حد الحكم حذية احاطة واحدة
ثم فرع اي التجاء بها اي بالصلوة اي الاستعانة بها هو الظاهر ولذا فرعه على خلاف
ما في الكشاف واذا الصلوة عطف على الاستعانة لكونه خلاف الظاهر احتاج الى بيان النكتة بقوله
لعظم شانها الى اخره ضرورة ان الصبر على شاق انواع العبادات النفسية والبدنية كما سبق
او جملة عطف على الاستعانة ما امروا به اي بنو اسرائيل ونهوا عنه من قوله يا بني اذكروا
نعمتي الى قوله واستعينوا اعلم ان المذكور لفظا هو الصبر والصلوة فالظاهر ان يقول
انهما لكنه عدل الى ضمير المؤنث اما للاستعانة بها او للصلوة او لهذه الجملة
فيه الاستعانة بالصبر فقط او بالصلوة والامر فيه سهل فان قيل الاستعانة في نفسها
ليست كبيرة قلنا الاستعانة بها او باحدهما اخص من فعل الصلوة لانها اداؤها
على وجه الاستعانة بها على الحوائج ولا شك كونها كبيرة لقوله كبر على المشركين على
لرد الضمير الى الجملة المذكورة وجه الاستدلال انها ان الايتين في بني اسرائيل كان ما كبر
عليهم هو ما يدعو محمد عم اياهم اليه والخشوع في الاخبات يقال اخبت الرجل
اخباتا خضع لله وخشع قلبه كما قال الله تعالى وبشر المخبتين الخضوع اللين
اي لين القلب وانقياده ولما ورد ان يقال حالها لم تكن كبيرة على الخاشعين
والخشوع في نفسه كبيرة فضلا عن ان يكون مانعا عنها قال الله تعالى مشيرا الى دفعه الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم يعني عدم كونها كبيرة عليهم ليس لكونهم خاشعين بل لانهم يظنون
ملاقات ربهم وانهم اليه راجعون بخلاف بني اسرائيل فانهم ليسوا كذلك ولذا كبر عليهم

تلك

علي حد الحكم اي علما
تحتاجون الى الله في الدنيا
والاخرة صح

لا على الضمير والا اعيد
الجار وهنا اصح

تلك واعلم انه لا نزاع في امتناع ملاقاة الله على حقيقته لانها تقتضي الغاية وهي محال على الله تعالى
فلا بد من الحمل على المجاز فمن انكر رؤية الله في الاخرة حملها على لقاء الثواب على المجاز مع الحذف ومنهم
صاحب الكشاف ولهذا فسرها بقوله لقاء ثواب الله ونيل ما عنده ومن جوز الرؤية حملها على الرؤية
على المجاز المرسل لان الملاقات مستلزمة للرؤية ومنهم المصنف ولذا عدل عن لفظ الكشاف وفسر الملاقات اولا
بلقاء الله بمعنى الرؤية وفسر تحسنه الى انه نيل ما عنده من الثواب والكرامة وحمل الظن المذكور على ظاهره
حيث قال اي يوقنون ويطمعون وينتظرون لقاء الله ونيل ما عنده من الثواب والكرامة لان كلا
من رؤية الله ونيل ثوابه قطعي لا قطعي وان فسر الخشية الى الله بالبعث والجزاء المطلق لا بد وان يقدر
العامل الناصب في قوله وانهم اليه راجعون اي ويعلمون انهم الله راجعون لان الرجوع الى الله بمعنى البعث
او الجزاء المطلق قطعي لا ظني فيكون النظم الكريم من قبيل علفت تبنا وماء باردا ثم فسر الظن ثانيا
باليقين وملاقاة الله بالبعث والخشية الى الله بالمجازات مطلقا فقال او يتيقنون انهم
يحشرون اي يبعثون الى الله فيجازيهم لان البعث والجزاء المطلق معلوم متيقن ويؤيده
اي يؤيد كون الظن بمعنى اليقين وكان الظن لما شابه العلم في الرجحان لان كلا منهما اعتقاد
راجح اطلق الظن عليه اي على العلم وهذا بيان علاقة المجاز واعترض عليه بان علاقة المجاز
اذا كانت المشابهة كان المجاز استعارة ولا وجه لها ههنا لانها اما تصريحية او مكنية
ولو كانت تصريحية لاستعمل اليقين مكان الظن وقد عكس هنا ولو كانت مكنية
لنصب القرينة بايراد لازم من لوازم اليقين وقد انتفت ههنا فالوجه ان يحمل
الظن على معناه الحقيقي وملاقاة الله على الموت مجازا لانه سببها والمعنى انها لكبيرة
الا على الخاشعين الظانين الموت في كل لحظة فان من كان كذلك لا يفارق الخشوع
ويبادر الى التوبة امرها ودفع بان الظن مستعمل في اليقين وقد ذكر المشبه فهي تصريحية
بلا شبهة اقول فيه نظر لا التصريحية ما يكون لفظ المشبه به مذكورا فيه لا لفظ المشبه فيما نحن فيه
المذكور لفظ المشبه لا لفظ المشبه به فالاعتراض وارد فان قيل الموت ليس مظنونا فكيف
يحمل الظن على حقيقته قلنا نعم مطلق الموت قطعي لكن الموت في كل لحظة مظنون فلا محذور
ثم لما ورد على تقدير كون الظن مجازا في العلم انه لا حاجة الى اعتبار هذا المجاز مع امكان الحقيقة
اجاب عنه بقوله لتضمن معنى التوقع للدلالة على انهم يتوقعون حصول ما يعلمون وقوعه
متيقن الظن شاهد للظن بمعنى العلم وهو حال من ضمير المتكلم واضافته لا يفيد التعريف

اي رؤية الله في الاخرة صح

تكون بالقطنة فلا يضر وقوعه حالا آلة السر اسيف جمع سيف وهو اطراف الاضلاع التي
تشرف على البطن جائف بالجيم المعجمة يعني نافذ في الجوف وانما لم ينقل اي الامور المذكورة
اشارة الى جواب سؤال ذكرناه انفا عليهم اي على الحاشين نقلا على عقبهم اي
بني اسرائيل فيه اشارة الى ان لها نوع ثقل على الحاشين فان نفوسهم اي نفوس الحاشين
بامثالها راجعة الى الامور المذكورة متوقفة اشارة الى ان قوله الذين يظنون الاية
هو مناط الجواب قرة عين اي سرورا وفرحا في الصلوة مع انها ثقيلة على البدن
كررة اي مجموع الامور المذكورة للتوكيد اي لتقرير الامر بالتذكير في ذهن المخاطب وتذكير
التفضيل اي جعل مذكرا له فكان توطئة لذكر التفضيل خصوصا متعلق بتذكير التفضيل يعني
لتذكير التفضيل بخصوصه لكونه اجل النعم بالوعيد الشديد الذي اشار اليه بقوله واتقوا يوما الاية
فانه اشد من الوعيد بقوله السابق واياي فارهبون واياي فاتقون عنها اي النعم بخصوصها
الشكر والعبودية عطف على نعمتي اي واذكروا نعمتي وتفضيلي عالمي زمانهم دفع لما قيل ان
في الاية دلالة على انهم افضل من الملائكة ومن نبينا واصحابه وليس كذلك حاصل الدفع ليس المراد بالعالمين
جميع ما سوى الله من الملائكة والثقلين ~~حتى يلزم تفضيلهم على الملائكة~~ ولا جميع الناس حتى
يلزم تفضيلهم على نبينا واصحابه بل المراد عالمي زمانهم اي الموجودين في زمانهم من الناس
يعني انه عام خص منه البعض باعتبار الزمان فلا يتناول الملائكة ومن سيوجد بعدهم فان قيل
الخطاب لمن وجد في زمن النزول فكيف لا يتناول العالم نبينا واصحابه قلنا نعم لكن تفضيل
ابائهم كاف في القصة ولما استلزم تفضيل الابناء تفضيل الاباء خاطب الابناء ~~وسيل عليهم~~
~~المراد التفضيل~~ ولو سلم انه عام في جميع الازمان وليس بخاص باعتباره لكن لا دلالة فيه
على تفضيلهم من كل وجه عموما ولا من جهة القرب والمكانة عند الله خصوصا لانه
يجوز ان يكون خاصا باعتبار امر ما كما قال الامام ان قوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين
عام لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة والاية تدل
على ان بني اسرائيل فضلوا على كل العالمين في امر ما وهذا لا يقتضي ان يكونوا
افضل من كل العالمين في كل الامور بل لعلهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد
فغيرهم يكون افضل منهم في الامور الكثيرة والقصة لم يمل الى هذا الجواب لانه بعيد
عن سياق النظم لان سياقه لبيان الامتنان عليهم وتعداد النعم والتخصيص المذكور
اب عنه وفسره صاحب الكشاف بالجم الغفير من الناس حاصله تخصيص العالم باعتبار

الاشخاص

الاشخاص لدفع المحذور المذكور وانما عدل عنه المصنف لاجل دفع المحذور بتناول اصحابه
الى مكلف علينا ان نريد به تفضيل ابائهم الذين كانوا في عصر موسى وبعده قبل ان يغيروا اي
التوراة يدل على هذا قوله تعالى واذ نجيناكم من آل فرعون لانه تفصيل لما اجمل في قوله
اذكروا نعمتي اه كما ذكره المصنف تفسيره لان ابنائهم الذين في زمن النزول لم يروا فرعون
ولا آله ولكنه في اذكرهم انهم لم يزل منعما عليهم لان انعامه على ابائهم واسلافهم
انعام عليهم لان الرب يجعل ما كان لابائهم في آلهم وما كان فيه ذم بعده عارا
عليهم بما متعلق بتفضيل وهو كالمقسطين عادلين واستدل به اشارة
الى ضعفه ووجهه ان العالم عام مخصوص باعتبار الازمان او الاحوال او الاشخاص كما مر
فلا يصح الاستدلال به اي ما فيه من العذاب يعني ان يوما ليس ظرفا لاتقوا
لان المفعول ليس الاتقاء في ذلك اليوم اذ لا اتقاء في ذلك اليوم بل فيما يقع فيه من الحساب
والعذاب وليس مفعولا به ايضا على الحقيقة لان نفس ذلك اليوم لا يتقى وانما ما يقع فيه يتقى صح
من الحساب بحذف المفعول به واقيم الظرف مقامه باعرابه فكان مفعولا به مجازا واعترض
عليه بان ايقاع الاتقاء على اي شيء معه محذور حقيقة سواء كان فاعل الضرر
او وقته او سببه فيقال اتق زيدا واتق ضربه واتق به ما يجيء فيه ولا يخفى عليك
ان هذا قول بلا ثبت لا تقضي عنها شيئا من الحقوق شيئا مفعول به اي حقا من
الحقوق او شيئا من الجزاء فيكون نصبه على المصدر لا تقع على الاحتمال الثاني اي لا تجزي جزاء قليلا فضلا عن كثيره صح
لا تجزي ~~بسبب الاشتغال من الجزاء~~ عنه اذا اغنى عنه وقد يقال اجزى بتخفيف الهمزة وهو المشهور
في عبارة الفقهاء بعين الذي يكون شيئا مصدرا اي مفعولا مطلقا لان اجزاء لازم لان
اغنى عنه بمعنى ناب عنه فمعنى لا تجزي نفس عن نفس لا تنوب نفس عن نفس شيئا من النيابة
فيكون لازما للتعميم اي تعميم الحكم في الشفيع والمشفوع له وفيه والاسقاط الكلي
لبني اسرائيل فان الحكم اذا لم يختص ببعض الشفعاء ولا ببعض المشفوع عنهم ولا ببعض
الحقوق يحصل اليأس الكلي والجملة صفة ليوما قال ابو حيان الاولى ان لا تقدر
في الاية ضمير بل يقدر ان الاصل واتقوا يوما يوم لا تجزي نفس بابدال الثاني من الاول
ثم حذف المضاف وهو اليوم الثاني واثبت الجملة عنه فعلى هذا لا يكون الجملة صفة والعائد
فيها في الجملة الواقعة صفة محذوف والقائل به اكثر النحويين منهم سيبويه والاخفش
فانهم ذهبوا الى جواز حذف العائد المجرور مطلقا تدريجا كان او معا ومن لم يجوز حذف العائد

المجرور حذفا وفيها اي مع الجار قال اتسع فيه اي في الظرف فحذف عنه الجار واوصل
الفعل به ثم حذف العائد واليه ذهب الكسائي قال ابن الشجري في امالية قد يحذف
العائد المجرور مع الجار كما في هذه الاية واختلف النحويون في هذا الحذف فقال
الكسائي لا يجوز الا ان يكون قد حذف الجار اولا ثم حذف العائد ثانيا وقال
بعضهم لا يجوز الا ان يكون المحذوف جملة الجار والمجرور معا وقال اكثر اهل العربية
منهم سيبويه والاخفش يجوز الامران والاقيس عندي ان يكون الحرف
قد حذف اولا فجعل الظرف مفعولا به كما قال الشاعر ويوم شهدناه ثم حذف
العائد فاصل الكلام لا يجزي فيه ثم لا يجزي به هذا ذكره الفراء في الارض
ومذهب الكسائي في مثل هذا الحذف انه يجري في الحذف وهو ان يحذف الجار اولا
حتى يتصل الضمير بالفعل فيصير منصوبا فيصح حذفه لكونه فضلة ذكره في بحث الموصول
وذكر قبله ان عدم الجواز ليس مطلقا بل فيما لم يلتبس فيه الموصوف بالجر ويصير بعد الحذف ملتبسا
والا فالمقتضي في جوازه في قوله تعالى اسجدوا لما امرنا اي لما امرنا به اي بالسجود
بما تؤمر اي بما تؤمر به اي باظهاره لعدم الالتباس لتعين الجار. [illegible]
هو مثال الحذف العائد المنصوب سماعا وبتعين الجار قياسا اذا كان الموصول او موصوفه
بحرف جر مثله في المعنى وتماثل المتعلقان نحو مررت بالذي مررت اي مررت به
فالجاران متماثلان وكذا متعلقاهما ومثال موصوف مررت بزيد الذي مررت
او مال اصابوا اي اصابوه وانما مثل به مع انه العائد المنصوب لان المجرور في الاجري
بالفعل حج
مجرى المفعول به بالاتصال فصار منزلة المنصوب المتصل به اي من النفس الثانية الخاصة
اشار بتقديمه الى انه المختار لانه يلائم قوله ولا هم ينصرون فان الضمير فيه للنفوس الخاصة
وكذا في لا يؤخذ منها عدل على الاظهر ولبعد اتفاق ما ذكر في موضع اي ولا يقبل منها
عدل ولا ينفعها شفاعة ولانه حيث اريد المعنى الثاني اعني رجوع الضمير الى النفس الاولى
اضيف الشفاعة مثل لا ينفعها شفاعة الشافعين وتم بذكره رحمه الله لظهوره واحالة
على فطانة الناظرين وكانه اشار بالاية من قوله لا تجزي نفس الى قوله ولا هم ينصرون
هذا بيان لوجه ترجيح رجوع الضمير الى النفس الاولى حاصله ان المقصود من الاية
نفي ان يدفع العذاب احد عن احد من كل وجه يحتمل فنفي جميع ما يتصور في ذلك من الطرق
فانه اي الدفع او طريق الدفع اما ان يكون قهرا او جبرا والاول النصرة والثاني

اشار

اشار بقوله ولا هم ينصرون فان قيل فعلى ما ذكر ينبغي ان يقول ولا هي
اي النفس الجازية تنصرها اي النفس المجزية لانه في صدد بيان نفي كون النفس ناصرة
لا في بيان نفي كونهم منصورين فلم غير الاسلوب وطريق النصرة مع رعاية
في غيرها عن الثلاثة الباقية اشارة الى ان هذا الطريق اي طريق النصرة
متخيل بحيث لا يصح ان يسند الى احد وانه لا خلاص لهم بهذا الطريق البتة لما في
تقديم المسند اليه من تقوي الحكم ورد بان المقصود من سوق الاية نفي اندفاع
العذاب عنهم وعدم الخلاص لهم لانه مناسب لوجوب الاتقاء واما نفي دفع الدافع
فبالعرض مع ان عود ضمير لا يؤخذ منها عدل الى النفس الثانية في غاية الظهور وان حمل
ولا هم ينصرون على ما ذكر تكلف نعم لو قيل ان القبول وعدم القبول انما يكون حقيقة
[illegible] الشفيع لا من المشفوع له لكان نسبيا والاول ان يشفع له اشار الى نفيها
بقوله ولا تقبل منها شفاعة وهو ان يجري حتى اشار الى نفيها بقوله لا تجزي نفس ان يسقط
عنه عدل اشار الى نفيه بقوله ولا يؤخذ منها عدل وههنا احتمال ثالث تركه المصنف وهو
رجوع الضمير الاول الى النفس الاولى والثاني الى الثانية ذكره في الكواشي واستحسنه بعض ارباب
الحواشي والضمير اي ضمير الجمع لما دلت عليه النفس الثانية اي لمدلولها لا لفظها من حيث هو
ولا من حيث عمومها فان مدلول اللفظ المنكر الواقع في سياق النفي اعم من منفردة لاختصاصه
اي النصرة فانه مصدر فيجوز تذكير الضمير الراجع اليه بدفع الضر اي مع قوة وغلبة كما ذكره
اتفاقا [illegible] وعلى ان كلا من الشفاعة والعدل والفداء مختص بدفع الضر [illegible] وقد تمسك
المعتزلة بهذه الاية على نفي الشفاعة لاهل الكبائر وجه التمسك على ما ذكره صاحب
الكشاف انه مع نفي قبول العدل ان يقضي نفس عن نفس حقا اخلت به من فعل او ترك
ثم نفي ان تقبل منها شفاعة شفيع فعلم انها لا تقبل للعصاة بمعنى انه مع نفي ان يقبل
من نفس شفاعة من شفعاء الشفاعات في حق من الحقوق من العفو والترك فعلم ان ضمير منها
عائد الى ما يعم العموم في الشفيع والمشفوع له والمشفوع فيه سواء كان عائدا الى
النفس العاصية وهو ظاهر اولى لان شفاعتها انما هي للعاصية وسواء كان
شيئا مفعولا به وهو ظاهر او مفعولا مطلقا لان التصريح بتعميم نفي القبول يغني
عموم نفي المقبول قطعا كقولك فلان لا يجزي جزاء ما وانما خص باهل الكبائر

لانه المتنازع فيه لان الشفاعة للمطيعين في زيادة الثواب مقبولة بالاتفاق
وللكفار غير مقبولة بالاتفاق ايضا واجيب بانها اي الاية المذكورة مخصوصة بالكفار
وان كان اللفظ عاما لكن اللفظ المخاطب بهذا الكلام هو الكفار ولا يلزم المورد هو
الكفار لان كلا منهما لا يدفع شيئا من العمومات المستفادة من اللفظ بل الايات
والاحاديث الواردة في الشفاعة وذلك لان الاية المذكورة قد خصت اولا بالمؤمنين
للاتفاق بقبول شفاعتهم في زيادة الثواب فيكون دليلا ظنيا لان العام المخصوص
منه البعض دليل ظني في الباقي عندنا فيجوز تخصيصه ثانيا بالايات والاحاديث ولو
سلم الواردة في شفاعة عصاة المؤمنين وهي كثيرة تحقيقه ان في موقف القيمة كثيرة
وفي زمانها طرق لا وسعة ولا دلالة في الاية على عموم المواقف والاوقات فيجوز تخصيصه
من حيث المكان والزمان ولو سلم ذلك فيجوز تخصيصه باعتبار المشفوع فيه
بان خص بقطع شيئا والواجب من فعل او ترك وباعتبار الشفاعة اي بان
خص بقطع الشفاعة بالكفار وباعتبار المشفوع له والمشفوع عنه قال صاحب
الكشف تعلاء المصنف اجاب القاضي بان النصرة تقع مع قوة وغلبة فلا يلزم من
نفي النصرة نفي من ينفعهم بطريق الاولى واعترض عليه بان استدلال الحكم بقوله تعالى
ولا يقبل منها شفاعة لا يقبل له ولا هم ينصرون ونحن لا نجد في كلام المصنف سوى
ان الاية مخصوصة بالكفار للايات والاحاديث الواردة في الشفاعة للاهل
الكبائر ويؤيده اي يؤيد كون الاية مخصوصة بالكفار انا قال يؤيد دون يخصص
لان تقرير المطابق لا يخصص الاية لكن يؤيد تخصيص المخصص وكذا خصوص المورد لا يكون
مخصصا لكن يؤيد تخصيص المخصص والمخصص هنا هو الايات والاحاديث
الواردة في الشفاعة اما الايات فمنها قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وقوله تعالى
يوم يحشر المتقين الى الرحمن وفد او نسوق المجرمين الى جهنم ورد او الحديث
قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي تفصيل لما اجمله في قوله اذكروا نعمتي التي
عليكم وعطف على نعمتي الاولى ان يكون قوله فضلتكم على العالمين مبدا التفصيل ويكون
قوله واذ انجيناكم عطفا على قوله وانني فضلتكم اقول يؤيده قوله السابق يريد به
تفصيل ابائهم فلتامل ثم انه سواء جعل معطوفا على نعمتي او على قوله انني فضلتكم يقتضي
ان يكون اذ منصوب المحل على انه مفعول به لاذكروا وقد ذكر فيما سبق في تفسير
قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة ان اذ واذا محلها النصب ابدا بالظرفية حتى اول

نعوم اللفظ صح

لكن

لا وقوله انجيناكم قال
بالكسر وفتح
انجيناكم وبتخفيف قبل
الطاء ان ماذكره المصنف
زيف ع

234

لكن قوله واذكر اخاعاد اذ انذر قومه باذكر الحادث اذ كان كذا الحذف والحادث وانم
السطر مقامه فعلى هذا يكون المعنى واذكر الحادث وقت انذار اخاعاد ايا كم واصل الاهل
ابدلت الهاء الفا وقيل همزة ثم الهمزة الفا هذا قول البصريين واستدلوا عليه
بان تصغيره اهيل واجيب عنه بالمنع مستندا بانه يجوز ان يكون مصغر اهل لا ال وبان ابدال
الهاء الفا او همزة ثم الفا شاذ غير معهود ورد بان الاهل مؤنث فلو كان مصغر اهل لانث
ايضا واقع بانه مؤنث ايضا ولو قيل في الرد انه لم يسمع اول وسمع اهيل ولو كان اصله
اول لوجد مصغره فانه مما يصغر في الجملة يدفع بما نقل عن الكسائي انه قال سمعنا
اعرابيا فصيحا يقول اويل في تصغيره ولهذا ذهب الكسائي الى ان اصله اول
فقلبت الواو الفا وخص بالاضافة قيل الاضافة ليست بلازمة له حتى خص بها
نحو يا جبرائيل واجيب بان مراده انه اذا اضيف لا يضاف الا اليهم او المراد بالاضافة
مع اللام التي بمعنى الانتساب لا الاصطلاحية او في الخطر اي الشرف والمنزلة في الدين
والدنيا كالانبياء او في الدنيا كالملوك قيل فعلى هذا يكون تخصيصا من حيث
انه لا يضاف الى البلاد والمدن ونحو ذلك فلا يقال اهل مصر واهل الاسلام واهل البيت
واهل التجارة بل يقال اهلها ولا يضاف الى العقلاء الا لمن له خطر في الدين والدنيا
او في الدنيا كآل فرعون ولذا قال وفرعون لقب لملك العمالقة هم قوم من ولد عمليق بن
لاوذ بن ارم بن سام ابن نوح وهم قوم تفرقوا في البلاد وكان ملوك الشام منهم
سموا بالجبابرة وملوك مصر منهم سموا بالفراعنة فليس المراد بالعمالقة ههنا جميع
من ينسب الى عمليق بل الذين كانوا بمصر منهم وفرعون غير منصرف للعجمة والعلمية
واختلفوا في انه علم شخص او علم جنس ككسرى وقيصر وهرقل ونحوها وهو الظاهر
من كلام المصنف لكن جمعها على فراعنة واكاسرة وقياصرة باعتبار الافراد يدل
على انها علم شخص ولقولهم اشتق منه اي من فرعون نحو فرعن الرجل اذا عتى فان
الجامد لا يشتق منه الا باعتبار معنى يلزمه فرعون مضاف الى الاضافة لادنى الملابسة
بينكم اي يطلبون لكم كما في الصحاح يبغيكم الذي طلبته لكم من ساءه فساء بالماء
المعجمة والسين المهملة اذا اولاه ظلما وفي الصحاح في باب الطاء ساءه الخسف وساءه
خسفا اي اولاه ذلا ويقال كلفه المشقة والذل انتهى وهكذا في القاموس والظاهر منه
انه يتعدى الى المفعولين بنفسه واختاره المصنف فانه قبح بالاضافة الى سائره يعني ان الله تع

فان الظاهر منه ان
نصب المفعول من قبيل
الحذف والايصال
وفي الاساس ساءه بمعنى
الضالة اي اطلبها
ع

جعل هذا الاسم الاقطع قبيحا بالاضافة الى ما سواه من العذاب حاصله ان الاسم قبيح في نفسه
هذا قبيح بالاضافة الى العذاب حتى كانه ليس بقبيح بالنسبة اليه وانما هو قبيح في نفسه من العصر في الجنايم
او من المفعول لان [illegible] او منهما جميعا فان قيل فيلزم في تعدد الفاعل
في الحال فلنا لا نم لان ال في فرعون وان كان معمول من بحسب الظاهر لكنه معمول الجينا كم بواسطة
في في الحقيقة بيان ان تقدير يسومونكم فيه مسامحة فانه تفسير للعذاب كانه قيل فما المراد بالعذاب
الذي كانوا يطبقونه لهم ولذلك لم يعطف ولو جعل بدلا لكان لم يعطف ايضا كما جعله بعض المفسرين
فان قيل لم عطفه في سورة ابراهيم حيث قال يذبحون ابناءكم ولم يعطف لان المراد
بالعذاب في سورة ابراهيم ما جنس العذاب فيكون عطف التذبيح من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على
فظاعة شانه كانه جنس او على الثاني او استعبادهم واستعمالهم بالاعمال الشاقة فعلى الاول يكون عطف
التذبيح من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على فظاعة شانه كانه جنس او على الثاني
قبيل عطف المباين على المباين بخلاف ما نحن فيه فان المراد بالعذاب ههنا عين
التذبيح لا غيره فلا يصح العطف فان قيل ما السر في اعتبار الاتحاد ههنا والمغايرة في سورة
ابراهيم قيل السر فيه انا ذكرت في سورة ابراهيم بعد قوله وذكرهم بايام الله
ان في ذلك لايات لكل صبار شكور والمراد بايام الله ما وقع فيها من النعم والبلايا
فكان المقام مقام تذكير النعم والبلايا وتعديد افرادها امتثالا لامر ذكرهم فالمناسب
ذكر الواو الدال على استقلال كل مدخوله بخلاف ما نحن فيه فانها ذكرت في مقام
تعداد اساءتهم بعد الاحسان واختيارهم الضلال والكفر على الهداية والايمان
فلا يناسب ذكر الواو بل الايجاز وقريب يجوز بالعطف فيه والفرق بين القراءتين
ان الاولى للمبالغة والتكثير دون الثانية وفيه لان التكثير في المفعول لا في الفعل والمبالغة وجهة
كثرة المفعول والكثرة في المفعول حاصلة في القراءة الثانية ايضا فلم يرد اجتنابها وهم في قدر الله
سبحانه لانه تعالى غالب على امره يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اشير بذلكم الى هذا وكم خطاب
لبني اسرائيل الى صنيعهم السوم والذبح والاستخدام لفرعون وقومه واصله اي اصل البلاء
الاختبار اي الامتحان في المصباح بلاه الله بخير او شر يبلوه بلوا وابلاه وابتلاه ابتلاء امتحنه
والاسم البلاء مثل سلام تاره بالمحنة بانه هل يصبر عليها وتاره بالمنحة بانه هل يشكر عليها
اطلق لفظ البلاء عليهما اي على المحنة والمنحة تسمية للمسبب باسم السبب ولا يخفى ما فيه من الجناس
الى الجملة اي الى صنيعهم والى الانجاء معا ويراد بلفظ البلاء ان الجامع اي الشامل بينهما بين المحنة

والمنحة

235

والمنحة شمول الكلي بين جزئياته وليس فيه استعمال لفظ المشترك في معنييه في استعمال واحد
بتسليطهم عليكم كما دل وبيان لكم صنيعهم بلا من الله في بني اسرائيل والتسليط بانزالهم الله
اياهم من ذلك الصنيع او ببعث موسى عليه السلام بيان لكون الانجاء نعمة من الله او بهما
بالتسليط والبعث هذا بيان للكلمة محنة ونعمة لهم من الله في صفة بلاء وتوسيط ربكم
لا يضر لانه ليس باجنبي خبر المخبر بين لكونه جامعا بين الشكر والصبر وسوم مفعول ثاني
في خصلت مسالك اثني عشر كما سبق في به سلوكهم فيه هذا اشارة الى ان الباء في بكم للاستعانة
بتقدير المضاف لانهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يتفرق
بين الشيئين بما يوسط بينهما كذا في الكشاف اقول فيه نظر اما اولا فلان الله تعالى منزه عن الاستعانة
بشيء من الاسباب في فعل من افعاله واما ثانيا فلانه مخالف لما ظهر من قوله تعالى ان اضرب بعصاك
البحر فانفلق فانه ظاهر في ان انفصال البحر بعصاه عن بعض وحصول المسالك كان بضرب العصا
قبل اخذهم في السلوك فان في الفاء الفصيحة في قوله فانفلق دلالة على عدم تراخي الانفلاق
عن الضرب ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون ضرب العصا والماء وحصول الانفلاق
واخذهم في السلوك في زمان واحد او بسبب انجائكم اشارة الى ان الباء في للسببية
فان قيل الانجاء مؤخر عن الانفلاق فكيف يكون سببا له قلنا انه مقدم في علم الله وان تاخر
وجودا وهو المراد بما قيل انها للعاقبة وشبه الفرض يعني انها للسببية الباعثة بمنع الالجاء او ملتبسا
بكم يعني انها للملابسة وعلى الظرف مستقر في موضع الحال يرد عليه الوجه الثاني من
الاعتراض على الوجه الاول والجواب هو الجواب المذكور كقوله اي قول ابي الطيب
كان خيولنا كانت قديما تسقي في تخوفهم الحليبا ممزوجا غير نافرة عليهم تدوس
بنا الجماجم والتريبا تسقي من السقية القحف اناء من خشب كانه نصف قدح الحليب
من اللبن الرب العهد من الحلب والجماجم عظم الراس المشتمل على الدماغ والتريبة عظم
الصدر يصف خيله بانها الف الحروب لا تنفر من القتل وانها كرام تسقى الحليب
اذ العرب انما تسقي الجياد خاصة والاستشهاد في بناء بنا على بناء التكثير اي
في التفريق وقيل في المفعول وفيه لان المفعول هو الجمع وليس التكثير فيه بل في تفريقه كما دل
عليه قوله لان ال كما في اثني عشر اقول ههنا بحث لان التكثير ههنا ليس في الفاعل وهو ظاهر
لان الفاعل هو الله ولا في الفعل لان فعل الله لا يتكثر الا باعتبار متعلقه والتكثير الحاصل
من التضعيف ما يعرض ذات الفعل لا ما يحصل باعتبار متعلقه ولان التكثير في الفاعل والفعل

يجوز ان يكون في ط والظرف فيه وفي الاول لغو صح

بلغ في اللازم وفرقنا متعد ولا في المفعول ايضا لان التكثير في المفعول لا يجوز الا اذا كان المفعول
جمعا نحو غلقت الابواب والمفعول ههنا ليس بجمع بل هو مفرد بعدد الاسباط جمع سبط
بمعنى القبيلة قبل الاسباط في بني اسحق كالقبائل في بني اسمعيل وقال في المصباح والسبط
الفريق من اليهود يقال للعرب قبائل وللبهود اسباط والعرب من اولاد اسمعيل واليهود من
اولاد اسحق كان اد به اي بالاغراق لانه اطغى منهم اي شخصه لا فان قيل فعلى هذا
يلزم اضافة الشيء الى نفسه لان شخص زيد مثلا عبارة عن نفسه قلنا لا نم ذلك بل يكون من قبيل اضافة
المسمى الى الاسم وانتم تنظرون ذلك اي الانجاء في حال كونكم ناظرين الى غرقهم يرد عليه ما روي انهم بعد
فتح البحر حالا من الى فرعون اي حال كونكم ناظرين الى غرقهم يرد عليه ما روي انهم بعد
ما تجاوزوا البحر اسرعوا في الفرار عن جند فرعون لعلمهم بانهم في خلفهم فلما بعدوا عن البحر
سمعوا صوت تلاطم البحر فعلموا انهم اغرقوا فعادوا ووجدوا هم غريقين على وجه الماء
فلا مقارنة بين الحال وعاملها او ينظر بعضكم بعضا وفيه نظر لان الجملة في حال من مفعول
انجيناكم لكن الانجاء كان بعد رؤية نظر بعضهم بعضا لان نظر بعضهم بعضا وقع قبل
الانجاء في اثناء سيرهم في مسالك البحر كما صرح به فخر الدين واه والانجاء انما يكون بعد عبورهم
البحر وتصديقا معطوف على العلم والمراد تصديقا بنبوته اذ لا شبهة لهم في وجوده
بخلاف وجود الصانع ولذا صرح في الوجود ثم عن انه تحمل متعلق بفعله بمعزل واخباره
بمبتدا خبره قوله من جملة مع انه على ما مر تقريره من انه عليه كان امينا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط
اهل الكتاب ومع ذلك قد اخبر اهل الكتاب عما لا يعلم الا بالوحي لما عادوا الى مصر
هكذا في الكشاف قيل نقلا عن تفسير ابن عقيل انه قال لم يذكر احد من المفسرين والمؤرخين
بانهم دخلوا مصر بعد خروجهم منها وانما كانوا بالشام ولم يات موسى عم للميقات الا الطور
سيناء هو من ارض الشام لا مصر ضرب اي عين ميقاتا والفرق بينهما وبين الوقت
ان الميقات ما قدر ليعمل فيه عمل والوقت اعم امره الله تع بان يصوم ذا القعدة وعشر ذي الحجة
ويجيء الى الطور فذهب الى الطور فاستخلف هارون عم على بني اسرائيل ومكث
في الطور اربعين ليلة وانزلت عليه التورية في الواح من زبرجد وكانت المواعدة
ثلثين ليلة ثم تمت بعشرة كما في سورة الاعراف واعدنا لانه تع وعده الوحي ووعده
موسى المجيء للميقات الى الطور ولما لزم في المواعدة ان يكون من الجانبين كلوناه باب
المفاعلة بينهما بان الله تع وعده الوحي وموسى وعد المجيء للميقات الى الطور
وكثيرا ما يسلك صاحب الكشاف هذه الطريقة اعني جعل متعلق المفاعلة بالنسبة

الى

الى كل من المتشاركين شيئا او وتعدية المصدر حيث جعله بالنسبة الى الله هو الوحي وبالنسبة الى موسى المجيء
وعلى تقدير صحته فاربعين ليلة بلكن نظر فانه مع ان المواعدة لم يقع فيها وانما الكلام في مناجات موسى ربه
هل كانت فيها كلها او في اولها او في العشر الاخر منها او بعد انقضائها على ما ذكره في سورة
الاعراف وحاصل الاشكال على ما حرره صاحب التقريب ان اربعين ليلة اما ان ينتصب على
الظرفية او على انه مفعول به لظهور بعد غيرهما من المنصوبات لا جائز ان ينتصب على الظرفية
لان المواعدة لم تكن في اربعين ليلة بل كان قبله ولا جائز ان ينتصب على المفعول به لانه اما ان
يقدر مضاف او لا يقدر والثاني باطل لان المواعدة تتعلق بالمعاني والاحداث دون
الجثث والازمنة لان المعدوم لا يدان يكون فعلا مقدورا والموعدة والجثث والازمنة ليست كذلك
والاول فيه اشكال لان المضاف المقدر اما امران او امر واحد لا جائز ان يقدر امران
لانه لو قدرا فاما ان يقدر المتعلق لان من اهل التفسير وهما المجيء والوحي او غيرهما والثاني منتف
بالاصل لان الاصل عدم التقدير وبان المنقول ليس غير هذين الامرين فيبقى الباقي على اصل امتناع
الاضمار والتقدير والاول منتف ايضا لان تقدير مضافين الى شيء واحد قد حذفا من اللفظ
غير معهود في العربية بخلاف ما لو كانا ملفوظين نحو بين ذراعي وجبهة الاسد ولا جائز
ان يقدر امر واحد منهما لان احدهما غير مواعد من الطرفين بل موعود من طرف واحد اذ الوحي
من الله موعود دون موسى والمجيء بالعكس فلا يصح تقدير واحد منهما مع بناء المفاعلة وانما
يصح في قراءة وعدنا بغير الف اي وعدنا موسى وحي اربعين ليلة هكذا قرر الاشكال
ثم اجاب عنه بوجهين احدهما انه يقدر مضاف وهو امر واحد ينطبق الى معنيين ذكرهما
اهل التفسير لان غرضهم بيان المعنى وان الموعود من كل طرف ماذا لا بيان الاعراب
وذلك الواحد مثل الملاقات مثلا لكن اللقاء الموعود من الله لاجل الوحي ومن موسى
لاجل استماعه وثانيهما انه على اعتبار التفكيك في الفعل حيث قال ويجوز ان يفك
واعدنا الى فعلين يتعلق لكل منهما واحد من المعنيين المنقولين من اهل التفسير كانه
قيل وعدنا نحن وحي اربعين ليلة ووعد موسى مجيء اربعين فواعدنا وان كان واحدا
لفظا متعدد معنى نظيره كما قلت بايع الزيدان عمرا اي بايع زيد من عمرو وبايع صاحبه
ايضا من عمرو لان المفاعلة صدرت منهما دفعة فلا بد من التفكيك واعترض عليه بعض
المحققين بان الملاقات ايضا معنى لا يصح الا بين اثنين وليس اللقاء بمعنى واحد من الطرفين
لانه من العبد حقيقة ومن الله مجازا كالمواعدة الى الملاقات بان اربعين ليلة اما ان ينتصب

اي واعدنا ملاقات اربعين ليلة صح

بقعود الاشكال صح

على الظرفية او على انه مفعول به للملاقات لا سبيل الى الظرفية لان الملاقات لم يكن في اربعين بل بعده
ولا الى المفعول به ايضا لانه اما ان يقدر مضاف اولا والثاني باطل اذ لا معنى لوعد ملاقاته لنفس
اربعين ليلة والاول فيه اشكال الى ما ذكرنا في تقريره وايضا الموعود ان كان نفس لقاء اربعين
فهو غير المفسر المنقضي لسن اهل التفسير وان كان غيره فهو الوحي والاستماع فيلزم
انفكاك واعدنا عن الموعود لان الموعود هو الوحي والاستماع والمجيء للميقات وكذا ما اورد
في نظير التفكيك ليس بمستقيم فان مثله انما ينفك الى بايع زيد عمرا او بايع زيدا لا عمرا
كما تقول ضرب الزيدان عمرا واو الكلام في ان يتعلق فاعل بفاعله ومفعوله على ان يكون
الصادر من كل منهما شيئا اخر مثل بايع زيد عمرا وابان يبيع زيد شيئا وعمرو شيئا اخر
وليس كذلك بل معناه ان يصدر عنهما دفعة مبادلة ومشاركة في البيع وان اشترى
بان يبيع واحد ويشتري الاخر واجيب بان المراد هو الملاقات بين موسى وهم وملائكة الوحي
او بينه وبين ما يشاهد من الانوار واستماع الكلام او نحو ذلك وتعليقها باربعين بالظرفية
بان يقع في جزء منها كما تقول رايته سنة كذا او انما رايته في جزء منها او ما هو بمنزلة الجزء اي
بعد الانقضاء من غير تراخ وما ذكره اهل التفسير من ان الموعود هو الوحي والمجيء للميقات
او الاستماع اخذ بالحاصل لابناء الاعراب وما ذكرنا راجع اليه تحقيقا او تقريبا وما ذكره
منافية واضحة نعم حديث تفكك الفعل والنظر بيايع الزيدان عمرا ليس بشيء
[illegible] الى ان حذف المفعول [illegible] وهذا هو المراد بما اجاب به المحقق
عن الاشكال المذكور في حاشية الكشاف حيث قال الاولى ان ينصب على الظرفية اما
للمفعول المقدر واما للمذكور بجوز اما على قول ابن عباس كلمه في اربعين يوما وليلة
فظاهر وفي خصه باولها او الشهر الاخير فكمثله اي ظاهر وهو من باب رايته سنة كذا او انما رايته
في جزء منها وعلى قول من جعله بعد الانقضاء فلانه جعل لعدم التراخي كانه في الجزء الاخير منها
ولا بد له من هذا التاويل ثم الاولى ان لا يقدر مفعول لان المقصود بيان خروجه لا بيان
ما وعد وبنصب اربعين ليلة على اجرائه مجرى المفعول به توسعا كيف وفيه مبالغة حيث
جعل ميقات الوعد موعودا وهذا هو الوجه بهذا ذكره ثم قال والتحقيق ان المواعدة
كالمعاهدة يصح اطلاقها على امر مشترك بين المتشاركين كقولك واعدت زيدا
القتال وعلى امرين لكل منهما تعلق بالطرفين فلو قلت واعدته الاكرام وواعدني
القبول او واعدته النصيحة وواعدته الاستماع جاز اما لو اقتصر على واعدته الاكرام
فقط فلا يجوز لان المواعدة بمقتضى المتعدد من الوعد لا وعدا واحدا بالشخص يتعلق بالثنين

فقد تكون الوحدة شخصيا وقد تكون نوعيا الا ومعبودا فحذف المفعول للاختصار
او لتفخيمه من بعد موسى او مضيه هكذا في بعض النسخ فعلى هذا يكون اشارة الى ان الضمير الراجع
الى موسى يجوز ان يبقى على الظاهر بلا تقدير مضاف بقرينة الاستعمال ويجوز ان يقدر مضاف وفي بعض
النسخ بجملة اي التفسير به بدل او اي ذهابه الى الطور [illegible] باشر الحكم اي
باتخاذكم العجل الها معبودا حين تبتم لان عفو الشرك لا يجوز بلا توبة والمراد به قبول
توبتهم عنه لكي تشكروا عفوه لما تقدم حمل لعل ههنا على معناه الحقيقي اعني الترجي
والاشفاق لعدم امكانها عن العلام القيوم لا بد من الحمل على المجاز فحمله الكشاف على
على الارادة حيث قال اي ارادة ان تشكروا ولما كان هذا مبنيا على قاعدة الاعتزال
اعني جواز تخلف المراد عن الارادة وذا لا يجوز عند اهل السنة وههنا قد تخلف لانهم
لم يشكروا عدل عنه المصنف وحمله على معنى كي التعليلية اقول فيه نظر اما اولا فلانه مخالف
لما ذكره فيما سبق في تفسير قوله لعلكم تتقون من ان لعل ههنا على حقيقة الترجي لامكان
الحقيقة بناء على كونه حالا من الجاعل اعني [illegible] وجعله بمعنى كي التعليلية ضعيف اذ لم يثبت
ذلك في اللغة لان جمهور اهل اللغة حصروا معناه الحقيقي على الترجي والاشفاق واما ثانيا
فلان افعاله تعالى لا يعلل بالاغراض مطلقا ولهذا قال السيد الشريف لما لم يصح عند الاشاعرة
استعارة لعل ههنا للارادة لاستلزامها وقوع المراد لعدم جواز تخلف المراد عن
الارادة عندهم ولا للتعليل ايضا عند من ينفي تعليل افعاله تعالى بالاغراض مطلقا
وجب ان يجعل مجازا عن الطلب الذي يغاير الارادة ولا يستلزم حصول المطلوب
او عن ترتب الغاية على ما هي ثمرة له فان افعاله تعالى يترتب عليها حكم ومصالح متقنة
هي ثمراتها وان لم يكن عللا غائية له بحيث لولاها لم يقدم الفاعل عليها هذا كلامه
قيل قوله لكي تشكروا تصوير لحاصل المعنى المستفاد من استعارة لعل لا انها مستعملة في
معنى كي التعليلية كما ذهب اليه ابن الانباري حيث ان لعل في موضع امتنع فيه الترجي
والاشفاق فهو للتعليل بمعنى كي بيانا انه تعالى شانه معاملته معهم حيث انعم عليهم
بجلائل النعم وهم مع ذلك سواحق المنعم وعبدوا العجل ثم اتوا بما لا يليق بذنبهم بل
محاه عنهم بمعاملة من يدرت النعم على النعم متوالية وهو غير ملتفت اليها ولا يشكر
المنعم ومع ذلك لا يقطع المنعم عنه احسانه كما جاء ان يعلوه فعلم ثم استعمل ههنا
بما كان مستعملا هناك تنبيها عليهم في التمادي في الغفلة والتناهي في كفران النعمة باهل

كان ولو ان يجعل مجازا عن الطلب صح

الاستعارة تمثيلية صح

238

Esad Ef.
Yeni No. 222
Eski No. 297,1
Tasnif No.

انه لابد من الضمير في المعطوف كما في المعطوف عليه والثانية اي فاء فاقتلوا للتعقيب على الوجهين المذكورين
كون التوبة مجازا عن الزوم وكونها حقيقة منهما بالقتل والكلام فيه مثل مامر

٢٢٩

ولا يمنعه مع انه الفارقة بين الحق والمبطل كالعصا واليد البيضا وفلق البحر الفارق بين الحلال
والحرام المبين في التوراة فيكون عطف الفرقان على الكتاب من عطف الجزء على الكل لكي يهتدوا
والكلام فيه مثل مامر اتقا والتفكر في الايات هذا بعين تفسير الفرقان بالمعجزات واذ قال
موسى لقومه اي واذكروا النعمة الحادثة وقت قول موسى لقومه بعد ما رجع من الطور
وراجع قد ارتدوا واتخذوا العجل قال الامام هذا انعام خامس وقال بعضهم انها وما بعدها
منفصلة عما قبلها لانها امر بالقتل لا نعمة وضعف هذا بان هذا القتل وان كان نقمة
في الدنيا لكنه نعمة عظيمة في الاخرة لانهم بتخلصوا به عن الذنب العظيم فاعزموا على التوبة
جعل فتوبوا مجازا عنه بعطف فاقتلوا عليه بالفاء وهذا لان الاقبال الاختياري مسبوق
بالقصد والاختيار والرجوع وكره اشارة الى ان تعلق الامر بالتوبة لمن الرجوع فيه الامر
خلقكم بريا اي ربكم الذي هو الخالق بريا من التفاوت لقوله ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت اي الاختلال والنقصان بعدم تناسب الاجزاء وعدم تلاؤمها لان البرية
مميزا على صيغة اسم مفعول بعضها من بعض هكذا في الكشاف واكثر نسخ المصحف قال شيخ
السعدي ولا يخفى ما فيه والاولى ما في بعض النسخ بعضكم بريا اسرع ادم من الطين
اي خلقه منه او فتوبوا عطف على فاعزموا وفي بلوغ القرى منكم التوبة لا غيرها
كما في التوجيه الاول واليه اشار بقوله فاقتلوا انفسكم تاما لتوبتكم فان قوله تاما لتوبتكم
نص فيما ذكرنا بالجمع بالباء والحاء المعجمة قتل الشخص نفسه او قطع الشهوات فيكون القتل مجازا
عن قطع الشهوة واعدامها وقيل امروا ان يقتل بعضهم بعضا وقيل امر وعلى هذين
القولين يكون بعضكم انفسكم مجازا بريا بعضه اي ولده وولد ولده لان الولد بعض
الوالد ونزلت التوبة اي فتوبوا على المجاز او الحذف سبعين الفا فكان من قتل منهم شهيدا
ومن بقي مغفورا له ذنوبه لان القتل توبة للقاتل والمقتول الفاء الاولى للتعقيب لان
الطلب سبب لوجوب التوبة قال في الكشاف انها للسببية لا غير وقال التفتازاني اي لا للعطف
نظرا لما قال ابن الحاجب في قولهم الذي يطير فيغضب زيد الذباب الفاء انما جيء بها للسببية
لا للعطف فان قيل هلا تجوز ان يراد انها ليست لمجرد العطف بل للعطف مع السببية
قلنا نعم يجوز لكنه يرد عليه لزوم عطف الانشاء على الاخبار لان انكم ظلمتم انفسكم اخبار مع