مع سعد الدين على سورة الفتح وتحقيق المبدأ والمعاد

تاريخ تأليف بخط مؤلفه

١٠٤٠

Esad ef.
2131
2121

قوله الحمد لله الذي نزل الفرقان الى آخره انما اختاره على وصفه سبحانه برب العالمين مع انه اولى بالفاتحة لما فيه من الاقتداء بكتابه تعالى في الابتداء رعاية لبراعة الاستهلال وتنبيها لمن شرع في تفسير كلامه تعالى تصنيفا او قراءة على مقام الخوف ليكون متأدبا غير متكلم برأيه واشعارا بجلالة نعمة تنزيل القرآن وهو اقتباس من قوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده الآية ولا تحتاج فيه الى دفع ما يتجه على المقتبس منه من ان الصلة يجب ان تكون معلومة وليس تنزيل القرآن على عبده معلوما فكيف يصح به الموصول بانه لعوة البلية تنزل منزلة المعلوم لانه لا شك في معلوميته عند المخاطبين المسلمين في زمن الاقتباس وقد يجاب عن المقتبس منه ايضا في زمن النزول كان معلوما لجميع المسلمين فان الفرقان يطلق على المعنى الكلي الصادق بالبعض

من حاشية ابراهيم الكردي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم رب اشرح لي صدري ويسر لي امري وتمم بالخير

الحمد لله الذي شرح صدر من تأدب ورفع قدر من تأهل للعلم وتأهب وجمّل من تدرع لباس الفضل وتدرب وحلّ من ترقى الى غاية ما ترتب والصلوة على محمد المبعوث الى الكافة الورى ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا فاتوه بمثل الآجام بالحق واحسن تفسيرا وعلى آله واصحابه الذين سلكوا سبيله وما بدلوا تبديلا وما شاء به عليهم رادوه الى الله والرسول وما اولوا تأويلا وبعد فيقول العبد الجاني محمد امين بن صدر الدين الشرواني شرح الله صدره واعلى قدره ان هذه تذكرة فمن شاء ذكره علقتها على التفسير القاضي المعروف بعلو شأنه الداني والقاصي فانه كتاب يتجلى عن منصة عباراته عرائس التحقيق ويتلألأ من مطالع اشاراته انوار نفائس التدقيق ولا مرام به الفضلاء من الحذاق ونصحت همهم نحو حلّه ممتدة الاعناق فاني وان لم اكن معدودا في جملتهم لكن احببت حب الخيران احشر في زمرتهم واغترف من بحرهم العذب فلا ارض من كأس الكرام نصيب محض انا اشرح فيه ناويا ان افصّل مجملاته وابين معضلاته حسب ما قادني اليه ما حصلته من بضاعة العلوم ولا يهتدي اليه بحر الفهوم اذ بقدر الكد تكتسب المعالي من طلب العلى فقد سهر الليالي ولم آل جهدا في تبيين ملحوظاته ودفع ما اورد على مرموزاته ولم التزم نقل الاقوال وتكثير القيل والقال وتوفير الاعتراض والجدال فلق الله للحرب رجالا وللعلم رجالا فلمثل هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق سلك المصنف طريقة الاخيار عملا بما ورد في الاخبار فافتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بالتحميد مقتبسا من القرآن المجيد فقال الحمد لله الذي نزل الفرقان وسيجي بيان معنى الحمد ومعنى لام التعريف والتحقيق لفظة الجلالة فكن بالمرصاد واما التنزيل فالمشهور انه تحريك من علو الى السفل تدريجا بخلاف الانزال فانه اعم من ان يكون تدريجا كقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق الآية او دفعة كقوله تعالى انا انزلنا التوراة الآية لكن يخدش هذا الفرق قوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية الآن ان يجوز والفرقان كالقرآن يطلق على الكتاب المنزل على النبي

وانما اقتصر على النذير لان الانذار يعم الكل من المؤمنين والكافرين من الثقلين بخلاف البشارة فانه مخصص بالمؤمنين من الانس لا الجن على رأي والمؤمنين منهما فقط فيكون ادل على الاعجاز لان الانذار الجميع يوجب المعصية في الجميع والفضائية فيهم وهما توجبان المعارضة فلما لم يتكلم المعارضة مع اجتماعهم دل على الاعجاز بخلاف البشارة ... فارقة بين الحق والباطل والمحق والمبطل لانهم لا ينزجرون بالزجر فلا حاجة فيه الى الحجة ... نعمة منقسم لهذه النكات ... المراد ما هو على وجه التقدير مثلا نقول من فعل كذا دخل الجنة ومن فعل كذا دخل النار ...

صلى الله عليه وسلم اما لفرقه بين الحق والباطل بتقريره او المحق والمبطل باعجازه او لكونه مفرقا ومفصلا بالآيات والسور او لكون اجزائه مفرقا ومفصولا بعضها عن بعض في الانزال فيلايم التنزيل لاشعاره بالتنجيم ثم ان اريد المنزل كلامه الذي هو صفته فتنزيله تحريكه بالحركة المعنوية الى مظاهره السفلية بعد ظهوره في المظاهر العلوية فانه ظهر اولا في المظاهر العقلية ثم النفسية ثم المثالية ثم الحسية وان اريد به الكلمات المنتظمة من الحروف فتنزيله تحريكه من المعاني العلمية الالهية الى العقلية ثم الى النفسية ثم الى صور الحروف والكلمات المثالية ثم الحسية فعلى هذا يكون التنزيل مستعملا في المعنى المجازي فيكون من قبيل المجاز المفرد ويجوز ان يكون مستعملا في معناه الحقيقي ويكون المجاز في نسبته الى الفرقان باعتبار حامله الذي هو جبرئيل وسيجي في كلام المصنف تحقيق لهذا ثم انه لا حاجة ههنا في جعل هذه الجملة صلة الى ان ينزل منزلة المعلوم لقوة دليله كما فعله المصنف في المقتبس منه لان السامعين ههنا هم المسلمون العالمون بمضمون الصلة بخلافهم ثمة فانهم جميع الامة ولا علم لهم بمضمون الصلة على عبده عبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بالعبد تعظيما لشأنه عليه السلام فان العبودية لكونها منبئة عن الاضمحلال والاستهلاك في حضرة المولى تدل على فناء الناسوت في اللاهوت وهذا هو حقيقة الفقر الذي افتخر به عليه السلام فقال الفقر فخري ولهذا يلقب القطب فيما بين الاولياء بعبد الله لكونه على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وقد قال عز وجل وانه لما قام عبد الله يدعوه الآية ليكون اي العبد وهو الملايم لقوله تعالى قم فانذر او الفرقان للعالمين وسيجي في كلام المصنف تحقيق معنى العالم ووجه جمعه على العالمين الا ان المراد ههنا الجن والانس كما صرح به المصنف في المقتبس منه بدليل قوله نذيرا اي منذرا او انذارا اذ لا يتصور انذار الجمادات والحيوانات واما الملائكة فهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا انذار لهم ايضا واما وجه جعله غاية للتنزيل الدال على التجدد فعلى التقدير الاول التذير بمعنى المنذر هو ان التعبير بصيغة المضارع التجددي في قوله ليكون نذيرا حيث لم يقل للانذار يدل على تجدد الانذار والمنذر به تجدد التنزول اذ بكل جملة يقع انذار وعلى تقدير جعله نفس الانذار مبالغة هو ان كمال المبالغة في الانذار انما هو في التدريج حتى يبقى برهة من الزمان بخلاف ما لو انزل جملة فانه ينقطع بانقطاع النزول كذا قاله بعض المحققين ثم الاقتصار على النذير مع انه بشير ايضا اما لانه من باب الاكتفاء او لان الانذار ابلغ في الارشاد على ما صرح به المصنف هو الاصح على ان الاصح ان الجن لا يدخلون الجنة ولا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهائم فلا يتعلق بهم البشارة وهذا التعليل وما يجي بعده من تعليلات الافعال على تقدير اسنادها الى الله تعالى مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد تفضلا او وجوبا فلا يلزم

الاستكمال بالغير على ان التحقيق ان نفي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه تعالى انما هو بالنظر الى كماله الذاتي الذي له مرتبة الغنى عن العالمين وهو صفة لا يحتاج الحق سبحانه في اتصافه بها الى ما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغيرها واما بالنظر الى كماله الاسمائي الذي لا يتصف به الا مضيفا الى ما سواه كالخالقية والرازقية فليس له هذه المرتبة فان كمال الاسماء انما هو لظهور آثارها وترتب احكامها عليها وذلك لا يتم الا بوجود المظاهر وقوله فتحدى عطف على نزل والمرفوع المستتر فيه راجع الى الله تعالى ويجوز رجوعه الى العبد باعتبار اضافته الى ضميره تعالى على انه يجوز ان يكون من قبيل الذي يطير فيغضب زيد الذباب والفاء على الاول للسببية والمعنى فتسبب التنزيل الى التحدي اي طلب المعارضة من حيث انهم ارتابوا من نزوله مدرجا حتى قالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فانكروا كونه من عند الله فتحداهم الله وقال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وعلى الثاني يجوز ان يكون للتعقيب ايضا فيكون اشارة الى مسارعته صلى الله عليه وسلم الى تبليغ ما نزل عليه من حيث انه يدل على مسارعته الى التحدي بعد التنزيل ومعلوم ان التحدي متاخر عن الارتياب فيما نزل وهو متاخر عن تبليغ ما نزل فالمسارعة الى التحدي يستلزم المسارعة الى التبليغ وقد يستشكل في هذا المقام بان الفرقان ان اريد به المجموع لم يصح تفريع التحدي على نزوله لان التحدي لم يقع بعد نزول المجموع بل في تضاعيفه وان اريد القدر المشترك لم تصح اضافة السور اليه في قوله باقصر سورة من سوره لان السور للمجموع لا للقدر المشترك واقول يجوز ارادة كل منهما اما الاول فبان يجعل الفاء للسببية لا للتفريع ولا شك ان نزوله منجما تسبب الى التحدي اثناء نزوله كما بينا آنفا فصح الاخبار بعد نزول المجموع ان التحدي كان بسورة من سوره واما الثاني فلان السور اجزاء للمجموع وجزئيات للقدر المشترك فكما تصح اضافتها الى الاول بعلاقة كونها اجزاء له كذلك تصح اضافتها الى الثاني بعلاقة كونها جزئيات له وهذه العلاقة والملابسة ليست باقل وادنى من الملابسة التي في كوكب الخرقاء سهيل ثم ان كان المتحدي هو الله تعالى فالاقصرية مستفادة من التنكير في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وان كان هو العبد فهي مستفادة منه في قوله تعالى ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة مثله وانتصاب قوله مصاقع الخطباء على انه مفعول تحدى جمع مصقع بكسر الميم وفتح القاف كمنبر وهو البليغ العالي الصوت يقال خطيب مصقع اي بليغ مجهر بخطبته اما من صقع الديك اذا صاح واما من الصقع بمعنى الجانب لانه يأخذ في كل جانب من الكلام واما من صقعه اذا ضربه على صوقعته اي وسط راسه كني بذلك عن تمام ظهوره على من جاريه وخاصمه في الفصاحة والبلاغة فاضافة المصاقع الى الخطباء من اضافة الصفة الى موصوفها وكلمة من في قوله من العرب العرباء اي الخلص منهم

وهم الذين لم يختلطوا بالاعاجم تبعيضية لان مصاقع الخطباء بعض من مطلق الفصحاء والعرباء من قبيل ظل ظليل وليل اليل فانهم يأخذون من لفظ شيء صفة ويؤكدونه بها مبالغة في ذلك الشيء فلم يجد اي الله او العبد به قديرا اي احدا يقدر على الاقصر فالباء بمعنى على كما في قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومتعلق بقديرا قدم للسجع والحرف عائد الى الاقصر ويجوز ان يكون الباء للملابسة اي لم يجد احدا قادرا على المعارضة متلبسا باقصر سورة وعلى اي التقديرين فالقدير بمعنى القادر وعدل اليه للسجع ضرورة ان المراد نفي اصل القدرة لا نفي المبالغة فيها ويجوز ان تكون المبالغة راجعة الى النفي فيكون المراد المبالغة في النفي لا نفي المبالغة ويكون المعنى لم يجد البتة وقطعا احدا يقدر فان قيل الوجدان اما بمعنى العلم كما في وجدت زيدا عالما او بمعنى المصادفة كما في وجدت الضالة اي صادفتها ومعلوم ان عدم العلم بوجود الشيء وكذا عدم المصادفة لا يستلزم عدم وجوده وهذا هو المراد ههنا قلنا هذا كناية عن عدم الوجود بان يراد من نفي العلم والمصادفة نفي وجود المعلوم كقوله تعالى قل اتنبؤن الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض اي لا يوجد فيهما فان قلت هذا انما يتاتى على التقدير ان يكون المتحدي هو الله عز وجل لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وايضا علمه تعالى فعلي ومن خواص العلوم الفعلية انها لازمة لتحقق معلوماتها فيلزم من انتفائها انتفاء معلوماتها واما على تقدير ان يكون المتحدي هو العبد فلا لان علمه ليس بشامل ولا فعلي بل انفعالي قلت لما طلب العبد منهم المعارضة فلم يعارضوا حتى اختاروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف مع كثرتهم وافراطهم في العداوة والمضارة حصل له العلم بانه لم يوجد احد يقدر عليها اذ لو لم يوجد لما تصدى احد لمعارضته وقد تصدى كما قال واقحم من تصدى لمعارضته لا يخفى ان القول لكم من عاجز عن شيء يتصدى له ويتبرز في معرض من يقدر عليه وهو تمر احل عنه كيف وقد يتصدى للتدريس والتعليم والافادة من لا استحقاق له للتعلم والاستفادة ثم ان النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها افحم بدون العطف فيكون استينافا كانه قيل لم قلت انه لم يجد به قديرا وهم عرفت ذلك فاجاب بانه افحم اي اسكت من توجه لمعارضته من المحنة اي كلمته حتى اسكته وفي بعضها بالعطف فيكون معطوفا على تحدى او لم يجد وعلى اي التقديرين فالمستتر فيه راجع الى الله او العبد الا انه على الاول يوهم ان الافحام للصرفة وهي ان يصرف الله تعالى القلوب عن المعارضة بعد امكانها والمختار ان الافحام والاعجاز لكمال البلاغة لا للصرفة ولا لسائر الوجوه كما حقق في علم الكلام ولو قال وافحم به بزيادة لفظة به كما في الكشاف لكان والاولى على ما هو المختار اذ المعنى حينئذ افحم باقصر سورة فيكون فيه اشعار بان الافحام لكمال البلاغة الا ان يقال اكتفى عن التقييد بلفظة به بدلالة

معنى افحم اسكت

سباق الكلام عليه حيث قال فتحدى باقصر سورة ثم قال فلم تجد به قديرا وافحم فانه
ينبا دونه نظرا الى هذا السباق ان المراد افحم بالاقصر على انه قال في بعض كتب
اللغة ان معنى افحم اسكت ابلغ اسكات حتى لا يستطيع جوابا من قولهم فحم اذا
لم يطق جوابا ولا شك ان اسكات البليغ بحيث لا يمكن الخصم من المعارضة
انما يحصل بكمال البلاغة اذ في الصرفة يمكن المعارضة الا ان الله تعالى يصرف عنها من فصحاء
عدنان وهو الحادي والعشرون من اجداد النبي صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب
بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان وهو عليه السلام عد اجداده
هكذا انتهى اليه قال كذب النسابون الى ما فوق عدنان قال من حسن اسلام
المرء ان يحفظ اجداد النبي على هذا الترتيب ويجعله في اوراده فانه يستنزل منه
البركات ويستمطر به في السموات فانهم كانوا على التوحيد على الاصح لقوله عليه السلام
لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وقال تعالى انما المشركون
نجس ولقوله تعالى وتقلبك في الساجدين اي تنقل نورك من ساجد الى ساجد وبلغاء
قحطان وهو ابو قبائل اليمن وشعوبها ولما كان المشهور ان البلاغة من قبائل العرب
من نسل عدنان وقحطان بين من تصدى للمعارضة ببلغائهما اذ المراد من فصحاء
عدنان البلغاء بان المقصود الاخبار عن اسكات البليغ فان اسكاته يستلزم
اسكات الفصيح دون العكس واعلم انه لا خلاف عند علماء الانساب ان العرب
منحصرون في اولاد عدنان وقحطان وان عدنان من نسل اسمعيل قطعا وانما الخلاف
في قحطان والصحيح انه ايضا من نسل اسمعيل عليه السلام ويشهد له ما في الصحيح من انه صلى الله
عليه وسلم خرج على نفر من اسلم يتنضلون فقال ارموا بني اسمعيل فان اباكم كان راميا
واسلم بطن من الانصار وهم من اولاد قحطان فحاصل الكلام ان قبائل العرب مع
كثرتهم وكمال بلاغتهم عجزوا عن المعارضة فتحيروا في امرهم حتى حسبوا انهم سحروا على بناء المفعول
من باب التفعيل بدليل قوله تسحيرا والمعنى حسب المتصدون انفسهم انهم سحرهم
النبي صلى الله عليه وسلم فجعلوهم مسحورين حيث قالوا بل نحن قوم مسحورون ثم
بين اما معطوف على افحم فكلمة ثم للتنبيه على ان بين الزام المتحدين وارشاد المقلدين
تفاوتا وتباعدا واما معطوف على نزل وكلمة ثم للتنبيه على جواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه فالمستتر فيه راجع الى الله عز وجل كما هو
الملايم للايات الناطقة باسناد البيان الى الله تعالى كقوله تعالى قد بينا لكم الايات

لعلكم

في بيان اجداد النبي صلى الله عليه وسلم

او كما يجوز ان يكون راجعا الى الله تعالى كما وجب في الاحتمال الثاني على ما يشعر به التعبير بلفظ الجواز • صادق افندي

لعلكم تعقلون وقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون
وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه واما معطوف على تحدى وكلمة ثم لتراخي رتبة البيان عن رتبة
التحدي اذ بالتحدي يثبت كونه من عند الله تعالى وبعد ما ثبت كونه من عنده تعالى يحتاج الى
البيان ثم انه على هذا الاحتمال وعلى الاحتمال الاول يجوز ان يكون المستتر فيه راجعا
الى العبد كما هو الملايم للايات المشتملة على اسناد التبيين اليه عليه السلام كقوله تعالى وانزلنا
اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب الا
لتبين لهم الذي اختلفوا وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم
ومعنى قوله للناس لارشادهم ورعاية مصالحهم فلا يلزم حصول البيان لجميعهم و
وتخصيص الناس مع شمول البيانات الشرعية لجميع المكلفين من الثقلين للاشارة
الى ان المقصود الاصلي من التنزيل والبيان تكميل نوع الانسان واما تكميل الجن
فبالتبع واما اظهاره في مقام الاضمار حيث لم يقل ثم بين لهم مع ان الظاهر كان ذلك
فللاشارة الى ان من ارشدهم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الفرقان غير من تحداه وعجز
من تصدى للمعارضة ولما كان التبيين اعم من ان ينص بالمقصود او يرشد الى
ما يدل عليه كالقياس ودليل العقل على ما صرح به المص في تفسير قوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم لم يتوقف ما نقل عن عمر رض من قوله خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا
ابواب الربوا الا انه عليه السلام نص بالاشياء الستة وارشد الى البواقي بالرمز الى العلة
المستنبطة للقياس وقد فصل ذلك في الاصول فكان مراد عمر رضي الله عنه
انه لم يبين لنا بيانا شافيا لا يحتاج الى الاجتهاد والاستنباط واراد بقوله ما نزل
اليهم ما نزل الى النبي صلى الله عليه وسلم ليبلغهم مما كلفوا به من الاحكام والمواعيد
وبالجملة ما يتعلق بامر معادهم ومعاشهم فالمبين ليس كل الفرقان بل ما نزل فيه بواسطة
النبي عليه السلام لاجلهم وال ما ذكرنا اشار المص في تفسير قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم حيث قال نزل اليهم في الذكر بتوسط انزاله اليك
مما امروا به ونهوا او مما تشابه عليهم فسماعة اي بيانا كائنا على قدر ما عن وسنح
لهم من مصالحهم اي مما يصلح لهم في معاشهم ومعادهم ثم بين فائدة البيان والتنزيل
بقوله ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب فيه اقتباس بتغيير يسير لا يقدح على
ما صرحوا به قال المص في تفسير قوله تعالى ليدبروا اياته ليتفكروا فيها فيعرفوا ما يدبر ظاهرها
من التاويلات الصحيحة والمعاني المستنبطة اقول لا يختلج في وهمك انه
لا يحتاج بعد البيان الى التفكر لمعرفة ما ذكرنا انه لم يبين جميع الايات وانما بين البعض
ليتفكر في نظايره ويستنبط منها معاني صحيحة على وفق ما بينه على انه قد لا يمكن الا بعد بيانه

في الجملة لكمال صعوبته وقال في تفسير قوله وليتذكر اولوا الالباب ليتيقظ ذوو العقول السليمة و ليستحضروا ما هو كالمركوز في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلائل فان الكتب الالهية جاءت لما لا يعرف الا بالشرع وارشاد الى ما يستقل به العقل ثم قال ولعل التدبر للمعلوم الاول والتذكر للثاني اي آراد بالاول ما لا يعرف الا بالشرع وبالثاني ما يستقل به وموضع التغيير اليسير الغير القادح في الاقتباس هو زيادة قوله تذكيرا فهو مصدر لقوله وليتذكروا من غير لفظه على حد ذاة قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا رعاية للسجع ويجوز ان يقدر عامله من لفظه اي وتذكروا تذكيرا او يكون حالا بمعنى مذكرين وعلى التقديرين يكون اشارة الى ان فائدة البيان ان يعملوا بموجب علمهم ويعلموا غيرهم ثم فصل البيين المذكور فقال فكشف قناع الانغلاق القناع في الاصل الثام وعايشتر به المرأة رأسها وآلة انغلاق انسداد الباب فيمتنع اراده حقيقتها ههنا لمكان قوله عن آيات فالمراد ههنا مالا انغلاق كون الكلام منغلقا واضافة القناع اليه من قبيل لجين الماء فالمعنى ازال الانغلاق الذي هو كالقناع عن آيات محكمات فسر المصنف المحكمات في سورة آل عمران بقوله احكمت عبارتها بان حفظت من الاجمال وقال في تفسير قوله هن ام الكتاب اصله يرد اليها غيره ثم قال والقياس ضم امهات الكتاب فافرد على تاويل كل واحدة او على ان الكل بمنزلة آية واحدة اقول هذا التفسير هو مصطلح الاشاعرة ويندرج فيه الظاهر والنص والمفسر بخلاف المحكم الذي هو مصطلح الحنفية فانهم فسروه في الاصول بما ظهر معناه وسيق له الكلام ولم يكن قابلا للتاويل والتخصيص ونسخ المعنى مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم وهو لا يحتمل النسخ فان قلت الحكم بادي اصطلاح اخذ لا انغلاق فيه فما معنى كشف قناعه قلت للقرآن ظهور وبطون ووضوح المعنى وظهوره ثانيا باعتبار بعض بطونه على ان اتضاح المعنى وظهوره اعم من ان يكون بادي الرأي او بعد ورود الكشف والتبيين بان المراد بكشف قناع الانغلاق عن المحكمات حفظها منه وجعلها مكشوفة في اول الامر على نحو ضيق فم التركية لانها كانت منغلقة فكشف عنها الانغلاق كما في المتشابهات ويرد عليه انه يلزم استعمال اللفظ والعهد باعتبار اطلاق واحد في معنيين مختلفين وذا لا يجوز اذ لا عموم للمشترك ولا جواز للجمع بين الحقيقة والمجاز والقول بان عموم المشترك جائز على مذهب المصنف او لفظ كشف القناع مقدر على المعطوف مرادا به المعنى الاعم مما تبحته الفطرة السليمة على انه لا يصح ذلك على التقدير اسناد هذه الافعال الى العبد عدا النبي صلى الله عليه وسلم واظن متشابهات فسرها المصنف بانها محتملات لا يتضح مقصودها لاجمال او مخالفة ظاهر ابا بمحض النظر وهذا ايضا غير مراد اصطلح عليه الائمة الحنفية لتناوله الخفي والمجمل والمشكل بخلاف ما اصطلح عليه فانه مما استاثر الله بعلمه ولا يعلم تاويله الا الله فيقابل الثلثة المذكورة ولا يتناولها وقوله هن رفع الخطاب

ولانه محوج الى تعليم الله بها على ما يجيء ولانه مخالف لما نقل عنه ... صبغة الله ...

مصدر مبني للمفعول فعول الى معنى الذكر والتقدير وليتذكر ويندكر واتى بالمصدر للمبالغة

فان العالم كما يجب عليه العمل يجب عليه الاعلام لغيره وفي جعله حالا معنى ... بتركيب

(اي بفصل ... بينهما)

هذا تفصيل وبيان لقوله ثم بين للناس وكذا آثر الفاء على الواو مع انه عطف على بين وجعل العطف في العاد وظهر وتظير قوله تعالى وما ادراك ما هي نار حامية قال ابن ابي مريم ابى الآية الا لبس ...

فقد شبه الايات بانها تحوي انواعا من النفايس واخر يحتاج العرايس الى طريقة الاستخراج الكنية واتيت في الاولى الانغلاق وفي الثانية القناع على طريقة التخييل فتبصر اسعدنا الله بكشف الحقايق وتحبيبنا ... مرحاشية سعد الله ...

انما جعلت المحكمات ام الكتاب لانها المقصود بالذات المحتاجة اليها في سياق معانيها واظهارها مقاصد ها فالايات المحكمات في كل كتاب الله بمنزلة الاصول والمتشابهات بمنزلة الفروع كما يقال ان الشكل الاول في المنطق كالام لسائر الاشكال لرجوعها اليه في الانتاج فاضافة الام الى الكتاب بمعنى انها ام في الكتاب لا انها ام الكتاب ... منه ...

فان قيل اذا اتضح معنى المحكمات وعلم منى فيها اضمار لم يوجد فيها انغلاق كيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات قلت الاضمار المنفي هناك الاضمار الذي شرع الدليل فلا يخل بثبوت مطلق الاضمار ولو سلم ان المنفي هو المطلق فالكشف المتعلق بها انما هو لما هو مكشوفة كما يقال فتق كم الكمة اذا جعله ضيقا فاعرف واول الامر ... مرحاشية سعد الله ...

(اذ قد يجعل الحكم الفسخ لفظا بان لا تعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض ... منه ...)

واما كشف الانغلاق عن المتشابهات فانما هو بمعناه الظاهر اذ كانت منغلقة فكشف عنها الانغلاق ... الناس ...

ويكون كشف القناع ههنا مكررا باعتبار العطف لكنه قال فكشف القناع عن آيات محكمات هن ام الكتاب وكشف القناع عن آيات اخر متشابهات فتدبر فتدبر ... مرحاشية الناس ...

كما هو الظاهر فانه عليه السلام بين لاشرايع قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس وبدل عليه ايضا قول المصنف اولا وثانيا ... مرحاشية ابراهيم الكردي ...

اذ غير ظاهرات المعاني بل يحتاج العقل في الجزم بمعانيها الى نوع تامل او تقدير مخلة وف الى غير ذلك وتلك قد يكون بسبب اجمال فيها وقد يكون بسبب نوع مخالفة لظاهر القواعد العربية او لغير ذلك ثم مجموع ما ذكرها اعني امرا مستترا فيها فصفقوا فيها فانه يفهم من ظاهره في بادي الراي معناه امرا مستترا فيها بالفتى فصفقوا فيها وجها في الف اضافة الى الله لانه لا يامر بالفحشاء والمنكر فيحتاج الى التاويل آتانا بها بزيادة في قوله امرنا الا ارادة فيكون المعنى اردنا فتى مترفيها ففسقوا فيها واتانا بها بزيادة ام قوله امرنا مترفيها انا امرناهم بالطاعة فلم يطيعوا امرنا ففسقوا فيها الى غير ذلك من الوجوه ... الناس ...

التفسير ماخوذ من الفسر وهو مقلوب سفر وهو الكشف والاظهار يقال سفر الصبح اذا اضاء وسفرت المراة عن وجهها النقاب كشفته وقال ارباب السفر والفسر تقارب معنا هما لغة كما يقارب لفظاهما كما جعل الفسر لاظهار المعقول والسفر لابانة العيان للابصار وقيل ماخوذ من التفسرة وهو اسم لما يعرف به الطبيب المرض والمراد بها تبيين المعنى وكشفه بالنقل والسماع وقال بعضهم التفسير كشف عن القرآن وبيان المراد منه سواء كان معنى اللغوية او شرحه بالوضع او بقرائن الاحوال ومعونة المقام وقال قوم هو بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا او التاويل توجيه لفظ الى معان مختلفة الى واحد منها باظهر عند منه من الادلة وقال الماتريدي التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا والتاويل ترجيح احد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله واختلف في جوازه كذا قاله السيوطي في النجبر وفي المحكم ايضا وكذا قوله المصنف على التفسير الذي من بينها وتحملوا ان كونا نشرا غير مرتب وتجعل ايضا تعلقها بالثلث بهات اذا اريد بها المحكمات ما لم يكن فيه احتمال كما لا يخفى النشر غير المرتب ... مرحاشية ابراهيم الكردي ...

اي ما رمز به في الخطاب فالاضافة بيانية من قبيل ضرب اليوم والمراد بالخطاب الكلام الموجه للغير للافهام والانتصاب قوله تاويلا وتفسيرا على التمييز عن نسبة كشف لانها في المعنى فاعلان اذ الكشف تاويله وتفسيره والتاويل في الاصل الترجيع من الاول وهو الرجوع وفي العرف صرف اللفظ عن ظاهره الى بعض محتملاته اقالنوع خلل في المعنى الظاهر لكونه مخالفا لحكم الكتاب او الحديث المتواتر او الاجماع او الدليل العقلي القطعي فحينئذ يكون التاويل واجبا واما لفائدة يعتد بها في المعنى المحتمل ومعظم الاجتهاديات من هذا القبيل والتفسير في الاصل هو الكشف والاظهار وفي الشرع توضيح معنى الآية وشانها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة فقوله تخرج الحي من الميت آن اريد منه اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا وان اريد اخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تاويلا فالتفسير منوط بالرواية والنقل لا مدخل للدراية والعقل فيه ولذلك اوعد النبي صلى الله عليه وسلم على من فسر برايه بقوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار ثم الظاهر ان التاويل ناظر الى المتشابهات والتفسير ناظر الى المحكمات فالنشر على غير ترتيب اللف لرعاية السجع وقيل كل منهما ناظر الى المتشابهات فانها كما يحتمل التاويل لاجل مخالفة الظاهر كذلك يحتمل التفسير لاجل الاجمال وابرز عطف على كشف اعلى معه تحت بيان التبيين اي اظهر غوامض الحقايق اي الحقايق الغامضة وعلى الامور الثابتة في نفس الامر التي لا يهتدي اليها الغوص فيها وانكالها فان الغامض خلاف الواضح والطايف الدقايق اي اللطايف الدقيقة اي الامور المستحسنة التي يدق ورودها او ادراكها او يكون من الحقايق الاسرار المتعلقة بالاعيان الموجودة والحقايق الكونية المحسوسة وبلطايف الدقايق الاسرار المتعلقة بالامور الغايبة عن الحس والشهادة وبلباية التعليل بقوله ليتجلى لهم اي للناس وعدم حصول التجلي لاكثرهم لقصور استعدادهم لا باباء كون المقصود هو الكشف والابراز ذلك التجلي اذ لا يلزم ترتب العلة الغائية على الفعل في الوجود كم بنى بيتا ليسكن فيه فكثيرا ما لا يسترله اسكنى فيه ولو راجع الضمير الى اولى الباب لكانت من قبيل الغايات المترتبة لكنه تخصيص بلا ضرورة واعية واراد بالتجلي الانكشاف التام اي ليكشف لهم الكشافا تاما حقايا الملك والملكوت وحبايا قدس الجبروت اعلم انهم رتبوا الموجودات فسموا الموجود المدرك بالحس كالاجسام والجسمانيات ملكا وخلقا وشهادة وغير المدرك به كالنفوس الانسانية والفلكية ملكوتا وامرا وغيبا وسموا صفات الواجب تعالى اعني صفات العظمة والعلو جبروتا من الجبر بمعنى القهر لاستهلاك سايرالصفات في صفاته تعالى كما سيجيء بيانه واضافة القدس اعني الطهارة والتنزه اليه باعتبار ان جميع الصفات العلى ثبوتية او سلبية مقدسة

الملكوت هو الملك كالرهبوت هو الرهب والتاء للمبالغة فهو اعظم من الملك والمعنى ليتجلى لهم احوال الانفس فان ذلك عالم الشهادة والملكوت عالم الغيب والخفاء اجمع خفية والخبا جمع خبية وهما متقاربا المعنى والقدس بضمتين والدال وضمها للظهر والنشر والجبروت هو الجبر بمعنى القهر والمراد بالقدس الجبروت علم الصفات والمعنى ليتجلى لهم الصفات السلبية وتنزه الذات عن شوائب النقص وقيل الجبروت عالم الكروبيين المقربين من الملايكة

... مرحاشية سعد الله ...

والتاويل حمل اللفظ على المحتمل المرجوح لدليل يخرجه اذا قام الدليل على الصلوة اعرض عنهم الى القيام اليها بدليل الاجماع على ان الراجح العزم في قوله اذا قمتم للصلوة مع تغايرهما في الغيب والبعد بطلب وحدة الاصول ووجه تسميته تاويلا انه قريب من رجع اللفظ الى ما يقتضيه الدليل فافهم الاول الذي هو الرجوع والانصراف ... ابراهيم حفظه ...

التفسير الكشف وبرادبه كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولذا يجزم القسر المرادي ودون التاويل لانه الظن وحمل الكلام على غير ظاهر بلا جزم ... منه ...

وقيل يجوز ان يتعلقا بكليهما جميعا على معنى انه يتعلق بالمحكم التفسير فقط ويتعلق بالمتشابه التاويل فقط لما لا يخفى ... الناس ...

بيان معنى التاويل والتفسير

قبل الحكم على ما قربناه هو ما لا خفاء في معناه ولا انغلاق في لفظه فلا حاجة الى تفسيره فلا يتعلق التاويل والتفسير بالمتشابهات بالنظر الى ظاهر لفظها وانما يتعلقان بالمحكمات بالنظر الى ما يعرض لها من الخفاء وانما لم يكن محل حاجة الى التفسير بمعنى ازالة الخفاء عن المعنى ورفع الانغلاق عن اللفظ لكن قد يحتاج الى التفسير بالنسبة الى الاسكنة والشبه والكنانة واشكال وكذا ... الناس ...

قوله وابرز عطف على كشف لان الانظار لما كانت والهة على الصور الجزئية وهي عن الموجودات التي رجيته مناسبة عطف على كشف القناع المفيد بالانظار فيفيد كشف المفيد بالمعنى واتاخر ترك الفاء المفيد للترتب بالانظار فيفيد كشف المفيد بالمعنى واتاخر ترك الفاء المفيد للترتب واتاخر كان المعنى يقتضي ذلك لقصده الى ان مجموع الكشف والابراز بتفصيل بعض المجموع ببعض الخفايا بشكلات علم الشهادة وبلطايف الدقايق بمشكلات علم الغيب وتخصيص الغوامض الخفايا لانها لا يخلو عن غموض ودقة غالبا واضافة بالدقايق لانه اما ان يراد بها الامور الخفية او امور تغلبها الطباع دقتها كلا المعنيين يناسب الدقايق واتاخر بابرازها حقها واتاخر اوادوا بالاول حل مشكلات يتعلق بنفس العوالم وبالثاني حل مشكلات يتعلق بما جوالها وصفاتها ودفع شبه تنشا من معارضة الوهم العقل على هذا ظهر انه لا حاجة الى تقدير مضاف اي الى ادراك حقايق العوالم كما هو الحقيقة لان قبيل اضافة وجود قطعة لعدم ضرورة تدعو اليه كما قيل ... صبغة الله ...

ويجوز ان يراد بابراز غوامض الحقايق افاضة العلوم الدقيقة المتعلقة باحوال عالم الشهادة وتجلي خفايا الملك وقوع الكشف على قول وقولها هو قبل المراد بخفايا عالم الشهادة اسرارها التي بين في الطب والتشريح والهيئة والنجوم ... منه ...

علة غاية للكشف والابراز على ما قيل والا فهو اي الابراز في نفسه غاية للعلوم كما ان قوله ليه يروا وقوله ليذكروا ... منه ...

علة غاية لقوله تم بين للناس الخ ... الناس ...

فيه رد على من قال قوله ليتجلى الخ علة للابراز مجموع غوامض الحقايق ولطايف الدقايق على سبيل التوزيع بان يكون بعض الابراز لتجلي خفايا الملك والملكوت وبعضه لتجلي خفايا القدس الجبروت ... صبغة الله ... حاشية ...

فان المراد بالكشف والابراز انما هو التجلي ان تم للناس جميعا والا لم يحصل الا لمخواص منهم بسبب قصور استعدادهم وترتب العلة الغائية على الفعل في نفس الامر ليس بلازم فان مجلوس السلطان علة غائية للجلوس والسرير وكثيرا لا يقع الجلوس لسبب من الاسباب وتم هذا القبيل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان كثيرا من الجن والانس لا يعبدونه تعالى بل يعبد وثنه غيره كعبدة الاصنام فالاولى تخصيص الضمير بالرسل الاولى به منهم كما ذهب اليه بعض المحققين فتدبر فيه ... مرحاشية الناس ...

قوله والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية يتعرف منها احكام جزئيات موضوعها مثل قول الاصولي الامر للوجوب فانه قضية كلية قد حكم فيها على جميع جزئيات موضوعها بالوجوب ولها فروع وهي الاحكام الواردة على تلك الجزئيات مثل امنوا بالله للوجوب وكذا اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وادوا الامانات كلها للوجوب وهذه الفروع مندرجة تحت تلك الكلية المسماة بالقاعدة والاصل والقانون بالقياس الى تلك الفروع وطريق استخراج الفروع منها ان يحمل وصف موضوعها على جزئي من جزئياته فيحصل قضية وتجعل صغرى وتلك القضية الكلية كبرى هكذا اقيموا الصلوة امر والامر للوجوب حقيقة ينتج ان اقيموا للوجوب حقيقة فيخرج هذا الفرع من القوة الى الفعل ٥ ابراهيم الكردي رحمه الله

قوله ليتفكروا علة غائية للكشف والابراز والضمير للناس وفي فيها للعوالم المذكورة وفي بعض النسخ وليتفكروا باللام العاطفة فيكون معطوفا على التجلي واعادة اللام في المعطوف لما ذكرنا في قوله وليتذكروا ٥ من حاشية رحمه الله

عن شوائب النقص فان علمنا مثلها حادث وناقص وعلمه تعالى قديم وشامل وهكذا وسموا
الذات الاحدية لاهوتا واول من تكلم بهذا اللفظ النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام
تدرع اللاهوت بالناسوت ثم نقله الشيخ النوري وتبعه ارباب التصوف واشتهر
بينهم ولما كان التفكر في ذات الله تعالى تضييعا للوقت وطلبا للمحال اذ لا يمكن معرفته للبشر
بطريق التفكر كما ورد في الحديث تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله طوى المصنف
ههنا حديث اللاهوت واكتفى بذكر الملك والملكوت والجبروت ثم اسرار اللاهوت
تنكشف من اسرار الجبروت كما اشار اليه المصنف في بداية الطوالع الا ان سياق الكلام
ههنا ينبو عنه لان ذلك الانكشاف انما يحصل بعد التفكر فكيف يكون التفكر علة غائية له ومتأخرا
عنه في الحصول كما جعله ههنا ثم المراد بخفايا الملك والملكوت دقايق الحكمة وعجايب الفطرة
المودعة في الموجودات العينية والغيبية اعني الآيات الآفاقية والانفسية الدالة على
وجود الصانع وصفاته العلى وآثاره وبخبايا قدس الجبروت الامور المخفية الدالة على الصفات
المقدسة كاتقان الافعال واشتمالها على الخلق العجيب والصنع البديع الغريب لما كانت
تلك الخفايا دالة على وجود الصانع وصفاته وهذه الخبايا على كمال تلك الصفات
وتقدسها علل ذلك التجلي والانكشاف بالتفكر فقال ليتفكروا فيها اي في تلك العوالم تفكرا
اي تفكرا اثر الصنع والمراد بالتفكر فيها ان ينظروا فيها بعين الاعتبار فيستدلوا بها على آيات
الصانع وصفاته العلى وتوحده بصفات الكمال وتنزهه عما لا يليق بالعظمة والجلال فقوله
ثم بين للناس ما عطف عليه من الكشف والابراز اشارة الى الكمال باعتبار القوة النظرية
فهو اشارة الى مقاصد علم الكلام بقرينة تعليل تلك الافعال بالغايات المذكورة فان
كمال النفس باعتبار القوة النظرية اعتقادات يقينية نظرية يتوقف حصولها على التدبر
والتذكر والتفكر ثم شرع في الاشارة الى بيان كمال القوة العملية وهو العمل بما يفضي
الى نظام المعاش والنجاة في المعاد فقال ومهد بالعطف على بين لهم اي لاجل الناس قواعد
الاحكام وهي القواعد المتعلقة باستنباط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية
فيكون اشارة الى مقاصد علم اصول الفقه والفقه لان تلك القواعد هي المسائل الاصولية
والاحكام المستنبطة منها من الحل والحرمة والندب والاباحة هي المسائل الفقهية
ويجوز ان يراد بقواعد الاحكام نفس الادلة التفصيلية التي يستنبط منها الاحكام الفقهية
من الآيات والاحاديث لكن يكون الكلام ح عاريا عن الاشارة المذكورة ثم ضمير مهد ان
كان راجعا الى الله تعالى يكون المراد بتمهيد تلك القواعد توفيق المجتهدين لتحصيلها واقدارهم
على استخراجها وان كان راجعا الى العبد يكون المراد به بيان تلك الآيات وتبليغها وتتبع
تلك الاحاديث وقوله واوضاعها اي اوضاع الاحكام اما مجرور معطوف على المضاف اليه

والمراد بالماعها الآيات المشيرة الى المقاصد لا المصرحة بها لذكرها في مقابلة نصوص الآيات كذا قيل ويمكن ان نقول قوله والماعها عطف تفسير لنصوص الآيات فيكون الالماع اشارة الى كمال ظهور المقاصد منها بحيث لا شبهة خفاء فيها فيكون تاكيدا لكونها نصوصا فافهم ٥ الياس رحمه الله

وقيل المراد من الالماع مفهومات النصوص ومحتملاتها والنص ما يحتمل الظاهر ٥ صبغة الله رحمه الله

اعني الاحكام اي ممهد لهم قواعد اوضاع الاحكام او منصوب معطوف على المضاف اعني
القواعد اي ومهد لهم اوضاع الاحكام وايا ما كان فالمراد باوضاع الاحكام اما الاحكام
الوضعية كجعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة والطهارة شرطا لها وكجعل شهود الشهر
سببا لوجوب الصوم والزنا سببا للجلد والحرمية مانعا من النكاح واما العلل الموضوعة
لافادة الاحكام ثم ان اريد بقواعد الاحكام المسائل الاصولية يكون قوله من نصوص الآيات
حالا منها او صفة لها اي حال كون تلك القواعد مستنبطة او المستنبطة من تلك النصوص
واما على تقدير ان يراد بها الادلة التفصيلية فهو بيان لها ومفوظ وقوله والماعها
بالجر عطف على نصوص الآيات والضمير راجع الى الآيات فان اريد بالنصوص العبارات
التي لا تحتمل الا معنى واحدا كما ذهب اليه المصنف في منهاجه فالمراد بالالماع التي هي جمع لمع
كالاضواء وضوء لفظا ومعنى ما يستضاء به في فهم قواعد الاحكام واوضاعها فيندرج فيها
الظواهر والاشارات والدلالات والاقتضاءات وان اريد بها ما يقابل الاستنباط
ويرادف العبارة المقابلة للاشارة والدلالة والاقتضاء فالمراد بالالماع هي الثلثة
الاخر لان الظواهر تندرج ح في النصوص ثم علل التمهيد بقوله ليذهب عنهم اي ليزيل الله
عن الناس الرجس اي دنس الجهل ورين الكفر وساير المعاصي لان ارسال الرسل وانزال
الكتب وشرح الاحكام وتبيين الحلال والحرام ليعلم الناس ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم
ويعملوا بموجبه ويطهرهم بحصول الاعتقادات الحقة والاعمال الحسنة تطهيرا اي تطهيرا اذ بالعلوم
والاعتقادات الحقة يزول دنس الجهالات وبالاعمال الصالحة دنس الذنوب والمعاصي
قيل قوله ليذهب عنهم الرجس الى آخره اقتباس مع تغيير يسير اقول الواقع في التنزيل ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهذا التغيير كما ترى غير يسير فمن كان له قلب تفريع على
ما سبق واشعار بان الناس متفاوتون في قبول ما بين لهم من الهدى والبينات فمنهم من
قبله وهم طائفتان الاولى المجتهدون وهو المراد بمن كان له قلب اي قلب واع يتفكر في حقائق
ما بين ويطلع على نكته ويقف على دقائقه فيستخرج مكنوناته ويستنبط مرموزاته اذ تنكير
القلب للتفخيم والثانية المقلدون واليه اشار بقوله او القى السمع اي اصغى لاستماعه
وهو شهيد اي حاضر بقلبه ليفهم معانيه او شاهد بصدقه غير مكذب اياه فهو في الدارين
حميد وسعيد اي يستحق الحمد ويكون في عداد السعداء في الدنيا والآخرة او حميد في الدنيا
سعيد في الآخرة ومنهم من لم يقبله وغلبت عليه شقوته واليه اشار بقوله ومن لم يرفع اليه
راسه اي لم يلتفت اليه لغاية كبره ونهاية جهله واطفأ نبراسه بكسر النون وسكون الموحدة
المصباح استعير ههنا للفطرة التي فطر الله الناس عليها وكل مولود يولد عليها لجامع انها
كالمصباح في انها يهتدى بها لانها عبارة عن استعداد قبول الهدى والتمكن من تحصيله

ولا يخفى ما في تقديم المساواة على الجزاة من الترقي لان المجازاة ازيد من المساواة اذ المشقة قد يكون بازاء النفع كما في دعوة الجهل ومثاله قابل فم مساواة النفع براعي ذات النفع لا المشقة وفي جزاء المشقة لابد من مساواته لكليهما فيشمل جزاء المشقة على ما يساوي النفع وغيره بعكس الترتيب فتدبر منع ظاهر تامل ۔ صححه الله ۔

آثر هذه الطريقة العادة المسلوكة ايراد الله في صورة الدعاء ليحصل كمال الامتثال بقوله الهي صل عليه فانه الصلوة ثم يجيء الدعاء كما قرر في موضعه ويكون وسيلة الى الدعاء المقصود الآتي ذكره والله المباور ومن الطرق المتعارفة صلوة العبد وتا لخفى ان صلوة المولى مرجع الجهات اولى ۔ صححه الله ۔

الله تعالى توقيفية يتوقف على اذن الشرع ولم يرد في الشرع اطلاق واجب الوجود عليه فالتوقيف في التسمية التي هي تصرف في المسمى و يا فياض الجود اما من فاض الخير بمعنى شاع فيكون حقيقة لغوية او من فاض الماء اذا كثر حتى سال من جوانب ممره فيكون مجازا عن الكثرة او السيلان لا بقصور الثاني في جوهر متصل عند الحس يمكن بانفصال اجزائه في نفس الامر والجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض ولو كسب مجدة او دفع نقيصة وبا غاية كل مقصود فان كل ما يقصد ويراد فهو اما لصلاح المعاش او المعاد وصلاحهما انما هو بامتثال الاوامر واجتناب المنهي المؤديين الى مرضاة الله فهو المبدأ لكونه واجب الوجود والمنتهى لكونه كل غاية كل مقصود فهو الاول والآخر صل عليه اي افض انوار رحمتك على العبد الذي نزلت الفرقان عليه صلوة توازي اي تقابل عناءه بفتح المعجمة والمد النفع الذي حصل منه عليه السلام ولما كان نفعه عليه السلام في الكثرة بحيث لا يتصور عليها مزيد فالصلوة الموازية لها ايضا كذلك فكانه قال صل عليه صلوات غير متناهية فسلك مسلك الكناية وجاري عناءه بفتح المهملة والمد التعب اي تكون جزاء وعوضا لما حصل له عليه السلام من التعب في تحمل اعباء الرسالة والتبليغ من الله وجهاد اعدائه واعلاء كلمته وعلى من اعانه وهم اصحابه عليه السلام وقرر بيانه اي بيانه البليغ الكامل ان قرى بكسر النون القوقانية او مبانيه ومعهده من الامور الدينية ان قرى بضم الباء الموحدة وهم الخلفاء الراشدون والمجتهدون تقريرا اي تقرير شكر الله سعيهم وافاض علينا من بركاتهم اي خيراتهم الكثيرة من علومهم ومعارفهم وصوالح اعمالهم ومكارم اخلاقهم اذا لركنة الخير الكثير واسلك بنا اي اجعلنا مسالك كراما تهم اي طرقا ومطلوبا سلوكها الى اكرامك لهم فان الكرامة اسم بمعنى الاكرام ووسط هذا الدعاء بين الصلوة على النبي عليه السلام وبين السلام عليهم ليكون اقرب الى الاجابة لتوسطه بين دعوتين مستجابتين وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا اي اجعلهم وايانا من الذين قلت فيهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وبعد اي بعد ان فرغنا عن الحمد والصلوة اردنا ان نبين شرف العلم المشروع فيه بيان جهات شرف العلم فهي من الظروف الغايات التي تبنى على الضم ولما كان ما قبل بعد مظنة لوقوع ما نزلت الفظنة منزلة المبنية فادخلت الفاء في قوله فان اي فنقول ان واما تقديرها في نظم الكلام فمشروط بكون ما بعدها امرا او نهيا او ما جعلها منصوبا بانه اعظم العلوم باسرها اذ الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق في المقام الخطابي مقدارا اي من جهة المقدار وحاصله اعظم مقدار العلوم لانه تميز عن نسبة الاعظم الى العلوم وارفعها شرفا اي من جهة الشرف والعزة ومنارا اي من جهة كونه منارا وعلامة يستدل به على المسائل الدينية لا من جهة منارة ودلالة يرجع الى قوله ابراميين لانه غير ملايم ههنا والمنار بفتح الميم العلامة علم التفسير اي مقداره وشرفه ليصح حمله على اعظم مقدار العلوم وارفعه ووجه اعظميته مقدارا وشرفا ان قدر العلم

اطفاؤه ابطال ذلك الاستعداد بالتدنس بالعقايد الباطلة والملكات الرديئة وتقليد الاباء والالف بالمحسوسات واعلم ان هذا التقسيم المشار اليه في كلام المصنف ماخوذ من حديث نقل في الصحيحين ومعقوله صلى الله عليه وسلم مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير اصاب ارضا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فانبتت الكلا والعشب الكثير وكانت منها اجادب امسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا واصاب طائفة اخرى انما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلا فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله ومثل من لم يرفع بذلك راسا ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به وآلاجادب جمع اجدب من الجدب بفتح الجيم وسكون الدال ضد الخصب يعيش بالجزم على انه جزاء الشرط فيما مستحقا للذم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وفي بعض النسخ سيصلى بالرفع معطوفا على المجزوم لمكان السين الدالة على الاستيناف والجزم به حول السعير فان السين كما تدل على التسويف تدل على ان مدخوله متطرح الوقوع بخلاف العيش اذ ربما يكون عيش الكافر طيبا فيما استدراجا قال تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شئ الآية وكما انه يجب علينا حمد الله عز شانه بازاء نعمه التي لا تحصى كذلك يجب علينا تجميل النبي صلى الله عليه وسلم بسبب هدايته لنا الى طريق السر شادنا وحاول المصنف تعقيب التحميد بالتصلية ولكن لما كانت القرائن السابقة متضمنة لكونه تعالى واجب الوجود وفياض الجود وغاية كل مقصود اما الاول فيتضمنه كون القرآن معجزا اذ لا يمكن الوجود ولا يقدر على مثل القرآن والانام يكن معجزا واما الثاني فيتضمنه كون القرآن مفيدا لكمال القوتين واما الثالث فيتضمنه الغايات المذكورة اذا المقصود من التذبر والتذكر وتجلي خفايا الملك والملكوت والتطهر عن الارجاس انما هو التقرب الى الله وتحصيل رضاه قال مفرعا على ما سبق فيا واجب الوجود اي بالذات لانه المبتدا وعند الاطلاق ووجوب الوجود استحقاق الشئ الوجود ولذاته بان يكفي فيه ذاته وهو مذهب اكثر المتكلمين او يكون ذاته عين الوجود والتاكيد القايم بنفسه كما هو مذهب الحكماء ومحققي الصوفية والمتكلمين ثم ان الوجوب وكذا الامكان والامتناع جهات للنسبة كما حقق في محله فوجوب الوجود عبارة عن كون انتساب الوجود الى الموضوع بالايجاب ضروريا مع قطع النظر عما عداه لكن لما كان المحمول منشا النسبة ومحط الفايدة كثيرا ما يسند الى المحمول فيقال هو واجب الوجود ويجب وجوده ثم انه يلزم من وجوب الوجود امتناع العدم لما تقرر في الطبقات ان واجب ان يوجد يلزمه ممتنع ان لا يوجد ولذا قد يوقف واجب الوجود بما يمتنع عدمه لذاته ولما كان هذا الاطلاق بطريق التوصيف لا التسمية لم يتجه عليه ان اسماء الله تعالى توقيفية يتوقف على اذن الشرع ولم يرد في الشرع اطلاق واجب الوجود عليه اذ التوقيف في التسمية التي هي تصرف في المسمى و يا فياض الجود اما من فاض الخير بمعنى شاع فيكون حقيقة لغوية او من فاض الماء اذا كثر حتى سال من جوانب ممره فيكون مجازا عن الكثرة او السيلان لا بقصور الثاني في جوهر متصل عند الحس يمكن بانفصال اجزائه في نفس الامر والجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض ولو كسب محمدة او دفع نقيصة وبا غاية كل مقصود فان كل ما يقصد ويراد فهو اما لصلاح المعاش او المعاد وصلاحهما انما هو بامتثال الاوامر واجتناب المنهي المؤديين الى مرضاة الله فهو المبدأ لكونه واجب الوجود والمنتهى لكونه كل غاية كل مقصود فهو الاول والآخر صل عليه اي افض انوار رحمتك على العبد الذي نزلت الفرقان عليه صلوة توازي اي تقابل عناءه بفتح المعجمة والمد النفع الذي حصل منه عليه السلام ولما كان نفعه عليه السلام في الكثرة بحيث لا يتصور عليها مزيد فالصلوة الموازية لها ايضا كذلك فكانه قال صل عليه صلوات غير متناهية فسلك مسلك الكناية وجاري عناءه بفتح المهملة والمد التعب اي تكون جزاء وعوضا لما حصل له عليه السلام من التعب في تحمل اعباء الرسالة والتبليغ من الله وجهاد اعدائه واعلاء كلمته وعلى من اعانه وهم اصحابه عليه السلام وقرر بيانه اي بيانه البليغ الكامل ان قرى بكسر النون القوقانية او مبانيه ومعهده من الامور الدينية ان قرى بضم الباء الموحدة وهم الخلفاء الراشدون والمجتهدون تقريرا اي تقرير شكر الله سعيهم وافاض علينا من بركاتهم اي خيراتهم الكثيرة من علومهم ومعارفهم وصوالح اعمالهم ومكارم اخلاقهم اذا لركنة الخير الكثير واسلك بنا اي اجعلنا مسالك كراماتهم اي طرقا ومطلوبا سلوكها الى اكرامك لهم فان الكرامة اسم بمعنى الاكرام ووسط هذا الدعاء بين الصلوة على النبي عليه السلام وبين السلام عليهم ليكون اقرب الى الاجابة لتوسطه بين دعوتين مستجابتين وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا اي اجعلهم وايانا من الذين قلت فيهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وبعد اي بعد ان فرغنا عن الحمد والصلوة اردنا ان نبين شرف العلم المشروع فيه بيان جهات شرف العلم فهي من الظروف الغايات التي تبنى على الضم ولما كان ما قبل بعد مظنة لوقوع ما نزلت الفظنة منزلة المبنية فادخلت الفاء في قوله فان اي فنقول ان واما تقديرها في نظم الكلام فمشروط بكون ما بعدها امرا او نهيا او ما جعلها منصوبا بانه اعظم العلوم باسرها اذ الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق في المقام الخطابي مقدارا اي من جهة المقدار وحاصله اعظم مقدار العلوم لانه تميز عن نسبة الاعظم الى العلوم وارفعها شرفا اي من جهة الشرف والعزة ومنارا اي من جهة كونه منارا وعلامة يستدل به على المسائل الدينية لا من جهة منارة ودلالة يرجع الى قوله ابراميين لانه غير ملايم ههنا والمنار بفتح الميم العلامة علم التفسير اي مقداره وشرفه ليصح حمله على اعظم مقدار العلوم وارفعه ووجه اعظميته مقدارا وشرفا ان قدر العلم

ثم الهمت روف الذاكرة انها الذات الثلث لاجل الطالب بطريق المناسبة ۔ صححه الله ۔ معنى انها اسماء الله تعالى توقيفية هو لا اطلاق طريق التسمية التوصيف

الفيض العطاء الكثير الدايم للعوض والغرض ما فيه غرض اي الداعي ۔ الناسخ ۔

الغاية لغة منتهى الشئ وعرفا كل حكمة ومصلحة ترتب على فعل المراد بها انه التي مرجع كل مقصود يعني ان الكل مقصود منه لا غير غيره ۔ ابراهيم الكردي ۔

وكذلك لا شك في ان الصلوة المطلوبة له عليه السلام هي اكمل الصلوة واتمها فاذا وصفت بكونها موازية لنفعه تعالى اياه صح ان اول الوجود وكل موجود لا نهاية له وكيف لا وهو رحمة للعالمين ۔ الناسخ ۔

وفي قوله توازي وجاز الجاسوس اللاحق وفي غناءه وغناه جاسوس مصحف ۔ صححه الله ۔

عليه الركاكة في وضع الشعار ايضا بازائه عليه الصلوة والسلام في تبليغ الرسالة في غاية الكثرة ونهاية الشدة كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اوذيت بما لم يوذ به نبي قط ۔ مرحاكمه الناسخ ۔

والمراد بمن اعانه من نصره في اعلاء الدين المبين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء العاملين والاولياء الصالحين الى يوم الدين رضوان الله عليهم اجمعين والانبياء نبانا في الاصل اصل الخط الحقير ههنا لا كما هو شرعة الشريف وقواعده المنيفة ۔ الناسخ ۔

وقدم علينا انه تعالى السلام لانه اشرف الاسماء الحسنى ولان التحية له تعالى اصالة ثم لغيره بالتبعية ۔ صححه الله ۔ اولا بالنسبة الى بعض الامور لهم ۔ من سم لي ۔

والشروط المذكورة في الكتب انما هو لاطراد الحذف لان حذف ان مع ما بعدها لا يلزم الحذف انما هو لاطراد الحذف مع الفاء وفائدتها التنبيه على انه ما بعدها لازم لما قبلها وما بمعنى اللام السببية وآثر عليه النقل مع الرضى فعرضه مزيد لكنه العدول عن تقرير وشهرته في الكتب طلبا لمجهة ارتفاع شانه وليس هذا منه بعجب وبالعجب منه انه نقل عن الرضي كلاما مع انه سامل بما بعد التعليل هو كذا قرير وربما على صوت اخطا آلصاحبه حيث قال قال الشيخ الرضي وقد يقول في الكلام بفا، موقعها موقع فا التنبيه وليست اما من هي زائدة وفائدتها زيادة التنبيه على انها ما بعدها لازم لما قبلها لزوم الجزا للشرط ووكذا كما تقدم في اذا غير المقتضية لشرط نحو قولك سعى اذا جاء نصر الله الى قوله فسبح وقد يجي اذا زايدة في غير هذا الموضع نحو زيد فوجد الخبر ما ذكره ثم اعترض على ما ذكرنا فراجعه ان توهم لاحق عربه ۔ مرحاكمه صححه الله ۔

في اسماء والارفع الى الشرف ما لا يخفى من المبالغة فان الشرف بمعنى العلو والرفعة فكانه قال ارفعها رفعة ۔ ابراهيم الكردي ۔

صدرت من الشارع صلوات الله عليه فان قوله اقيموا الصلوة مجمل والمعرف لمقادير
واعداد ركعاتها وفرائضها ونوافلها ومبناتها واوقاتها هي السنة قلت استمداده
منه من هذه الجهة لا ينافي كون حجيته السنة مستندة الى الكتاب المعجز على ما بيناه آنفا
فان قلت ما بال علم الكلام يدعون ان اشرف العلوم واعلاها هو علم الكلام حتى
ان المصنف قال في ديباجة الطوالع في بيان وجهات شرف علم الكلام انه اعظم العلوم
موضوعا واقومها اصولا وفروعا الى ان قال مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين
ورأسها قلت افعل التفضيل موضوع للزيادة بوجه ما فلا من جميع الوجوه فجاز ان يكون زيد اعلم من عمرو
اي في الطب وعمرو اعلم منه اي في الفلاحة وقد تحقق هذا في موضعه فعلم التفسير اشرف واعلى
من الكلام من حيث ان العقايد يجب ان يستفاد من الادلة السمعية القطعية من نصوص
الكتاب والسنة حتى يعتد بها ولهذا لم يعتد بالمتأخرين الفلاسفة وخفايدهم لابتنائها
على الادلة العقلية المحرفة اذ المعارف الالهية قلما يستقل بها العقل وعلم الكلام ايضا
اشرف واعلى من حيث ان ثبوت الشرع يتوقف على المسايل الكلامية اذ عالم يثبت
وجود صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم تعقل علم شرعي اصلا لا التفسير ولا الحديث
ولا الفقه ولا الاصول فحكمها متوقف على علم الكلام فالخائض فيها مباشرة وتبية كبان على غير اساس واذا
سفل عما هو فيه لم يقدر على برهان وقياس ثم شرع في بيان حال من يليق ان يخوض فيه فقال
مستانفا لا يليق للتعاطي اي الاشتغال به افادة واستفادة والتصدي للتكلم فيه
اي التعرض له قبال علية والجاهل انه لا يليق لتعلمه واستفادته وتعليمه وافادته الامن بزغ
بالراء المضمومة والعين المهملتين من بزغ الرجل اذا فاق على اقرانه وجوز ان يكون بالزاء
والغين المعجمتين من بزغت الشمس اذا طلعت كقوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة اي طالعة
فحينئذ يكون المعنى الامن اشتهر اشتهار الشمس الطالعة في العلوم الدينية وهي التي ذكرنا قبيل
هذا كلها تاكيد للعلوم وقوله اصولها وفروعها بيان وتفصيل لقوله كلها ثم ان اصولها علم
التفسير والحديث والكلام واصول الفقه ولكن المراد ههنا غير علم التفسير واما فروعها فعلم
الفقه وعلم الخلافيات وعلم الاخلاق فان قيل علم القراءة مما له دخل تام في التفسير فيجب
ان يكون من العلوم الدينية اذ العلوم العربية لا اختصاص لها بالفاظ القرآنية
قلت لفظ انه من فروعها لكن كلام المصنف يجيء الى انه داخل في التفسير واليه ذهب
بعض المحققين وفاق عطف على بزغ وبمعناه على الاحتمال الاول في الصناعات
العربية اي العلوم العربية سميت بالصناعات لانها علوم آلية متعلقة بكيفية العمل
والصناعة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويقصد منه العمل سواء امكن حصوله بمجرد النظر او
الاستدلال كالطب او يتوقف على مزاولة العمل والتمرن عليه كالخياطة والحياكة وقد تخص

صدرت

وشرفه اما موضوعا باعتبار موضوعه ومعلومه وغايته على ما تقرر في محله وعلم التفسير جامع لهذه الجهات
كلها لانه علم يبحث عن احوال كلام الله تعالى باعتبار دلالته على مراده وتقسم الى تفسير
وتاويل فالاول ما لا يدرك الا بالنقل كاسباب نزول الآيات والقصص فهو
يتعلق بالرواية والثاني ما يمكن او ركه بقواعد العربية فهو يتعلق بالدراية قالوا القول في الاول
بلا نقل خطاء وكذا القول في الثاني بمجرد المشتهى وان اصاب فيهما واما استنباط المعاني
على خانون اللغة فما يقتضى وكالا وقد سبق لهذا نوع تفصيل فيما سبق فموضوع
كلام الله وهو منبع كل حكمة ومعدن كل فضيلة ومعلومه مراد الله تعالى من كلامه وغايته الاعتصام
بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها وهي السعادة الدارين لا يقال موضوع الكلام ذات
الله تعالى وصفاته ومعلومه ما يتعلق بالذات والصفات فموضوعه ومعلومه اشرف
واعلى من موضوع التفسير ومعلومه لانا نقول التحقيق ان موضوع الكلام الموجود مما هو موجود
او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد تعلقا قريبا وبعيد الان موضوع العلم يجب
ان يحمل فيه عوارضه الذاتية عليه وحملها عليه اما بان يكون بعد العلم بثبوته كيف والمسائل البسيطة
موضوع من المبادي التصديقية ولهذا قالوا موضوع العلم يجب ان يكون مسلم الثبوت
فيه اما لكونه بينا بنفسه او مبينا في علم آخر وثبوت الصانع وصفاته التي ليس بينا بنفسه
ولا مبينا في علم آخر شرعي وموطن مرامه وتسكره من الحكمة الالهية يفضي الى احتياج المكلفين في اعلى
مطالبهم الى الفلسفة وهم لا يرضون به كيف واثبات الواجب وصفاته العلى من معظم مقاصد
فاني يستغنون منهم وغاية ما يمكن في تصحيح القول بكون موضوع الكلام هو الذات والصفات
ان يقال الموضوع اذا لم يكن بينا او مبينا في علم آخر يجب ان يسلم مصادرة ويحث عن احواله
الى ان ثبت وجوده بالدليل على ما هو شان المصادرات لكن لا يلايم عدم المسلكية البسيطة
مطلقا من المبادي التصديقية ثم ان المصنف اشار اجمالا الى ما ذكر من جهات الشرف
بتوصيفه بقوله الذي هو رئيس العلوم الخمس الدينية وهي علم التفسير والحديث والفقه
واصول الفقه والكلام وبتسمية الثلثة الاول بالعلوم الشرعية وعلم التفسير من بين هذه خمس
رئيس الاربعة الباقية لتنفيذ حكمه فيها ورأسها اي اشرفها واعلاها لما ذكر في جهات
الشرف ولكونه مرجع حفظ اولتها ومبنى قواعد الشرع واساسها بالرفع عطف تفسير لقوله مبنى
قواعد الشرع والمراد بقواعد الشرع هي المسايل الكلية المتعلقة باحكام الشرعية الاعتقادية
او العملية لان اولتها ماخوذة منه اما نصا او استنباطا ومن السنة التي حجيتها مستندة
اليه من جهة انه لا يجازه يدل على حقية رسالة من جاء به وللاشتمال على وجوب اتباعها في قوله
وما آتاكم الرسول فخذوه فلا يرد ان علم الحديث ايضا مبنى قواعد الشرع فلا وجه لتخصيص
علم التفسير فان قلت علم التفسير مستمد من علم الحديث لان مبناه على نقل وبيانات

ان وجودهم

علم التفسير رئيس العلوم الدينية

قوله واساسها اما مرفوع عطفا على مبنى التفسير او مجرور عطفا على
القواعد او الكاف بمعنى الالة اللغوية ويكون مجرورا بتبعية المحل
الاصولية ٠ ابراهيم الكردي عفا الله عنه

قوله هو اي علم التفسير والموسوم على هذا العلم فهو مرفوع معطوف على مبنى او الضمير فيه راجع الى الكلام
منى القواعد الشرعية كذلك هو اساس لقواعدها وتحكم لكونه
مجرورا معطوفا على القواعد تامل ٠ صححه الله تعالى

القواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الاساس فكانه قال اساس
اساس الشرع وفي الاصطلاح قضية كلية الى آخره فالاول مقدم على الثاني
الدلائل والعلل الخصصة واصلها مسائل الاصول وهي التي يثبت
الاصولية التي اصلها الكتاب ٠ ابراهيم الكردي عفا الله عنه

فلما ذكر هذا لا يستلزم نفي ذلك حتى ان مرجع الحديث
الى القرائن فتدبر ٠ الناصر عفا الله عنه

مصدرت

الفن النوع والمراد العلوم الادبية سميت بها لتوقف ادب النفس في تلقي ورائها والدروس عليها ١٢ ابراهيم الكوراني

بالخبر والفنون الادبية عطف تفسير للصناعات العربية فان العلوم العربية كما سميت صناعات لما ذكر سميت ادبية ايضا لتوقف حسن تناول كلام العرب في الدروس والمحاورات عليها والادب حسن التناول بانواعها اي اقسامها التي تتنوع اليها فانهم عرفوا علم الادب بانه علم يحترز به عن الخطاء في كلام العرب لفظا وكتابة وتتنوع على ما صرح به الزمخشري في القسطاس والاساس ونقله الشريف في شرح المفتاح الى اثنى عشر فنا ثمانية منها اصول وهي علم اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان والعروض والقافية واربعة منها فروع وهي علم الخط وقرض الشعر وانشاء الرسائل والخطب وعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلم البلاغة لا علما برأسه وقد يقال ان التفسير لا يستمد من بعض هذه الانواع وهو علم الخط والعروض والقافية وقرض الشعر والانشاء ويجاب بان المراد الانواع الكاملة المعتبرة واقول استمداد علم في علم اعم من ان يتوقف اصل تعاطيه عليه ولا يمكن المتصدي له بدونه او يتوقف التعاطي والتصدي للتكلم فيه على وجه البصيرة الكاملة عليه صرحوا به والشك ان تعاطي التفسير والتصدي للتكلم فيه على وجه كامل البصيرة يستمد من تلك العلوم المذكورة فلذا قال المفسرون في تفسير قوله تعالى لتحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم ان ما مصدرية فكان حقها ان تفصل في الخط ولكنها وقعت متصلة في الامام فمن لم يعرف علم الخط ورسوم الكتابة وآدابها لا يصير على بصيرة في هذا الكلام وكذا قالوا في تفسير قوله تع وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان مثل قوله عليه السلام انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وهل انت الا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت مما يتوهم انه شعر لان الخليل وهو واضع فن العروض عاد المنظور من بحر الرجز شعرا فمن علم فن العروض وضبط البحور وتميز عنده بعضها عن بعض يكون في فهم هذا الكلام على بصيرة وكذا قالوا في تفسير قوله تع وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون ان ذكر الايمان مع نفي الشاعرية والتذكر مع نفي الكاهنية لان عدم مشابهة القرآن لاشعر امر بين لا ينكر بالامعاند بخلاف الكهانة فمن علم فرض الشعر يصير على بصيرة في فهم هذا الكلام وكذا علم القافية فانه من تتمة فرض الشعر فله ايضا مزيد مدخلية في البصيرة الكاملة فيما ذكر واما علم انشاء الخطب والرسائل فلانه يلتزم فيها رعاية القوانين والاسجاع فمن مارس علم الانشاء وعلم اساليب الخطب وانشاء الرسائل علم ان القرآن ليس من قبيل الخطب والتقريضات على ان علم التفسير لما كان مستمدا من علمي المعاني والبيان وهما يستمدان من العروض والقافية وفرض الشعر والانشاء كان التفسير ايضا مستمدا منها قال السكاكي في صرف المفتاح ومن كان المتدرب في علمي المعاني والبيان موقوفا على ممارسة باب النظم والنثر

ورأيت

في بيان وجه تسمية العلوم العربية بالادبية

في اثنا تعريف علم الادب والانقسام الى اثنى عشر فنا

علم البعض العلماء لم يعرفوا سوى علم الصرف وعلم الاشتقاق على عدهما علما واحدا سموه بالصرف فعرفوه بانه علم يبحث فيه عن احوال الكلمة بما عرض صورتها وهيئتها ونسبة بعضها الى بعض اصالة وفرعية وبعضهم فرقوا بينهما وقالوا علم الصرف ما يبحث فيه عن احوال الكلمة من حيث الصورة والهيئة وعلم الاشتقاق ما يبحث فيه عن احوال الكلمة من حيث نسبة بعضها الى بعض اصالة وفرعية ١٢ الناس

علم الخط هو الذي يعرف به علم يعرف به ايراد الكلمات المنسلخة بحسب الهجاء

ان ما سوى الاول لا دخل له في افادة المعنى اصلا مع اختصاص ما سوى الخط بالشعر والانشاء لا يخفى لدى الفطرة السليمة ١٢ منه عفا الله عنه

لعدم دخوله في التعريف المذكور ١٢ منه عفا الله عنه

ليس بشعر ١٢

ورأيت صاحب النظم يفتقر الى علمي العروض والقوافي ثنيت عنان القلم الى ابراد مهامّ ان اللازم من كون التفسير مبنيا للعلوم الدينية اساسا ورأسا لها وريسا ان يكون في ذاته مفتقرا عليها وهذا لا ينافي ان يكون تعاطيه وتعلمه وتعليمه متأخرا عنها فلا يلزم الدور وقد يجاب بان نقله الى العلوم الدينية بالنظر الى السلف من الصحابة والتابعين فانهم بسبب قرب عهدهم بعهد النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقتبسون انوار حقايق القرآن من مشكوة النبوة فلم يحتاجوا الى المعاني والبيان فيتسر بنا القواعد الدينية عليها ربطا ادلتها اليها واما تأخره بالنظر الى الخلف فانهم محتاجون في تحقيق حقايق القرآن واستخراج نكته ولطايفه الى ان يتمهروا بالعلوم الدينية والفنون الادبية كيف والعلوم لم تكن مدونة في عهد السلف فكيف يتصور احتياجهم اليها ولطالما اي والله لطالما فاللام لام جواب القسم المحذوف وما مصدرية تجعل ما بعدها بتأويل المصدر فاعلا فعمى ولطال ماحدث نفسي ولطال تحدثي لنفسي ويجوز ان يكون موصولة او موصوفة بحذف العايد فتكون هي مع صلتها او صفتها فاعلا وتكون عبارة عن الزمان اي لطال الزمان الذي احدث فيه او زمانا احدث فيه ويجوز ان يكون فعلا ماضيا كما في قوله تعالى ما تلبثوا الا قليلا والمعنى على التقديرين للفصل عن طلب الفاعل يفضي الى جواز ان يكون فعل ما فاعل له وصرحوا بعدم جواز حذف الفاعل كيف والنسبة الى الفاعل المعين جزء مدلول الفعل والقول بان كتبتها متصلة كما في بعض النسخ لو يدل على انها كانت بردة ان المصدرية ابدا تكتب متصلة كما في قوله تعالى انما نملي لهم خير لهم قيل لا يلحق هذه الاثلثة افعال قل وكثر وطال وقوله نفسي مفعول اول لقوله احدث ومفعوله الثاني سوقوله ان اصنف في هذا الفن العظيم المقدار الرفيع المنار ركبتا بالحوى اي اشتمل على صفوة بالمهملة المثلثة ما صفى من الشيء وخلص ما يلتفتي من عطاء الصحابة اسم جمع كالصحب وقيل جمع صحابي وهو عند اصحاب الحديث من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا وآثر المراد بعطاياهم الخلفاء الراشدون وابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابن الزبير وابن عمر وابو موسى الاشعري لان الاكثر ممن يروي عنه سوى علي وابن عباس وابن مسعود سيما ابن عباس فانه تجرد لهذا الشان حتى قيل فيه انه ترجمان القرآن ودعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم فقهه في الدين ولكن ليس كل ما يروى عن ابن عباس ثبت لانهم قالوا اذا روى الكلبي عن صالح عن ابن عباس والنهم اليه رواية محمد بن مروان العوفي فلا يلزم الرد لانه من السلسلة الكذب في علماء التابعين وهو جمع تابع وهو من لقي الصحابة وآثر المراد منهم فقهاء مكة والمدينة والكوفة فان فقهاء مكة كمجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاوس اصحاب ابن عباس وكذا فقهاء المدينة والكوفة اصحاب ابن مسعود فهؤلاء تلقوا العلوم من الصحابة ثم جاءت من بعدهم طائفة كسفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج ويزيد بن هارون وعبد الرزاق ومحمد بن جرير وابو عاصم وابن ماجه وبأيهم اراد المصنف

والمراد بهم الحسن البصري فانه ادرك مائة وثلثين وجاهد فانه قرأ على ابن عباس قراءة تحقيق واتقان وسعيد بن جبير فانه قرأ على ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ١٢ منه عفا الله عنه

اذ ما من علم من العلوم الدينية الا ويحتاج الى الكلام الذي لا يحصل بدون علم التفسير ١٢ منه عفا الله عنه

لانهم العلماء فسروا ونحوا علم التفسير بها ١٢ منه عفا الله عنه

يعطف على ما تقدم من الجمل عطف قصة سبب التصنيف في اثناء قصة شرفه وانه رئيس العلوم وكفى تناسب الغصنين كما حققه الشريف اول ابتداء الكلام والتمام على الوجهين جواب فلم تجرد وما مصدرية والكاف كتب مفصولة عن الفعل في عامة النسخ ١٢ من حاشية ابراهيم الكوراني

لعل هذا لا يخفى ما في الكلام والسماحة بترك هذا السؤال من الاستقامة كما لا تخفى على ذوي الفطرة السليمة فالصواب هو الاول والا كتب كلمة ما في اكثر النسخ مفصولة عن الفعل اذ على تقدير كونها كافة كتب متصلة بالفعل كما في بعض النسخ ١٢ من حاشية الناس

واو الحال تكتب موصولة كما هو خلاف ما اشتهر بين الجمهور ومن المحققين منهم ابن حجي وقال ابن درستويه لا يجوز ان توصل بما شيء من الافعال سوى ليس وليس ١٢ منه عفا الله عنه

وما ملت مؤنتاه

هذا الذي يتبادر مع تقدير ثبوت كتابتها متصلة في نسخة المصنف وانه كتابة مفصولة كما في اكثر النسخ ثم تصرف الناسخين وذا غير معلوم تأمل ١٢ منه عفا الله عنه

وقد سبق آنفا ما قال المفسرون في تفسير هذه الآية في تحقيق صحة اسناد علم التفسير الى علم الخط والعروض وغيرهما فلا يتوجه ان يقال انه قد تقرر ان الخط من لا يعاس عليها خط المصحف وخط العروض فلا يتم الرد المذكور فتأمل ١٢ منه عفا الله عنه

طال صحبته اولا روى الحديث عنه صلى الله عليه وسلم اولا وشرط بعضهم طول الصحبة وبعضهم الرواية ايضا كذا في بعض الحواشي وانما قال من لقي ولم يقل من رآه مع ان هو المشهور ليشمل من اعمى منهم رضوان الله عليهم اجمعين ولذا اقتصروا الرؤية بالعين ١٢ منه عفا الله عنه

في بيان ما هي القبلة والكعبة والمدينة

ما بعض حواشي الشيخ عبد الحق الدهلوي

كان ينبطني اى يشغلني من نبط عن الامر اى شغله عنه عن الاقدام على هذا المرام ومعنى
عن الانتصاب فى هذا المقام اى مقام تصنيف كتاب فى هذا الفن حاولما ذكر
من الاوصاف حتى سنح لى اى استمر ذلك التنبيط والمنع الى ان سنح وظهر
لى بعد الاستخارة اى سؤال تيسير ما هو خير ما هممت به اى خلص ومضى بسببه عزمى
وتاكد بحيث ارتفع التردد ومن صمم على امره اى مضى على رايه على الشروع
متعلق بعزمى فما اردته متعلق بالشروع والبيان عطف على الشروع بما قصدته من
تاليف كتاب فى هذا الفن وجعله محتويا على الاوصاف المذكورة نا وبانى على
ان اسميه بعد ما اتممه فنبه اشعارا بان الديباجة كانت قبل التصنيف وفى بعض
النسخ اوسمه بالواو ومن الوسم وهو العلامة بانوار التنزيل لاشتماله على بيان معانى
التنزيل التى هى انوار معنوية واسرارا تاويل حتوارية على اسرار ولطايف متعلقة
بالتاويل وحاصله حال كونى ناويا ان اجعل لفظ انوار التنزيل واسرار التاويل اسما
او علما لهذا الكتاب فحاى تنبه ايها السامع انا اشرع الان فى المامول وهو ايراده
وقصدته ومتلبسا بحسن توفيقه اى توفيق الله اياى بجعل اسباب هاربة
مساعدة اقول اى احدث القول المخصوص منزلة اللازم وليس بمقبول وهو الموفق
لوجوب انتهاء سلسلة الاسباب اليه لكل خير قولا وفعلا وبنيانا او بنوتا ومعطى
السائلين بلسان الاستعداد وكل مسئول على صيغة اسم المفعول وفى بعض
النسخ سؤل وهو ما يسأله الانسان وحاء بالهمزة وبدونها لكن المناسب
ههنا ان يكون بدون الهمزة ليزدوج مع اقول قوله سورة فاتحة الكتاب
اى هذه سورة اسمها فاتحة الكتاب لان الظاهر وما يدل عليه الاحاديث النبوية
ان علم السورة الكريمة هو فاتحة الكتاب لا سورة فاتحة الكتاب كما توهم فاضافة
السورة الى فاتحة الكتاب من اضافة المسمى الى اسمه او من اضافة العام الى الخاص مثل
شجر الاراك وعلم النحو واما اضافة الفاتحة الى الكتاب فلامية مثل راس زيد ولا يجوز
ان تكون سورة فاتحة الكتاب من قبيل حب رمانك فتبصر والسورة طائفة
مترجمة من القرآن اقلها ثلث ايات وسيجى تفصيلها فى كلام المصنف وفاتحة
الشئ يطلق على اوله كالتى تمة على آخره فلا بد هناك من امور متمايزة مترتبة ترتب
حسيا او عقليا سواء كانت مجتمعة فى الوجود كالسور القرآنية باعتبار وجودها الخطى
او متعاقبة فيه كالسور المذكورة باعتبار وجودها اللفظى وسواء كانت تلك الامور
اجزاء للكل او جزئيات للكلى فالاترتب فيه كالباب وان تعلق به الفتح لا يكون له
فاتحة ثم اختلفوا فى اصلها فقيل هى فى الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب والتاء

بقوله ومن رووهم من السلف الصالحين وسموا ايضا الفواتا سير وجمعوفيها بين اقوال
الصحابة والتابعين ولم يذكر وافيها غير ذلك سوى ان ابن جرير تعرض لتوجيه الاقوال وجمع
بعضها على بعض ثم القت طائفة اخرى فاختصروا الاسانيد واقتصروا على نقل الاقوال ثم قام
فيه قوم آخرون فنقل كل من سنح له قول او رده وخطر بباله شئ اعتمده حتى ينقل ذلك عنه
كل من يجئ بعده على ظن ان له اصلا ثم انتهى الامر الى الخلف فاختصر كل فى تفسيره على ما هو غالب
عليه فالزجاج والواحدى وابو حيان والزمخشرى اكثروا فى تفسيرهم ذكر قواعد النحو والقرطبى
والماوردى وامام الحرمين اكثروا ذكر الفروع الفقهية وصاحب العمليات كالامام الرازى
ذكر اقوال الحكماء واكثر من النقول حتى قيل فى شان تفسيره كل شئ فيه الا التفسير وبيضاوى
عطف على يحتوى ومعناه على نكت اى لطايف مستخرجة بقوة الفكر جمع نكتة من نكت
الارض اذا اثر فيها بارعة اى فايقة ولطايف رايعة اى معجبة من راعنى بمعنى اعجبنى
او كاملة زائدة من الربع استنبطتها انا والاستنباط فى الاصل اخراج النبط وهو
اول ما يظهر فى البئر ثم نقل الى اخراج المعانى من الباطن الى الظاهر بالقوة الفكرية فمعنى
استنبطتها استخرجتها بالكد والاجتهاد والتاكيد بالمنفصل ليصح ان يعطف على الغير
المتصل المرفوع قوله ومن قبلى من افاضل المتاخرين واماثل المحققين واراد بهم صاحب
الكشاف والامام الرازى والراغب لاصفهانى فان اكثر ما فى هذا الكتاب مما يتعلق
بلطايف المعانى واعراب مستنبط من الكشاف وما يتعلق بعلم الكلام من تفسير الكبير للامام
وما يتعلق بالاشتقاق والاشارات ولطايف الاعتبارات من تفسير الراغب ويعرب
عطف على ينطوى اى يفصح ذلك الكتاب عن وجوه القراءات اى طرقها وجهاتها
او يكشف النقاب عن وجوهها وهذا موضع الاشارة فى كلام المصنف الى ان علم القراءة
داخل فى علم التفسير المعرفة بالعين المهملة والزاى المعجمة من غزية اذا نسبته اى المنسوبة الى
الائمة جمع امام وهو من يقتدى به قلبت همزته الثانية ياء لاستكراههم اجتماع الهمزتين
ولم تقلب الياء الفاء مع تحركها وانفتاح ما قبلها لان الواو والياء اذا اجتمعا وقانيين لم تقلبا
الفا وان كانا متحركين اطبق الغالبية المشهورين سبعة منهم من ذكرهم صاحب التيسير والشاطبى
ونافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى وثامنهم ابو محمد يعقوب
ابن اسحق الحضرمى البصرى كان اماما كبيرا عالما صالحا اليه انتهت الرياسة فى القراءة بعد
ابى عمرو والشواذ عطف على المعزية والقراءة الشاذة هى التى لم تتواتر نقلت فعل
يجوز بها الصلوة اولا فيه خلاف فصلت فى الفصه وقوله المروية عن القراء المعتبرين
كابى جعفر القعقاع وابو خاتم السجستانى احتراز عن الشواذ المروية من غير المعتبرين فانها
ساقطة عن درجة الاعتبار فلا تعرض لها فى الكتاب الا ان قصور بضاعتى فى هذا الفن

المبدئية علامة للتسمية بالام بحسب الظاهر لان الام ليست مفتتح الولد بل اوله او اولها بقوله فكانها اصله ومنشاه وتوضيحه انها باعتبار كونها مفتتحا شبيه الاصل في ان تحقق الشئ متاخرعن تحقق مفتتحه كما ان تحقق الفرع متاخر عن تحقق الاصل وكذا باعتبار كونها مبدأ واولا شبيه المنشاء اي العلة في ان تحقق البواقي متاخر عن تحقق الاول كما ان تحقق المعلول بالنسبة الى العلة كذلك فاشبهت الام التي من ايضا اصل للولد ومنشأ له فسميت لهذه المناسبة الفاتحة باسم الكتاب هذا ما قصده والله اعلم بالصواب قوله ولذلك تسمى اساسا اي وتسمى الفاتحة اساسا لذلك الوجه المذكور من كونها كالاصل والمنشاء فقوله وتسمى اساسا معطوف على قوله وتسمى ام القرآن الثانية فدم الجار والمجرور اشعارا بان وجه هذه التسمية منحصر في المشار اليه بذلك بخلاف التسمية بام القرآن فان لها وجوها اخر كما سيجئ لبعيد هذا قيل المشار اليه بذلك هو كونها مفتتحة ومبداه ولا دخل للاصالة والمنشائية في تلك التسمية اصلا فالمذكور اساسا اقول هل لهما مدخلية تامة في تلك التسمية فان الاصل ما يبتنى عليه الشئ والمنشاء ما ينشأ منه الشئ ولا شك ان اساس البناء اصل له وعليه يبتنى ومنه ينشاء البناء قوله لانها مفتتحة ثم لما كان الفاتحة مشتملة على جميع ما في القرآن لم يكتف بقوله ما فيه لكون كلمة ما ظاهرة في العموم بل اخر جها من العموم بان بينها بقوله من التناء على الله تعالى والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده فيرجع بعد البيان الى انها تشتمل على معظم ما فيه ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله يشتمل على اصول ما فيه وقال الامام حجة الاسلام ان الامور الثلثة مشتملة على معظم ما فيه وبنى عليه بقوله اني وجدت جميع معاني القرآن منحصرة في عشرة اشياء معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله واحوال الآخرة وبيان تخلية النفس بالاخلاق الجميلة وتحليتها عن اوصاف الرذيلة وبيان احوال السعداء واحوال الاشقياء ومحاجة الكفار واحكام الفتنة فالثناء على الله يشتمل على الاربعة الاول اعني معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله واحوال الآخرة والتعبد بامره ونهيه يشتمل على الاثنين اللذين بعد الاربعة اعني التخلية وبيان الوعد والوعيد يشتمل على الاثنين اللذين بعدهما اعني بيان احوال السعداء واحوال الاشقياء فيبقى من معاني العشرة محاجة الكفار واحكام الفتنة فتحقق كون الفاتحة مشتملة على معظم ما في القرآن هذا كلام الامام فان قلت في القرآن سوى العشرة المذكورة امور وهي القصص والامثال والمواعظ قلت هي راجعة الى الثلثة المذكورة لانها تفيد تسلية الرسول عليه السلام والترغيب الى الطاعة والترهيب عن المعصية

والفاتحة باعتبار مبدأ الشئ بقال للامام الشئ والجزء الاول والاول مبدأ الوله بالاول وبهذا الكل والفاتحة مبدأ القرآن بالمعنى الاول والاصل بالمعنى الثاني فالمجعل وجه التسمية بمجموع ما ذكر لكونه مفتتحا ومبدأ وبالمجموع تحقق الاصالة والمنشائية فتامل

ان قيل الفتح والبداءة في سورة الفاتحة بحسب الظاهر بهو بهو وجاء في حق الاصل والمنشاء عليها بمعنى واحد فكيف يكون الفاتحة مفتتحا وبداءة امر والمنشاء امر آخر فكيف تحقق بالمجموع قلت المراد بالمنشائية المنشائية في الجملة فتامل

قوله فكانها اصله ومنشاه اي فكانها اصل الكتاب ومنشاه لانها كانت مفتتحا ومبداه كانها ثابت الاصل والمنشاء فافهم

قوله وتوضيحه انها باعتبار كونها مفتتحا ومبداه كانها شبيهة بالاصل والمنشاء في ان تحقق الشئ متاخر عن تحقق مفتتحه كما ان تحقق الفرع متاخر عن تحقق الاصل وكذا باعتبار كونها مبدأ واولا شبيهة بالمنشاء اي العلة في ان تحقق البواقي متاخر عن تحقق الاول كما ان تحقق المعلول بالنسبة الى العلة كذلك فاشبهت الام التي من ايضا اصل للولد ومنشأ له فسميت لهذه المناسبة الفاتحة باسم الكتاب هذا ما قصده والله اعلم بالصواب قوله ولذلك تسمى اساسا اي وتسمى الفاتحة اساسا لذلك الوجه المذكور من كونها كالاصل والمنشاء فقوله وتسمى اساسا معطوف على قوله وتسمى ام القرآن الثانية فدم الجار والمجرور اشعارا بان وجه هذه التسمية منحصر في المشار اليه بذلك بخلاف التسمية بام القرآن فان لها وجوها اخر كما سيجئ لبعيد هذا قيل المشار اليه بذلك هو كونها مفتتحة ومبداه ولا دخل للاصالة والمنشائية في تلك التسمية اصلا فالمذكور اساسا اقول هل لهما مدخلية تامة في تلك التسمية فان الاصل ما يبتنى عليه الشئ والمنشاء ما ينشأ منه الشئ ولا شك ان اساس البناء اصل له وعليه يبتنى ومنه ينشاء البناء قوله لانها مفتتحة ثم لما كان الفاتحة مشتملة على جميع ما في القرآن لم يكتف بقوله ما فيه لكون كلمة ما ظاهرة في العموم بل اخرجها من العموم بان بينها بقوله من التناء على الله تعالى والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده فيرجع بعد البيان الى انها تشتمل على معظم ما فيه ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله يشتمل على اصول ما فيه وقال الامام حجة الاسلام ان الامور الثلثة مشتملة على معظم ما فيه وبنى عليه بقوله اني وجدت جميع معاني القرآن منحصرة في عشرة اشياء معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله واحوال الآخرة وبيان تخلية النفس بالاخلاق الجميلة وتحليتها عن اوصاف الرذيلة وبيان احوال السعداء واحوال الاشقياء ومحاجة الكفار واحكام الفتنة فالثناء على الله يشتمل على الاربعة الاول اعني معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله واحوال الآخرة والتعبد بامره ونهيه يشتمل على الاثنين اللذين بعد الاربعة اعني التخلية وبيان الوعد والوعيد يشتمل على الاثنين اللذين بعدهما اعني بيان احوال السعداء واحوال الاشقياء فيبقى من معاني العشرة محاجة الكفار واحكام الفتنة فتحقق كون الفاتحة مشتملة على معظم ما في القرآن هذا كلام الامام فان قلت في القرآن سوى العشرة المذكورة امور وهي القصص والامثال والمواعظ قلت هي راجعة الى الثلثة المذكورة لانها تفيد تسلية الرسول عليه السلام والترغيب الى الطاعة والترهيب عن المعصية

من اصل الكلمة كرحمة ونعمة وبركة ثم اطلقت على اول الشئ تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبالذات بواسطة يتعلق بالمجموع ثانيا وبالعرض فصناك فتح واحد يتعلق بحقيقة وبالمجموع مجازا كحركة جالس السفينة فيكون واسطة في العروض ولا يجوز ان يكون واسطة في الثبوت اول بديهيا ان كان محمولة من غير وضمين احدهما للواسطة والثاني لذي الواسطة ويكون الاول علة للثاني كما في حقق في موضعه وثانيا بهذا في الفاتحة لان الختم لا يتعلق بالآخر وقيل صفة جعلت اسما للاول الشئ او به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح كما يطلق صيغة الفاعل على الباعث كقوله تعالى بل فعله كبيرهم اطلقت الفاتحة ايضا عليه وآثار علامة للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الذبيحة واستحسنه العلامة الشريف وقال هذا سواء كان فاعلة في المصادر كالعافية والكتاب كالقرآن يطلق على الجموع المنزل المكتوب في المصحف وعلى القدر المشترك بينه وبين اجزائه وهو المنزل الى آخره بحذف نبذ الجموع فمعنى فاتحة الكتاب اول اجزائه او اول اجزاء لان مناط الاولية هو الترتيب وهي اختصاص بالآخر كيف وقد قال عز وجل ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة ولا شك ان مفهوم بيت وضع للناس مفهوم كلي والذي ببكة فرد اول منه فلا تصغ الى ما يقال كونها اولا انما هو بالقياس الى المجموع لا القدر المشترك وبالجملة ما ذكر معنى التركيب الاضافي للفظ فاتحة الكتاب ثم صارت بالغلبة علما لسورة محمد فان اعتبر التعدد وبتعدد يحكى الاختلاف بالاضافات يحصل كما مر تحقيق في اسامي الكتب على ما تقرر في محله وان لم يعتبر ذلك التعدد وبقي حكمي لا يلتفت الى امثاله في الصناعات العربية فعلم شخصي وقد يطلق عليها الفاتحة وحدها فاما ان يكون اللام عوضا عن المضاف اليه او يكون علما آخر بالغلبة ايضا بجعل اللام لازمة مثل الصعق في قوله وتسمى ام القرآن معطوف على ما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب فاتحة بالمعنى الذي ذكرناه في قوة قولنا تسمى هذه السورة باسم فاتحة الكتاب فعلى انها مفتتحة ومبداه توهم بعضهم ان الاول بيان لوجه التسمية بفاتحة الكتاب والثاني لوجه التسمية بام القرآن اقول لفظ المفتتح وان كان لم يرد مناسبة للتسمية الاولى الا ان قوله فكانها اصله ومنشاه لا يناسبه ان كونها مشابهة للاصل والمنشاء انما يلائم التسمية بالام ولا يلائم التسمية بالفاتحة وشاهد على ان التسمية الاولى لم يذكر صريحا في كلام المصنف ثم يتفتح من هذا وجه آخر للتسمية بالفاتحة غير الوجوه المتروكة المذكورة فالحق المحقيق بالقبول انها وجهان للتسمية الثانية اي سميت هذه السورة بام الكتاب لوجهين احدهما انها مفتتحة اي محل افتتاحه اوالة افتتاحه كتابة وقراءة ونزولا ايضا على قول الاقلين وثانيهما انها مبداه الاول ولما لم يكن المفتتحية بالمعنى المذكور وكذلك

والوجوه المتروكة مع ما اشير اليه سابقا من كونها متعلق الفتح اولا وكونها كالباعث على الفتح وغير ذلك

المبدئية

فيندرج فيها ثم لابد ههنا من تعيين مواضع اشتمال هذه السورة الكريمة على هذه المقاصد
الثلثة اما الثنا اعني اجرا صفات الكمال على الله عز وجل ففي اول السورة الى
قوله مالك يوم الدين واما التعبد اعني ايجاب العبادة والتكليف فيكون
فعلا له تعالى او التنسك والعمل بموجب التكليف فيكون فعلا للعبد فقد قال سيد
المحققين هو في قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به
من امتثال اوامر المولى ونواهيه او في قوله اهدنا الصراط المستقيم اذا اريد به ملة
الاسلام المشتملة على الاحكام او في قوله الحمد لله لانه لتعليم العباد فقال معناه قولوا
الحمد لله والامر بالشيء ايجابا يستلزم النهي عن ضده واما الوعد والوعيد ففي قوله
انعمت عليهم والمغضوب عليهم او في قوله يوم الدين اي الجزاء فانه يتناول الثواب
والعقاب انتهى كلامه قدس سره واعترض عليه سيد المدققين بوجوه ثلثة احدها ان
امتثال اوامر المولى ونواهيه ليس ماخوذا في معنى العبادة ولا لازما له والا لزم ان لا يتحقق
العبادة بمن له امر ونهي وليس كذلك قال الله تعالى ويعبدون من دون الله تعالى
ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاذن لا يلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على التعبد
بالامر والنهي الذي هو المدعى وثانيها ان ما ذكر من ان الامر بالشيء ايجابا يستلزم النهي
عن ضده انما يفيد ههنا لو كان الامر المقدر وهو قولوا للوجوب وذلك ممنوع الا ترى
ان تاركه لا يلام عند كثير من العلماء وثالثها ان الانعام كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد
فاشتمال انعمت عليهم غير مسلم وكذلك بالقياس الى الوعيد انتهى والجواب عن الاول
ان الكلام ليس في مطلق العبادة بل في عبادة المؤمن لله تعالى كما يدل عليه قوله اياك
نعبد ولا شك ان امتثال الامر والنهي ماخوذ في عبادته تعالى وان لم يكن ماخوذا في
المطلق وعن الثاني ان كون تاركه ملوما عند الجمهور يكفي في كون الامر للوجوب
اذ هو تابع لهم على ان تعلم القرآن سيما في اوايل الاسلام كان فرضا وهو يستلزم القراءة
وعن الثالث ان المشتمل على الشيء لا يلزم ان يكون دالا عليه بل يكفي فيه ان يكون
ما اريد منه مستلزما لذلك الشيء وههنا كذلك اذ المراد بالمنعم عليهم على ما ذكره المفسرون
الانبياء او بالمغضوب عليهم والضالين اليهود والنصارى وهو الوارد عن النبي
صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين واتباعهم حتى قال ابن ابي حاتم لا اعلم في ذلك
خلافا بين المفسرين وقد يجاب عن الثالث بان المراد بالانعام هو الانعام الاخروي
او ما يشملها او ما يترتب عليه الثواب في الآخرة ففيه اشارة الى الوعد وكذلك المراد بالغضب
هو الغضب الاخروي وفيه اشارة الى الوعيد ثم قال قدس سره والوجه في انحصار مقاصد
الكتاب المجيد في الاصول الثلثة ان القرآن انزل لارشاد العباد الى معرفة المبدأ والمعاد

ليؤدوا

ليؤدوا حق المبدأ بامتثال ما امر ونهي ويدخروا بذلك للمعاد مثوبة كبرى وقد
يظن ان ههنا مقصدا رابعا هو الدعاء والسؤال في قوله اهدنا واجيب بانه مندرج
على ما ذكر فان المعتد به من الدعاء ما كان في امر الآخرة واداء الطاعة وترك
المعصية انتهى ويرد على هذا ان الوعد والوعيد ايضا يتفرعان على التعبد بالامر والنهي
فليترك ما ذكر هو بل الحق في الجواب ان المقصد بالدعاء في قوله اهدنا الاية طلب
الثبات على الصراط المستقيم الذي هي ملة الاسلام وهو عين التعبد بالامر والنهي
واما ما يقال كثير من السور يشتمل على هذه المعاني ولم يسم ام القرآن فجوابه التحقيقي ان وجه التسمية
لا يجب اطراده ولقد اطلنا في هذا المقام لما اقتضاه تحقيق المرام وليس غرضي
سوى ذلك والله اعلم وعلى جملة معانيه اي وتسمى ام القرآن لاشتمالها على مجمل معانيه
ومحصلها فهو معطوف على قوله ما فيه وجه آخر للتسمية وحاصل هذين الوجهين انها سميت
ام القرآن لانها لاشتمالها على معظم ما فيها وعلى مجمل ما فيه اشبهت الجلدة الرقيقة المشتملة
على الدماغ وقواها الخمس فكما سميت تلك الجلدة بام الدماغ سميت
هذه بام القرآن وقيل لانها اشتملت على معاني القرآن مجملة على احسن ترتيب
ثم صارت تلك المعاني مفصلة في ساير السور نزلت منزلة مكة من ساير
القرى حيث مهدت اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت مكة ام القرى
سميت هذه السورة ام القرآن اقول هذا انما يتم اذا كانت الفاتحة اول سورة
نزلت وهو قول اقل الاقلين وان قال صاحب الكشاف انه قول الاكثرين
ومما ذكرنا علم ان الجملة بمعنى المجمل لا بمعنى الجميع على ما توهمه البعض لان الفاتحة ليست مشتملة
على جميع معانيه على التفصيل وهو المتبادر من لفظ جميع معانيه فتامل واما من الحكم النظرية
والاحكام العملية بيان للمعاني لا للجملة والا لاتحد المجمل والمفصل لان معانيه هي تلك
الحكم والاحكام وتوضيح المقام ان للقرآن معاني وهي الامور المفصلة فيه من مقاصد الحكميين
وتلك المعاني المفصلة فيه مجمل وهو استكمال النفس بحسب القوة النظرية والعملية
وهذا لا يحصل الا بسلوك الصراط المستقيم قال المصنف في تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران
ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم انه تعالى شرع في الدعوة واشار اليها
بالقول المجمل فقال ان الله ربي وربكم اشارة الى استكمال القوة النظرية بالاعتقاد الحق
الذي غايته التوحيد وقال فاعبدوه اشارة الى استكمال القوة العملية فانه بملازمة الطاعة
التي هي الاتيان بالاوامر والانتهاء عن النواهي ثم قرر ذلك بان بين ان الجمع بين
الامرين هو الطريق المشهود له بالاستقامة انتهى فقوله التي هي سلوك الطريق المستقيم
في محل الجر على انه صفة لجملة معانيه لا للحكم النظرية والاحكام العملية ولا للاخير وحدها

على ما توهم ومن ههنا تبين الفرق بين هذين الوجهين للتسمية حيث اشير الى ان مبنى هذا الوجه الاخير
على جعل مقاصد القرآن الحكمة النظرية والعملية المتضمنة للامور الثلثة المذكورة في الوجه
الاول وخبرا وان اشتمال الفاتحة عليها باعتبار ان بعض اجزائها مشتمل على مجملها ومحصلها
وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الى آخره وان مبنى الوجه الاول على جعل مقاصده
ما ذكر من الامور الثلثة وان اشتمال الفاتحة عليها باعتبار جميع اجزائها ثم ان المراد بالحكمة
النظرية الاصول الاعتقادية اى التي يكون المقصد منها الاعتقادات الى صلة بانظر
فيندرج فيها الالهيات والنبوات وما يتعلق باحوال المعاد وما يتعلق باحوال اعيان
الموجودات التي ليس لقدرتنا واختيارنا مدخل فيها كالسماء والارض فان التفكر فيها يستدل
بها على وجود الصانع وصفاته العلى حيث مقاصد القرآن قال تعالى الذين يتفكرون في
خلق السموات والارض الآية والمراد بالاحكام العلمية الكيفية العمل من وجوب الواجبات
وحرمة المحرمات قوله والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء بالرفع معطوف
على السلوك داخل معه في بيان مجمل معانيه الآتي العدة هو السلوك والاطلاع المذكور من
تتمته آن تولك الاطلاع يحصل الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب فيهما مزيد مدخلية
في سلوك الصراط المستقيم قوله وسورة الكنز بالنصب عطف على قوله ام القران اى كما تسمى
ام القران تسمى سورة الكنز ايضا واما قوله والوافية والكافية فاما منصوبتان عطفا
على المضاف فيكون المعنى وتسمى سورة الوافية وسورة الكافية وفي هذا وان لزم بحسب
الظاهر العطف على حيز العلم وضعف بعض العلم ان الظاهر ان كلا من الكنز والوافية
والكافية بدون لفظ السورة ايضا علم كما في رمضان وشهر رمضان فلذلك
آي سميت بهذه الاسامي لاشتمالها على ما فيه او على جملة معانيه حكما نهاكنوز واف كاف
فاي كنز فيه مثل جواهر المعاني القرآنية وفي القصيدة البراعة لها معان كموج البحر في
عدده وفوق جوهره في الحسن والقيم قوله وسورة الحمد بالنصب آي وتسمى سورة الحمد كقوله
والشكر والدعاء وتعليم المسئلة بالجر عطف على الهدى وتسمى سورة الشكر وسورة الدعاء
وسورة تعليم المسئلة قوله لاشتمالها عليها اى لاشتمال الفاتحة على كل من الامور
المذكورة اما اشتمالها على الحمد فظاهر واما اشتمالها على الشكر فلان الحمد مادة اجتماع مع الشكر
لوقوعه في مقابلة النعمة وهي تربية العالمين فان وصفه تعالى بانه رب العالمين يشعر بان استحقاقه
تعالى للحمد والثناء لكونه ربا فهو شكر ايضا لوجوب كونه في مقابلة النعمة واما اشتمالها على الدعاء
فظاهر لان هذا الصراط طلب الهداية والدعاء هو الطلب واما اشتمالها على تعليم المسئلة
اى تعليم طريق السؤال من الله عز وجل فلان فيها اشارة الى ان اللايق بحال الداعي من حيث

الحكمة النظرية
الاصول الاعتقادية

وهذا بناء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان الكلب كونه مجرورا واطلاقي فيجر الجنابة
معطوفا على الحكمة النظرية وهي الاحكام العلمية وقع كونها عطفا على المراد بالحكمة
جملة معانيه عطف العام على الخاص لان الحكمة والاحكام والاطلاع وتتميم ذلك بالتعليم
المحقق كونه بجملة معانيه عطف تفسير على ما اشعر به الكشاف والله اعلم

المراد بالاحكام العلمية
المتعلقة بكيفية العمل

المراد بالاطلاع على مراتب السعداء
والاشقياء تحصيل الرغبة والرهبة

لا يخفى ان هذا انما يتأتى اذا كان الحكمة النظرية
عطفا على المضاف قبله لا المضاف اليه فقط فتدبر
منصوبين عطفا على المضاف ايضا فالصحيح
ما ذكره ايضا على ما ذكره ايضا والا يلزم حذف
بعض العلم ايضا كما لا يخفى فتامل منه سره

الكنز والوافية والكافية
علم ايضا

وقيل انما سميت بسورة الكنز قيل قال النبي صلى الله عليه وسلم انها نزلت
من كنز تحت العرش والقصد انه كنز هو كنوز العرش كما ورد في الحديث
ايضا وقيل لان من قرأها كان له كنز ثواب لا يعلم قدره الا الله تعالى
وقيل لانها لا نظير لها لانها الفصل المتضمن في الصلوة
بخلاف غيرها وقيل لانها جمعت جميع ما انزل الله في جميع الكتب الالهية
يصح تسميتها بالوافية ايضا منه

وانما حسن تسميتها بالكافية لان من قرأها في ليلة كفته عن قراءة غيرها
من سائر السور في تلك الليلة كما ورد في الحديث منه

وانما قوله سمي الحكمة الى مالك يوم الدين في فروع المقاصد منه

على ما توهم ومن ههنا تبين الفرق بين هذين الوجهين للتسمية حيث اشير الى ان مبنى هذا الوجه الاخير
على جعل مقاصد القرآن الحكمة النظرية والعملية المتضمنة للامور الثلثة المذكورة في الوجه
الاول وخبرا وان اشتمال الفاتحة عليها باعتبار ان بعض اجزائها مشتمل على مجملها ومحصلها
وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الى آخره وان مبنى الوجه الاول على جعل مقاصده
ما ذكر من الامور الثلثة وان اشتمال الفاتحة عليها باعتبار جميع اجزائها ثم ان المراد بالحكمة
النظرية الاصول الاعتقادية اى التي يكون المقصد منها الاعتقادات الى صلة بانظر
فيندرج فيها الالهيات والنبوات وما يتعلق باحوال المعاد وما يتعلق باحوال اعيان
الموجودات التي ليس لقدرتنا واختيارنا مدخل فيها كالسماء والارض فان التفكر فيها يستدل
بها على وجود الصانع وصفاته العلى حيث مقاصد القرآن قال تعالى الذين يتفكرون في
خلق السموات والارض الآية والمراد بالاحكام العلمية الكيفية العمل من وجوب الواجبات
وحرمة المحرمات قوله والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء بالرفع معطوف
على السلوك داخل معه في بيان مجمل معانيه الآتي العدة هو السلوك والاطلاع المذكور من
تتمته آن تولك الاطلاع يحصل الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب فيهما مزيد مدخلية
في سلوك الصراط المستقيم قوله وسورة الكنز بالنصب عطف على قوله ام القران اى كما تسمى
ام القران تسمى سورة الكنز ايضا واما قوله والوافية والكافية فاما منصوبتان عطفا
على المضاف فيكون المعنى وتسمى سورة الوافية وسورة الكافية وفي هذا وان لزم بحسب
الظاهر العطف على حيز العلم وضعف بعض العلم ان الظاهر ان كلا من الكنز والوافية
والكافية بدون لفظ السورة ايضا علم كما في رمضان وشهر رمضان فلذلك
آي سميت بهذه الاسامي لاشتمالها على ما فيه او على جملة معانيه حكما نهاكنوز واف كاف
فاي كنز فيه مثل جواهر المعاني القرآنية وفي القصيدة البراعة لها معان كموج البحر في
عدده وفوق جوهره في الحسن والقيم قوله وسورة الحمد بالنصب آي وتسمى سورة الحمد كقوله
والشكر والدعاء وتعليم المسئلة بالجر عطف على الهدى وتسمى سورة الشكر وسورة الدعاء
وسورة تعليم المسئلة قوله لاشتمالها عليها اى لاشتمال الفاتحة على كل من الامور
المذكورة اما اشتمالها على الحمد فظاهر واما اشتمالها على الشكر فلان الحمد مادة اجتماع مع الشكر
لوقوعه في مقابلة النعمة وهي تربية العالمين فان وصفه تعالى بانه رب العالمين يشعر بان استحقاقه
تعالى للحمد والثناء لكونه ربا فهو شكر ايضا لوجوب كونه في مقابلة النعمة واما اشتمالها على الدعاء
فظاهر لان هذا الصراط طلب الهداية والدعاء هو الطلب واما اشتمالها على تعليم المسئلة
اى تعليم طريق السؤال من الله عز وجل فلان فيها اشارة الى ان اللايق بحال الداعي من حيث

انه داع ان يحمد الله اولا بما هو اهله ويثني عليه بربوبيته للعالمين وبكمال رحمته وكونه مالكا للامور
ثانيا ويخص عبادته واستعانته به ثالثا ثم يشرع في طلب مآربه فان هذه الطريقة
اقرب من الاجابة واوعى الى القبول لما فيه من الاقرار بكمال جوده تعالى
وفرط رحمته ومن الاعتراف بكمال عجز نفسه واحتياجه قوله والصلوة اى تسمى
سورة الصلوة فهو مجرور معطوف على المضاف اليه ولا يجوز نصبه عطفا على
السورة لان ما ذكره من وجه التسمية لا يفيده وما رواه ابو هريرة انه قال الله عز
وجل قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين وبسورت بالفاتحة فهو ايضا
لا يفيد تسميتها صلوة لما قالوا من انه مجاز من باب اطلاق اسم الكل واراده
الجزء الذي صورت كقوله عليه السلام الحج عرفة ومعلوم ان الاطلاق بطريق التجوز
لا يسمى تسمية قوله لوجوب قرائتها او استحبابها فيها الاول اشارة الى مذهب
الشافعية فانهم لا يفرقون بين الفرض والواجب والثاني اشارة الى مذهب
الحنفية فانهم قد يطلقون المستحب على معنى يقابل الفرض ويتناول الواجب والمستحب
المتعارف وهو ما يكون فعله اولى ولا يبلغ الى رتبة الفرضية ثم ان المصنف عدل عن
عبارة الكشاف ههنا وسيى قوله لانها تكون فاضلة او مجزية بقرائتها فيها لانه اورد
عليها ان الاولى ان يقال لانها لا تكون فاضلة او مجزية الا بقرائتها فيها ليفيد ما قصده
من توقف الفضيلة والاجزاء على القراءة بيانا للمذهبين وان اجاب عنه بعض شراح
الكشاف قوله والشافية والشفاء اى تسمى الشافية والشفاء او تسمى سورة الشافية
وسورة الشفاء فيجوز فيها النصب والجر قوله لقوله عليه السلام هي شفاء من كل داء يعني
تسمى بهذين الاسمين لقيام معنى الشفاء بها وكونه وصفا فايا ما وحملوا عليها كما في
الحديث فيكون مصححا للتسمية وليس المراد انها تسمى بها التسمية النبي عليه السلام
اياها بالشفاء فان حمل شيء الا يدل على تسمية الموضوع بالمحمول فلا يقال زيد تسمى حيوانا
لانه حيوان قوله والسبع المثاني اى وتسمى السبع المثاني معرفا باللام مثل النجم والصعق
وتسمى المثاني بدون ذكر السبع كما وقع في الكشاف وكذلك تسمى سورة السبع
المثاني لان المذكور في الاحاديث النبوية هو السبع المثاني لا غير فهو منصوب
عطفا على السورة قوله لانها سبع ايات بالاتفاق تعليل لتسميتها بالسبع والآية
في الاصل العلامة الدالة على الشيء فيطلق على المصنوع للدلالة على وجود صانعه وبخص
بالكلمة البينة ثم نقل في الشرع الى طائفة معينة من القرآن مترجم اولها واخرها توقيفا
وبخص باسم التنزيلية وهي المراد ههنا واراد بالاتفاق اتفاق القراء والائمة الاربعة والا فبعض
العلماء ذهب الى انها ست ايات وبعضهم الى انها ثمان وبعضهم الى انها تسع قوله

والاحسن عندي انه ترديد الامر على مذهبه لان الرواية عنده ان قراءتها واجبة اي مفروضة وفي الصلوات المستحبة اي على القولين
مستحبة في صحيح هذه الرواية فلا حاجة في التحقيق الى الحوبة الا الكشاف فتامل منه سره وقال في حاشية حاشية لها اكتب الصلوة وتجوز الترديد بحسب القاضي ايضا لانه عنده قولا بعدم الوجوب
على العموم في الجهرية وفي السرية ايضا على ضعف انتهى اقول وبالتسجيل ليس بواجب بقرينة المقابلة لا يلبس ليفرض حتى يشمل الواجب والواجب المختلف على الفرض فانها فرض عند الشافعي
في جميع الركعات وواجبة عند الحنيفة في الركعتين الاوليين ومستحبة في الاخيرتين ابراهيم الكوراني بدا ما خوذ من حاشية لمولى المحقق عصام الدين مع بعض التصرف وانما قال المختلف بل الواجب
ما يطلق عليه الواجب على العموم المجازي وقيل استعمال لفظ الواحد في معنيين مختلفين جائز عندنا نعم وانما منهم تامل

قوله وما رواه الخ يرد على الاستدلال بعضهم على جواز الصلوة الحديث القدسي
المروي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال بعض المحشين بل كشاف سورة الصلوة
عدل عنه الله تعبيرا لنظر ما علما رواه مسلم الحديث القدسي فيجوز
النصب ايضا انتهى وقيه انه يجوز نصبه ولو يجوز الا انحصار ظرف غريب مع
ظهور المقصود فتامل منه سره

الاطلاق بطريق التجوز
لا يسمى تسمية

قال فيه نظر لانه عليه وعلى آله الصلوة والسلام يقرأها في صلوته كما في صلوته ولم ينكر عليها وقرأها في
صلوته كما في صلوته ولم يكن تجوزا ثم لم يكن تجوز بل حقيقة كما لا يخفى
انتهى المراد بالاستحباب ما يقابل الوجوب بل ما يشمل الواجب منه

المغفور منه سره

ان قيل لا يفرقون
بين الفرض والواجب

وهم ههنا بقوله وجه عدوله عما في الكشاف حيث قال وسورة الشفاء
وان قيل لا يقال ان الله تعالى ذكر في سورة الحجر الآية
وقال ايضا في وجه عدوله ايضا ما ذكره المصنف يخيل الوجهين بجواز الامرين
فاقول ان الصفة المشبهة تعمل عمل فعلها اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال
فال بهام القرآن وهي سبعا وهي المعلم بها تسمى الا يسمون الا يسمون
انتهى قدس سره

ذكر وا ان بعض الصحابة مر برجل مصروع فقرأ هذه السورة في اذن فبرأ
فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الحديث منه سره

رواه البيهقي مرسلا بسند صحيح كذا في المقتفى
بحيث مر طريقا آخر فتح الاشعي في ذكره

اسرار الهم المذكور

وقيل انما عدت عدها
كذلك وقد قيل في قول
الشافعي عليه رضوان الله
تيه شفا اوقع الشفاء تسميه

مرحكمة ابراهيم

تعليل لعدد بين المذكورين
وسنة بعدم وجد العدد ذلك
عربانية لكن في كلا الامرين

لا يسمى الرحوم

فيه رد على من جوز كونه مجرورا عطفا
على المضاف اليه وسيجي تحقيق لفظ الله
في اثناء الشرح قوله وسمي الصلوة في الصلوة وغيره
اجاد منه سره

قيل اصلها اية كفرحة فلبت عينها الفا
على غير
قياس مضى الآية في اللغة
والشرع

كذا نقل عن السيوطي في التحبير منه سره

وقال ايضا بعد ما نقل عن الجوهري في العرف طائفة من كلمات القرآن مترجمة
بفصل وهو آخر الآية وقد يكون كلمة مثل الحجر وكذا الم وكهيعص
وغيرها يقول انها فواتح السورة لا بسببها آيات وكون الى محمد الدنيا
لا اعلم كلمة هي وصدها آية الا هي ما مثاني انتهى

وما قال المحشي الفاضل الخ فانه ذهب اليه
احد اما احد يعلم الطلاقه على ذلك واما العدم
اعتبار العقل او المنقول عنه والتأمل
الثاني على انه بعيد في المقام فتامل منه سره

ان قلت وقع ما يرد على قوله الاتفاق فانه كيف يستقيم مع ثبوت الاختلاف
كما يجيء بقوله والا فبعض العلماء الخ واضعافها وجب ساق الكلام في تحقيق
الدفع على وجه يتضمن الجواب قلت الكثر المحشين المراد بالاتفاق
الاكثر المعقول عليهم والمعتد بهم كما نبهنا عليه وصرح به الشفاء فافهم
لا يسمى الرحوم

الا آية منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم ﴿ يعني بعد ما اتفقوا على انها سبع آيات
اختلفوا فبعضهم وهم الشافعية عد التسمية آية منها دون انعمت عليهم ﴿ دون
صراط الذين انعمت عليهم الظهور ان الصلة بدون الموصول لا يكون آية فالمعنى انهم
لم يعدوا قوله صراط الذين انعمت عليهم وحده آية بل عدوه الى آخر السورة آية واحدة
وبعضهم عكس الامر فعد قوله ثم صراط الذين انعمت عليهم وحده آية وما بعده الى آخر
السورة آية اخرى ولم يعد التسمية آية منها وهم المالكية وبخفيته قوله وتثنى في الصلوة
على صيغة المضارع المجهول مشددا او مخففا عطف على قوله لانها سبع آيات
وتعليل في الحقيقة لوصف السبع بالثاني فيرجع الى انه انما وصف السبع بالثاني لانها تثنى
اي تكرر قراءتها في الصلوة ففيه اشارة الى ان المثاني جمع مَثْنًى او مَثْنَاة على صيغة اسم المفعول
بمعنى مردد ومكرر والافقد ثلث وربع او جمع مِثْنًى او مِثْنَاة بفتح الميم على صيغة مفعل او مفعلة
من الثني بمعنى التثنية التكرير والعادة ورجح الاخير لانه على الاول يكون من الجموع الشاذة
لان القياس فيها وجود حروف المفرد في الجمع فالقياس في المثنيات كالمربعات والمثلثات
في جمع المربع والمثلث وسمنا حذف احد النونين وجوز المصنف في سورة الحجر وسورة
الزمر ان يكون من الثناء وقال في وجهه لان كل واحد مثنى عليه البلاغة والاعجاز ومثنى
على الله تعالى بما هو اهله انتهى ولا مجال له ههنا لكان قوله في الصلوة تأويل بظهر والمراد بالصلوة
مطلقا ان لم يجوز التنفل بركعة واحدة وان جوز فالمراد اكثرها وآما صلوة الجنازة فاطلاق
الصلوة عليها بمعنى الدعاء ثم ان المصنف عدل ههنا عن عبارة الكشاف فانه قال موافقا
لما في الصحاح الجوهري لانها تثنى في كل ركعة ورده العدول عدم صحة ظاهرها واحتياجها
الى تأويلات بعيدة كما فعله شارحوه قوله او الانزال بالجر معطوف على الصلوة اي وتثنى
وتكرر في الانزال فيلزم ان يكون النزول والتكرر فيه مترقبا غير متحقق وقت التسمية فهذه
التسمية ان كانت منه ﷺ كما هو الظاهر من قوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني فلا اشكال
في صيغة المستقبل اذ تسميته ﷺ متقدم على تكرر انزاله وان كانت من غيره فلابد ان يجعل
من قبيل علفتها تبنا وماء باردا بان يقدر العامل في المعطوف غير عامل المعطوف عليه
مثل تثبت فيكون المعنى اولانها تثنيت في الانزال او يقال على تقدير تكرر نزوله لعله يلزم
ان يكون عدد ايا تها اربعة عشر كما ان قوله فبأي الآء ربكما تكذبان عدة احدى وثلثين
آية لانا نقول تعيين الآية توقيفي لا مدخل فيه للرأي ثم يلزم من تكرر نزوله لها كونها
سورتين الا انه لما لم تختلف معنى ما باعتبار تكرر نزوله لعالم يجعل سورتين وقد يقال
انما يلزم القول بكونها سورتين من تكرر نزولها لو كان نزولها ثانيا على انها سورة اخرى
وليس كذلك بل النزول ثانيا لتقرير السورة واظهارها لعظيمه وقبل لابد لمن يقول نزولها

مرتين

مرتين ان ينكر نزولها قرآنا حتى لا يلزم كونها سورتين ويلتزم ان النزول على النبي
صلى الله عليه وسلم وحيا متلوا لا يستلزم القرآنية وفيه انهم فرقوا بين القرآن والحديث
القدسي بان الاول وحي متلو دون الثاني على انه لا ضرورة تدعو على ارتكاب
ذلك الوجه البعيد للغنية عنه بما ذكرنا قوله ان صح انها نزلت مرة بمكة الى آخره
يعني ان تكررها في الانزال يتوقف على صحة القول بانها نزلت مرتين مرة بمكة حين
فرضت الصلوة ومرة بالمدينة حين حولت القبلة من الصخرة الى الكعبة وقد صح وثبت
انها اي الفاتحة مكية فبقي الشك في مدنيتها فان صح ذلك ايضا تم الامر ثم استدل
على صحة كونها مكية بقوله تع ولقد آتيناك سبعا من المثاني وآشار الى وجه الاستدلال
به بقوله وهو مكي اي هذا القول مكي وتوضيحه ان المراد بالسبع المثاني في هذا القول هي الفاتحة
وان هذا القول مكي بالنص فيلزم ان تكون الفاتحة مكية آما الاول فلان ابن عباس
فسره به وتبعه جمهور المفسرين واشار اليه البصري في سورة الحجر حيث فسره اولا بالفاتحة
ثم نقل الاقوال الاخر من كون المراد السبع الطوال او الحواميم او السبع بصيغة
التمريض وآما الثاني فلان سورة الحجر المشتملة على هذه الآية مكية بجميع اجزائها
بنص ائمة التفسير عليها واشار اليه المصنف ايضا هناك حيث قال سورة الحجر مكية ولم يستثن
منها شيئا فلو لم تكن الفاتحة ايضا مكية بل مدنية لما صح الاخبار في مكة بانيتها في الزمان
الماضي اذ لا مجال للتجوز ههنا بان يكون من قبيل التعبير عن المستقبل المتحقق بلفظ الماضي
مثل ونادى اصحاب الجنة لان الماضي المقرون بقد الاقربة للزمان الماضي الى الحال نفي
في الماضي كان المضارع المقرون بعلم الاستقبال كالسين وسوف لا يحتمل غير
الاستقبال وما يتوهم من ان عطف القرآن العظيم على السبع الثاني يدل على ان الماضي
بمعنى المستقبل فاقول في دفعه بناء ارادة بالقرآن العظيم المجموع واما اذا اريد به القدر
المشترك فلا حاجة الى التجوز وسوط ثم ان المكي والمدني للعلماء فيهما اصطلاحات
اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة او بمكة عام
الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من الاسفار وقد يطلق المكي على ما نزل بمكة والمدني
فيكون النازل في سفر الهجرة وسائر الاسفار واسطة وقد يطلق المكي على ما وقع خطابا
لاهل مكة والمدني ما وقع خطابا لاهل المدينة فعلى هذا المعنى الاخير لبست الفاتحة مكية ولا مدنية
وسوط مرة اخرى على المعنى الثاني وان جاز ذلك لكن لا يتم الاستدلال بالآية المذكورة على
كونها مكية لجواز ان تكون الفاتحة نازلة بالمدينة وتكون سورة الحجر المشتملة على ذلك
القول الدال على تقدم نزول الفاتحة نازلة بمكة عند عود رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فالاستدلال بهما موقوف على ان يراد بهما اشهر الاصطلاحات

قال بعض المحشين هذا على قوله عام الفتح الخ واما بناء على ما ذكرت
سورة الفاتحة بالمدينة انتهى وكانه اراد بان المثاني الخ منه

وقد نبه عليه المصنف حيث قال نزلت مرة بمكة حين فرضت الصلوة بالمدينة حين حولت القبلة فلا بد من بيان ان سورة الحجر مكية بالمعنى الاشهر حتى يتم هذا الدليل وكونه مشهورا او متفقا عليه عند الجمهور المصرحين بكونها مكية يكفي مؤنة تبيانه بخلاف الاخرين فانه صطلح البعض وقد بين ذلك بانها لو لم تكن مكية بذلك المعنى لزم ان تكون الصلوة بمكة بغير فاتحة وسيعيد وايضا لو استمر عليه السلام على عدم قراءة فاتحة الكتاب بمكة قبل الهجرة تحفظ وتنقل الينا كما حفظ سائر احواله لكونه مما تتوفر الدواعي على نقله فالاستمرار على هذه الحالة مع عدم النقل حال يقبله العقول فدله بالنفي اي بالتصريح من ابن عباس وسائر ائمة التفسير والاتفاق النص على هذا المعنى شايع كما يقال نص ابو حنيفة رحمه في هذه المسئلة بكذا ونص الشافعي رحمه الله فيها بكذا ومن هذا القبيل ما يجيئ في كلام المصنف من قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه فليس المراد بالنص نص الكتاب والسنة حتى يرد انه لم يثبت بمكية شيئ من ذلك قوله بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة سندا واجرا اي هذا القول الكريم جزء من الفاتحة ويؤيده ما في بعض النسخ ومن كل سورة فاتحتها بعض بالفاتحة بكون الكلام فيها قوله وفقهاء وهما اي فقهاء مكة والكوفة سوى الامام ابي حنيفة رحمه لقرينة ما سياتي من ذكر مذهبه قوله والشافعي رحمه الله قيل هذا قوله الجديد واما قوله القديم منهوانها ليست من القرآن قوله وخالفهم قراء المدينة هما كان المختار عند المصنف كونها جزءا قبله اصلا ونسب الى فقهاء المدينة لما ان اكثرهم لا يقولون بالجهر بها قوله وفقهاء وهما بضمير التثنية اي فقهاء البصرة والشام ففيه عدول عن عبارة الكشاف فان الواقع فيها ضمير الجمع الراجع الى البلاد الثلثة ووجه العدول ان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كعبد الله ابن عمر والزهري وغيرهم ذهبوا الى ان التسمية جزء من جميع السور وما وقع في بعض النسخ بالضمير الجمع موافقا لما في الكشاف فكانه من تصرف الناسخ زعما منه ان لا مقتضى لتغيير عبارة الكشاف وقد عرفت المقتضي وانه تغيير لقصد الاصلاح فقوله ومالك معطوف على فقهاء والبصرة والشام اي خالفهم فقهاؤهما ومالك ايضا من فقهاء المدينة واما على النسخة ضمير الجمع فلعل ذكره بعد ذكر فقهاء المدينة مع دخوله فيهم لدفع توهم مخالفته لهم كما خالف ابو حنيفة رحمه فقهاء الكوفة مع كونه اعظمهم قدرا ولم ينص ابو حنيفة رحمه فيما ينبغي اي لم يصدر منه نص في شان التسمية بشيئ من النفي والاثبات فصار علم الفقه سببا لان الظن انها ليست عنده من السورة اي من سورة الفاتحة كما هو المعروف في الكشاف او من جنس السورة كما هو الظاهر من العبارة حيث لم يقل منها ومنهنا مناقشة مشهورة وهو ان عدم النص بشيئ من طرفي النفي والاثبات لا يستلزم الظن باحدهما وهو ظاهر فقال بعضهم المراد انه لما لم ينص بشيئ من النفي والاثبات مع كونه من فقهاء

وقوله على ما فيه الخ اشارة الى ان الاستدلال موقوف على كون الاجر فلا يرد ما قيل ان الاجر في الصلوة لا يختص بالفاتحة بل يحصل بكل ما يقال فيها

قوله وانما يقال مثلا انه يؤجر على القول بكذا قيل بكذا فتامل منه

قوله ولا يخفى ان هذا الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في الاجر المترتب على الصلوة بالفاتحة وليس كذلك بل الكلام في الاجر المترتب على قراءة الفاتحة في الصلوة وهو اجر عظيم لا يخفى على من له ادنى تامل منه

قوله وقد نبه عليه المصنف الخ اقول فيه نظر اما اولا فلان قول الصحابي في القرآن خصوصا في النزول له حكم الرفع وان لم يكن مرفوعا صريحا كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واما ثانيا فلان قوله فنزلت فيه نظر اما اولا فلان فيه احتمال ان يكون المراد بالنزول ما يعم النزول بمعنى الاخبار كما في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الى غير ذلك من الآيات الكثيرة وقد ورد في كل منها روايات كثيرة في اسباب النزول وليس المراد بالنزول في كل منها الا الاخبار قطعا وان كان ظاهر اللفظ هو المعنى الاول واما ثالثا فلان قوله فنزلت فيه الخ لا يدل على ان ما قبله ليس من اسباب النزول بل يحتمل ان يكون قوله فنزلت فيه الخ بيانا لبعض اسباب النزول وان كان ما قبله ايضا من اسبابه فتامل

قوله وقد نبه عليه المصنف الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في الاجر المترتب على الصلوة بالفاتحة وليس كذلك بل الكلام في الاجر المترتب على قراءة الفاتحة في الصلوة وهو اجر عظيم لا يخفى على من له ادنى تتبع واما ثانيا فلان قوله فنزلت فيه الخ لا يدل على ان ما قبله ليس من اسباب النزول بل يحتمل ان يكون قوله فنزلت فيه الخ بيانا لبعض اسباب النزول وان كان ما قبله ايضا من اسبابه فتامل

قوله ولا يخفى ان هذا الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في الاجر المترتب على الصلوة بالفاتحة وليس كذلك بل الكلام في الاجر المترتب على قراءة الفاتحة في الصلوة وهو اجر عظيم لا يخفى على من له ادنى تتبع واما ثانيا فلان قوله فنزلت فيه الخ لا يدل على ان ما قبله ليس من اسباب النزول بل يحتمل ان يكون قوله فنزلت فيه الخ بيانا لبعض اسباب النزول وان كان ما قبله ايضا من اسبابه فتامل

قوله ولا يخفى ان هذا الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في الاجر المترتب على الصلوة بالفاتحة وليس كذلك بل الكلام في الاجر المترتب على قراءة الفاتحة في الصلوة وهو اجر عظيم لا يخفى على من له ادنى تتبع واما ثانيا فلان قوله فنزلت فيه الخ لا يدل على ان ما قبله ليس من اسباب النزول بل يحتمل ان يكون قوله فنزلت فيه الخ بيانا لبعض اسباب النزول وان كان ما قبله ايضا من اسبابه فتامل

قوله ولا يخفى ان هذا الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في الاجر المترتب على الصلوة بالفاتحة وليس كذلك بل الكلام في الاجر المترتب على قراءة الفاتحة في الصلوة وهو اجر عظيم لا يخفى على من له ادنى تتبع واما ثانيا فلان قوله فنزلت فيه الخ لا يدل على ان ما قبله ليس من اسباب النزول بل يحتمل ان يكون قوله فنزلت فيه الخ بيانا لبعض اسباب النزول وان كان ما قبله ايضا من اسبابه فتامل

قوله ولا يخفى ان هذا الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في الاجر المترتب على الصلوة بالفاتحة وليس كذلك بل الكلام في الاجر المترتب على قراءة الفاتحة في الصلوة وهو اجر عظيم لا يخفى على من له ادنى تتبع واما ثانيا فلان قوله فنزلت فيه الخ لا يدل على ان ما قبله ليس من اسباب النزول بل يحتمل ان يكون قوله فنزلت فيه الخ بيانا لبعض اسباب النزول وان كان ما قبله ايضا من اسبابه فتامل

قوله ولا يخفى ان هذا الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في الاجر المترتب على الصلوة بالفاتحة وليس كذلك بل الكلام في الاجر المترتب على قراءة الفاتحة في الصلوة وهو اجر عظيم لا يخفى على من له ادنى تتبع واما ثانيا فلان قوله فنزلت فيه الخ لا يدل على ان ما قبله ليس من اسباب النزول بل يحتمل ان يكون قوله فنزلت فيه الخ بيانا لبعض اسباب النزول وان كان ما قبله ايضا من اسبابه فتامل

قوله ولا يخفى ان هذا الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في الاجر المترتب على الصلوة بالفاتحة وليس كذلك بل الكلام في الاجر المترتب على قراءة الفاتحة في الصلوة وهو اجر عظيم لا يخفى على من له ادنى تتبع واما ثانيا فلان قوله فنزلت فيه الخ لا يدل على ان ما قبله ليس من اسباب النزول بل يحتمل ان يكون قوله فنزلت فيه الخ بيانا لبعض اسباب النزول وان كان ما قبله ايضا من اسبابه فتامل

الكوفة القائلين بانها من الفاتحة صار ذلك سببا لذلك الظن وحيث شاء انه لم يكن له ان يكون منشاء سكوته وعدم نصه بشيئ رضاه وبقولهم كيف ولو لم يرض لنهاهم عن هذا القول لانه رحمه كان رئيسهم واعلمهم والعادة قاضية في مثله من منكر بان يصدع بالحق وبعضهم ان عدم ثبوت الجزئية اصل لا يحتاج الى الدليل فانتفاء دليل ثبوت الجزئية يفيد الظن باستمرار العدم الاصلي واحوال النص القول الصريح اي الدال على الشيئ بطريق العبارة فمعنى لم ينص لشيئ لم يقل قولا صريحا والا بعبارته على شيئ من النفي والاثبات فبحكم رجوع النفي الى القيد في الكلام يلزم ثبوت اصل القول الدال على شيئ منهما لكن لا بطريق العبارة والامر كذلك لانه قال بسم الله الرحمن الرحيم ليستر بها على ما صرح به في التفسير الكبير وهذا بل بطريق الاقتضاء على انها ليست جزءا عنده اذ لا يحسن القول بوجوب الجهر في بعض اجزاء السورة والاسرار في بعضها وايضا انه رحمه الله ذكر في مسنده احاديث دالة على انها ليست من الفاتحة والظاهر منه انه معتقد لمدلولها فهذا ايضا يقتضي انها ليست عنده جزءا منها وقد ثبت ان الدلالة ان اقتضائية انما تفيد الظن لا الجزم ففي كلام المصنف تعريض بالرد على الكشاف حيث جزم بان مذهب ابي حنيفة انها ليست من الفاتحة قوله وحمل الامام محمد عنها ما قال غرض المصنف من نقل هذا السؤال والجواب ومن قوله سابقا ولم ينص ابو حنيفة رحمه بشيئ في بيان ان ما اختاره من كون التسمية من الفاتحة امر لم يقطع به بخلاف جميع الائمة فان اعظم الاثبات لم يثبت منه ما يفيد القطع بالمخالفة لعدم نصه في شان التسمية بشيئ فغاية ما ثبت منه ما يفيد الظن بالمخالفة وكذا الامام محمد بن الحسن الشيباني وهو من اكبر اصحاب ابي حنيفة رحمه لم ينص ايضا بشيئ من النفي والاثبات لانه لما سئل عنه رجل من اصحابه اسمه العلى بانها هل هي من الفاتحة ام لا اجاب بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى وقراءته ان الثابت عندي انها من القرآن واما انها من الفاتحة ام لم تثبت عندي فلو لم يحمل ما ذكره في الجواب على هذا لم يطابق السؤال اذ اللازم منه كونها من القرآن وسوا يستلزم شيئا من النفي والاثبات بالنسبة الى الفاتحة ولا يجوز ان يحمل السؤال على انها هل هي من القرآن ام لا كما فعله بعض الناظرين ليطابق الجواب السؤال لان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند سوا ليست منها وليست عند مخالفيهم فالقول بانها عند محمد من القرآن وسكوت عن انها ماذا من الفاتحة خارج عن الصدد ومخل لنظام الكلام وايضا بنا في هذا المحل على ما نقل عن المعلى انه قال ثم سالت محمدا وقلت له فلم لا تجهر بها في الجهرية فسكت ولم يجبني فصح في ان السؤال كان هل هي من الفاتحة ام لا انها هل هي من القرآن ام لا فان قلت فما وجه سكوت

قيل هو الخطيب الكازروني وقال صفحة الله لا يخفى ضعفه واكونه من كلام الله لا يستلزم كونها من القرآن كما حققناه فلا تغفل انتهى منه

قوله الكوفة الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند الكوفة فالامر كذلك وليس كذلك بل الكلام في ان التسمية من الفاتحة في نفس الامر فالامر ليس كذلك لان التسمية ليست من الفاتحة عند الكوفة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى تتبع منه

قوله الكوفة الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند الكوفة فالامر كذلك وليس كذلك بل الكلام في ان التسمية من الفاتحة في نفس الامر فالامر ليس كذلك لان التسمية ليست من الفاتحة عند الكوفة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى تتبع منه

قوله الكوفة الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند الكوفة فالامر كذلك وليس كذلك بل الكلام في ان التسمية من الفاتحة في نفس الامر فالامر ليس كذلك لان التسمية ليست من الفاتحة عند الكوفة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى تتبع منه

قوله الكوفة الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند الكوفة فالامر كذلك وليس كذلك بل الكلام في ان التسمية من الفاتحة في نفس الامر فالامر ليس كذلك لان التسمية ليست من الفاتحة عند الكوفة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى تتبع منه

قوله الكوفة الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند الكوفة فالامر كذلك وليس كذلك بل الكلام في ان التسمية من الفاتحة في نفس الامر فالامر ليس كذلك لان التسمية ليست من الفاتحة عند الكوفة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى تتبع منه

قوله الكوفة الخ اقول هذا ظاهر لو كان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند الكوفة فالامر كذلك وليس كذلك بل الكلام في ان التسمية من الفاتحة في نفس الامر فالامر ليس كذلك لان التسمية ليست من الفاتحة عند الكوفة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى تتبع منه

قيل لا يخفى عليك ان بين كلاميه في الكتابين تناقضا ثم قال وكيف كان الفاضل لا يقال ما ذكر في شرح الموافق انما يدل على نفي الخلاف بالشبهة لا على نفيه مطلقا فلا ينافي ما في متنه نفي القرآنية الذي نسبه ههنا الى ابن السبكي ومالك اذ هو منقول عنهما بطريق الاحاد فلا شبهة وليس وكيف كان فما ذكره ههنا كما يقتضيه كلام الموافق وليس ممن مضى عنه لانا نقول قد استدل ههنا كما يقوله الاولون على ان الخلاف في قول الموافق لانا في كونها من القرآن ذكر ابن السبكي الخلاف في الخلاف بالشبهة كما هو اللائم يلزم نفي الخلاف نفي الخلاف بالشبهة وهو ظاهر ههنا وسيجيء ايضا يلزم نفي الخلاف مطلقا مما لا يقتضيه عبارة الموافق اقول ان مراده ههنا تعداد المذاهب من غير دليل عليه قوله هناك وفي قال به فقد توهم فانه صريح في ان نفي القرآنية لم قال به بعضهم لكنه لما كان ضعيفا عندهم لم يعده خلافا بل بعده ضعفا من المحققين مجموعا عنه واختاروا قرآنيتها فيرتفع التناقض بالشبهة

محمد رحمه في السؤال الثاني قلت التنبيه على حماقة السائل فانه رحمه لما تنبه في جواب السؤال الاول انه لم يثبت عنده كونها من الفاتحة وانما الثابت كونها من القرآن كان تفريع السائل السؤال الثاني عليه بقوله فلم لا يجهر بها في الجهرية كما يجهر بالفاتحة غاية في الحماقة ونهاية في السفاهة. لا جواب له سوى السكوت. وبالجملة لم يصدر من الائمة الحنفية في شان التسمية على الفاتحة شيء من النفي والاثبات. وقال في التفسير الكبير توقع ابو حنيفة واصحابه في هذه المسئلة ثلاثة اقسام اثبات احد الطرفين فيها عظيم ثم انه لا بد من تحرير محل الخلاف في التسمية وتعيين ما اختاره المصنف من بين الاقوال حتى يعلم ان كل دليل يورده لاثبات ما اختاره هل يدل عليه ام لا فاعلم انهم بعد ما اتفقوا على ان التسمية بعض آية في انمل سورة النمل اختلفوا في شانها في اوائل السور الكريمة واشهر الاقوال فيها ثلثة الاول انها ليست من القرآن اصلا وهو المشهور من مذهب قدماء الحنفية واليه ذهب مالك والشافعي في قوله القديم والثاني انها آية قائمة من القرآن ليست جزءا من السور بل انزلت للفصل بينها بتركها وهو الصحيح من مذهب المتاخرين من الحنفية والثالث انها آية من كل سورة صدرت بها وهو القول الجديد للشافعي رحمه وبه جاء زفر من محققي الحنفية اندفعت الشبهة التي استصعبها بعض ارباب الحواشي حيث قال عندي في هذا المقام شبهة وهي ان البسملة في سورة النمل من القرآن اتفاقا ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف في ان ما في اوائل السور من القرآن ام لا فان آية من القرآن او بعض آية اذا كتبت في موضع آخر من المصحف او قرئت لا تخرج عن كونها من القرآن فكذا هذه اقتضى لان معنى ذلك الاختلاف انها هل هي من القرآن في اوائل السور الكريمة ام ليست منه في تلك الاوائل اصلا لانها هل هي منه في الجملة ام ليست منه اصلا والذي لا يجامع هذا الاتفاق سوى هذا الخبر الاول فاذا قلنا مثلا قوله فيما يتلى الا ترى بكاء فكذا بان جزءا من القرآن في مواضع متعددة من سورة الرحمن وليس جزءا منه في موضع من سائر السور لم يكن تناقضا لان وحدة المكان معتبرة في الشاذ ثم ان سيد المحققين بعد ما صرح في شرح الكشاف بان محل النزاع انما هو التسمية في اوائل السور قال في شرحه للمواقف الخلاف في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتب للتبرك كما هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن من اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم انتهى وهذا غريب منه وايضا قرر مذهب الشافعي على خلاف ما قرره المفسرون على ما نقلنا فتامل فولنا احاديث اي لنا في الاستدلال على انها من الفاتحة على ما في اكثر النسخ من

توقع ابو حنيفة في الموقوف في ان التسمية هل هي من الفاتحة ام لا

اشهر الاقوال في التسمية

ان التسمية التي في اوائل السور ليست بآية كاملة بقوله فاعلم انهم الخ منه

وقيل انها آيات مستقلة وان حسب بعد السورة وليست جزءا من شيء منها وقيل ما في اوائل الفاتحة فقط بخلاف ما في اوائل البواقي وقيل السور التي ابتدئت بها ليست جزءا منها وكتبت فيها للتيمن كذا نقله صفية الله

واختلف في انها آية قائمة منها وبعض آية منها وقيل انها آية في الفاتحة وبعض في البواقي وقيل بعض آية في الفاتحة وآية قائمة في البواقي وقيل انها بعض آية في الكل كذا قرر صفية الله في حاشيته حاشية

قيل انما لم تعد آية من اول سورة النمل في احد قوليه البسملة جزء من اول الفاتحة وعد قوله غير المغضوب عليهم آية منها

ثم قال ولم تعد آية من اول سورة الفاتحة على القول بانها ليست منها لان البسملة مقصودة في النزول على سورة النمل فعدت آية منها بخلاف البسملة في اوائل سور ثم قلت ما نقول فيما وضع في اوائل سور ثم بعد سورة النمل فعد انكر بقاءها كما هكذا بما ذكرنا آنفا وتذكره الفاظ كلامه ثم قصده واصغى في سورة بعد سورة النمل الى ان قال الفاضل التحرير ذكرها في بعض السور دون بعض لا يدل على انها ليست جزءا بعض انتهى قال الفاضل المحشي ولك ان تقول مراده ان ذكرها في بعض السور دون بعض لا يدل على انها ليست جزءا من المجموع الصحيح النازل على وجه القراءة الآتي في سورة النمل وكتبتها في اوائل السور ليس على وجه القراءة بهذا المعنى بل على وجه الاتصال بها آية من سورة النمل وانت صحح اطلاق القرآن عليها باعتبار ما ذكرنا سابقا فلا صحيح الغائبة على الآيات المتكررة مثل فبايّ آلاء ربكما تكذبان كل واحدة منها جزء مستقل هو كذلك المجموع الصحيح نزلت على وجه القراءة المذكورة في محلها وكتبت على ذلك الوجه ووجه الالتباس وكذا حال الالفاظ المتكررة في القصص انتهى

في نفي بعض الحنفية كونها من الفاتحة وبعضهم قرآنيتها وانت لزم منه نفي كونها من الفاتحة لانه نفي اللازم يوجب نفي الملزوم وانما يتصرح باثبات كل منهما وانت تعلم ان اثبات الملزوم بدليل لا يثبت اللازم وقدم الاول لكونه مذهبه وتعرض لكل واحد من الكلام الثاني على وجه ابلغ لانه هو المحتاج الى الاستدلال بالحديثين اثبات كونها من الفاتحة وهو كذلك لان الحديث الاول وان دل على ان بعض آية بعض سورة فالحديث الثاني يدل على ان بعض آية آية تامة فيثبت كونها من الفاتحة والوفاق لا يدل على مذهبه وهو كونها من الفاتحة لانا عرفنا انها بهذا الاستدلال بالاجماع والوفاق فاثبت كونها من القرآن فقط وهذا الفصل لا عرض به بعض المفسرين من ان ما ذكر من الاجماع والوفاق لا يدل على مذهبه وهو كونها من الفاتحة لانا عرفنا انها بهذا الاستدلال ليس بسبوق الذكر بل للمبالغة في ترتيب ما ذهب اليه بعض الحنفية منه

وما قيل انه السند ذكر انه بعض الناس ذهب الى انها بعض آية من كل سورة فلا يكون الخلاف مختصا بالفاتحة ولا باس فيه لان شيئا لا يكون منتفيا لاختلاف العلماء بان يختص كل احد منهما بواحد منهما فتامل منه صفية الله

عدم التعرض لغير الفاتحة او على انها من الفاتحة ومن كل سورة على ما في بعض النسخ ثم نقول ان بني عمك فيهم رماح فان لنا ايضا احاديث كثيرة ذكر بعضها الخصم وبعض ما ذكره الامام ابو حنيفة رحمه الله تعالى في مسنده فان الفضل فيما شهدت به الخصم فمنها ما في الصحيحين عن انس صليت خلف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين و لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم ومنها ما روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ومنها ما في مسند احمد عن انس انهم لم يكونوا يستفتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم قيل لا يخفى على المنبر المنصف ان هذا اقوى مما ذكره المصنف قوله ومنها ما روى ابو سعيد انه عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم هذا الحديث والحديث الثاني انما يدلان على كونها من الفاتحة لا على كونها من كل سورة فالصحيح ما في اكثر النسخ من عدم التعرض لغير الفاتحة واجيب عن الاحتجاج بهذا الحديث بانه يرويه عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي بلال ونوح مجهول ورواية المجهول مردودة قوله وقول ام سلمة اي ولنا ايضا قول ام سلمة واجيب عن هذا ايضا بانه يرويه عمرو بن هرون البلخي عن ابن جريج قال يحيى هو ليس بشيء قوله ومن اجلها اي من اجل هذين الحديثين وصحتهما وقع الاختلاف بين الفاضلين بكونها جزءا من الفاتحة وفي بعض النسخ ومن اجله اي من اجل اختلاف الحديثين والمرجع واحد والمراد ان الاختلاف في انها اية مستقلة من الفاتحة ام لا انما نشا من الحديثين فمن نسب الى انها آية مستقلة منها تمسك بالحديث الاول حيث يدل على كونها اية تامة ومن ذهب الى انها بعض اية منها تمسك بالحديث الثاني حيث يدل على انها مع ما بعدها آية لا وحدها واقول ان اريد ان الشافعية اختلفوا بينهم فيما ذكر كما ذكره بعض الشراح فرد عليه ان الامام النووي وغيره من الائمة الشافعية صرحوا بانه لا خلاف بين الشافعية في انها اية تامة من الفاتحة وان اريد ان القائلين بجزئيتها غير الشافعية اختلفوا بينهم فيما ذكر فرد عليه ايضا ان الحديث الثاني ناطق بخلاف مذهب الشافعية فكيف يصح استدلال المصنف به في هذا المقام الا ان يقال مقصوده المهم اثبات انها جزء من الفاتحة سواء كانت آية تامة كما يدل عليه الحديث الاول او بعض آية كما يدل عليه الثاني ثم ان بعض خواقين ما وراء النهر ممن لم يشاركه تامة في العلوم قال يمكن الجمع بين الحديثين بان المراد بقوله اولاهن تعيين الجملة الاولى من الدرج لتعليم دخول البسملة في الفاتحة لا تعيين الآية الاولى انتهى وقال بعض الفضلاء ايضا

والقصور في تفصيل مذهب الشافعي وانه ليس قصورا في المؤلف او المؤلف بل في عمود القصور قصور في المعترض منه صفية الله

قال انا لو كتب الفقه لم نوضع التفصيل هذا منه

٢ وهو من اجل الراويين او الحديثين رفع الاختلاف بين العلماء في ان البسملة آية برأسها او بما بعدها بقي قوله الحمد لله رب العالمين بانه لم يصل الى كل قوم الا احدها او وصلا ولم يعدد منه صفية الله

٣ في بعض نسخ الى الشافعية الصحابة وهو قوله الرافضي الحديثين بناء على انه لم يعد ولا اجله او بناء على انه تفسير وبيان للفصل المتقدم كما قال صفية الله في حاشية حاشيته فافهم ١٢ منه مصححه رحمه

فيه اشارة الى ان قوله اختلف فيه بين العبرة والقراءة فافهم منه صفية الله

فعلى هذا يرد على الحنفي عصام الدين حيث قال الرافضي رفض الحديثين اضعف كما قال به الحنفي عصام الدين حيث قال الرافضي رفض الحديثين اضعف وانت خبير بانه قوله هم اجابوا بان قوله الحمد لله الخ قيد لقوله وما قال صفية الله وقال صفية الله ولا يخفى ان الاختلاف بين الحديثين وعلى هذا فالاختلاف بين العلماء اختلاف بين الحديثين وانما قيدنا به لان الاختلاف بين الحديثين وان كان يجمع بوجهين لا يتصور ذلك في الاختلاف بين العلماء لان الاختلاف بين العلماء لا يرتفع بالجمع بين الحديثين بوجه من الوجوه انتهى محشيا منه صفية الله

وهذا تصريح الامام على عدم اعتبار الخلاف والبناء عليه لا بوافقه قيد ان نفي والبناء عليه الوفاق صفية الله

وهو عمود المقصود كما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين في غاية الخفاء وهو ان الخلاف هم غير ان نفيه لا في غاية الخفاء وهو ان الخلاف والبناء في نفي الخلاف اشكال على انه يحتمل عدم اعتبار الخلاف والبناء في نفي الخلاف كما ذكر او وقوع الاختلاف بين العلماء في انه هل هو في نفس الامر او في كلام المؤلف فتامل منه صفية الله

وهو عبيد الله خان كان المحشي مولانا عصام في عصره منه

وهو الشيخ بهاء الدين الغزنوي منه

المفيد سيدنا
مولانا حسين الخلخالي
سره

انه لا مخالفة بين الحديثين أذ كون التسمية أولى الآيات السبع اعم من كونها
آية برأسها هذا وأفيد انه لا مجال لشيء من هذين القولين لان قوله عليه الصلوة والسلام
أوليهن بسم الله الرحمن الرحيم بجعل التسمية وحدها على لفظ أول التي هي كلمة تانيث
يدل على ان موصوفها الآية فصار الحاصل ان الآية الاولى من تلك السبع بسم الله الرحمن
الرحيم وأنوا كون لفظة اولى كلمة تانيث انما تدل على ان موصوفها مؤنث
كائنا ما كان وأما على خصوصية الآية فلا وسوط غاية الامر ان يكون لتقدير الآية ظاهرا
الا ان الاولى الجمع بين الدليلين المتعارضين ان امكن على ما عرف في موضعه قوله
والاجماع بالرفع وكذا قوله والوفاق معطوفان على قوله احاديث فيكون المعنى ولنا
في الاستدلال على انها من الفاتحة الاجماع والوفاق فرد عليه انهما انما يفيدان على انها
جزء من القرآن وأما انها جزء من الفاتحة او كل سورة فلا لان كونها جزء من القرآن
يجامع كونها آية فذة منه غير جزء من سورة والجواب ان كونها من الفاتحة يستلزم
كونها من القرآن فقول المصنف انها من الفاتحة في قوة قولنا انها من القرآن ومن
الفاتحة فالمدعى مركب والمخالفون فيه بعضهم وافقوا في كونها من القرآن وقصروا
المخالفة على كونها من الفاتحة وبعضهم بالغوا في المخالفة حتى نفوا قرآنيتها رأسا ليلزم
نفي جزئيتها من الفاتحة بالطريق الاولى فالمصرح بالبلوغ حيث لم يكتف باثبات
كونها من الفاتحة مع استدامة اثبات انها من القرآن بل استدل على كل منهما
استقلال مبالغة في رد المبالغين في المخالفة ويؤيد هذا الجواب ما نقل عن المصنف
انه كتب في الحاشية على قوله والاجماع والوفاق هذان دليلان على ان البسملة
من القرآن لا على انها من الفاتحة اللهم الا ان يضم الى الدليل الاول في كل محل
اثبت فيه والى الثاني عما ليس بقرآن في المحل والقيد ان في خبر المنع اتفاقي فانه يدل
على ان المدعى امران والادلة موزعة عليهما فمعنى قوله لنا على انه هذه الادلة في اثبات
ما ادعيناه على التفصيل والتحقيق وقيل في الجواب معنى قوله لنا ان هذه الامور
لانها اما ان تبين بها مذهبنا او تزيوها قول مخالفنا فالحد بنان مذهبنا والاجماع و
الوفاق يرد ان قول المخالف ولا يخفى بعده ثم ان المراد بالاجماع هنا الاجماع القولي
وبالوفاق الاجماع الفعلي ولكون الاول اقوى من الثاني عبر عنه بلفظ الاجماع وعن الثاني
بلفظ الوفاق كذا قيل واقول فيه نظر لما صرحوا من ان دلالة الافعال لكونها عقلية
قطعية اقوى من دلالة الالفاظ لكونها لفظية ظنية وسيجيء في بحث الحد ما ازاء ذلك
على هذا الموضع فنعف قوله على ان مابين الدفتين اي دفتي المصاحف الدفة بفتح
الدال الجنب والمراد بما بينهما ما هو مكتوب بينهما لكن في المصاحف القديمة التي

فتح الكرابيس والقراطيس
منه رحمه الله

كانت

كلمن يرد بهذا اعتراض قوي وهو انه كيف يصح القول بما هو موضوع الاجماع على ان مابين الدفتين قرآن مع انه قد صرح بان علماء البصرة والمدينة وان لم ويهو الى انها ليست من القرآن فكيف تسمع دعوى الاجماع على قرآنيتها مع كثرة المخالفين قرآنيتها بل هم اكثر من المثبتين ولا يخفى ان من هذا الاعتراض الابالنبي والرجوع الى انها المصاحف اتفاقا وعلى انتفاء الاجماع على انها مابين الدفتين كلام الله لا على انها قرآن كما هو الجواب فيما نقل عن المصنف انه كتب في حاشية الكتاب على قوله والاجماع والوفاق هذان دليلان على ان البسملة من القرآن لا على انها من الفاتحة اللهم الا ان يضم الى الدليل الاول في كل محل اثبت فيه والى الثاني عما ليس بقرآن في المحل والقيد ان في خبر المنع اتفاقي فانه يدل على ان المدعى امران والادلة موزعة عليهما فمعنى قوله لنا على انه هذه الادلة في اثبات ما ادعيناه على التفصيل والتحقيق وقيل في الجواب معنى قوله لنا ان هذه الامور لانها اما ان تبين بها مذهبنا او تزيوها قول مخالفنا فالحد بنان مذهبنا والاجماع و الوفاق يرد ان قول المخالف ولا يخفى بعده ثم ان المراد بالاجماع هنا الاجماع القولي وبالوفاق الاجماع الفعلي ولكون الاول اقوى من الثاني عبر عنه بلفظ الاجماع وعن الثاني بلفظ الوفاق كذا قيل واقول فيه نظر لما صرحوا من ان دلالة الافعال لكونها عقلية قطعية اقوى من دلالة الالفاظ لكونها لفظية ظنية وسيجيء في بحث الحد ما ازاء ذلك على هذا الموضع فنعف قوله على ان مابين الدفتين اي دفتي المصاحف الدفة بفتح الدال الجنب والمراد بما بينهما ما هو مكتوب بينهما لكن في المصاحف القديمة التي

كانت في زمن السلف وما فيه احتمال القرآنية وألا لورد ان اسماء السور وكونها مكية
او مدنية وعدد الآي والتنقيط والتعشير مما بين الدفتين وليست بقرآن ثم ان الدلالة
الاجماع المذكور على كونها من القرآن باعتبار ان القرآن عبارة عن كلام الله وان
التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين فينتظم قياس مؤلف هذا التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين
وكل ما هو مكتوب فيه فهو كلام الله اي قرآن فينتج ان التسمية قرآن اما الصغرى
فبينة لا يحتاج الى بيان واما الكبرى فللاجماع المذكور واما وجه الدلالة سوان من
البين ان المراد بما بين الدفتين كل ما له مدخل في صيرورة احدى الدفتين بعيدة
عن الاخرى وظاهر ان تفاصيل التسمية مدخلا في ذلك فيكون كل منها في محله كلام الله
تعالى وبهذه الدلالة ان لم تكن قطعية فلا اقل تكون ظنية والمسئلة ظنية انتهى اقول قد صرح
المفيد المرحوم في هذا المقام ان قوله والاجماع عطف على قوله احاديث وكذا قوله
والوفاق اي لنا احاديث في اثبات مذهبنا وهو انها من الفاتحة ولنا الاجماع والوفاق
في البطلان مذهب من خالفنا وهو انها ليست من القرآن في شيء من اوايل السور هذا
كلامه وانت خبير بانه يكفي لهذا الابطال صدق مفهوم مابين الدفتين عليها ولا شك
ان حصولها فيما بينهما ولو في محل واحد يكفي في ذلك الصدق اذ نقيض السلب الكلي الايجاب
الجزئي واما تفاصيل التسمية وان لها مدخلا في صيرورة احدى الدفتين بعيدة عن
الاخرى فمما لا مساس له في ذلك الابطال وموظنة على ان المراد بما بين الدفتين ان
كان ما ذكره لزم ان يكون الكراريس والقراطيس ايضا كلام الله اذ لها مدخلية تامة
في ما ذكره وايضا القول بان لتفاصيل التسمية مدخلا في ذلك البعد ظاهر المنع اذ الظاهر
ان محال التسمية لو تركت خالية ولم يكتب فيها لكانت ضخامة المصحف وثخنه
بحالها نعم لها مدخل ما في ثقلها بواسطة ان جسم المداد ي ثقيل في الجملة واين الثقل من الثخن
بقي ههنا اشكال قوي وهو انه كيف يدعى الاجماع والوفاق على ان مابين الدفتين كلام
الله تعالى مع ان الصحابة اختلفوا في بعض ما بينهما اذ روي ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة
والمعوذتين من القرآن مع انها اشهر سوره واجاب عنه الامام الرازي بان هذه
الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذي تولى جمع القرآن لكن يرده
ما نقل عن ابن حجر انه صح منه الانكار في المعوذتين وانه كان يحكها من مصاحفه ويقول
انهما ليسا من كتاب الله وأما الفاتحة فقيل لم ينكر قراءتها بل لم يكتبها لعدم الحاجة عنده
اذ كتابة القرآن لخوف الفوت وهي لوجوب قراءتها محفوظة لكل مسلم ومنهم من اجاب
بان انكار ابن مسعود كان قبل ان يتواتر عنده والتواتر مما يختلف زمانا واشخاصا
ويرده ما قال الامام روي ان ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن

ولقد قدم الله ذكر الاجماع والوفاق على ذكر الحجر بقوله تعالى الذين جعلوا القرآن عضين اي اجزاء
بعضه بالقول بان الاجماع والوفاق انما هو على ان مابين الدفتين قرآن لا على ان كل جزء منه قرآن
فتدبر فيه حتى يانيك اليقين انتهى

ثم ان المحقق الدماماد مد ظله العالي في شرحه على الكافي بعد ما نقل عن بعض المحدثين ان
قطعية الاثبات والمتن هي المتواتر كل ما ثبت تواتره وهي قسمان الاول ما اختلف فيه القراء في نفس
قطعية الاثبات والمتن هي المتواتر كل واحد مما ثبت تواتره وهي قسمان الاول ما اختلف فيه القراء في نفس
بعض القراء باثباتها وبعضهم بانكارها كالمعوذتين وفاتحة الكتاب عند الشافعي رحمه الله فانه ذهب الى انها
من القرآن دون غيره من القراء السبع مع شيعته الذي اختلف فيها بل جزمه بالخلاف فهي
بعض القراء باثباتها وبعضهم بانكارها كالمعوذتين وفاتحة الكتاب عند الشافعي رحمه الله فانه ذهب الى انها
من القرآن دون غيره من القراء السبع مع شيعته الذي اختلف فيها بل جزمه بالخلاف فهي

ثم ان الظاهر ان مراد المصنف بما بين الدفتين ما هو مكتوب بين الدفتين في المصاحف المتداولة
حتى لا يرد ما اورد

مولانا حسين الخلخالي

صرح كثير من المحققين كالامام القرطبي وغيره انها احدى السور وبانها مكية
او مدنية وبانها عدد آياتها وكذا اعراب القرآن والفاظه
الحروف والملفوظة لم تكن مكتوبة في مصاحف المتقدمين وآثارهم مكتوبة فيها
هذا رد على خلط غير القرآن بالقرآن انتهى

لا يرد ذلك لان المراد بما بين الدفتين ما هو مكتوب في زمن السلف والخلف وفي الحال وحينئذ المراد المصاحف المتداولة
فيما بيننا فلا يرد ما نحن فيه احتمال القرآنية والمذكور خارج منه
بالاتفاق او مستثنى فتدبر

فاحد بنانك الا ان يرد ذلك فتامل لانا نختار ان ليست بمقروة
في المصاحف القديمة وايضا احتمال القرآنية غير موجود فيها
بخلاف التسمية فتدبر

مرفعل ذلك متبرئا بلوذ آخر وخط آخر وقد كتبوا التسمية بلوح القرآن
وخطه انتهى تامل

فواوايل السور اذ قد سبق
ان الاختلاف في بعض آية في اثناء
اوايل السور ولا اختلاف
اصلا في انها بعض آية في اثناء
سورة النمل فتدبر

وهي ليست من هذا الجنس هذا
الاشكال القوي

واستضعفه كثير من العلماء وغاية الاستضعاف وقالوا انه انكار لما
تواتر في زمن الصحابة وبعضهم الى اشياء كثيرة مما في الصحاح ولم يعتدوا
سبيلا الى القدح في هذا الاشكال الصعب غير انهم منهم من هو ابرع
مسعود عن ذلك واتفقوا على انها انقل كذبه وافتراء الى عدائهم
جاء المحققون من المتاخرين ونوجهوا هذا الاشكال فتشبثوا
الجواب الصواب عنه بانه نزل ان ثبت عن الكذب في حق العدالة
ونزلوا ابن مسعود على بعض الصحابة الذين انكروا كون الفاتحة
آية من القرآن

الاولى ان يقال ان الاجماع المذكور على كون
ما بين الدفتين قرآنا

ما اختلف في
الا قرآن قال
في الحاشية
فتدبر وتامل
انتهى

الاولى ان يقال ان الاجماع المذكور على كونها من القرآن

ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة من القرآن
وهو ممنوع بل الثابت انكاره كون المعوذتين من القرآن وانكار كون الفاتحة من القرآن
انما هو من بعض اصحابه كما نقله الامام الرازي عن القاضي عبد الجبار
وقد نقل عن ابن مسعود انه كان يقول لا اكتب الفاتحة في مصحفي لانها
ليست من القرآن وهذا يدل على ان انكاره كون الفاتحة من القرآن
لم يكن مستندا الى ما ثبت عنه من انكار كونها من المعوذتين
فتدبر

الجواز ان يكون قرآنا مع انها
من اوايل السور ولا يكون جزءا
فلا يتم الدليل بعد الضمين
المذكورين تامل

حتى يكون هذان الدليلان
بضمين الضمين دليلين على
انها من الفاتحة ويلزم منه كونها
من القرآن كما بقي فافهم
منه رحمه الله

وكذلك انها من الوفاق اجماع ايضا
اذ لا خروج عن الادلة الاربعة
الا قال في صيغة الجمع

لانه مع كونه خلاف الظاهر خارج
عن قانون المناظرة منه رحمه الله

انما قال ههنا لان الاجماع له نوع تمام ذكره المصنف وهو الاجماع الكتبي
كما ورد في موضعه كذا قال صيغة الجمع في حاشيته كاتبه

وانصفه ترك ان ثبت بالسماع
الجامع الاجماع السكوتي بعدم
وقوعه في هذا الموضع منه رحمه الله

فتح الكراريس والقراطيس
منه رحمه الله

في بيان انطباق
الآية

يتبادر منها قراءة القرآن بخلاف ما ذكر من الافعال فاذا قيل لفظت او احدثت او الفت لم يتبادر منه ان المراد لفظت القرآن او احدثته او الفته ثم ان المصنف غير ههنا ايضا عبارة الكشاف وهي قوله لان الذي تتلوه التسمية مقروء الى قوله لان الذي تتلوه مقروء وهو وجيه ان المتبادر من التسمية المعنى المصدري وسوليس ههنا لان حرف الجر اذا دخلت على العبارة المخصوصة فالمعنى الذي تتلوه اي يقع عقيب هذه العبارة المخصوصة وهو قولنا بسم الله فان قيل فالمناسب ان يقول لان الذي تتلوه قراءة لان المقصد افتتاح القراءة بقولنا بسم الله قلت جنسها وتتلو ذكرها وهو المقروء اعني الحمد لله مثلا والثاني من غير جنسها وتتلو وجوده ذكرها وهو القراءة وتتلو كل واحد منهما يستلزم تتلو الآخر فصح تتلو الاول لمفهوم الثاني مع الحاظه على التجانس وانما قلنا ههنا لان تسمية الذابح مثلا لا تتلو بها الا الذبح فانه يتبع وجوده ذكرها واما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال الذي تتلو التسمية مذبوح انتهى واعلم ان عبارة القاضي لكونها موافقة لعبارة الكشاف في اكثر المواضع انتحل اكثر شراح القاضي ما ذكره شراح الكشاف سيما السيد قدس سره وقرروه على وجه يرد الى انه من عند انفسهم ونحن عارضنا ههنا بل نصرح بالنقل في مثل هذا الموضع قوله وكذلك لتضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ اي كما اضمر القاري ههنا لفظة اقرأ لجعله التسمية مبدأ للقراءة كذلك لتضمر كل فاعل فعلا يجعل التسمية مبدأ له هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة ويرد عليه ان التسمية انما جعلت مبدأ للفعل الحقيقي اعني الحدث كالقراءة والحلول والارتحال والمضمر انما هو الفعل النحوي الدال عليه في الكلام اضمار اي لتضمر لفظة ما يجعل فيحكذا افاده قدس سره وتبعه الباقون قيل عليه هذا الاضمار انما يحسن لو كان المقدر مصدرا اقول المراد بلفظ ما يجعل ههنا اللفظ الذي يدل على ما يجعل المحدث منه قوله وذلك اولى من ان يضمر ابدأ اي صار كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له اولى من ان يقدر في جميع الموارد ابدأ يريد به ترجيح ما اختاره من تقدير خصوصيات الافعال المناسبة لكل مقام مقام وتتضمن الرد على من زعم من النحاة ان تقدير الابتداء اولى فيقال مثلا بسم الله ابتدأ القراءة والحلول او الارتحال مستدلا على ذلك بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال فحيث ما يقدر اولى والثاني ان فعل الابتداء استقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره اوقع في المعنى واستدل المصنف على ما اختاره بوجه يتضمن الجواب عن وجهي الاستدلال المذكور وحاصله ان مجرد اعمية المقدر واستقلاله بما قصد لا يفيد اولوية تقديره عالم يكن هناك ما يطابق المتعذر ويدل عليه وليس فيما نحن فيه ما يطابق ابدأ ويدل عليه ثم ان النحاة ههنا مختلفة ففي بعضها لعدم ما يطابقه ويدل عليه بعطف يدل

قوله لعدم ما يطابقه اقول اي عدم تحقق ما يوافقه في المعنى كما ان الاول لم يتحقق ههنا بعد البسملة ابتداء مثلا كما تحقق ههنا بعد البسملة قراءة فيكون قرينة تامة وقوله ويدل عليه اقول امر عدم ما يدل عليه ولالة تامة قريبا مر للمطابقة كما اتضحنا في الاول فالاولى ان يقال لعدم ما يدل عليه ولالة تامة وكيف كان فالكلام انما يتم بضم قرينة تامة عامة الى افراد المحذوف ودونه ابعاد فذلك اولى وقد مر ان الاصل في القرينة ان تكون حالية او مقالية والاولى ان يقال ان الحال ههنا قرينة على ابداء ما لا حاجة الى ابرازه في الصعيد الواسع وقد مر بيانه مع وضوح بطلانه بقضيه فاء التفريع في الحديث نوع ايجاء الى انه لا حاجة الى ابراز المحذوف ههنا لان عدم العالم مطلقا قرينة على عدم العالم بالمحذوف الخاص وهو ظاهر لا يخفى على كل منصف وكم ترك الاول لاجل الثاني فافهم والله الهادي الى سواء الصراط

عيسى الصفوي

قال بعض فضلاء ما وراء النهر في تحقيق معنى ما يطابقه ما يدل عليه بالمطابقة او التضمن او الالتزام فالمراد بالوحد ما ليس بمركب والمركب ما يقابله فالمفرد ما يدل جزء لفظه على جزء معناه والمركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه والوحد ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهذا ما ظهر لي في هذا المقام والله اعلم بحقيقة الحال انتهى

قوله ان يقال لان ما يجعل التسمية مبدأ له مفرد لا محالة لكون الفعل ما لم يجعل التسمية مبدأ له فانه قد يتحقق انما يتحقق بقارنة الفعل المبتدأ بالتسمية فعل آخر فكما اذا اراد احد ابتداء القراءة بالتسمية تذب وذبا ناقة المقدر بها اقرأ او اذبح وانما يجعل مبدأ له فانه قد يتحقق انما يتحقق بقارنة الفعل المبتدأ بالتسمية فعل آخر فكما اذا اراد المسئول وفي زياجة لفظ فيه في الحديث نوع ايجاء اليه اللهم الا ان يقال المراد ما يتلو التسمية هو ما يجعل التسمية مبدأ له فلا يتحقق الا بعد التسمية فافهم

الاول فلم ير قرينة المقام شاهدا على ان المراد من ما يتلو التسمية هو ما جعل التسمية مبدأ له فلا يحسن ان يقال ان ما يجعل التسمية مبدأ له مفرد لا محالة لكون التسمية مفردا ايضا فلا يتم الاستدلال بالاجماع على انها ليست بمفرد ولا يخفى ما فيه اقول فلان العموم غير مراد ههنا بل الكلام مسوق للتسمية الواقعة في ابتداء القراءة بخصوصها وكذا يقضي ما ذكره اول القراءة لا يقارنه القراءة فلا تكون التسمية مفردا ولا يخفى ما فيه

المقيد بل يكون بعدها البتة لان التسمية اعتبرت آلة لها حاجة ههنا وانما لها على العموم فقد تنتهي فيما بعد بقوله وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له فالمراد بالوحد ما لا يتحقق قطعا فانه قلت ههنا يقتضي بحالة قبله في الحديث وقوع التسمية مع الفعل المبدوء به ليصح معنى الظرفية قلت لا فان البدء بالتسمية في امر لا يستلزم كونها في الامر مشتملا على التسمية بل يصح على تقدير تقدم التسمية على الامر فافهم كونه البدء في الامر عما يتعلقه بالدال اجزاء وخروج التسمية ظاهر على تقدير الاستعانة وانما على تقدير المقابلة فكم من بضعه بمقابلة اول اجزاء الامر اجزاء

التي رجعة

* غني زاده *

هذا جواب تسليمي والاول ينفي التفصيل لان كلا يفهم تحقيق الحتى التحقق تام

* امير علي *

برجحانه الوفاق على انها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن فيه كونها من القرآن لا مجرد الوفاق على ذلك كالاجماع على انها بين السورتين كلام الله والمراد بتجريد القرآن تجريده عما ليس بقرآن وبالمبالغة تجريده عن جميع ما ليس بقرآن وهذا القدر تم المقصود فقوله حتى لا يمس الا المطهرون الخ تتميم لانه لا تجريد ابعد افراد ما ليس بقرآن عند عدم كتابته في المصاحف لانتفاء المجرد والله اعلم بحقيقة الحال

* امير علي *

ابراد لفظة كان المفيد للشك ثم قوله لنوع ايماء الى ان الظاهر انها من القرآن ومن كلام الله هو القرآن لكثرة استعماله في القرآن قال الفاضل المحشي فالمراد ومنه هو ذلك الظاهر المتبادر وكونه اعم من القرآن احتمال اعتبره لدفع ما لزم مما نقل عن ابن مسعود انتهى وقد مر الاستدلال بالاجماع على انها كلام الله على كونها من القرآن فتدبر

* امير جلبي *

قوله امر ايماء الى بيانه تحكم بانها متعلقة وقوله وليس مذكورا الخ بيانه للتقييد بقوله بحذف او قوله فانه لم يوجد الخ بيانه فائدة تقدير يحذف كذا المحذوف وتمهيد لما يذكر بعده قال العلامة الحلبي جاء المحذوف فانه اقتضى فعلا لفظا وذكرا والا فلا يلزم المحذوف فانه الا يقتضي الا متعلقا بالمعنى

* انتهى *

قوله

وبما يجعل الافعال التي شرع فيها مع ذكر البسملة قرائن احوال يدل على خصوصية الفعل المقدر والا فالاصل في متعلقات الجار والمجرور تقدير الفعل العام

* من حاشيته فاسم المسمى *

ولبقي الانكار في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم ولم يمنعوه انتهى فنقول فمتى تواتر عنده عالم متواتر في قريب من ثلثمائة سنة واجاب صاحب المواقف عن اصل الاشكال بوجهين الاول ان هذا الاختلاف مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن عنده فلذلك الاحاد مما لا يلتفت اليه والثاني انه لا اختلاف ولا شك في تنزله على النبي عليه السلام واعجازه وانما الشك في محرد كونه قرآنا واعترض عليه بان تعريف القرآن هو النظم المعجز المنزل من الله فعند الاعتراف بالنزول من الله تعالى والاعجاز لا يتصور انكار قرآنيته هو اجيب بان القرآن عرف بالنظم المنزل للاعجاز فلا يكفي محرد كونه معجزا اذ لا يجب كونه معجزا ان يكون انزاله للاعجاز فلا يلزم من كونه منزلا من الله ومعجزا ان يكون قرآنا وجزءا من المجموع وتظيره ما ذهب اليه بعض الائمة في التسمية انها ليست من القرآن لكنها كلام انزلت للتبرك في اوايل السور وقراءة القرآن بل في ابتداء كل امر ذي بال فكانت في قولهم ما بين الدفتين كلام الله حيث لم يقولوا ما بينهما قران بل قالوا الكلام الله نوع ايماء الى هذا الخلاف والتحقيق اعم من القران وصدق الاعم على شيء لا يستلزم صدق الاخص عليه وهو ظاهر فالاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله لا ينافي الاختلاف في ان بعضا منه ليس بقرآن نعم لكن يرد عليه ان الاستدلال على التقدير الاخير كلام الله على كونها من القرآن كان مبنيا على التساوي بينهما فلا يتم الاستدلال على التقدير الاخير ايضا فالاولى في الجواب ان يقال ان الاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله لا يستلزم كونها من القرآن لجواز ان يكون بعض ما بين الدفتين كلام الله ليس بقرآن نعم يرد عليه ان الاستدلال بالاجماع على انها ليست بقرآن لا يتم ما لم يثبت بمعنى الكتب وانما كان ههنا مجال ان يتوهم انه لم يثبت بمعنى الكتب لفظة آمين حتى لا يتوهم كونه قرآنا قوله والباء متعلقة بمحذوف اي ابدأ او اتلو باسم الله او نحو ذلك قوله لان المقصد افتتاح القراءة بقولنا بسم الله قلت جنسها وتتلو ذكرها وهو المقروء اعني الحمد لله مثلا والثاني من غير جنسها وتتلو وجوده ذكرها وهو القراءة وتتلو كل واحد منهما يستلزم تتلو الآخر فصح تتلو الاول لمفهوم الثاني مع الحاظه على التجانس وانما قلنا ههنا لان تسمية الذابح مثلا لا تتلو بها الا الذبح فانه يتبع وجوده ذكرها واما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال الذي تتلو التسمية مذبوح انتهى واعلم ان عبارة القاضي لكونها موافقة لعبارة الكشاف في اكثر المواضع انتحل اكثر شراح القاضي ما ذكره شراح الكشاف سيما السيد قدس سره وقرروه على وجه يرد الى انه من عند انفسهم ونحن عارضنا ههنا بل نصرح بالنقل في مثل هذا الموضع قوله وكذلك لتضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ اي كما اضمر القاري ههنا لفظة اقرأ لجعله التسمية مبدأ للقراءة كذلك لتضمر كل فاعل فعلا يجعل التسمية مبدأ له هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة ويرد عليه ان التسمية انما جعلت مبدأ للفعل الحقيقي اعني الحدث كالقراءة والحلول والارتحال والمضمر انما هو الفعل النحوي الدال عليه في الكلام اضمار اي لتضمر لفظة ما يجعل فيحكذا افاده قدس سره وتبعه الباقون قيل عليه هذا الاضمار انما يحسن لو كان المقدر مصدرا اقول المراد بلفظ ما يجعل ههنا اللفظ الذي يدل على ما يجعل المحدث منه قوله وذلك اولى من ان يضمر ابدا اي صار كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له اولى من ان يقدر في جميع الموارد ابدا يريد به ترجيح ما اختاره من تقدير خصوصيات الافعال المناسبة لكل مقام مقام وتتضمن الرد على من زعم من النحاة ان تقدير الابتداء اولى فيقال مثلا بسم الله ابتدأ القراءة والحلول او الارتحال مستدلا على ذلك بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال فحيث ما يقدر اولى والثاني ان فعل الابتداء استقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره اوقع في المعنى واستدل المصنف على ما اختاره بوجه يتضمن الجواب عن وجهي الاستدلال المذكور وحاصله ان مجرد اعمية المقدر واستقلاله بما قصد لا يفيد اولوية تقديره عالم يكن هناك ما يطابق المتعذر ويدل عليه وليس فيما نحن فيه ما يطابق ابدا ويدل عليه ثم ان النحاة ههنا مختلفة ففي بعضها لعدم ما يطابقه ويدل عليه بعطف يدل

قوله لعدم ما يطابقه اقول اي عدم تحقق ما يوافقه في المعنى كما ان الاول لم يتحقق ههنا بعد البسملة ابتداء مثلا كما تحقق ههنا بعد البسملة قراءة فيكون قرينة تامة وقوله ويدل عليه اقول امر عدم ما يدل عليه ولالة تامة قريبا مر للمطابقة كما اتضحنا في الاول فالاولى ان يقال لعدم ما يطابقه ولالة تامة وكيف كان فالكلام انما يتم بضم قرينة تامة عامة الى افراد المحذوف ودونه ابعاد فذلك اولى وقد مر ان الاصل في القرينة ان تكون حالية او مقالية والاولى ان يقال ان الحال ههنا قرينة على ابداء ما لا حاجة الى ابرازه في الصعيد الواسع وقد مر بيانه مع وضوح بطلانه بقضيه فاء التفريع في الحديث نوع ايجاء اليه اللهم الا ان يقال المراد ما يتلو التسمية هو ما جعل التسمية مبدأ له فلا يتحقق الا بعد التسمية فافهم

الاول فلم ير قرينة المقام شاهدا على ان المراد من ما يتلو التسمية هو ما جعل التسمية مبدأ له فلا يحسن ان يقال ان ما يجعل التسمية مبدأ له مفرد لا محالة لكون التسمية مفردا ايضا فلا يتم الاستدلال بالاجماع على انها ليست بمفرد ولا يخفى ما فيه اقول فلان العموم غير مراد ههنا بل الكلام مسوق للتسمية الواقعة في ابتداء القراءة بخصوصها وكذا يقضي ما ذكره اول القراءة لا يقارنه القراءة فلا تكون التسمية مفردا ولا يخفى ما فيه

المقيد بل يكون بعدها البتة لان التسمية اعتبرت آلة لها حاجة ههنا وانما لها على العموم فقد تنتهي فيما بعد بقوله وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له فالمراد بالوحد ما لا يتحقق قطعا فانه قلت ههنا يقتضي بحالة قبله في الحديث وقوع التسمية مع الفعل المبدوء به ليصح معنى الظرفية قلت لا فان البدء بالتسمية في امر لا يستلزم كونها في الامر مشتملا على التسمية بل يصح على تقدير تقدم التسمية على الامر فافهم كونه البدء في الامر عما يتعلقه بالدال اجزاء وخروج التسمية ظاهر على تقدير الاستعانة وانما على تقدير المقابلة فكم من بضعه بمقابلة اول اجزاء الامر اجزاء

التي رجعة

* غني زاده *

هذا جواب تسليمي والاول ينفي التفصيل لان كلا يفهم تحقيق الحتى التحقق تام

* امير علي *

برجحانه الوفاق على انها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن فيه كونها من القرآن لا مجرد الوفاق على ذلك كالاجماع على انها بين السورتين كلام الله والمراد بتجريد القرآن تجريده عما ليس بقرآن وبالمبالغة تجريده عن جميع ما ليس بقرآن وهذا القدر تم المقصود فقوله حتى لا يمس الا المطهرون الخ تتميم لانه لا تجريد ابعد افراد ما ليس بقرآن عند عدم كتابته في المصاحف لانتفاء المجرد والله اعلم بحقيقة الحال

* امير علي *

ابراد لفظة كان المفيد للشك ثم قوله لنوع ايماء الى ان الظاهر انها من القرآن ومن كلام الله هو القرآن لكثرة استعماله في القرآن قال الفاضل المحشي فالمراد ومنه هو ذلك الظاهر المتبادر وكونه اعم من القرآن احتمال اعتبره لدفع ما لزم مما نقل عن ابن مسعود انتهى وقد مر الاستدلال بالاجماع على انها كلام الله على كونها من القرآن فتدبر

* امير جلبي *

قوله امر ايماء الى بيانه تحكم بانها متعلقة وقوله وليس مذكورا الخ بيانه للتقييد بقوله بحذف او قوله فانه لم يوجد الخ بيانه فائدة تقدير يحذف كذا المحذوف وتمهيد لما يذكر بعده قال العلامة الحلبي جاء المحذوف فانه اقتضى فعلا لفظا وذكرا والا فلا يلزم المحذوف فانه الا يقتضي الا متعلقا بالمعنى

* انتهى *

قوله

وبما يجعل الافعال التي شرع فيها مع ذكر البسملة قرائن احوال يدل على خصوصية الفعل المقدر والا فالاصل في متعلقات الجار والمجرور تقدير الفعل العام

* من حاشيته فاسم المسمى *

ولبقي الانكار في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم ولم يمنعوه انتهى فنقول فمتى تواتر عنده عالم متواتر في قريب من ثلثمائة سنة واجاب صاحب المواقف عن اصل الاشكال بوجهين الاول ان هذا الاختلاف مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن عنده فلذلك الاحاد مما لا يلتفت اليه والثاني انه لا اختلاف ولا شك في تنزله على النبي عليه السلام واعجازه وانما الشك في محرد كونه قرآنا واعترض عليه بان تعريف القرآن هو النظم المعجز المنزل من الله فعند الاعتراف بالنزول من الله تعالى والاعجاز لا يتصور انكار قرآنيته هو اجيب بان القرآن عرف بالنظم المنزل للاعجاز فلا يكفي محرد كونه معجزا اذ لا يجب كونه معجزا ان يكون انزاله للاعجاز فلا يلزم من كونه منزلا من الله ومعجزا ان يكون قرآنا وجزءا من المجموع وتظيره ما ذهب اليه بعض الائمة في التسمية انها ليست من القرآن لكنها كلام انزلت للتبرك في اوايل السور وقراءة القرآن بل في ابتداء كل امر ذي بال فكانت في قولهم ما بين الدفتين كلام الله حيث لم يقولوا ما بينهما قران بل قالوا الكلام الله نوع ايماء الى هذا الخلاف والتحقيق اعم من القران وصدق الاعم على شيء لا يستلزم صدق الاخص عليه وهو ظاهر فالاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله لا ينافي الاختلاف في ان بعضا منه ليس بقرآن نعم لكن يرد عليه ان الاستدلال على التقدير الاخير كلام الله على كونها من القرآن كان مبنيا على التساوي بينهما فلا يتم الاستدلال على التقدير الاخير ايضا فالاولى في الجواب ان يقال ان الاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله لا يستلزم كونها من القرآن لجواز ان يكون بعض ما بين الدفتين كلام الله ليس بقرآن نعم يرد عليه ان الاستدلال بالاجماع على انها ليست بقرآن لا يتم ما لم يثبت بمعنى الكتب وانما كان ههنا مجال ان يتوهم انه لم يثبت بمعنى الكتب لفظة آمين حتى لا يتوهم كونه قرآنا قوله والباء متعلقة بمحذوف اي ابدأ او اتلو باسم الله او نحو ذلك قوله لان المقصد افتتاح القراءة بقولنا بسم الله قلت جنسها وتتلو ذكرها وهو المقروء اعني الحمد لله مثلا والثاني من غير جنسها وتتلو وجوده ذكرها وهو القراءة وتتلو كل واحد منهما يستلزم تتلو الآخر فصح تتلو الاول لمفهوم الثاني مع الحاظه على التجانس وانما قلنا ههنا لان تسمية الذابح مثلا لا تتلو بها الا الذبح فانه يتبع وجوده ذكرها واما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال الذي تتلو التسمية مذبوح انتهى واعلم ان عبارة القاضي لكونها موافقة لعبارة الكشاف في اكثر المواضع انتحل اكثر شراح القاضي ما ذكره شراح الكشاف سيما السيد قدس سره وقرروه على وجه يرد الى انه من عند انفسهم ونحن عارضنا ههنا بل نصرح بالنقل في مثل هذا الموضع قوله وكذلك لتضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ اي كما اضمر القاري ههنا لفظة اقرأ لجعله التسمية مبدأ للقراءة كذلك لتضمر كل فاعل فعلا يجعل التسمية مبدأ له هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة ويرد عليه ان التسمية انما جعلت مبدأ للفعل الحقيقي اعني الحدث كالقراءة والحلول والارتحال والمضمر انما هو الفعل النحوي الدال عليه في الكلام اضمار اي لتضمر لفظة ما يجعل فيحكذا افاده قدس سره وتبعه الباقون قيل عليه هذا الاضمار انما يحسن لو كان المقدر مصدرا اقول المراد بلفظ ما يجعل ههنا اللفظ الذي يدل على ما يجعل المحدث منه قوله وذلك اولى من ان يضمر ابدا اي صار كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له اولى من ان يقدر في جميع الموارد ابدا يريد به ترجيح ما اختاره من تقدير خصوصيات الافعال المناسبة لكل مقام مقام وتتضمن الرد على من زعم من النحاة ان تقدير الابتداء اولى فيقال مثلا بسم الله ابتدأ القراءة والحلول او الارتحال مستدلا على ذلك بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال فحيث ما يقدر اولى والثاني ان فعل الابتداء استقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره اوقع في المعنى واستدل المصنف على ما اختاره بوجه يتضمن الجواب عن وجهي الاستدلال المذكور وحاصله ان مجرد اعمية المقدر واستقلاله بما قصد لا يفيد اولوية تقديره عالم يكن هناك ما يطابق المتعذر ويدل عليه وليس فيما نحن فيه ما يطابق ابدا ويدل عليه ثم ان النحاة ههنا مختلفة ففي بعضها لعدم ما يطابقه ويدل عليه بعطف يدل

قوله لعدم ما يطابقه اقول اي عدم تحقق ما يوافقه في المعنى كما ان الاول لم يتحقق ههنا بعد البسملة ابتداء مثلا كما تحقق ههنا بعد البسملة قراءة فيكون قرينة تامة وقوله ويدل عليه اقول امر عدم ما يدل عليه ولالة تامة قريبا مر للمطابقة كما اتضحنا في الاول فالاولى ان يقال لعدم ما يطابقه ولالة تامة وكيف كان فالكلام انما يتم بضم قرينة تامة عامة الى افراد المحذوف ودونه ابعاد فذلك اولى وقد مر ان الاصل في القرينة ان تكون حالية او مقالية والاولى ان يقال ان الحال ههنا قرينة على ابداء ما لا حاجة الى ابرازه في الصعيد الواسع وقد مر بيانه مع وضوح بطلانه بقضيه فاء التفريع في الحديث نوع ايجاء اليه اللهم الا ان يقال المراد ما يتلو التسمية هو ما جعل التسمية مبدأ له فلا يتحقق الا بعد التسمية فافهم

الاول فلم ير قرينة المقام شاهدا على ان المراد من ما يتلو التسمية هو ما جعل التسمية مبدأ له فلا يحسن ان يقال ان ما يجعل التسمية مبدأ له مفرد لا محالة لكون التسمية مفردا ايضا فلا يتم الاستدلال بالاجماع على انها ليست بمفرد ولا يخفى ما فيه اقول فلان العموم غير مراد ههنا بل الكلام مسوق للتسمية الواقعة في ابتداء القراءة بخصوصها وكذا يقضي ما ذكره اول القراءة لا يقارنه القراءة فلا تكون التسمية مفردا ولا يخفى ما فيه

المقيد بل يكون بعدها البتة لان التسمية اعتبرت آلة لها حاجة ههنا وانما لها على العموم فقد تنتهي فيما بعد بقوله وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له فالمراد بالوحد ما لا يتحقق قطعا فانه قلت ههنا يقتضي بحالة قبله في الحديث وقوع التسمية مع الفعل المبدوء به ليصح معنى الظرفية قلت لا فان البدء بالتسمية في امر لا يستلزم كونها في الامر مشتملا على التسمية بل يصح على تقدير تقدم التسمية على الامر فافهم كونه البدء في الامر عما يتعلقه بالدال اجزاء وخروج التسمية ظاهر على تقدير الاستعانة وانما على تقدير المقابلة فكم من بضعه بمقابلة اول اجزاء الامر اجزاء

التي رجعة

* غني زاده *

هذا جواب تسليمي والاول ينفي التفصيل لان كلا يفهم تحقيق الحتى التحقق تام

* امير علي *

برجحانه الوفاق على انها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن فيه كونها من القرآن لا مجرد الوفاق على ذلك كالاجماع على انها بين السورتين كلام الله والمراد بتجريد القرآن تجريده عما ليس بقرآن وبالمبالغة تجريده عن جميع ما ليس بقرآن وهذا القدر تم المقصود فقوله حتى لا يمس الا المطهرون الخ تتميم لانه لا تجريد ابعد افراد ما ليس بقرآن عند عدم كتابته في المصاحف لانتفاء المجرد والله اعلم بحقيقة الحال

* امير علي *

ابراد لفظة كان المفيد للشك ثم قوله لنوع ايماء الى ان الظاهر انها من القرآن ومن كلام الله هو القرآن لكثرة استعماله في القرآن قال الفاضل المحشي فالمراد ومنه هو ذلك الظاهر المتبادر وكونه اعم من القرآن احتمال اعتبره لدفع ما لزم مما نقل عن ابن مسعود انتهى وقد مر الاستدلال بالاجماع على انها كلام الله على كونها من القرآن فتدبر

* امير جلبي *

قوله امر ايماء الى بيانه تحكم بانها متعلقة وقوله وليس مذكورا الخ بيانه للتقييد بقوله بحذف او قوله فانه لم يوجد الخ بيانه فائدة تقدير يحذف كذا المحذوف وتمهيد لما يذكر بعده قال العلامة الحلبي جاء المحذوف فانه اقتضى فعلا لفظا وذكرا والا فلا يلزم المحذوف فانه الا يقتضي الا متعلقا بالمعنى

* انتهى *

قوله

وبما يجعل الافعال التي شرع فيها مع ذكر البسملة قرائن احوال يدل على خصوصية الفعل المقدر والا فالاصل في متعلقات الجار والمجرور تقدير الفعل العام

* من حاشيته فاسم المسمى *

على بطابق فيكون المعنى لعدم شيء يكون جامعا بين وصفي المطابقة والدلالة بان يكون ذلك الشيء مطابقا لابدا، وذا لا على تقديره بخلاف اقرا، فان الذي يتلوه التسمية لكونه مقروا ويدل عليه دلالة ظاهرة وفي بعضها لعدم مطابقه وما يدل عليه لعدم ما يطابق ابدا او لعدم ما يدل عليه بخلاف اقرا فان ما يتلوها بالبطابقة لكونه مقروا ويدل عليه ايضا دلالة ظاهرة فان قلت وقوعه حالا مبتدا، يدل على ان الذي يتلوها مبتدا فينوجد مناك ما يطابق ابدا، ويدل عليه على نحو ما ذكرتم في اقرا سواء سواء قلت المراد مطابقة ويدل عليه بحسب خصوص كل محل محل فان فيها رعاية حق خصوصية كل مقام ولا شك ان محل القراءة مثلا من حيث انه محل القراءة لا يوجد الا ما يطابق اقرا ويدل عليه لان الذي يتلوها من هذه الجثية هو المقروء لا غير واما كونه مبتدا فلا اختصاص له بمحل دون محل مع ان الوقوع في حال لو كفى قرينة على تقدير ما تقتضيه تلك الحال لكفى وقوعها في النهاية قرينة على تقدير الانتهاء ودوقوعها في الوسط قرينة على تقدير التوسط وذلك مستبعد وقيل المراد على النسخة الاخيرة انه لا يطابق تقديرا الا ابتدا موضع من مواضع ذكر متعلق باسم الله بخلاف القراءة فانها المذكور عند عدم الحذف كما في قوله نعم اقرا باسم ربك فيطابق هذا تقديرا اقرأ لا ابدا وكذلك ليس هناك ما يدل على تقدير الابتداء بان تكون قرينة عليه او القرينة ليست الا المقارنة بالفعل وهذه داعية الى تقدير ذلك الفعل لا الى تقدير الابتداء واما حديث ان يكفي قرينة لتقدير ابدا الحديث المشهور المستدل به للابتداء بالبسملة وانه يترجح بالعموم فضعيف لان الحديث الشريف انما يستدل به للتلفظ بها في ابتداء كل امر ذي بال ولا يستدل ان يتعلق البداءة بها ابتداء وحديث العموم ايضا ضعيف لان البداء مخصوص بما اذا كان الفعل ذا سوقية النصالية لها بداية ونهاية كالقراءة والحركة والاكل والشرب واما الايتيات كالوصول واللا وصول وسائر حال هيوية النصالية له فلا يلزم ضم فيها تقديرا بدا كما لا يخفى فاعلم ان بعض ارباب الحواشي قال وههنا بحث اما في تقديره اقرا، فلان اقرا، اخبار عن القراءة ولا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالتسمية تلبس القراءة بها اذ يجوز ان يكون الاخبار عن القراءة متلبسا بها والقراءة بغيرها وكذا لو قدر ابتدا، اذ هو اخبار عن ابتداء القراءة ولا يلزم من تلبسها عليه وقوعها في ابتداء القراءة ولا تعلقها بها فالتقدير لا يطابق ما قصد القاري ههنا اذ ظاهر ان مقصوده وقوعها في ابتداء القراءة التي هي امر ذو بال وكذا المسافر مثلا اذ تلفظ بها لا يحسن تعلقه بابتداء لانه اخبار عن السفر ومقصوده تلبس السفر بها لا الاخبار عنه وكذا لو كان لتقديره باتم اسم الله ابتداء السفر لجواز ان يتلبس الاخبار عن السفر بها وتلبس السفر بغيرها اقول

لا يخفى على من انصف ان معنى اقرأ وا سافر وابدأ مثلا احدث القراءة والمسافرة والابتداء وا باشرها وان مراد من قال بسم الله اقرأ واسافر وابشر به القراءة والسفر ولا يخطر ببالة الاخبار عنها بل بما يمكن ان يدعى ان بسم الله افعل كذا انشاء التبرك والتيمن مثل جملة الحمد لله وايضا الاخبار انما هو بالنسبة الى السامع وذلك ان القاري من حيث انه قاري لا يقصد ان يخبر السامع عن قرآءته نعم يتضمن اقراء مثلا الاخبار عن القراءة على تقدير عدم نقله الى اللات لكن ليس ذلك معنى حاق اللفظ لما تقرر ان معنى الفعل مركب من ثلثة امور الحدث ونسبته الى الفاعل المعين وزمان ذلك الحدث المنسوب قوله والابتدائي عطف على قوله ابدا اي اضمار اقرا ههنا كما هو اولى من اضمار ابدا كذلك اولى من اضمار ابتدائي بالمصدر المضاف الى ياء المتكلم قوله لزيادة الاضمار فيه اي وجه الاولوية ان في تقدير المتعلق مصدرا مضافا زيادة اضمار ليست في تقدير اقرا لان جر وتقدير ذلك المصدر وجعل الباء متعلقة به لا يخلي اما ان يخرج بكون تركيبيا تقييديا بل لا بد من تقدير ركن آخر ليتم الكلام مثل حصل او حاصل بخلاف الفعل فانه يتم به الكلام ولا يحتاج الى اضمار اخر ولا يجوز ان يكون ابتدائي مبتدأ او بسم الله خبره كما توهم اذ يمتنع ان يتعلق الظرف بابتدائي بل يكون مستقرا ويجوز ان يكون المعنى ان محذور تقديرا ابدا وهو عدم مطابقة ويدل عليه متحقق في تقدير المصدر ايضا مع زيادة اخر هي اضمار ركن آخر للكلام سوى اضمار ذلك المصدر ولا يخفى انه يجوز ان يجعل زيادة الاضمار دليلا لاولوية اضمار اقرأ من اضمار ابدا لان محصل الثاني ابدأ في القراءة بسم الله هذا كلامه اقول ان اراد انه يجوز ذلك للجعل في عبارة المصنف فلا مجال له فيها وسوقه وان اراد انه يجوز ذلك في نفس الامر مع قطع النظر عن عبارة المصنف فيرد عليه ان محصل الاول ايضا اقرأ مستعينا وتبركا باسم الله كما صرح به المفيد قبيل بد البسطر فاجعل نسيانه على ان الظاهر ان محصل الثاني اوقع البداية بسم الله من غير تقدير قولنا في القراءة قوله وتقديم المعمول ههنا اوقع يريد بيان وجه تقدير العامل ههنا مؤخرا المستلزم لتقديم المعمول الذي حصه التاخير مع ان الواقع في بعض صور ذكر العامل صو تقديم العامل على ما سواه اصل كقولنا نحو اقرأ باسم ربك فقوله ههنا اي في التسمية الواقعة في اوايل السور الكريمة احترازا عن مقام يكون فيه تقديم العامل اولى كما في اقرأ باسم ربك لان الاهم فعل القراءة فلذلك صرح بها وقدمت لان الابتداء بالاسم كما في البسملة ومعنى قوله اوقع ازيد وقعا عند السامع من تقديم العامل فانه وان كان فيه اصل الواقع بناء على ان من قال اقرأ بسم الله فلدلالة على تلبس قرأته باسم الله يحصل له وقع

اقول لا يلزم من قرينة المقارنة بالفعل تقديره بفعل يقتضي القراءة دون الابتداء اذ قد تقارن التسمية كما انها تقارن فعل القراءة كذلك تقارن فعل الابتداء فقرينة المقارنة مخصصة على كلا التقديرين فالنصوب اذا دار بين كونه محمولا على فعل يقتضي القراءة وبين كونه محمولا على فعل يقتضي الابتداء فقرينة المقارنة لا تعين احدهما بل هي مخصصة على كل تقدير فتامل

قوله لان قرينة المقارنة بالفعل تقتضي تقدير فعل القراءة دون الابتداء اذ قد تقارن التسمية كما انها تقارن فعل القراءة كذلك تقارن فعل الابتداء فقرينة المقارنة مخصصة على كلا التقديرين فالنصوب اذا دار بين كونه محمولا على فعل يقتضي القراءة وبين كونه محمولا على فعل يقتضي الابتداء فقرينة المقارنة لا تعين احدهما بل هي مخصصة على كل تقدير فتامل

قوله لانها الحديث الشريف لا يخفى انه في الحقيقة جواب عن الاستدلال غير انه يلزم منه ان يكون الحديث الشريف ايضا مخصصا لعموم الحديث الاول ولا يخفى ما فيه من التعسف

قوله لان الحديث الشريف لا يخفى انه في الحقيقة جواب عن الاستدلال غير انه يلزم منه ان يكون الحديث الشريف ايضا مخصصا لعموم الحديث الاول ولا يخفى ما فيه من التعسف

قوله لانها الحديث الشريف لا يخفى انه في الحقيقة جواب عن الاستدلال غير انه يلزم منه ان يكون الحديث الشريف ايضا مخصصا لعموم الحديث الاول ولا يخفى ما فيه من التعسف

في قلب السامع الا ان الوقع الحاصل عن تقديم المعمول ازيد منه وسيجئ وجهه قوله كما في
قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها قال المصنف في تفسير هذه الاية الكريمة متصل باركبوا حال
من الواو اي اركبوا مسمين الله او قائلين بسم الله وقت اجرائها وارسائها
او مكانهما على ان المجرى والمرسى للوقت او المكان او المصدر والمضاف محذوف كقولهم
آتيك خفوق النجم وانتصابهما بما قدرناه حالا ويجوز رفعهما ببسم الله على ان المراد
بهما المصدر او جملة من مبتدا وخبر اي اجراؤها بسم الله على ان بسم الله خبر او صلة والخبر محذوف
انتهى فالاية انما تكون تمثيلا لما نحن فيه على الوجه الاخير اعني ان يكون بسم الله صلة اي
متعلقة بالمصدر والخبر محذوفا واما على ساير الوجوه فلا فمن قال ان هذا الكلام
مبني على ان يجعل قوله تعالى بسم الله خبر المجرا فقد وهم لان الظرف حينئذ يكون مستقرا
والعامل محذوفا فلا يكون معمولا مقدما على المصدر نعم يكون نظيرا لما نحن فيه من حيث
ان في كل منهما تقديم ما حقه التاخير مع قطع النظر عن كونه معمولا او غيره واما ان معمول المصدر
لا يتقدم عليه فعلى تقدير كونه مصدرا يكون مبتدا قدم عليه خبره كما توهمه البعض
فمع مخالفته لما جوزه المص من كونه صلة للمصدر يرد عليه ان الحق جواز تقديم معمول
المصدر عليه اذا كان ظرفا لانه مما يكفيه رائحة الفعل قوله لانه اهم تعليل لقوله اوقع والضمير
راجع الى المعمول ونظم الدليس هكذا المعمول ههنا اهم وكل ما هو اهم فتقديمه اوقع فتقديم المعمول
ههنا اوقع ثم ان المص حيث اكتفى بقوله لانه اهم ولم يبين وجه الاهمية اراد بالاهمية
بحسب اعتقاد المتكلم فان ذكر الله تعالى نصب عين المؤمن وبه يطمئن قلبه فمعنى قوله
لانه اهم لان المعمول ههنا وهو اسم الله نصب عين المؤمن لا يخطر بقلبه شيء الا وقد
خطر هو قبله واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر من انه لا يكفي ان يقال قدم لانه اهم من
غير ان يذكر لم كان اهم فانما هو في الاهمية المطلقة الشاملة كما نقله في الكشاف حيث
علل الاهمية بالدلالة على الاختصاص فالتخالف بين كلامي القاضي والكشاف لاختلاف
النظرين ونظر الصادق لانه جعل الدلالة على الاختصاص وجها مستقلا للتقديم لا لتتمة
للاهمية مقتصر قوله وادل على الاختصاص هذا مع ما عطف عليه من قوله وادخل في
التعظيم واوفق للوجود معطوف على قوله اوقع فيكون تقديم المعمول معللا بوجوه اربعة
ولا يحسن عطفه على قوله اهم ليكون الاوقعية معللة باربعة اوجه لان العطف عليه
وان كان قريبا لفظا الا انه بعيد من حيث المعنى لان الضمير فيه لانه راجع الى المعمول لا الى
التقديم كما عرفت فيكون المعنى فلان المعمول ادل على الاختصاص وادخل في التعظيم واوفق
للوجود ومعلوم ان الموصوف بهذه الصفات انما هو تقديم المعمول لا المعمول لنفسه الا
ان يقيد كل من المعطوفات بقولنا باعتبار تقديمه وجه ولانه التقديم على الاختصاص

على ما بينه

على ما بينه قدس سره هو ان المشركين كانوا يبدأون في افعالهم باسماء الهتهم فيقولون
عند الشروع باسم اللات والعزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشي
من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله بل
كانوا يتبركون به ايضا فوجب على الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام كيلا
يتوهم منه تجويز الابتداء باسمائها فيكون قصر افراد لانه يكفي فيه توهم الشركة ولا يجب
اعتقاد الشركة انتهى واما ادلية المشعرة بتحقق اصل الدلالة على الاختصاص
في صورة تقديم العامل ايضا فهو ان التخصيص لازم لتقديم المعمول غالبا على ما صرحوا به بخلاف
العامل فانه قد يعرض له الدلالة على التخصيص باعتبار ما يقارنه من العوارض كالتقييد
واداة الحصر ودلالة المقام فدلالة تقديم المعمول عليه لكونه لازما له اقوى واظهر من دلالة
تقديم العامل عليه لعدم لزومه وتوقفه على ما يلحقه من الامور الخارجة قوله وادخل في التعظيم
يعني ان مجرد ايقاع القراءة باسمه وان كان له دخل في تعظيمه الا انه لجري العرف
على تقديم الاشرف فالاشرف كان في تقديمه مزيد مدخلية في التعظيم قوله واوفق للوجود
اي تقديم المعمول اوفق لما عليه الوجود في نفسه وبينه بقوله فان اسمه تعالى مقدم
على القراءة اي في الوجود لان مسماه بكونه واجب الوجود المقتضي لكونه قديما متقدم
على جميع الممكنات واسم المقدم مقدم فاسمه تعالى مقدم على القراءة التي هي ايضا
من جملة الممكنات فلو قدم في اللفظ ايضا لكان الوجود اللفظي على وفق الوجود في
نفسه وفي صورة تقديم العامل وان كان موافقا ايضا بوجه ما لما عليه الوجود لكونه مقدما
على القراءة وغيرها مما شرع فيه بعد البسملة الا انه مؤخر عن الفعل ففي صورة تقديم المعمول
زيادة موافقة للوجود في نفسه لتقدمه على الفعل ايضا وقد يقال صيغ التفضيل في هذا المقام
منسلخة عن الزيادة ومستعملة بمعنى اسم الفاعل فتخف مؤنة التوجيه فتبصر
قوله كيف وقد جعل الة لها اشارة الى ما يدل على تقدم اسمه تعالى على القراءة دلالة
ظاهرة اي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة وقد جعل الة لها بناء على
ان الباء للاستعانة والالة مقدمة في الوجود على ما هي الة له لانها يستعان بها
في الفاعلية قيل لا يصح جعل اسم الله الة لقراءة الفاتحة عند من يجعل بسم الله جزءا من
الفاتحة كما اختاره المص اجيب بان الالة ليس لفظ اسم الله بل ما يصدق عليه مفهوم
اسم الله وهو الاسماء الحسنى والمستعان به هو الذات كما افصح عنه قوله
تعالى واياك نستعين والحمد وسيجي للمصنف زيادة تحقيق وافيد في الجواب
ان المراد انه الة لقراءة ما يتلوه وكونه جزءا من الفاتحة لا ينافي جعله الة لقراءة ما بعده
انتهى وهو كما ترى قوله من حيث ان الفعل لا يتم الخ اشارة الى دفع ما يتوهم من ان

جعل اسمه تعالى آلة يستلزم التبعية والابتذال فينافي التعظيم والاجلال وحاصل
الدفع ان الآلية كما تستلزم التبعية تستلزم كونها موقوفا عليه والملحوظ ههنا هو هذه
الجهة فلا منافاة قوله لقوله عليه السلام كل امر ذي بال التعليل لقوله ولا يعتد به شرعا
واما ان الفعل لا يتم بدونه فلا يحتاج الى التعليل لان ملاحظة مفهوم الآلة كافية في ذلك
تبصر ومعنى الحديث الشريف ان كل امر ذي شان وشرف لم يبدأ ذلك
الامر حين ابتدي باسم الله فهو ابتر اي ناقص لا يعتد به وقد يروى بدل الابتر
الاقطع والاجذم والمراد من الكل واحد وهو النقصان وفقد البركة وقد يتوهم ان
الابتداء بقولنا بسم الله ليس ابتداء باسم الله بل ابتداء بالباء ولفظ اسم
وليس شيء منهما اسما لله تعالى واجاب عنه قدس سره بان تصدير الفعل
باسم الله لا يكون الا بذكر اسمه ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه
كلفظ الله مثلا والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضافا
الى الله يراد به اسمه لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيتناول
التبرك او الاستعانة بجميع اسمائه واما الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يدل
بجعله مبدأ الفعل فهي من تتمة ذكره على الوجه المطلوب انتهى فتصدير الفعل
وابتداؤه باسمه يدل على ان المراد ذكر اسمه باحد الوجهين فلذا لم يصرح المص
لفظ الذكر ههنا كما ادرجه صاحب الكشاف حيث قال حتى لا يصدر بذكر اسم الله
تصريحا بالمراد فان قلت فما ترجيح الوجه الثاني على الوجه الاول قلت سيجيء وجهه
في كلام المصنف حيث قال وانما قال بسم الله ولم يقل بالله الخ قوله وقيل الباء
للمصاحبة عطف على ما يفهم من قوله وقد جعل آلة لها فانه يتضمن كون الباء للاستعانة
كانه قال الباء للاستعانة وقيل للمصاحبة فاشار اولا الى ان المختار عنده كونها
للآلة حيث لم يصرح بها بل ساقها مساق الامر المقرر المفروغ عنه واكتفى بدلالة
الحديث الشريف عليه لانه يدل على ان الفعل بدون التسمية وان كان موجودا
لكنه لعدم الاعتداد به شرعا كالمعدوم فنسبتها الى الفعل كنسبة القلم الى الكتابة
فكما ان الكتابة بدون القلم لا توجد كذلك الفعل بدون التسمية لا يوجد الا ان
الاول لا يوجد وجودا حسيا وما نحن فيه لا يوجد وجودا شرعيا ثم مرض القول
بكونها للمصاحبة لكونه خلاف ما يدل عليه الحديث ففيه تعريض على الكشاف [illegible]
حيث رجح كونها للمصاحبة لانه قال بعد ما جوز الامرين وهذا الوجه اعرب واحسن وبينه
قدس سره فقال اما انه اعرب اي ادخل في لغة العرب وافصح فلان
باء المصاحبة والملابسة اكثر استعمالا من باء الاستعانة لا سيما في المعاني وما يجري

مجراها من الاقوال واما انه احسن اي اوفق لمقتضى المقام فلوجوه الاول ان التبرك
باسم الله تأدب وتعظيم له بخلاف جعله آلة فانها مبتذلة وغير مقصودة بذاتها الثاني ان
ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك فينبغي ان يرد عليهم في ذلك
الثالث ان الباء اذا حملت على المصاحبة والمعية كانت ادل على ملابسة جميع اجزاء
الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة الرابع ان التبرك باسم معنى مكشوف
يفهمه كل احد ممن يبتدي به في اموره والتأويل المذكور في كونه آلة لا يهتدي اليه الا بنظر
دقيق الخامس ان كون اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته
فقد رجع بالآخرة الى التبرك وليس في اعتبار زيادة معنى يعتد به انتهى والناظرون
فيه افترقوا الى مجيب ومعترض فطولوا الكلام تطويلا يكاد يمتنع عن الاحاطة فاعرضنا عنه
مخافة ان يفضي الى الملالة قوله والمعنى متبركا اي معنى قولنا بسم الله على تقدير كون الباء
للمصاحبة متبركا باسم الله اقرأ اي اقرأ متلبسا باسم الله على وجه التبرك فقوله متبركا
لبيان ان التلبس على وجه التبرك لا لبيان متعلق الباء فان الباء سواء كانت للآلة
او للمصاحبة انما تتعلق بالقراءة ولكن المقصود في كل منهما ان يتوسل اليها ببركة الاسم الشريف
فالمرجع هو التبرك كما اشار اليه قدس سره قوله وهذا وما بعده الى آخر السورة مقول
على السنة العباد الخ اورد صاحب الكشاف هذا الكلام جوابا عن سؤال فرعه على الوجه
المختار عنده من كون الباء للمصاحبة حيث قال بعد ما رجحه بقوله وهذا اعرب واحسن
فان قلت فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرأ قلت هذا مقول على السنة العباد الى آخره
ولما كان مساق هذا الكلام موهما لاختصاص السؤال بالوجه المختار عنده وكان السؤال متوجها
على الوجه الآخر ايضا لان الاستعانة ايضا لا يتصور منه تعالى الا بلسان العباد وساق
المصنف كلامه على نحو لا يوهم الاختصاص بوجه دون وجه حيث اورد جملة مستأنفة
لدفع السؤال ولم يفرعه على ما نقله بقوله فيس كما في الكشاف فان قلت في كلام المص
ايضا ما يوهم الاختصاص بالوجه الاخير حيث قال ليعلموا كيف يتبرك باسمه فعلى ما ذكرت
من عدم الاختصاص كان الظاهر ان يقول ليعلموا كيف يستعان او يتبرك قلت
قد نقل عنه قدس سره ان مرجع الاستعانة باسم الله وجعله آلة للفعل بالآخرة
الى التبرك وقال ههنا ايضا في اصل الحاشية قوله فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله
اقرأ تفريع على الوجه المختار وان كان السؤال متوجها على الوجهين ثم كتب في الحاشية
بل يجوز ان يكون متفرعا على الوجه الاول ايضا لانه يتضمن التبرك انتهى فمن قال المص هنا
وما بعده من مقول قيل وجواب عما يقال كيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرأ
كما يظهر من النظر في الكشاف فقد صنع ما قصده المص بتغيير اسلوب الكشاف من عدم اختصاص

السؤال بالوجه الاخير ثم ان صاحب الكشاف مثل كونه مقولا على السنة العباد بان يقول الرجل الشعر على لسان غيره وبما اذا امرت انسانا ان تكتب رسالة من جهتك الى غيره فانك تكتب كتبت هذه الاحرف وانما تقعل على لسان آمرك قوله كيف يتبرك باسمه قال قدس سره اى باى عبارة يتبركون فلا يرد ان ذلك تعليم للتبرك باسمه لا تعليم لكيفية انتهى هو توضيحه ان قولنا كيف يتبرك سؤال عن كيفية التبرك والواقع فى تعليم الجواب اعنى قولنا بسم الله انما يصلح جوابا عن نفس التبرك باسمه لا عن كيفيته فلا بد ان تغير العبارة ويصرف الكلام عن السؤال عن الكيفية الى السؤال عن العبارة ثم ان علم العباد تارة كيف يتبرك باسمه يحصل من قوله بسم الله الرحمن الرحيم وتارة كيف يحمد على نعمه يحصل من قوله الحمد لله الى قوله اهدنا وتارة كيف يسأل من فضله يستفاد من قوله اهدنا الصراط المستقيم الى آخر السورة قوله وانما كسرت ومن حق الحروف المفردة ان تفتح اى انما كسرت الباء فى بسم الله مع انها من الحروف المفردة ومن حق الحروف المفردة ان تفتح فمن حق الباء ان تفتح اما انها من الحروف من الحروف المفردة فبيانه ان الحروف تطلق تارة على ما يتركب منه الكلمات وتسمى حروف المبانى وحروف الهجاء وتطلق تارة على ما يقابل الاسماء والافعال وتسمى حروف المعانى لكونها موضوعة بازاء المعانى وهى تنقسم الى مفردة وهى ما جاء على حرف واحد كالباء واللام والواو والكاف ومركبة وهى ما جاء على حرفين فصاعدا كمن والى وليت وكان واما ان من حق الحروف المفردة ان تفتح اى تبنى على الفتح فلان الحرف مبنى الاصل والبناء العدم اختلافه بتعاقب العوامل كان الاصل فيه السكون لخفته فان الدائم بالتخفيف اولى وايضا لما كان البناء مقابلا للاعراب الذى اصله ان يكون وجوديا لكونه اثر العامل وكلما للمقابل كان اصله ان يكون عدميا لما تقرر فى محله ان اشد اقسام التقابل الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما ولما تعذر البناء على السكون فى الحروف المفردة لانها من حيث انها كلمة برأسها مظنة لوقوعها فى ابتداء الكلام وقد رفضوا الابتداء بالساكن فحقها ان تبنى على الفتح الذى هو اخت السكون فى الخفة وان كانت الكسرة ايضا اختا له فى قرب المخرج لانها ادوات كثيرة الدور على الالسنة فاستحقت الاخف قوله لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر تعليل لقوله وانما كسرت لا لقوله ان تفتح فالمعنى عدل فى الباء الجارة عما هو الاصل من البناء على الفتح الى الكسر لاختصاص الباء بلزوم الامرين الحرفية والجر فاضافة اللزوم الى الحرفية والجر ان جعلت من اضافة المصدر الى المفعول لابرازها مختصة بكونها لازمة للحرفية والجر كانت الحرفية والجر ملزومتين فلا يصح حمل اللزوم على مصطلح الحكماء لانه يستلزم

ان لا يتحقق الحرفية والجر بدون الباء لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وان جاز العكس واللازم باطل فيجب ان يحمل اللزوم على المعنى العرفى وهو عدم مفارقتهما عنها بمعنى انها لا توجد بدونهما يقال لزم فلان بيته اذا لم يفارقه ولم يوجد فى غيره ومنه قولهم ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام اى لا توجد بدونها وح يكون معنى قوله لاختصاصها بلزومها لتفردها وامتيازها من بين الحروف المفردة بعدم مفارقتها عن الحرفية والجر وعدم وجودها بدونهما فتكون الباء داخلة على المختص كما فى واختص ابوا وان جعلت من اضافة المصدر الى فاعله بمعنى انها مختصة بكون الحرفية والجر لازمين لها كانت الباء ملزومة لهما فيجوز حمل اللزوم على مصطلح الحكماء لان الحرفية والجر لازمتان للباء يمتنع وجود الباء بدون الحرفية والجر وان تحققت الحرفية والجر بدون الباء على ما هو شأن اللازم الاعم والاختصاص ايضا بمعنى الامتياز ثم ههنا مقدمة اخرى مطوية وهى ان كلا من الحرفية والجر يناسب الكسر فنظم الدليل هكذا الباء يلزمها الحرفية والجر وكل منهما يناسب الكسر فلذا كسرت اما المقدمة الاولى فظاهرة لان الباء لم تجئ الا حرف جر بخلاف سائر الحروف فانها قد تجئ اسماء كما بين فى النحو واما المقدمة الثانية فوجه مناسبة الجر الكسر حصول التوافق بين حركة الباء وبين اثرها واما وجه مناسبة الحرفية للكسر فلاقتضاء الحرفية السكون وكون الكسر اختا للسكون وكون الساكن اذا حرك حرك بالكسر ثم ان مجموع الحرفية والجر مما ليس واحدا لا كل واحد منهما فلا يرد النقض بواو العطف وفائه اللازمتين للحرفية ولا بكاف التشبيه اللازمة للجر لكن يرد النقض بواو القسم وتائه لوجود مجموع الامرين فى كل منهما واجيب عنه بان عملهما بنيابة الباء فكان الجر ليس اثرا لهما ولام الاضافة هى اللام الجارة فان الحروف الجارة تسمى حروف الاضافة ايضا لكونها موضوعة لافضاء معانى الافعال الى الاسماء والافضاء الاضافة قوله داخلة على المظهر قيد به لانها اذا دخلت على المضمر كانت مفتوحة لان الفرق بينها وبين لام الابتداء حاصل بجواز الدخول عليه فان لام الابتداء لا تدخل الا على المرفوع فالضمير بعدها لا يكون الا منفصلا مثل لهو بخلاف لام الاضافة فان الضمير بعدها مجرور متصل واما لام الاستغاثة ولام التعجب ولام التهديد فهى وان كانت داخلة على المظهر لكنه واقع موقع المضمر اعنى كاف ادعوك ولذا فتحت قوله للفصل بينها وبين لام الابتداء اى اللام المفتوحة الداخلة على الجزء الاول من الجملة الاسمية مبتدأ او خبرا او معمولا للخبر او على خبر ان او اسمها اذا فصل بينه وبينها او ما بينهما اذا كان معمولا للخبر لا مطلقا ويشترط ان يكون الخبر الذى يدخله اللام اسما او مضارعا

عن كل كلفة وبشاعة ولوضعها على غاية من الاحكام والرصانة قال قدس سره الاول علة للابتداء بالمتحرك دون الساكن اذ في الابتداء بالساكن كلفة وعي في اللسان وبشاعة اي اخذ بالحلق والثاني علة للوقف على الساكن دون الموقف كالفراغ من البناء وانما يكون بما لا قلق فيه ولا اضطراب فغاية الاحكام والرصانة تقتضي ان لا توقف على المتحرك لان الحركة تقلق الحرف وتزعجه عن مخرجه كما يشهد به الوجدان قوله ويشهد له تصريفهم وفي بعض النسخ تصريفه على ان يكون المصدر مضافا الى المفعول اي بدل دلالة ظاهرة على كون الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز المحذوفة الاوايل كما ذهب اليه الكوفيون تصريفهم اي تحويلهم اياه الى امثلة مختلفة للتصغير منها ابنيّ فجعل اصل اسم سموا وسماشل تحويله عند قصد الجمع الى اسماء واسامي كلاهما جمع اسم الا ان الثاني جمع الجمع لانه جمع اسماء جمع اسم صرح به في القاموس ومثل تحويله الى سمي بضم السين وفتح الميم عند قصد تصغيره ومثل تحويله الى سميت عند قصد بناء الفعل الماضي المسند الى ضمير المتكلم والمخاطب اولى لعلة فلو كان اصل اسم وسما على ما هب الكوفيون لجمع على اوسام وصغر على سيم وبني الفعل الماضي المسند الى الضمير البارز منه على وسمت لان كلا من التصغير وجمع الكثير يرد الاشياء الى اصولها وكذا في بناء الفعل الماضي المسند الى البارز يظهر الاصل البتة مثل رميت وغزوت فاسماء اصله اسماي فقلبت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف وكذلك اسائي اصله اسامي وسمي اصله سميو وسميت اصله سموت قلبت الواو في الكل ياء لطرفها ووقوعها رابعة على ما تقرر في محله قوله ومجيء سمي كعدي لغة فيه اي ومما يشهد لما ذكر مجيء سمي على وزن هدي حال كونها لغة في الاسم فانهم قالوا في الاسم خمس لغات اسم بكسر الهمزة واسم بضمها واسم بكسر السين وسم بضمها وسمي على زنة هدي فاصل سمي سمو قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى الساكنان الالف والتنوين فحذفت الالف ووجه شهادته ان الناقص لا يجيء في المثال فعلم ان اصله ناقص قوله واسد اسماك اي سماك مباركا والاسم المبارك ما يتفاءل به ويستبشر به مثل محمد وسعيد ومبارك اترك الله به اي اخارك الله بحذف الاسم المبارك اثباركا اي كاختيارك به نفسك والالف للاشباع لتجانس قوله مباركا قوله والقلب بعيد تزييف لما اجاب به الكوفيون عن التمسكات المذكورة للبصريين حيث قالوا ما ذكرتم من الجمع والتصغير وغيرهما يدل على ان اصل اسم سمو كما ذكرتم اذ يجوز ان يكون اصله وسما فاخر الواو الى الآخر فصار سموا ثم جمع وصغر وصيغ منه سميت وسمي بعد قلب الواو عن مكانه الاول الى الآخر

وقيل ان ايضا علة للتخصيص بالابتداء بالمتحرك فان الابتداء بالكلام كالاساس لبناء الكلام فالبناء الذي لا يبنى الا على اساس يحكم بكونه اشد احكاما واوثق رصانة لا يشبه الا على متحرك لان الحركة الوجودية دون السكون بمراتب فالضعيف اليه بكونه العدمي واما ان الوقف على السكون فلانه ضد الابتداء فجعل علامة ضد العلامة

وقيل ايضا علة للتخصيص بالابتداء بالمتحرك فان الابتداء بالكلام كالاساس لبناء الكلام فالبناء الذي لا يبنى الا على اساس يحكم بكونه اشد احكاما واوثق رصانة لا يشبه الا على متحرك لان الحركة الوجودية دون السكون بمراتب فالضعيف اليه بكونه العدمي واما ان الوقف على السكون فلانه ضد الابتداء فجعل علامة ضد العلامة

وبقي ان يعلم ان المراد من قوله كعدد مراعاة اعرابه تقديرا في الاحوال الثلث كاعراب هدر في يصدق ما نقل عن انه في الاسم خمس لغات فيه الاعراب في الاصح الاول يعطي وفي الخامسة تقدير سر الالام كجير فرق بين الرابعة والخامسة فتكون بارعة لا خامسة فتدبر وفيق

وبقي ان يعلم ان المراد من قوله كعدد مراعاة اعرابه تقديرا في الاحوال الثلث كاعراب هدر في يصدق ما نقل عن انه في الاسم خمس لغات فيه الاعراب في الاصح الاول يعطي وفي الخامسة تقدير سر الالام كجير فرق بين الرابعة والخامسة فتكون بارعة لا خامسة فتدبر وفيق

اوماضيا مع قد او غير متصرف ولا يكون منفيا فان قلت فلم لم يعكس مع ان الفرق حاصل ايضا قلت اثر لام الاضافة للكان جرا مناسب ان تكون مكسورة لتوافق حركة العامل اثره وسمو من الاسماء التي حذفت اعجازها بفتح الهمزة جمع عجز بفتح المهملة وضم الجيمة وهو الآخر فاصل اسم سمو بكسر السين كنصف او سمو بضمها كعضد ثم ان المعول عليه ههنا عن عبارة الكشاف حيث قال والاسم احد الاسماء العشرة التي بنيت اوايلها على السكون لان الحضار الاسماء التي بنيت اوايلها على السكون في العشرة غير مقطوع حتى ان صاحب الكشاف صرح في المفصل بانها احد عشرة وهي ابن وابنة واثنان واثنتان وامرء وامراة واسم واست وايمن الله وايم الله وايمن وايم كل مصدر بعد الف فعله الماضي اربعة احرف فصاعدا مثل احمار واستخراج بنيتي اوله على السكون قول لكثرة الاستعمال اي للعلة موجبة للحذف وان كان لحرف الاخير منونا لانه سببا فيكون محلا للاعراب فلا يصح جريان الاعراب على ما قبله ولهذا يكون اعرابه تقديريا كما في عصا واما اذا حذف لجر التخفيف الذي تقتضيه كثرة الاستعمال كان شيئا ويصير ما قبله محلا للاعراب كيد ودم واخ واب قول وبنيت اوايلها على السكون يعني لم تحذف لنفس الا وآيل كالا واخر لئلا يلزم زيادة الاحجاف في الحذف لجر والتخفيف بل اكتفي بحذف حركتها وابقائها على السكون لتكون محفوظة بالتخفيف فلا يلزم محذور زيادة الاجحاف قوله واوصل عليها همزة الوصل عطف على بنيت اي وصلت همزة الوصل على تلك الاوايل حال كونها واقعة في الابتداء ولم يكتف بان يقول ادخل عليها الهمزة بل اضاف الهمزة الى الوصل لشعر بسقوطها في الدرج فلا يأتي في التخفيف المطلوب من حذف الاعجاز وتسكين الاوايل قوله لان من وابهم ان يبتدأ بالمتحرك ويقفوا على الساكن تعليل لقوله واوصل عليها الخ قدس سره التعليل بذلك دون الامتناع اشارة الى جواز الابتداء بالساكن وهو الحق ومن قال بامتناعه لا يسمع منه الا حكاية عن لسانه ثم يمتنع الابتداء بالمدات الا ان ذلك لذواتها لا لسكونها انتهى وتبع قدس سره في ذلك السكاكي حيث قال في قسم الصرف من المفتاح التزام تحريك الفاء اما لامتناع سكونه عند بعض اصحابنا اولا وذاته الى الكلفة عند آخرين وهو المختار واما امتناع الابتداء بالساكن فيما سوا ما حتما غير مدغم ومدغما ممنوعة الا لهم الا اذا حكيت وهو اي امتناع الابتداء بالساكن فيما سوا ما حتما غير مدغم ومدغما ممنوعة الا لهم الا اذا حكيت عن لسانك لكن ذلك غير مجد عليك انتهى وتمام تحقيق هذا البحث وتفصيله في شرح المواقف فليطالع ثمة بقي انه لما لم يمتنع الابتداء بالسكون فلم جرى وابهم على الابتداء بالمتحرك والوقف على الساكن فبينه صاحب الكشاف لقوله لسلامة الفهم

قوله لان من وابهم ان يبتدأ بالمتحرك ويقفوا على الساكن تعليل لقوله واوصل عليها الخ قدس سره التعليل بذلك دون الامتناع اشارة الى جواز الابتداء بالساكن وهو الحق ومن قال بامتناعه لا يسمع منه الا حكاية عن لسانه ثم يمتنع الابتداء بالمدات الا ان ذلك لذواتها لا لسكونها انتهى وتبع قدس سره في ذلك السكاكي حيث قال في قسم الصرف من المفتاح التزام تحريك الفاء اما لامتناع سكونه عند بعض اصحابنا اولا وذاته الى الكلفة عند آخرين وهو المختار واما امتناع الابتداء بالساكن فيما سوا ما حتما غير مدغم ومدغما ممنوعة الا لهم الا اذا حكيت عن لسانك لكن ذلك غير مجد عليك انتهى وتمام تحقيق هذا البحث وتفصيله في شرح المواقف فليطالع ثمة بقي انه لما لم يمتنع الابتداء بالسكون فلم جرى وابهم على الابتداء بالمتحرك والوقف على الساكن فبينه صاحب الكشاف لقوله لسلامة الفهم

قوله واصل اسم سمو بكسر السين كنصف او سمو بضمها كعضد ثم ان المعول عليه ههنا عن عبارة الكشاف حيث قال والاسم احد الاسماء العشرة التي بنيت اوايلها على السكون لان الحضار الاسماء التي بنيت اوايلها على السكون في العشرة غير مقطوع حتى ان صاحب الكشاف صرح في المفصل بانها احد عشرة وهي ابن وابنة واثنان واثنتان وامرء وامراة واسم واست وايمن الله وايم الله وايمن وايم كل مصدر بعد الف فعله الماضي اربعة احرف فصاعدا مثل احمار واستخراج بنيتي اوله على السكون قول لكثرة الاستعمال اي للعلة موجبة للحذف وان كان لحرف الاخير منونا لانه سببا فيكون محلا للاعراب فلا يصح جريان الاعراب على ما قبله ولهذا يكون اعرابه تقديريا كما في عصا واما اذا حذف لجر التخفيف الذي تقتضيه كثرة الاستعمال كان شيئا ويصير ما قبله محلا للاعراب كيد ودم واخ واب قول وبنيت اوايلها على السكون يعني لم تحذف لنفس الا وآيل كالا واخر لئلا يلزم زيادة الاجحاف في الحذف لجر والتخفيف بل اكتفي بحذف حركتها وابقائها على السكون لتكون محفوظة بالتخفيف فلا يلزم محذور زيادة الاجحاف قوله واوصل عليها همزة الوصل عطف على بنيت اي وصلت همزة الوصل على تلك الاوايل حال كونها واقعة في الابتداء ولم يكتف بان يقول ادخل عليها الهمزة بل اضاف الهمزة الى الوصل لشعر بسقوطها في الدرج فلا يأتي في التخفيف المطلوب من حذف الاعجاز وتسكين الاوايل قوله لان من وابهم ان يبتدأ بالمتحرك ويقفوا على الساكن تعليل لقوله واوصل عليها الخ قدس سره التعليل بذلك دون الامتناع اشارة الى جواز الابتداء بالساكن وهو الحق ومن قال بامتناعه لا يسمع منه الا حكاية عن لسانه ثم يمتنع الابتداء بالمدات الا ان ذلك لذواتها لا لسكونها انتهى وتبع قدس سره في ذلك السكاكي حيث قال في قسم الصرف من المفتاح التزام تحريك الفاء اما لامتناع سكونه عند بعض اصحابنا اولا وذاته الى الكلفة عند آخرين وهو المختار واما امتناع الابتداء بالساكن فيما سوا ما حتما غير مدغم ومدغما ممنوعة الا لهم الا اذا حكيت عن لسانك لكن ذلك غير مجد عليك انتهى وتمام تحقيق هذا البحث وتفصيله في شرح المواقف فليطالع ثمة بقي انه لما لم يمتنع الابتداء بالسكون فلم جرى وابهم على الابتداء بالمتحرك والوقف على الساكن فبينه صاحب الكشاف لقوله لسلامة الفهم

قوله وابهم ان يبتدأ بالمتحرك ويقفوا على الساكن تعليل لقوله واوصل عليها همزة الوصل قدم عليها كالاكثر عبد الرحيم

قوله وابهم ان يبتدأ بالمتحرك ويقفوا على الساكن تعليل لقوله واوصل عليها همزة الوصل قدم عليها كالاكثر عبد الرحيم

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

قوله والاسم احد الاسماء العشرة اي الاسم الذي هو احد الاسماء العشرة

ويسمى قلبا مكانيا ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الجزم بان اصله سمو وانما يلزم الترجيح بلا مرجح
وحاصل الترييف انه احتمال بعيد لكونه خلاف الاصل لان الاصل في كل كلمة ان تثبت
كل حرف منها بعينه غير مطرد الظاهر في جميع تصاريف الكلمة فان التصغير وجمع التكسير يردان
الشئ الى اصله فلا يتصور فيهما مخالفة الاصل فالترجيح معنا قوله واشتقاقه من السمو عطف
على قوله من الاسماء التي حذفت اعجازها اي الاسم عند البصريين من الاسماء المحذوف الاعجاز
ومشتق من السمو كالعلو وزنا ومعنى فان قلت كونه من تلك الاسماء يدل على ان اصله
سمو بالتخفيف وكسر السين او ضمها كما ان اصله سمو فينافي كونه مشتقا من السمو المشدد ولان المشتق
منه اصل للمشتق قلت الاصل اعم من المشتق منه وعادة الافتراق الاصل الاعلالي فان قوم
مثلا اصل بحسب الاعلال لقام وليس اصلاله بحسب الاشتقاق بل اصله الاشتقاقي هو
القيام لان الفعل مشتق من المصدر فكما يصدق ان اصل قام قوم وان قام مشتق من القيام
كذلك يصدق ان اصل اسم سمو بالتخفيف وان اسما مشتق من السمو بالتشديد فلا منافاة وقس
على هذا قوله واشتقاقه من السمة عند الكوفيين فانه لا ينافي كون اصله عندهم الوسم قوله لانه رفعة
للمسمى وشعار له بيان لوجه المناسبة المعنوية المصححة لجعل الاسم مشتقا من السمو بمعنى
العلو والرفعة والمراد انه سبب لرفعة المسمى وزينة له من حيث ان ما لا اسم له لا يعبأ
بشانه ولا يجد شيئا كما يقال لمن لا يلتفت اليه ولا يعتبر لشانه فلان لا اسم له ولا شعار لان
الشعار بفتح الشين وكسرها ما يلي الجسد من الثياب وهو مجاز بيّنه ان الشعار يناسب الوسم فالمناسبة
ذكره معه ثم ان المراد بالاسم المذكور معناه اللغوي الشامل للفعل والحرف ايضا لا ما يقابل الفعل
والحرف فانه مصطلح النحاة قوله ومن السمة بكسر السين بمعنى العلامة معطوف على قوله من
السمو اي واشتقاقه عند الكوفيين بمعنى ان اصله الاشتقاقي السمة بتعويض التاء عن الواو
المحذوفة بعد نقل حركتها الى ما بعدها فان اصل السمة وسم بكسر الواو فنقلت كسرة الواو
الى السين ثم حذفت وعوضت عنها التاء فصارت سمة قوله واصله اي اصل الاسم بحسب
الاعلال عندهم وسم بفتح الواو وحذفت الواو لكثرة الاستعمال الموجبة للتخفيف المقتضي
للحذف ثم عوضت عنها همزة الوصل لئلا يلزم اجحاف الكلمة وكسرت لانها اذا
ساكنة والساكن اذا حرك حرك بالكسر قوله ليقل اعلاله يعني ان الكوفيين انما جعلوا اصل
اسم وسما بالتخفيف كما فعله البصريون ليقل اعلاله فان الاصل عدم الاعلال والقلة تناسب
العدم ووجه قلة الاعلال ح ان اعلاله على تقدير كون اصله سمو لحذف الواو واسكان
السين وتعويض همزة الوصل في اوله عما حذف في آخره واما على تقدير كون اصله وسما
فلا حاجة الى الاسكان لكون السين ساكنة فقوله ليقل اعلاله علة لجعل اصل اسم الوسم
وتجوز ان يكون علة لتعويض اي عوض الهمزة من الواو وليقل اعلاله اي تغييره لان اصل

الحذف يوجب النقصان في اجزاء الكلمة وحذف هذا الحرف يوجب زوال خصوصية
المحذوف وبالتعويض ينجبر النقصان فيقل التغيير بخلاف ما اذا جعل اصله سموا فان
زيادة الهمزة هناك كان لرفضهم الابتداء بالساكن لا للتعويض واما تجويز ان
يكون علة لقوله من السمة ويكون المراد قلة الاعلال بالنسبة الى كونه من السمو اذ الاعلال
على الاول في اوله فقط وعلى الثاني في اوله وآخره معا فاقول فيه نظر اذ على الاول
ايضا في آخره اعلال كما في اوله لحذف التاء الا ان المحذوف من السمو الحرف
الاصلي ومن السمة التاء الزائدة المعوضة عن الواو والمحذوفة في الاول ثم انك قد عرفت
ان الاصل الاعلالي للسمة هو الوسم بكسر الواو فاشتقاق الاسم من السمة يؤول الى اشتقاقه
من الوسم بالكسر وبهذا يوفق بين قول من قال ان الاسم مشتق من السمة عندهم
كالمصنف وبين قول من قال انه عندهم مشتق من الوسم بالكسر فخلاصة الكلام وزبدة
المرام في هذا المقام ان لكل من الفريقين اصلان اعلالي واشتقاقي فاصله الاعلالي
عند البصريين سمو بالتخفيف والاشتقاقي سمو بالتشديد وعند الكوفيين اصله الاعلالي
الوسم بالفتح والاشتقاقي السمة التي اصلها الاعلالي الوسم بالكسر فاصله الاشتقاقي
عندهم بالاخرة هو الوسم بالكسر قوله لم يعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم اي لم يعهد
تعويضها في الاول عما حذف في الاول ايضا واما الذي عهد في كلامهم تعويضها في الاول
عما حذف في الآخر كابن اصله بنو حذفت الواو في الآخر وعوضت عنها همزة الوصل
في الاول واما ما حذف صدره فالذي عهد فيه ان يعوض عنه التاء في الآخر كعدة وزنة
وصفة واصلها وعد ووزن ووصف فحذف صدرها وعوض عنه التاء في الآخر
ثم حركت الاوائل بالكسر لكونها ساكنة لا يقال هذا منقوض بصيغ الامر الحاضر فان اصل
اضرب تضرب فحذف صدره اعني حرف المضارعة وزيدت همزة الوصل في
موضعه لانا نقول المراد بما حذف صدره ما كان التغيير فيه في الصدر فقط ويكون الحاصل
بعد هذا التغيير باقيا على معناه الاول كالاسم والوسم وفي صيغة الامر وقع في اللفظ تغييران
حذف حرف المضارعة وجزم الآخر ولم يبق الحاصل بعد التغيير على المعنى الاول بل نقل الى
المعنى الانشائي الطلبي تدبر واما اشاح واعاء في وشاح ووعاء فالهمزة فيهما للقطع
لا للوصل لانها مبدلة من الواو على ما تقرر في ابدال الحروف بعضها من بعض قوله ومن لغاته
سم وسم اي ومن اللغات الواقعة في لفظ الاسم سواء جعل مشتقا من السمو او من
السمة سم وسم بكسر السين الساكنة وضمها بعد طرح الالف قال الثعلبي من جعل الاسم
من سمى يسمي كرمي يرمي قال اسم وسم بكسر الالف والسين ومن جعله من سمى يسمو
كغزا يغزو قال اسم وسم بضم الالف والسين والمنقول عن الكسائي ان بعض العرب

يقول اسم بكسر الالف وبعضهم اسم بضمها فالذين لغتهم كسر الالف قالوا بعد طرح الالف
سم بكسر السين بنقل حركتها الى السين والذين لغتهم ضم الالف قالوا بعد طرحها
ونقل حركتها الى ما بعد سُم بضم السين قوله قال باسم الذي في كل سورة سِمُه اي اسمه
والباء فيه متعلق بارسل في قوله قبله وتجده على اختلاف الروايتين ارسل
فيها بازلا لا تقرمه فهو يحوبها طريقا يعلمه والبازل من الابل الذي انشق نابه وذلك
في السنة التاسعة والابل فيها يكون في كمال القوة فالمراد بالبازل القوي
وتقرمه من القرم بالقاف والمهملة معناه الحفظ والصيانة يقال قرم بعيره اي حفظه
وصانه عن الركوب والحمل وترك استعماله ليتقوى للفحالة والمعنى بسم الله ارسل
الراعي في الابل بعيرا قويا حفظه وصانه عن الركوب والحمل للفحل فذلك البعير البازل
يقصد بالابل طريقا يعلمه لاعتياده بذلك الطريق وذلك الطريق كناية عن
الحاح ويجوز ان يكون تعلقه بالخطاب اي يقصد ذلك البعير بتلك الابل طريقا تعرفه
انت يا سمو فهو كناية ايضا عن الحاح بالطف طريق قوله والاسم اي لفظ الاسم المضاف الى الله
في قولنا بسم الله بقرينة ان الكلام فيه وهذا هو الموافق لما ذهب اليه الاستاذ ابو نصر ان
الجواب في تعيين محل النزاع فانهم بعد ما اتفقوا في ان النزاع ليس في اسم وكا في
الالفاظ التي يطلق عليها لفظ الاسم كلفظ فرس اذ لا يتصور النزاع من عاقل
في ان اسم هل هو نفس مسماه الذي هو المفهوم الكلي الصادق على الالفاظ
المخصوصة او غيره ولا في ان لفظ فرس هل نفس الحيوان المخصوص او غيره فان
شيئا منهما مما لا يشتبه على احد فذهب صاحب المواقف الى ان محل النزاع
ما يصدق عليه مفهوم لفظ الاسم وان النزاع في ان مدلول اللفظ الذي يصدق عليه
الاسم هو المسمى او غيره وذهب الاستاذ ابو نصر الى ان النزاع انما هو في لفظ
اسم اي في ان ما يراد منه اذا اضيف الى شيء هل هو المسمى اي المضاف اليه
او غيره فجزم ابن فورك بان الاسم عين المسمى والغزالي بانه غيره والاشعري فصل
وقال قد يكون عينه وقد يكون غيره وقد يكون لا هو ولا غيره فالمصار الى المحاكمة
فارجع هذا النزاع الى النزاع اللفظي فقال ان اريد به اي بالاسم المضاف الى الشيء
اللفظ كما في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اي الالفاظ المخصوصة التي يطلق عليه تعالى مثل الله و
الرحمن والرحيم بدليل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء
الحسنى ومنه ما تقول لصاحبك اذا لم تعرف اسمه ما اسمك لان مرادك ما اللفظ
الموضوع علما لك فغير المسمى لانه اي اللفظ يتالف اي في الاغلب اذ قد يكون مفردا
كالباء الجارة من اصوات مقطعة اي حروف فان المختار ان الحروف عبارة

عن اصوات جعلت قطعا متمايزة بعضها عن بعض بالاعتماد على المخرج وذهب بعضهم
الى ان الحرف كيفية تعرض للصوت واختاره المص في الطوالع فكانه رجع عنه ههنا
غير قارة اي غير مجتمعة اجزاؤها في الوجود لكونها من الاعراض السيالة التي يمتنع وجود
جزء منها ما لم ينعدم الجزء الآخر والفه يختلف اسم شيء واحد باختلاف الامم وطوائف
بني آدم اذ ما من شيء الا واسمه في لغة يخالف اسمه في لغة اخرى مثل الله وخداي وتنكري
اسماء للذات الاحدية كل اسم في لغة ويختلف ايضا اسم شيء واحد باختلاف
الاعصار فكم من شيء اسمه في عصر يخالف اسمه في عصر آخر وهذا كثير في اسامي البلدان
وايضا يتعدد اسم الشيء تارة مع اتحاد المسمى كما في الترادف وتارة اخرى يتحد الاسم
مع تعدد المسمى كما في اللفظ المشترك وما يكون وضعه عاما والموضوع له خاصا
والمسمى لا يكون كذلك مرتبطا بالكل اي والمسمى لا يلزمه ان يكون متالفا من الاصوات
ولا ان يكون منقطعا للاختلاف والتعدد والاتحاد فان اتفق فيه شيء من ذلك
فمن خصوص المادة قوله وان اريد به ذات الشيء كما في قوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها لانهم ما كانوا يعبدون الالفاظ وانما عبدوا الذوات والاعيان التي كانوا
ينحتون قوله وقوله تعالى سبح اسم ربك تع دفع لما يورد من انا لا نسلم انه لم يشتهر
الاسم بمعنى الذات والسند مجيئه في القرآن كقوله تعالى سبح اسم ربك وقوله تبارك
اسم ربك لان التنزيه والتعالي في الذات ومجيئه فيه دليل الاشتهار قوله عن الرفث
الرفث الفحش من الكلام فانه يجب تنزيه اسمه من الفحش بان لا يسمى بلفظ قبيح وغير حسن
او غير فصيح ويجب ايضا تنزيه اسمه من اساءة الادب بان يذكر على وجه التعظيم
والتسمية العزيزة ولا يذكر في زمان او مكان غير لائق بذكره قوله والاسم فيه مقحم اي زائد
بمعنى انه لا يختل اصل المعنى بطرحه وان كان له فوائد كتحسين اللفظ والتاكيد وغير ذلك
لان الزائد العرف لا يمنع من بليغ الكلام قوله كما في قول الشاعر وهو لبيد بن ربيعة كان صحابيا
وكان من الشعراء المخضرمين الذين ادركوا الجاهلية والاسلام وعاش مائة وخمسا واربعين
سنة منها خمس وخمسون في الاسلام فلما حضره الموت وعنده ابنتاه انشد شعرا وما
نقله صدر بيت منه عجزه ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر اوله تمنى ابنتاي ان يعيش
ابوهما وهل انا الا من ربيعة او مضر اخره فان كان لوما ان يموت ابوكما فلا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرء الذي لا خليله اضاع ولا خان الصديق ولا غدر الى الحول ثم اسم السلام عليكما
ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر لا يوصي بنتيه ويقول لست انا الا من قبيلة ربيعة او مضر
فكما لم يخلد منها احد فلا اخلد فلا تتمنيا خلودي بل قولا واذكرا فضائلي وعدا محاسني
بشرط ان تتركا عادة الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر وافعلا ما وصيتكما الى ان يتم الحول

ثم اهم السلام عليكما اي ودعكما واقبل معذرتكما بعد تمام الحول في ترك الندبة والبكاء
فان من يبكي ويندب حولا كاملا فهو معذور لا يلام ومحل الاستثناء قوله ثم اهم السلام عليكما
والمراد ثم السلام عليكما قوله وان اريد به الصفة كما هو راي الشيخ ابي الحسن الاشعري اي ان اريد
بالاسم الصفة الكائنة على راي الشيخ بان يراد من الاسم المعنى الذي اراده الشيخ من الصفة
وهو الامر القايم بالغير ويسمونه صفة معنوية كالعلم والقدرة والارادة وبالجملة مبدا الاشتقاق
الذي سيجيء مصدرا واما الصفة على راي غيره فهي اعم منها كالعالم والقادر وقوله القسم القايم
الصفة عنده الخ هو اولى اخره اي ذا اريد بالاسم المعنى الذي اراده الشيخ من الصفة على
الامر القايم بالغير ينقسم الى الاقسام الثلثة كما تنقسم الصفة عنده الى تلك الاقسام قال الاعدي
ذهب الشيخ الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة
امكن مفارقتها عن الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما يقال لا عين
ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكها عن الذات كالعلم والقدرة انتهى وموضع تحقيق هذه المسئلة
سوء علم الكلام قوله واذا قال بسم الله ولم يقل بالله الخ يريد بيان وجه ترجيح قولنا بسم الله على قولنا بالله
مع اتحادهما في ان كلا منهما يفيد استعمال حديث الابتداء الآتي تصدير الفعل باسم الله اذا اما
يكون بذكر اسمه فاما بخصوصه بان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله مثلا واما بلفظ دال على
اسمه ممكن لا بخصوصه بل مطلقا كلفظ الاسم المضاف الى الله فان ذكره في قوة ذكر جميع اسمائه وحاصل
وجه الترجيح ان قولنا بسم الله نص فيما هو الغرض من تصدير الفعل بذكر اسم الله لان الغرض منه
اما التبرك ان جعلت الباء للمصاحبة واما الاستعانة ان جعلت للالة ومعلوم ان التبرك
والاستعانة انما هو بذكر اسمه لان باء المصاحبة وباء الاستعانة يشتركان في افادة الملابسة
بدخولهما وانما الامتياز في نحو الملابسة فهي في التبرك ان يتلبس الفاعل بعد دخولها بان ياتي به
على وجه اليمن والبركة وفي الاستعانة بان يتلبس به بجعله آلة للفعل ولا شك ان الذي
يتلبس به الفاعل انما هو اسمه لا ذاته المقدسة عن ان يتلبس به احد فان قلت ما ذكره ان سلم
في التبرك لكن ليس بمسلم في الاستعانة لان الاستعانة حقيقة بالذات دون الاسم
كما في قولنا تعالى اياك نستعين قلت فرق بين ان يستعان من الشيء وبين ان يستعان
بالشيء فانه في الاول يكون مستعانا وفي الثاني يكون مستعانا به فمعنى نستعين انك نجعلك مستعانا
وحقيقة هذه الاستعانة طلب المعونة منه تعالى على ايقاع الفاعل بافاضته القدرة التي بها يتمكن
العبد من احداث الفعل فهي بهذا المعنى لا تكون الا بذاته تعالى ومعنى نستعين بك نجعلك مستعانا
اي آلة لتحصيل الفعل وحقيقتها طلب المعونة في كون الفعل معتدا به شرعا وهي بهذا المعنى لا تكون
الا بالاسم اذ الفعل عالم العبد بها بسببه يكون معتدا به شرعا والتي هي مدلول باء الاستعانة هذا المعنى
فلما كانت كل من الاستعانتين واقعة وجب ذكر الاسم لتعين المراد والمتبادر من قولنا بالله سيما

تعني ان قوله كما هو راي الاشعري الخ قيد للصفة
لا للارادة اذ لا يريد الشيخ بالاسم
الصفة
م

قوله كما هو راي الشيخ وهب الشيخ الاشعري الخ انما اسماء الله تعالى هي صفاته
مثله اقسم ما هو نفس المسمى مثل الله فان معناه نفس الذات وما هو غيره
مثل الخالق فان معناه الموصوف بالخلق وهو غير الذات وما هو لا عينه ولا غيره مثل العالم
فان معناه العلم وهو لا عينه ولا غيره لكن اطلاق الاسم على الصفة على ما هو مذهب الكل
بحر والذات بلا معنى زايد محل نظر
حمزة الفرهاني عفي

قوله لانا التبرك الخ التبرك انما يتحقق مع تقدم الباء والمصاحبة والاستعانة
وتقدم المصاحبة على خلاف تقدم الاستعانة الاظهر هو ان الاستعانة كذلك واما الباء
فيحتمل ان يكون الاسم الاظهر هو كونها للاستعانة كذلك واما الباء
فالاولى الحكم بان تقدم الاستعانة على التبرك وهو المطلوب
م
سيد محمد الله عفي عنه

فرق بين الاستعانة بالشيء والاستعانة به بالشيء

عند الوصف بالرحمن الرحيم هي الاستعانة بالذات لا بالاسم على ان كون اسم الله آلة
للفعل انما هو باعتبار انه اختار فيما سبق كون الباء للاستعانة اقول ثم مرض العقل
بكونها للمصاحبة قوله والفرق بين اليمين والتيمن معطوف على قوله لان التبرك والاستعانة
الخ اي القول انما قال بسم الله ولم يقل بالله للفرق بين اليمين اي القسم وبين التيمن اي التبرك
فان قولنا بالله كذا الى اخره لا يفهم بالعرف ان المراد انهما بخلاف قولنا بسم الله فانه متعين للتيمن
لان اليمين بقوته الخبر بذكر اسم الله او اسم من اسمائه كالرحمن الرحيم او صفة من صفات الله تعالى
كعزة الله وجلاله ولفظ الاسم ليس سما من اسماء الله تعالى ولا صفة من صفاته ثم ان كون
القسم عبارة عما ذكر مخصوص بالقسم الجاري على لسان العبد واما اقسام الله بالتين
والزيتون والشمس والليل واشباهها فليس بقسم عرفي ولا لسان عما يفعل ويجد ما عرفت
من ان القسم لقوته الخبر بذكر اسم الله الى آخره لا يصح الى ما قيل في بيان وجه الفرق من ان اليمين
يكون بذاته تعالى فلو قال بالله للتيمن يكونه يمينا لكون لفظ الله اسما للذات فلما قال
باسم الله تعين التيمن لانه ناش من عدم معرفة معنى اليمين في عرف الشرع وقيل في
هذا الفرق نظر اذ يلزم ان لا يكون بسم الله الرحمن الرحيم لا فعلن كذا يمينا ولكنه يمين على ما صرح به
فقهاء الحنفية والشافعية اقول بسم الله ليس من صيغ اليمين شرعا الا انه جعل
في المثال المذكور مجازا عن اليمين لقرينة حالية وهي لا تفعلن كذا والتقدير فيما نحن فيه
باسم الله اقرا او ابدا فلا ضرورة تدعو الى جعله مجازا عن القسم تامل قوله ولم يكتب الالف
اي لم تكتب الهمزة التي في اول الاسم في بسم الله وانما عبر عنها بالالف لانها تكون في الخط على صورة
الالف اذا كانت في اول الكلمة واما قول المصنف فيما سبق حذفت الواو وخوصت
عنها همزة الوصل فباعتبار اللفظ فانها تكون متحركة قوله على ما هو وضع الخط ووضع
الهمزة للخط ان يكتب كل كلمة على صورة لفظها اذا وقع الابتداء بها لان وضع الخط على
دون الدرج فهمزة اسم لو قوطعت في الابتداء يجب ان تكتب على صورة الالف وان
سقط في الدرج كما كتب في باسم ربك قوله لكثرة الاستعمال علة لقوله ولم تكتب
يعني علة عدم كتابة همزة في بسم الله مع مخالفته لوضع الخط كثرة استعمال بسم الله لفظا
وكتابة بالنسبة الى باسم ربك ولا شك ان كثرة الاستعمال موجبة للتخفيف
المودي الى الحذف فحذف في الخط كما حذف في التلفظ قوله وطولت الباء الخ عوضا
عنها اي لم يترك مقتضى وضع الخط بالكلية بل طولت الباء في الخط لتكون عوضا
عن الهمزة المتروكة في الكتابة قيل انما عوضت لتكون الباء بمنزلة الف اسم الله
فيكون الابتداء ببسم الله ابتداء باسم الله وغرض هذا القايل دفع ما يقال من ان الابتداء
حقيقة بالباء الجارة التي هي كلمة مستقلة لا باسم الله وردّ عليه بان كون طول

الابتداء صه

اعلم انه اراد بالكلام في لغة اسم لا في لغة سم وسم كما هو الظاهر
فاضافة الكون وهو سم الا يقع في المقام وخالج عن الافهام كما لا يخفى
على الافهام والله اعلم بحقيقة الكلام
عفا الله عنه

ان في نظم الخ واظهار السين وهو ربما يخيل ان الخط هي نقطة تخيم لا اسم
نظر الى ان العلامة اراد به ما اسماه الله المعظمة كبرياء اسماها
سيد عبد الله

الفاضل مولانا
عصام الدين
م

الاديب مولانا
حسين الخلخالي
م

يتوسل اليه ببركته فقد رجع ما لا فرة الى التبرك
وكذا قدم المعمم هنا التبرك على الاستعانة مع انه

اقول ان اراد ان عدم الفرق بين التبرك والاستعانة بالنظر الى الواقع ونفس الامر فغير مناسب بل الانسب الاول
ان اجتماع الامرين فيها بحسب القصد وكذا التعدد بالاعتبار فلا يرد ان التبرك انما يتحقق بالذات
لا بالاسم فتدبر
سيد محمد الله عفي عنه

الباء في الكتابة عوضا عن كتابة الالف لا يوجب كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف
حتى يكون الباء بمنزلة الف اسم الله اقول كون طول الباء في الكتابة عوضا
عن كتابة الالف كاف في كون الباء بمنزلة الف اسم الله ولا يتوقف ذلك
على كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف لان الكتابة تدل على العبارة فاذا كانت
كتابة الباء بمنزلة كتابة الالف كانت الباء المدلولة لهذه الكتابة قوله والله
اصله اله شروع في تحقيق لفظ الجلالة بما انه تحيرت فيه العقول كما تحيرت في مسماه وقدم بيان
اصله الاعلالي على اصله الاشتقاقي فقال والله اي هذا الاسم الجليل اصله اي من
جهة الاعلال اله منكرا على وزن فعال بمعنى مفعول وعدل عما في الكشاف من جعل اصله الاله
معرفا بلام التعريف لانه كان يرد عليه ان اصله لما كان هو الاله معرفا باللام لم يكن حرف
التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة لاجتماعهما في الاصل فلا يصح قوله فحذفت الهمزة
وعوضت عنها حرف التعريف واجاب شراح الكشاف عن هذا الايراد بوجوه
لا تخلو عن تحمل واستشهد صاحب الكشاف على هذا بوقوعه في قول الشاعر معاذ
الاله ان تكون كظبية ووجهه انه استعمله الشاعر في معناه والضرورة ترد الشيء
الى اصله قوله فحذفت الهمزة اي همزة اله اتفقوا الا ابا البقاء على ان هذا الحذف
غير قياسي اذ قياس حذف الهمزة نقل حركتها الى ما قبلها ونقل الحركة متوقف على
على وجود اللام المتوقف على حذف الهمزة لان العوض لا يؤتى به الا بعد حذف
المعوض عنه فلو كان حذف الهمزة بعد نقل حركتها الى اللام لزم الدور وانا اقول هذا انما
يتم اذا جعل اصله اله منكرا كما فعله المصنف واما اذا جعل اصله الاله معرفا فاللام موجودة
قبل حذف الهمزة فتنقل حركتها الى اللام ثم يعتبر عوضا عنها قال قدس سره ويدل
على ان هذا حذف من غير قياس وجوب الادغام والتعويض فان المحذوف
قياسا في حكم الثابت وقولهم لاه ابوك انتهى توضيحه ان المحذوف القياسي لما كان
في حكم الثابت كانت الهمزة المحذوفة ثابتة حكما فكما يمنع الادغام ثبوتها حقيقة
فكذا يمنعه ما في حكمه اذ لا يتحقق ح شرط جواز الادغام وهو التقاء المثلين وكذا
لا يتحقق شرط التعويض وهو عدم المعوض عنه عند وجود العوض واما دلالة قولهم لاه
ابوك في لله ابوك فلانه لما حذفت الهمزة واللام فيه جميعا علم ان اللام ليست
عوضا عن الهمزة لانه كما لم يجز الجمع بين العوض والمعوض عنه في الاثبات لم يجز الجمع بينهما
في الحذف واما ابو البقاء فاختار انه على قياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها الى لام
التعريف ثم الادغام فلزوم الحذف والتعويض مع وجوب الادغام من خواص هذا
الاسم واقول هذا ايضا انما يتم اذا كان اصله الاله دون اله قوله وعوض عنها الالف

والالف واللام بدل عن عبارة الكشاف وهي قوله وعوض عنها حرف التعريف لانها لا
يصح ان يراد منها اللام الساكنة المجتلبة قبلها الهمزة كما هو مذهب سيبويه لان
العوض حينئذ هو اللام فلا يظهر وجه قطع الهمزة فيجب ان يراد منها الالف واللام
كما هو مذهب الخليل ولذا فسر قدس سره حرف التعريف في كلامه بقوله قطع الهمزة
في يا الله اي الالف واللام معا كما هو مذهب الخليل ثم قال وح يظهر قطع الهمزة
لانها جزء العوض من الحرف الاصلي انتهى فلما وجب ان يراد بحرف التعريف في عبارته
الالف واللام فليصرح بما هو المراد ولا قطعا لتطويل المسافة كما ذكره المصرح في المراد
وقد يتكلف في حمل حرف التعريف على اللام الساكنة بارتكاب تاويل وهو ان همزة
الوصل لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة فلما عوضت اللام من حرف
متحرك كان للهمزة مدخل تام في التعويض فلذلك جاز قطعها قوله ولذلك قيل يا الله
بالقطع همزة ال وعدم اسقاطها بالدرج على ما هو شان همزة الوصل لان العوض وان
كان هو مجموع ال الا ان اللام الساكنة لادغامها في اللام لما كان في حكم العدم فصارت
الهمزة كانها هي العوض فلو حذفت بالدرج لزم حذف العوض والمعوض عنه جميعا وذا
غير جائز واما وجه اختصاص القطع بالنداء مع ان العوضية قائمة في غير النداء ايضا
مثل هو الله والى الله وبالله فهو انه هناك تمحض الحرف للعوضية ولا يلاحظ معها نيابة
اصلا حذرا من اجتماع اداتي التعريف واما في غير النداء فيجري الحرف على اصله الذي هو
التعريف لان المحافظة على الاصل واجبة ما لم يعارضه موجب اقوى كالتعويض
قوله الا انه مختص بالمعبود بالحق لما اوهم قوله اصل الله اله ان يكون مسماه مطلق
المعبود كاصله استدرك عنه بقوله الا انه الخ اي ليس الامر كما اوهمه ما ذكر بل هو
مختص بالمعبود بالحق الذي هو الواجب الوجود لان ما سواه من الممكنات
الموجودة لا يستحق العبادة ولذا يقال ان الله علم للذات الواجب الوجود
لذاته قوله والاله في الاصل يقع على كل معبود قال صاحب الكشاف والاله من
اسماء الاجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على
المعبود بحق كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا والمص تصرف في كلامه
حيث اكتفى عن قوله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس بقوله في الاصل لان اصل
الاله معرفا اله وهو اسم جنس دخل عليه الالف واللام وحذف لفظ الاسم يقع لان المختار
عند المص كما سيجيء انه صفة لا اسم والمختار عند صاحب الكشاف كما صرح
به عكسه وطوى ايضا قوله بحق او باطل لانه يوهم ان المقصود انه يقع على كل معبود ماخوذا
مع اعتبار احد الوصفين من الحقية والبطلان لا بعينه وليس كذلك بل المقصود انه

لشك الكتابة بمنزلة الالف المدلولة

اي لكون الالف واللام معا على ان عوضا عن الحرف الاصلي اعني الهمزة الى قيل يا الله بقطع همزة

يقع على كل معبود مع قطع النظر عن وصف الحقية والبطلان وشتان ما بينهما ثم
ان المتبادر من قوله يقع على كل معبود انه مرادف للمعبود فيكون صفة مشلة فحينئذ
ما اختاره صاحب الكشاف من انه اسم للصفة وبناسب ما اختاره المص
من ان الاظهر انه وصف ثم غلب على المعبود بالحق اى غلب هكذا معرفا باللام
على الذات المخصوصة الذى يعتبد على الحق لا على هذا المفهوم الكلى الذى هو اخص
من معناه الاصلى على ما زعم بعضهم فصار المعرف باللام علما للذات المخصوصة
بالغلبة ثم اريد تاكيد الاختصاص بالتغيير فحذفت همزة الاله وادغم اللام فى اللام فصار
الله وجعل لجذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فصار مثلثة اسما آلهة والاله
والله فالاله باق على عمومه يقع على كل معبود قال عز وجل ومن يدع مع الله الها آخر
وقال لو كان فيهما آلهة والآلة اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا ثم غلب
على المعبود بالحق فصار علما له بالغلبة فينصرف اليه عند الاطلاق كسائر الاعلام
الغالبة واما الله علم يطلق على غيره اصلا هكذا احقق المقام ثم ان الشريف قدس سره
قال واعلم ان العقلاء كافة متوافقون فى ذات الله تعالى وصفاته لاجتماعها بانوار العظمة
واستار الجبروت كذلك تجر وا فى لفظ الله كانه انعكس اليهم من سماء اشعة من
تلك الانوار فبهرت اعين المستبصرين عن ادراكه فاختلفوا اشر بانى بموا وعربى
اسم او صفة مشتق وهم اشتقاقه وما اصلا وغير مشتق علما وغير علم واقتا العلامة
انه عربى وانه كان فى الاصل اسم جنس ثم صار علما لذات المعبود بالحق وان اصله
الاله وانه مشتق من اله بمعنى تحير انتهى اقول لخص المصنف هذه الاضمالات وجعل
اصولها اربعة اقوال اولها ما اختاره العلامة وهو الذى ذكره المص بقوله والله اصله الخ مع
شعبها السبع الى قوله وقيل علم لذاته ومما يجب ان ينبه له ان المراد من المشتق ههنا
المأخوذ من اصل بنوع تصرف فيه لما مر ان المراد من الصفة ويقابل العلم واسم الجنس لانه ذكر بينهما
كونه اسما مشتقا فى مقابلة كونه صفة قوله واشتقاقه شروع فى بيان اصله الاشتقاقى
بعد ما بين اصله الاعلى اى اشتقاق لفظ الله لان الكلام فيه ويجوز رجوع الضمير الى
لفظ الاله الصفا والآل واحد لان الاله اصله الله فاشتقاقه من شئ هو عين اشتقاق
لفظ الله من اله كعبد وزنا ومعنى الهة بكسر الهمزة وفتح اللام مع مدها والوهة والوهية
بضم الهمزة واللام فيهما وفتح الهاء فى الاول وكسرها مع فتح الياء المصدرية فى الثانى فهذه
الثلثة مصادر اله بمعنى عبد فهى بمعنى عبادة وعبودة وعبودية فآله فعال بمعنى المألوه
اى المعبود كالكتاب بمعنى المكتوب ثم ان قوله من اله انما مبنى على مذهب الكوفيين من
ان الفعل اصل فى الاشتقاق وح وجه اختيار صيغة الماضى على المصدر التنبيه على الخروف

آل المضاف محذوف اى من مصدر اله على ما هو المختار عندهم من كون المصدر اصلا فى الاشتقاق

المعبرة

28

المعتبرة فى الاشتقاق اذ بعض المصادر كالخروج والقبول يشتمل على حروف لا تعتبر فيه
واعلم ان صاحب الكشاف جعل كلا من آلهة بالفتح وتالة واستالة مشتقا من الاله ولما
لزمه اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنوق واستجر فى
الاشتقاق من الجر والناقة ثم جعل الاله مشتقا من اله بالكسر بمعنى تحير ولما كان يرد عليه
ان ما ذكره تحكم لجواز العكس وان اشتقاق الفعل من الاعيان على خلاف القياس سيما
فى الثلاثى المجرد فانه نادر جدا اليصار اليه ما امكن الحمل على غيره لم يتبعه المص فيما ذكر بل خالفه
وجعل الكل مشتقا من آلهة بمعنى عبد فقال بعد ما صرح باشتقاق الاله من آلهة ومنه
تالهة واستالهة اى من آلهة بمعنى عبد اشتقاق تالهة واستالهة فمعناهما تعبد واستعبد
لا صار آلها كما فى تجر واستجر بمعنى صار حجرا كما زعم صاحب الكشاف قوله قيل من اله
اى قيل اشتقاق الاله من آلهة بكسر اللام كعلم اذا تحير القائل صاحب الكشاف وانما قضيه
لان النزاع بين ائمة اللغة انما وقع فى ان الاله مشتق اشتقاقا صغيرا او لا والشرط فيه
بقاء معنى المشتق منه بتمامه فى المشتق ولذلك رجح اشتقاق الفعل من المصدر على
عكسه وليس معنى آلهة بمعنى تحير موجودا فى معنى الاله ولا فى معنى الله لان معنى الاول المعبود مطلقا
ومعنى الثانى الذات وحدها فالمقصد فى الاول هو الذات مع وصف المعبودية وفى الثانى
هو الذات فقط غاية ما فى الباب ان التحير مرجح للنسبة وهو خارج عن المسمى لازم
له وانما يدخل فيه لو كان مصححا للنسبة وقد تحقق ذلك فى موضعه وقس على هذا سائر
الوجوه فى الاشتقاقات الآتية بعيد هذا فان الكل مرجح للنسبة خارج عنها
الا ان يكتفى فى الاشتقاق الصغير بحز اللزوم ولو كان اللازم خارجا وهو خلاف
ما صرحوا به هذا ثم ان جعل المص اشتقاقه من اله بمعنى تحير مقابلا لاشتقاقه من وله بمعنى تحير
على ما سيجئ يدل على انه ذهب الى ان همزة آلهة اصلية غير منقلبة عن واو كما ذهب
اليه المحوجرى لكونه معارضا لقول غيره من ائمة اللغة وله اذا العقول تتحير فى معرفته اكتفى فى
بيان معنى اله بالهمزة بقوله اذا تحير ثم علله بان العقول تتحير فى معرفته اى معرفة المعبود
ولم يكتف فى بيان معنى وله بالواو بقوله اذا تحير بل ضم اليه قوله وتخبط عقله
ولم يعلله بشئ لان المراد فى الاول تحير الواصلين الى اوج المعرفة بالتفكر فى كبريا ذاته
وصفاته لانهم وصلوا الى عرصة العظمة ونسجة الكبرياء فتحيروا فى مبادى تلك البوادى
قائلين سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين العلم وناشئ من كمال
العقل وفى شانه ورد من ازداد علما ازداد تحيرا واليه اشار المص بقوله فان العقول
تتحير فى معرفته واما التحير الذى هو معنى وله بالواو فالمراد منه تحير النازلين الى حضيض الظلمة
والجهالة فان الحر وبس من لذة المعرفة لوقوعهم فى ظلمات الحيرة وتيه الضلالة والجهالة

كانهم فقدوا ارواحهم وعقولهم وآلى هذا اشار المصنف بقوله وتخبط عقله قوله ومن الهت معطوف على قوله من آله داخل معه تحت القول والمعنى وقيل اشتقاقه من آله ومن الهت الى فلان بكسر اللام ايضا اذا سكنت اليه اى استانست به قوله لان القلوب تطمئن بذكره بيان لوجه اشتقاقه من آله بمعنى سكن ومعنى اطمينان القلوب بذكر الله عز وجل على ما ذكره المصنف في سورة الرعد الانس به والاعتماد عليه والرجاء منه قوله والارواح تسكن اليه فان الروح في سيره الى الله لا يزال متصاعدا في سلسلة الاسباب والمسببات ومترقيا في المقامات الى ان ينتهي الى الواجب لذاته فيستقر ويسكن اليه واشير في قوله تعالى وان الى ربك المنتهى فالسالم الواصل العارف الى هذا المقام فهو في مقام التمكين واذا وصل اليه فهو في مقام التمكن ثم لا يزال الروح في السير في الله ولا منتهى لهذا السير لانه عبارة عن التخلق باخلاق الله وصفاته ولا نهاية له واليه اشير في قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات الله ثم ان جريان هذين الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار ان عبدتهم تحير فيها عقولهم القاصرة وسكن اليها قلوبهم القاسية وذلك لان كل من يعبد شيئا فانه يعتقد ان ذلك الشيء هو المعبود بالحق وان اخطأ في اعتقاده واليه اشار عز وجل بقوله ويحسبون انهم يحسنون صنعا ولا شك ان المعبود بالحق من شانه ان يكون في الغاية والكمال بحيث تتحير العقول في ادراك كماله ونهايته واذا ذكره اطمئن به وسكن اليه على انه قال الامام ان عبدة الاوثان انما يعبدونها باعتبار انها صور ومظاهر لله الحق واقبلة لتذكر القلب كالقبلة للمسلمين والمعبود مطلقا بهذا المعنى مما تتحير فيه العقول وتسكن اليه ولا يخفى ان تعميم جريان وجوه الاشتقاقات انما يحتاج اليه اذا كان المقصود الاصلي بيان اشتقاق الاله واما اذا كان المقصود بيان اشتقاق الله فلا قوله او من آله اذا فزع من امر نزل عليه اى او اشتقاقه من آله بالكسر ايضا اذا فزع كسمع وفرح اى التجى واستغاث من امر نزل عليه اى من اجل امر نازل عليه فكلمة من هذه تعليلية كما في قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا ويقال ايضا اذا فزع يفزع فزعا بمعنى خاف ويستعمل بمن وتارة بمعنى التجى ويستعمل بالى فقول المصنف اذا فزع من امر نزل صريح في انه مشتق من آله بمعنى فزع الذي جاء بمعنى خاف وقوله في بيان وجه الاشتقاق اذ العائذ يفزع اليه صريح في انه بمعنى فزع الذي جاء بمعنى التجى قوله والهة بالهمزة الممدودة فاصل مبني للفاعل من باب الافعال اصله األهه بهمزتين احديهما اصلية والاخرى همزة الافعال خففت الثانية بقلبها الفا فصارت الهة بمد الهمزة والضمير البارز مفعوله وقوله غيره

ثم ان مدار الايراد ان كلمة من صلة فاذا لم تكن صلة بل تعليلية انقطع الايراد

مرفوع فاعله مضاف الى ضمير المفعول فيقال آله زيدا عمرو بمد الهمزة اذا اجاره اى انقذه وازال الجور عنه فالهمزة للسلب وما يجب ان ينبه عليه ان المصنف يرد بقوله والهة غيره ما بيان مبدإ آخر لاشتقاق الآلة والتعلق او من الهة كما في اخواته كيف ولا يتصور اشتقاق الآلة من الهة بل هو بالعكس لكونه مزيدا مشتق من آله بالكسر او من الآلة الآلة لازم لها فبهذا الاعتبار يمكن القول باخذ الآلة من الهة كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار انها لازمة له فالمقصود ان تحقق العلاقة بين الآلة وبين آله بالكسر مستلزم لتحقق العلاقة بينه وبين لازمة فكانه مشتق من مجموع آله بمعنى فزع والهة بمعنى اجاره ولذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق ايضا فقال اذ العائذ يفزع اليه وهو يجيره فانه لف ونشر مرتب اذا الاول ناظر الى معنى آله بالكسر والثاني ناظر الى معنى الهة بالمد فالآلة مفزوع اليه ومجير قوله حقيقة او بزعمه معناه ان الآلة ان كان حقا فمجير العائذ اجارة حقيقية كما قال عز وجل وهو يجير ولا يجار عليه وكما قال ففروا الى الله اى لمجيركم مما تفرغون وان كان باطلا فمجيره اجارة بزعم العائذ لا حقيقة قوله او من آله الفصيل اى او اشتقاقه من آله بالكسر ايضا في قولهم آله الفصيل اذا اولع على صيغة الماضي المجهول من باب الافعال فان اولع جاء متعديا يقال اولعته فهو مولع بفتح اللام اى جعلته والعا فهو مجعول والعا فمعنى اولع الفصيل انه جعل والعا اى مشتاقا اليها وحريصا عليها بسبب فصله عن امه فان الفصيل سوء لذاته اذا فصل عن امه وعند ذلك يكون حريصا على الاجتماع بامه ومشتاقا اليها فمعنى آله الفصيل في الحقيقة ولع بمعنى صار والعا الا ان هذا الولوع لما كان اثرا لا يدا عنه وفصله عن امه قال اذا اولع فحاصل الكلام انه انما يقال آله الفصيل بمعنى ولع اذا اولع الفصيل وفرق عن امه فان الولوع مطاوع الايلاع يقال اولعته بامه فولع بحسب وحسن اى جعلته والعا بان اغريته بامها والجاته اليها بسبب فصله وقطعه عن امه فولع فصار والعا قوله اذا العبادة هذا اللفظ بضم العين وتشديد الباء جمع عابد وبكسر العين وتخفيف الباء جمع عبد والآخر انسب ههنا اذ الانسان كلهم مولعون بفتح اللام اسم مفعول اى مجعولون والعين بالنفع اليه في نزول الشدائد والمحن لان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا قوله او من وله اى او اشتقاقه من وله بفتح الواو وكسر اللام يقال وله فلان اذا تحير وتخبط عقله وقوله وتخبط عقله اشارة الى ان التحير المعتبر في وله سواء نشى عن تخبط العقل وفرط الجهالة وقد سبق تفصيله وجوزان يراد بتخبط العقل ملاشيها فان العقول كلها تتلاشى دون معرفة ذاته وصفاته وملاحظة جماله ومشاهدة كماله كما لخفاش

في مقابلة الشمس قوله وكان من الحروف المشبهة بدليل قوله اصله ولاه اذ لو كان من الافعال
الناقصة لكان الواجب ولاءً بالنصب الا ان يراد به اللفظ المحكي بناء على ان الكلام
في اصل اله مع قطع النظر عن وقوعه في التركيب لكنه بعيد وجزم بالاصل المتروك في الاستعمال
والفضل للمتقدم فالمعنى يشبه او اظن ان الاصل الاعلائي لاله ولاه واما جزم لعدم
استعمال ولاه في كلامهم فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها اي على الواو
استثقال الضمة اي مثل استثقال الضمة على الهمزة في وجوه حيث قلبت الواو فيه
همزة فقبل اجوه وما قبل من ان اصل وجوه كان اجوه فقلبت الهمزة فيه واوا على
عكس ما نحن فيه فمخالف لما في المفصل وسائر كتب الصرف فقيل ولاه وفي بعض
النسخ وقيل بالواو عطفا على قوله فقلبت وليس بصيغة التمريض ثم ارد نظرا الى ما يعضده
فقال كاعا واشاح فان اصلهما وعاء وشاح فقلبت واو هما همزة لاستثقال الكسرة
على الواو فقيل في عاء اعاء وهو الظرف وفي وشاح اشاح وهو حلي تشده المرأة
على نحرها ثم رد المحكوم اصل اله ولاه بقوله ويرده اي يرد هذا الاصل او يرد القول
باشتقاق الاله من وله الجمع اي جمع الاله على الالهة بالهمزة الممدودة وكسر اللام واصله الوالهة
بالهمزتين على انه افعلة فخففت الهمزة الثانية بقلبها الفا فصارت الهة ووجه
ان يجمع على اولهة فلو كان اصل الاله ولاه لجمع على اولههن كما وعية واوشحة في جمع اعاء
واشاح لان جمع التكسير كالتصغير يرد الاشياء الى اصولها والقول بانه مبني على
توهم اصالة الهمزة لكثرة استعمال اله وعدم استعمال ولاه حمل للملفوظ على غلط باب
الاشتقاق من غير ضرورة تدعو اليه قوله وقيل اصله لاه عطف على قوله واسد اصله اله
فيكون في قوة ان يقال ان الاصح ان اصله اله وقيل لاه بل اصله اي اصله ان علالي لاه بدون
الهمزة مصدر لاه اليه لوها فقلبت يا ليحيا فقصار لاها ثم ادخلت عليه الالف
واللام ثم جعل علما للذات الواجب ابتداء او بعد نقله من المعنى المصدري وجعله بمعنى المعبود
بالحق فصارت اللام جزءا من الكلمة كما في النجم لان العلمية وضع ثان وكل حرف وضع
الكلمة عليها فهي جزء منها وانما عرض هذا القول اذ لا يظهر حينئذ وجه قطع الهمزة
في يا الله اذ لا يكون حينئذ عوضا عن الحرف الاصلي الا ان يتكلف ويقال لما استغني عن
التعريف اللامي في صورة النداء اتحذفت اللام للجزئية فلو حذفت الالف كان لحذف
جزء الكلمة وفي غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا يقال هو الله باسقاط الهمزة في الدرج
قوله اذا احتجب وارتفع يعني ان لاه اليه يستعمل تارة بمعنى احتجب وتارة بمعنى ارتفع
فهو مشترك بينهما يصح النقل من كل منهما الا انه يستعمل فيهما معا حتى يرد عليه انه استعمال
المشترك في معنييه جميعا وهو لا يجوز الا عند الشافعية قوله لانه محجوب عن ادراك

الابصار

الابصار ناظر الى قوله من لاه اليه اذا احتجب قيل في عبارة المص خطاء الاصل التصحيح
لان المحجوب هو المقهور على ما صرح به في شرح المواقف وهو تعالى غالب على كل شيء و
قاهر فوق عباده اقول يؤيده قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقيل ايضا
هذا الدليل غير منطبق على الدعوى لانه لما قال اصله مصدر لاه اليه اذا احتجب كان المنطبق عليه
ان يقال لانه تعالى محتجب عن ادراك الابصار اقول في الجواب عن الاول ان
عبارة المصنف تحتمل التصحيح احتمالا ظاهرا لان محجوبيته بمعنى ستره صرح به في الصحاح
والقاموس فالمحجوب معناه المستور ويصدق عليه تعالى انه مستور عن
ادراك الابصار بمعنى انه لا تدركه الابصار في الدنيا ولا ابصار تركنه ذاته في الاولى
وفي الجواب عن الثاني ان احتجب معناه استتر وهو مطاوع حجب يقال حجبه
فاحتجب بمعنى ستره فاستتر فكون الشيء محجوبا اي مستورا يستلزم كونه محتجبا اي مستترا
مع ان في العدول الى لفظ المحجوب فائدة جليلة هي الاشارة الى ان احتجابه تعالى
عن الادراك انما نشأ عن ذاته فكأنه تم جعل ذاته مستورا او توضيحه انه تعالى لوجوب
وجوده بالذات يقتضي دوام ظهوره ووجوده ودوام الظهور والوجود يصير منشأ
للخفاء الا يرى ان الشمس لو لم تغب لم يعلم ان الانوار الحاصلة في الارض ظهور
الاشياء انما هو بسببها فلو ارتفع الوجود الفائض منه تعالى دائما على جميع الموجود
لظهر وجوده لكن لدوام وجوده وعدم انقطاعه لحظة لم يظهر فهو خفي من فرط
الظهور وهو نور النور وتمام تحقيقه في مشكوة الانوار للعلامة الغزالي وقوله ومرتفع
عن كل شيء وعما لا يليق به ناظر الى قوله اذا ارتفع واكمراد بارتفاعه تعالى عن كل
شيء وعما لا يليق به تعاليه عن صفات الممكنات وسمات المحدثات وتنزهه
عما لا يليق بكبريائه من الاقوال والافعال قوله ويشهد له اي لكون اصل الله لاه
قال شهادة البيت وان كانت لكون اصل اله لاه الا ان اصل اصل فالشهادة
للاول شهادة ثانية والثاني شاهد له قول الشاعر وهو الاعشى ميمون بن قيس
اقسموا احلفا جهارا لو خن ما عندنا غرارة محلفة من ابي رباح يسمها لاله
الكبار المحلفة بالفاء المرة من الحلف بمعنى القسم وابو رباح بفتح الراء المهملة والموحدة
والحاء المهملة اسم الرجل ولاه بمعنى الاله الكبار بضم الكاف وتخفيف الموحدة مخففة
كبار بكر مان بمعنى الكبير الا انه ابلغ منه كما ان الشتا ابلغ منه وهو صفة لاله يريد ان
قسمهم في الجهر يشبه قسم ابي رباح فانه يجهر في القسم قسمه الاله الكبير لحاله انه لا حاجة
الى الجهر في قسمهم اذ ليس لنا انكار حتى يؤكد بالقسم واعلم انا قد اسلفنا ان المص
لخص الوجوه المحتملة في لفظة الجلالة وجعل حاصلها اربعة اقوال ولما فرغ من بيان

حتى يسمع ٣

ووجه الشهادة ان الضرورة
سوقة الاشياء الى اصولها ٤

القول الاول مع شعبها حان ان نشرع في بيان الثلثة الباقية فاما الخص لك
حاصل ما ذكره المص اول شروعه في بيان القول الاول الى ههنا فالقول حاصل
القول الاول ان لفظة الجلالة اعني الله مشتق وله اصل اشتقاقي
واصله الاعلالي الاصح انه آله حذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف
وفي اصله الاشتقاقي ستة اقوال الاول انه مشتق من اله بمعنى عبد والثاني
انه مشتق من اله بمعنى تحير والثالث انه مشتق من اله بمعنى سكن واطمان
والرابع انه مشتق من اله بمعنى فزع ومن الهه بمعنى ازال فزعه والخامس انه
مشتق من اله اذا اولع والسادس انه مشتق من وله بمعنى تحير وتخبط عقله و
القول السابع ان اصله الاعلالي ليس الا قبل لا بمعنى الاحتجاب والارتفاع كما
اشار اليه المص بقوله وقيل اصله لاه قوله وقيل علم لذاته المخصوصة شروع في بيان القول
الثاني من الاقوال الاربعة فهو معطوف على القول الاول وهو قوله والله اصله
اله ولا يصح عطفه على قوله واشتقاقه من كذا وكذا لانه بيان شعب القول الاول
فلزم ان يكون القول بكونه علما من شعب القول بكون اصله آله وليس كذلك فان القائل
بانه علم لقول انه لا اصل له والاشتقاق فيه بل علم مرتجل غير منقول وهذا احد قولي
الخليل وينسب به وينسب الى ابي حنيفة والشافعي رضي الله تعالى عنهما والمطابق واكثر
الفقها والاصوليين وحكى ان الاشعري رآى في المنام فقال غفر الله لقولي بعلمية
الله والاقول هذا هو اللايق بكمال التعظيم صونا لهذا الاسم الاعظم من ان يكون ملعبة للاصحاب
الا قوال لا يقال انهم عرفوا العلم بما وضع لشيء بعينه واراد به علما صرح به في الرسالة
العضدية بانه الوضعية اللفظ الذي يكون مدلوله شخصا ويكون وضعه وضعا شخصيا بان
يكون ملحوظا بخصوصه ومتصورا بعينه فيلزم ان لا يمكن تسمية من لا يتصور بعينه كالولد و
الملوك الغايبين وايضا من الاعلام ما لا يتصور مسمياتها على وجه جزئي غير قابل
لفرض الاشتراك مثل اسم الله واسماء الانبياء والملائكة فيلزم ان لا يكون مثلها علما
لانا نقول المحققون على ان الواجب في العلم كون مدلوله شخصا واما كون وضعه له
شخصيا بالمعنى المذكور فلا قال سند المحققين في شرح المواقف يجوز ان يعقل ذات
بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوص تلك الذات ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها
ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم وما يؤيد هذا الكلام منطوق قيه اذ الوجه الكلي لا
يكون مصححا لوضع الاسم بازا خصوص الذات كما لا يخفى اقول هذا اذا كان الوجه الكلي عاما فانه يلزم
التخصيص بلا مخصص واما اذا كان من الصفات المختصة كواجب الوجود وخالق الارض والسماء
فيصلح ان يكون مصححا ومخصصا بقي هذا وقيل قوله المخصوصة اي المشخصة احتراز عن قول الوجودية

من ان

من ان ذاته تعالى طبيعي هو الوجود اقول الوجودية لم يقولوا بانه تعالى طبيعي بل قالوا
انه الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه فلا يتصور عروضه للممتنعات
الممكنة فليس معنى كون تلك الممتنعات موجودة الا ان نسبة الى حضرة الوجود
القايم بذاته كالوجود الحقيقي والموجود الكلي نعم اورد الكلي الطبيعي تمثيلا لما وان
هذا مما ذكره قوله لانه يوصف نحو هو الله الخالق البارئ المصور ولا يوصف به فلا يقال
هو الخالق الله واما ما وقع في قوله تعالى في سورة ابراهيم العزيز الحميد الله فهو عطف
بيان للعزيز صرح به المصنف سابقا واعلم ان صاحب الكشاف استدل بهذا
الدليل على كون الله اسما غير صفة حيث قال فان قلت اسم هو ام صفة قلت
بل اسم غير صفة الا تراك تصفه ولا تصف به فانك لا تقول شيء الله كما تقول
شيء رجل وتقول الله واحد كما تقول رجل كريم انتهى واما المص فقد استدل على
كون لفظ الله علما ورد عليه اكثر الشارحين بانه انما يفيد كونه اسما غير صفة لا كونه
علما لجواز ان يكون اسم جنس وآجاب الآخرون عنه بمكلفات باردة
فبعضهم بان كونه علما يتضمن كونه غير صفة فالاستدلال عليه لا على كونه علما وبعضهم
بان هذا الدليل لما دل على كونه اسما غير صفة ولا قايل بانه اسم غير علم فقد دل على
كونه علما واقول لا اسم غير العلم يصح ان يوصف ولا يصح ان يوصف به لان
مناط صحة الوصف بالشيء ان يدل ذلك الشيء على معنى في الغير سواء كان في جميع الاستعمالات
كالمشتق وما في حكمه او في بعض الاستعمالات بان يدل في بعض المواضع على
حصول معنى لذات ما فيصح ان يوصف به وفي بعضها لا يدل فلا يصح
ان يوصف به نحو مررت برجل اي رجل اي كامل في الرجولية ومررت
بهذا الرجل وقد حقق هذا في الكافية وشروحه فعلم ان اسم الجنس كما يصح ان يوصف
به يصح ان يوصف به كيف واسم الجنس مدلوله كلي والكلية مصححة للوصف به
لان المفهومات الكلية لكونها غير متأصلة في الوجود اطلاقا لان امور اخر مقتضية
للارتباط بها وما هذا شانه فيصح ان يوصف به واما الاعلام الشخصية فمدلولاتها لكونها
جزئيات حقيقية متأصلة لا تقتضي الارتباط بالغير فلا يصح جريه على غيره وصفا واخبرا
او حالا ونحوه وقريب من هذا ما اجاب به بعضهم من ان الوصف يلزم
الجريان وظاهر ان ما لا يجري على الغير من الاسماء الظاهرة ليس الا العلم لان المشتق
يجري على فرده وكذا اسم الجنس في مثل هذا الرجل ونحوه ولانه لا بد له من دليل يدل على
علميته وحاصله ان كل شيء يتوجه اليه الاذهان لا بد له بمقتضى العرف والاستعمال من اسم
يخصه وضعا ليفيد احضاره بعينه حتى يجري عليه صفاته اي الصفات التي تخصه كيف

صفة اسم

لا ري

والعرب ما اهملوا شيئا الا وضعوا له اسما يجري عليه صفاته فلك ان اهملوا خالق الاشياء
ومبدعها فلما وجب ان يكون له اسم لهذه الصفة والحال انه لا يصح له مما يطلق عليه
من الاسماء الحسنى سواه لان ما سوى هذا الاسم الاعظم صفات تجري على هذا الاسم فهو الموضوع
لهذه العين وبه يحضر في الذهن بخصوصه ويجري عليه صفاته فكل اسم هذا شانه فهو علم فهذا الاسم علم
ومن العجائب ما قيل اذا لم يصح له من الاسماء سوى هذا اللفظ فلو لم يكن غير صفة لم يكن
له اسم يقصد به شخصه ويجري عليه احكامه فظهر ان هذا دليل على عدم كونه وصفا لا على كونه
علما فلا تغفل انتهى اقول ان كونه غير صفة لا يكفي في كونه اسما يقصد به شخصه بل لا بد من كونه
علما وان قاسم الجنس الصفا غير صفة فظهر انه دليل على كونه علما لا على كونه وصفا فلا تغفل
قوله ولانه لو كان وصفا الخ دليل شرعي لا على علميته اذ المراد من كونه وصفا كونه امرا كليا
وصفا كان او اسم جنس لان الدليل المذكور ينفيهما جميعا لان كلا منهما لا يمنع الشركة
الا ان تخصيص الوصف بالذكر لبيان الاظهر عنده كما سيجيء انه في الاصل وصف وللتنصيص
على رد من زعم انه اسم لمفهوم الواجب الوجود والمعبود بالحق فلا تاييد فيه لمن قال
في قوله ولانه لو كان وصفا تاييد لما ذكرنا من ان المقصد ههنا نفي وصفيته لا اثبات
علميته ثم قال هذا القائل ولا يخفى ان هذا الدليل كما يدل على عدم وصفيته يدل على عدم
كونه اسم جنس فانه حينئذ يكون كليا اقول لما خفي ان هذا اعتراف بدلالة هذا الدليل على
علميته وهو المذكور صريحا في الدعوى ايضا فالقول بان المقصد ههنا نفي وصفيته مجردا
في دلالة بعض هذه الدلايل على علميته نوع خفاء مما ينبغي ان يضفى اليه محاصل هذا الدليل
انه لو كان اسما لمفهوم كلي ولم يكن علما للفرد الموجود منه لم يكن قول القايل لا اله الا الله
افاد توحيدا اي مفيد التوحيد بحسب دلالة اللفظ فكان في عدم افادته التوحيد
مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يفيد التوحيد بالاتفاق فانه على تقدير كونه اسما لمفهوم
كلي لا يمنع الشركة بين كثيرين لان الكلية عبارة عن امكان فرض الاشتراك بين
كثيرين كما حقق في محله فلا يلزم الا وجود ذلك المفهوم الكلي فيجعل ان يكون في
ضمن افراد متعددة فمعنى لا اله الا الله لا معبود بالحق في الوجود الا مفهوم واجب
الوجود مثلا اي فرد فيجاز ان يكون الفرد الموجود منه كثيرا لا واحدا فان قلت على تقدير
كونه علما للفرد الموجود منه ايضا لا يتم القصد لانه لا يحصل في عقولنا الا بمفهوم كلي والمتصف
به يحتمل المتعدد قلت اذا كان علما للفرد الموجود كان واحدا معينا في نفسه وان لم يحصل
في عقلنا الا بمفهوم كلي مختص به كمفهوم واجب الوجود او خالق الارض والسماء
فيكون المستثنى جزئيا حقيقيا وهو الفرد الواحد الذي لاحظنا بعنوان خالق الارض
والسماء مثلا بخلاف ما اذا كان اسما للمفهوم الكلي فان المستثنى ح يكون مفهوما كليا

لا فردا معينا والكلي من حيث انه كلي يحتمل الكثرة فلا يفيد التوحيد ويختص الكلام
ان حصر كلي في كلي لا يفيد الحصار الاول في فرد واحد بخلاف حصر الكلي في فرد معين
لا اظنك في مرية منه وقد نقل عن المصنف ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر
لجواز ان يكون التوحيد مستفادا من الشرع او من القرائن انتهى اقول قد عرفت
ان المراد كون هذا القول مفيدا للتوحيد افادته اياه بحسب دلالة اللفظ اي مع
قطع النظر عن جعل الشارع والمقام القرائن الخارجية فلا يتوجه النظر المذكور واما اعتبار
القيد المذكور فمما صرح به ثم ان المصنف رد هذه الادلة الثلثة في اثناء تقرير القول
المختار عنده كما ستطلع عليه ولهذا امر من القول بعلميته ولم يرتضه قوله والاظهر انه
وصف في اصله شروع في بيان القول الثالث المختار عنده وفي بعض النسخ و
الحق انه وصف وعلى اي تقدير مراده ان المختار عندي انه ليس باسم ولا علم مرتجل
بل هو منقول من الوصف وانه في اصل وضعه مشتق من الاله بمعنى العبد لانه المختار
عنده من وجوه الاستقاقات المذكورة سابقا فهو في اصل وضعه بمعنى المعبود ولما
توقف اثبات كونه وصفا على دفع الادلة التي اقيمت على علميته قرر ما هو المختار
عنده على وجه يتضمن دفع تلك الادلة حيث اخذ فيه قيودا يشير كل منها
الى دفع واحد من تلك الادلة كما ينبهك عليه فقال لكنه لما علت تعالى
بكثرة استعماله فيه بحيث صار مخصوصا به غير جار على شيء اصلا وهو المراد بقوله
بحيث لا يستعمل في غيره فصار كالعلم الشخصي في الاختصاص بذات معينة
مستعملا فيها غير جار على غيرها فهو من الاعلام الغالبة مثل الثريا بضم الثاء وفتح الراء
المهملة والصعق بفتح الصاد وكسر العين المهملتين فانهما وصفان في الاصل
علمان بالغلبة اما ان الثريا في الاصل وصف فلانها تصغير ثروى مؤنث
ثروان صفة مشبهة يقال امراة ثروى اي متمولة ثم صارت علما للكواكب
مخصوصة بغلبة الاستعمال فيها لكثرتها فانها ستة عند ارباب الارصاد وسبعة
عند بعضهم وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يراها احد عشر
واما الصعق فلانه صفة مشبهة معناه الموصوف من اصابته الصاعقة ثم صار علما
لمحمد بن نفيل فارس بني كلاب بغلبة الاستعمال لانه اصابته الصاعقة فمات
منها الا ان الغلبة في الثريا بالقدر المشترك وفي الصعق بخصوصية فان الغلبة مطلقا
عبارة عن ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى العام مختصا ببعض افراده بواسطة
كثرة استعماله فيه بحيث لا يحتاج في فهمه منه الى انضمام قرينة مخصصة فان كان
استعمال هذا اللفظ في المعنى العام قبل عروض الاختصاص له ببعض افراده فالغلبة

تحقيقية وان لم يستعمل بعد وضعه للمعنى العام الآتي الفرد المعين منه فالغلبة تقديرية
لانه لما كان مقتضى الوضع والقياس ان يصح استعماله في المعنى العام فيقدر كانه استعمل فيه
ثم عرض له الاختصاص الافرادي ولفظ الله من هذا القبيل كالكتاب اذا لم يستعمل الا في
الاسلام ولام الجلالة في غير الذات المقدسة عز شانه وقوله اجرى مجراه جواب
لما اي لما غلب عليه وصار كالعلم الشخصي في اجراء الاوصاف عليه وبهذا يندفع
الاستدلال على كونه علما مرتجلا بانه لا بد له من اسم يجري عليه اوصافه وبقوله
وامتناع الوصف به بالجر عطفا على قوله اجراء الاوصاف عليه يندفع الاستدلال عليه
بانه يوصف ولا يوصف به وبقوله وعدم انطراق احكام النكرة يجر العدم عطفا على ما ذكر
ايضا يندفع الاستدلال عليه بقوله ولانه لو كان وصفا الخ ووجه الاندفاع ان كلامنا هذا
الدليل انما يستدعي كونه علما مطلقا لا كونه علما مرتجلا فلم يجز ان يكون من الاعلام الغالبة
سيما الغلبة التقديرية فانها اقرب الى الارتجال قيل القول بانه وصف
في الاصل لكنه لما غلب عليه صار كالعلم يرده امتناع الوصف به اقول هذا غريب
بعد ما اشار المصنف الى دفعه بقوله اجري مجراه في امتناع الوصف به وايضا قد عرفت
ان مناط صحة الوصف بالشيء دلالته على المعنى في الغير ولو في بعض الاستعمالات والعلمية
سواء كانت على سبيل الارتجال او الغلبة تنافي ما ذكر لا يقال اذا كان في الاصل
وصفا لا تضر الغلبة لانا نقول ذلك في منع الصرف واما الوصف الطحي فلا يجوز
ان يدل على معنى قائم بمبنوعه والعلم الشخصي مرتجلا كان او منقولا بمعزل من ذلك
فتكن على البصيرة ثم شرع في الاستدلال على ما اشاره بقوله لان ذاته تعالى من حيث
هو اي بلا اعتبار امر آخر حقيقي كالعلم او اضافي كالخلق غير معقول للبشر بالاتفاق
وانما النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين بعد الفحص على عدم وقوعه في امتناعه
وامكانه فلا يمكن للبشر ان يدل عليه عزه بان يحضره بعينه في ذهن السامع
بلفظ مختص به على ما هو شان الاعلام وتعقل ذاته تعالى بوجه كلي وان كان كافيا
في وضع الاسم لخصوصها وقصد تفهيمها باعتبار ما لا ينبغيها على ما نقل عن الشريف المحقق
من ان فائدة وضع العلم هي احضار معناه الشخصي بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص
به على ما هو حواله وهذه الفائدة لا تترتب على وضعه على النحو المذكور بل وجه لارتكابه وآتي بما ذكرنا
مفصلا اشار المصنف مجملا بقوله لا يمكن ان يدل عليه بلفظ حيث لم يقل لا يمكن ان يوضع له
لفظ اشارة الى ان المانع عدم امكان افادته بعينه لا عدم امكان الوضع فان قلت
الاحضار المذكور لا يتحقق في جميع الاعلام كمن سمي ولده الذي لم يره بعد باسم زيد قلت
يكفي تحققه في بعض الاوقات والاحوال واما تحققه في جميع الاوقات والاحوال فلم يدع

اجري مجرى العلم الشخصي

احد

احد لان قولنا كل علم فهو لاحضار معناه بعينه في ذهن السامع باسم مختص مطلقة عامة
لا دائمة ولا نسلم دليل ثان على ما اختاره وتقريره انه لو كان وصفا في اصله بل علما لدل
على مجرد ذاته المخصوصة ولو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله هو والله
في السموات وفي الارض معنى صحيحا فيتبع لو لم يكن في اصله وصفا لما افاد ظاهر هذه الآية
الكريمة معنى صحيحا والتبع هو المنتفي اما الملازمة الاولى فلان ذلك مقتضى وضع العلم الشخصي
واما الثانية فلان حروف الجارة وضعت لافضاء معنى الفعل الى ما يليه فلا بد ان يكون
متعلقه معنى حدثيا ولانه لا يظهر لقولنا وهو زيد في الدار معنى صحيح يعتد به فان قلت ان كثيرا
من الآيات لا تفيد ظواهرها معنى صحيحا فيصرف عن الظاهر ويؤول بما يفيد معنى صحيحا
فليكن ما نحن فيه كذلك فعدم افادة الظاهر معنى صحيحا ليس محذورا قلت
قد تقرر في محله ان صرف النصوص عن ظواهرها عن غير ضرورة تدعو اليه ممالا ينبغي
ان يرتكب بل يجب محافظة ظواهرها ما امكن وظاهر هذه الآية ان الظرف
متعلق باسم الله ومحافظة هذا الظاهر وعدم صرفه الى خلافه موقوف على كون معناه
مما يصلح لان يكون متعلق الظرف فيجب القول بانه في الاصل وصف ولا اقل من ان
يكون القول به اظهر وتعلقه بعلم او كونه ظرفا مستقرا خبرا والله بدلا او خبرا اما نبيا واستطلاقا
بملاحظة الوصف اللازم الخارج عن مفهومه معه كما في اسد على وآن افاد كل
منهما معنى صحيحا الا انه خلاف الظاهر قال الصوفي في تفسير هذه الآية ان الظرف متعلق باسم الله
والمعنى هو المستحق للعبادة فيهما ثم قال او بقوله يعلم سركم وجهركم لجلالة خبرتان او هي
الخبر والله بدل ويكفي لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما كقولك ربيت الصيد في الحرم
اذا كنت خارجه والصيد فيه او ظرف مستقر وقع خبرا بمعنى انه تعالى كامل علمه
بما فيهما كائنة فيهما فاش ويقديم بيان تعلق الظرف باسم الله باعتبار كونه بمعنى
المستحق للعبادة الى كونه ظاهر الآية والى افادته معنى صحيحا ولما كان رد على
تعلقه بعلم ان علمه تعالى لا يتقيد بزمان ولا مكان وكان رد على كونه ظرفا مستقرا انه
تعالى منزه عن ان يكون في السماء والارض اشار الى توجيه الاول بقوله ويكفي لصحة الظرفية
الخ والى توجيه الثاني بقوله بمعنى انه الخ بينهما على ان تعلقه بهما خلاف الظاهر يحتاج في
تصحيحه الى تاويل فما اوفق نظره فان قلت ما الفرق بين الوصف به وبين تعلق
الظرف به حتى امتنع الاول باعتبار كونه في الاصل وصفا وجاز الثاني بذلك الاعتبار
قلت يكفي في تعلق الظرف رائحة من الفعل حتى جوز واتعلقه بالضمير الراجع
الى المحدث واما الوصف فلا بد ان يدل على معنى في منبوعه حين ما يوصف به ولا يكفي
انه كان في الاصل دالا على معنى في الغير مع كون ذلك الاصل مهجورا في الاستعمال كما في

صيرورة الوصف علما بالغلبة

تحقيق معنى الاشتقاق

العلم الغالب قوله ولان الاشتقاق الخ دليل ثالث على ما اختاره وما ذكره من معنى الاشتقاق
سواء معانيه وتحقيق المقام وتوضيح المرام على ما ذكره سيد المحققين قدس سره في
حواشي مختصر الاصول ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل يتفرع عنه معان كثيرة بانضمام
زيادات اليه كمعنى الحدث المخصوص المعتبر عنه بالضرب بانه يتفرع عنه معنى الماضي والمستقبل
والحال بانضمام اقرانه الى احد الازمنة ومعنى الامر والنهي بانضمام طلب الفعل والترك اليه
وهكذا في سائر ما يضاهيه عين بازائه حروفا معينة مثل ض ر ب واخذ منها الفاظا
كثيرة موافقة له في الحروف الاصول واصل المعنى بازائها تلك المعاني المتفرعة كلفظ الضارب
والمضروب وضرب ويضرب وغير ذلك على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ
والمعاني وكثيرا ما يطلق عليه لفظ الاشتقاق هو هذا الاخذ فان اعتبر من حيث انه صادر
عن الواضع احتجنا الى العلم به فيعرف ح بحب العلم كما قال السيد اني وان نجد بين اللفظين
تناسبا في المعنى والتركيب فرد احدهما الى الآخر فيكون الحاصل من هذا التعريف العلم
بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق ان نجد بين اللفظين ذلك التناسب فنعرف
ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى علمه عرفناه
باعتبار العمل فنقول هو ان تاخذ من اللفظ لفظا يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى
يناسب معناه وقد يطلق لفظ الاشتقاق على الموافقة المذكورة اللازمة للاخذ المذكور
وهو بهذا المعنى صفة قائمة باللفظ ويعرف ح بما ذكره السيد وهو كون احد اللفظين كالضرب
وضرب مشاركا اي موافقا للاخر في اصل المعنى والتركيب اي الحروف الاصول ولا يتميز
المشتق عن المشتق منه في هذا المعنى وانما يتميزان في الاشتقاق بمعنى الاخذ فان الاشتقاق
لما كان هو الاخذ فيكون المشتق هو الماخوذ والمشتق منه هو الماخوذ منه واكثر فيه ان الموافقة
من الاضافات المتوافقة الاطراف فاذا تحققت بين الشيئين يكون كل منهما موافقا
للآخر كالقرب والبعد مثلا بخلاف الاخذ فانه من الاضافات المتخالفة الاطراف كالولادة
فان احد طرفيها والد والآخر مولود ثم انهم قسموا الاشتقاق الى صغير وكبير واكبر لانه ان
اعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينها كضرب من الضرب فصغير او بدون
الترتيب كجذب من بجذب فكبير وان اعتبرت المناسبة في الحروف الاصول اعم من ان
يكون بينها توافق كلا او بعضا او لا يكون هناك موافقة اصلا فاكبر كنعق من النهق وارادوا هنا
القسم الاول والمراد بالمشاركة في التركيب الموافقة في حروف الاصول مع الترتيب
وقوله سواء حاصل بينه وبين الاصول المذكورة يريد ان المعنى المذكور للاشتقاق حاصل بين
لفظ الله وبين الاصول المذكورة فيما سبق في بيان اصل الاشتقاق في وهي الله بمعنى عبد او اله
بمعنى تحير الى آخر ما ذكر هناك فهو من قبيل الاستدلال باثبوت الحد على ثبوت المحدود كقولك

قوله ولا يتميز رد على من قال لا بد في التعريف من مبدا آخر يفيد تمايزهما

قوله والتحقيق ان بين الشيئين يحصل منهما معا فائدة الخ كذلك بين الاب والابن من الآخر ومن طرفيه بعيد من الآخر

زيد

زيد انسان لان معنى الانسان الحيوان الناطق وهو حاصل في زيد وهو معترض على العلم
بان هذا الدليل لا يفيد المدعى وهو كونه وصفا وانما يفيد كونه مشتقا فيجوز
ان يكون اسما مشتقا لا وصفا مشتقا كالاله فان صاحب الكشاف ذهب
الى انه اسم مشتق لا صفة كما سلف وكاسماء الزمان والمكان والآلة فانها
مشتقات وليست اوصافا عندهم لان الذات الماخوذة في مفهومات
تلك الاسماء متعينة بخلاف تعين بخلاف الوصف فان الذات فيه لا بد وان يكون
مبهمة عرفة وايضا القائل بانه علم مرتجل ينكر اشتقاقه فلا يسلم حصول معنى الاشتقاق فيه
فلا يقوم حجة عليه وجوابه انه قد ثبت بالدلائل القطعية المذكورة انه مشتق فلا يضر كونه علما
ابتداء للتباين بين كون اللفظ علما شخصيا وبين كونه مشتقا لان الاول من اقسام
ما هو لنفسه جزئي حقيقي والثاني من اقسام ما هو لنفسه كلي وهو المصرح به في الرسالة
الوضعية فهذا الامر بين كونه اسما مشتقا وبين كونه وصفا مشتقا والاول منتف لما صرحوا
من ان الذات المعتبرة في الاسم المشتق الذي لا يكون وصفا متعينة تعينا ما غير باقية
على حكمة ابهامها كما في الوصف ومعلوم انه لا تعين اصلا بحسب الوضع في مفهوم الاصل
الاشتقاقي للفظ الله فانه على تقدير اشتقاقه من اله بمعنى عبد مثلا مفهومه اصل
الوضع المعبود كائنا ما كان فتعين كونه وصفا مشتقا محاصل هذا الدليل انه مشتق
من الاصول المذكورة ومثل هذا المشتق وصف اما الاول فلحصول معنى الاشتقاق
فيه واما الثاني فلان اشتقاقه من الاصول المذكورة يدل على ان الذات المعتبرة في
مفهومه الاصلي مبهمة عرفة فيكون وصفا فذلك ما كنا نبغي على ان المدعى ان كونه
وصفا اظهر فيكفي فيه الظن بوصفيته والدليل يفيده والقول بان المدعى نفي كونه
علما للذات البحت لا اثبات وصفيته وان هذه الدلائل يفيد هذا المدعى محل ما باه
الطبع السليم قوله وقبل اصله لاها هذا سو رابع الاقوال التي ذكرها المصنف اي قيل اصل الله
لاها بالف في آخره باللغة السريانية ومعناه من له القدرة وقال الامام زعم بعضهم انها
عبرية او سريانية اذ هم يقولون لاها رحمانا رحيما ويقولون روحا وقدسا ونورا
في روح وقدس ونور وعرب اي نقل الى اللغة العربية بان تصرف فيه بحذف
الالف عن الآخر للتخفيف كما فعلوا ذلك في روح ونور وقدس وادخال اللام اي
لام التعريف عليه فصار الله واما آخر هذا القول ومرتضاه لانه قول بوقوع كلمة غير عربية
كثيرة الاستعمال في القرآن العزيز بلا دليل يدل عليه وداع يقتضيه مجرد المشابهة
اللفظية وذلك مستبعد جدا قوله وتفخيم لامه اي تغليظ لام لفظ الله بمعنى تسمينها
في التلفظ فهو ضد الترقيق وقد يطلق على ترك الامالة وعلى امالة الالف نحو فخم الواو

بحب م

كما في الصلوة والزكوة وهذا التفخيم اذا انفتح ما قبله اي ما قبل لفظ الله نحو قل هو الله او انضم نحو رحمه الله سنة اي طريقة مسلوكة نوادره الخلف عن السلف كما في تفخيم اللام تعظيم للاسم المقتضي لتعظيم المسمى وفرق بينه وبين لفظ اللات وكان التلفظ بالمفخم لاستدراه توجها الكثرة وتجشما او فر يوجب الثواب واما اذا انكسر ما قبله فلا تفخيم وقيل يفخم مطلقا اي سواء انفتح ما قبله او انضم او انكسر كما قاله صاحب الكشاف حيث قال فان قلت اهل مكة لا يفخمون لانه قلت نعم قد ذكر الزجاج ان تفخيمها سنة واتما مرضه لما قال قدس سره وهو انه اعترض عليه بانه يدل على جريان التفخيم في اللام مطلقا والتفخيم بعد الكسر اتفاقا استثقالا لعلو التفخيم بعد السفل الكسرة ثم قال واجيب بان السؤال عن جريانه على سنن الاستقامة او تولده من تحريفات العوام لما عن محله لشهرته فاجاب بصحته وانه سنة انتهى

قوله وحذف الفه واعلم ان الالف التي بين اللام والهاء من لفظ الله تحا وجوبا حذفه خطا فرقا بينه وبين اللات في الخط فان منهم من يلفظ به في الوقف مقلوبا تاؤه هاء ويكتبه كذلك على وفق التلفظ به ولكن حذفه في التلفظ كان يقال بلا لحن كما في خطا في القراءة وقوله لفسد به الصلوة صفة لقوله لحن فائدتها الاحتراز عن لحن لا تفسد به الصلوة لانها لا تفسد بكل لحن وانما كان هذا الحنا مفسدا للصلوة لان الالف جزء من اسم الله اذ هو موجز من الفاتحة في الموضعين في بسم الله وفي الحمد لله وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فتكون صلوة بلا فاتحة لكن هذا على مذهب المصنف واما عند الائمة الحنفية فيحمل الحذف عند الوقف ولحن ابتائه افصح صرح به في التيسير وكما تفسد به الصلوة لا ينعقد به صريح اليمين ايضا وهو الذي لا يحتاج فيه الى النية بل ينعقد بمجرد اللفظ وانما لا ينعقد به حرجه لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد قال الغزالي ولو قال بنية على قصد التلبيس وهو الرقوته فليس بيمين وان نوى به اليمين انعقد وحمل حذف الالف على اللحن وقد جا للضرورة الشعر وفاعل جا قوله الا بارك الله في سهيل اي جا هذا المراع بحذف الف الله فيه وان كان لحنا لاجل الضرورة الشعرية فان الضرورات تبيح المحظورات والمراع الشافي اذا ما الله بارك في الرجال فلا يحيل الله سهيلا اذا بركه والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة قال في الكشاف الرحمن فعلان من رحم كغضبان من غضب وسكران من سكر وكذلك الرحيم فعيل منه كمريض وسقيم من مرض وسقم ثم قال وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم والمصدر عدل عنه لانه يوهم ان صيغة فعلان وفعيل من الصيغ الموضوعة للمبالغة كفعال مثل وليس كذلك وآلا لدل كل منهما في جميع المواد على المبالغة والتالي باطل فان عطشان وسقيم ومريض انما يدل على مجرد الثبوت من غير مبالغة وتوضيحه كما ان المادة اعني الحروف الاصلية في الافعال والمشتقات موضوعة للحدث

وقوله محل الاستشهاد هو المراع الاول وسهيل اسم رجل يدعو الشاعر عليه ويقول اذا جعل الله المراع ا ه

المخصوص في ضمن اية صيغة وهيئة كانت كالضاد والراء والباء فانه يدل على الحدث المخصوص سواء عبر عنه بصيغة الماضي او المضارع او اسم الفاعل او المفعول او غير ذلك من الصيغ وهيئاتها ايضا موضوعة لمعان مخصوصة في ضمن اي مادة كانت كهيئة فعل للاخبار بالثبوت فانها تدل على اقتران الحدث بالزمان الماضي في اي مادة كانت مثل ضرب ونصر وقتل وغيرها وكذلك صيغة الفاعل لمن قام به الفعل على وجه الحدوث وصيغة المفعول لمن وقع عليه الفعل سواء كان في مادة الضرب او النصر او القتل ومن صيغ المشتقات ما وضع لمن قام به الحدث على وجه الثبوت لا الحدوث وهو الصفة المشبهة ومنها ما وضع للمبالغة في الفعل وكل من المبالغة والصفة المشبهة صيغ مختلفة فصيغة فعال كعلام وفعول كغفور ومفعال كقدام وفعيل كقسيم موضوعة للمبالغة في اي مادة كانت وصيغة فعل كحسن وفعيل كحسين وكيسان كعطشان صيغة مشبهة واما فعيل فتارة يجي صفة مشبهة مثل مريض وسقيم وتارة للمبالغة مثل عليم فتعلم ان ما وقع كلام الكشاف من كون فعلان وفعيل من صيغ المبالغة ليس بسديد وان ما بني في بعض المواد المخصوصة لافادة المبالغة كما فيما نحن فيه فهو من خصوص المادة لا مدلول الصيغة لعدم اطراده فعدل المصنف عنه الى قوله اسمان بنيا للمبالغة ليكون التعدي من ذلك الوهم لانه اراد بالاسم المعنى الاعم المقابل للفعل والحرف لا المعنى الاخص المقابل للصفة والاسم بالمعنى الاعم بما هو اسم لا يدل صيغته وهيئاته على امر وراء مدلول مواده فضلا عن الدلالة على المبالغة ولم يقل ايضا وضعا للمبالغة لان المتبادر ان اللام في صلة الوضع للاجل بخلاف بنيا للعلل فانها للاجل فالمعنى انهما اسمان بنيا اي اخذا واشتقا لافادة المبالغة بمعونة المقام وخصوص المادة وليسا بصفتين والتبس التبس بهيئتها على المبالغة بان يكون المبالغة مدلول الصيغة كما اوهمه عبارة الكشاف حيث عبر عنها بوزنهما وصيغتهما فقوله من رحم متعلق بقوله بنيا اي هما اسمان اخذا من رحم للافادة المبالغة ثم انه قدس سره قال في شرح الكشاف فان قلت الرحمن صيغة مشبهة فلا يليق الا من فعيل لازم فكيف اشتق من رحم وهو فعل متعد واما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال وان جعل صفة مشبهة كما اشير به الى مثيله بمريض وسقيم يتوجه عليه السؤال ايضا قلت الفعل المتعدي قد يجعل لازما بمنزلة الغرايز فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في باب المدح والذم نص عليه في صرف المفتاح وذكره المصنف في الفايق في فقر وفيع انتهى ونقل عنه قدس سره في الحواشي قال علمت ان اجعل المتعدي لازما فاحالته الى نقله الى فعل بضم العين قلت لافادة المبالغة لانها تحصل من جعل المتعدي بمنزلة الغرايز وما في حكمها اقول توضيحه ان معنى رحم على التقدير جعله لازما فعل الرحم والمقصد ليس الا ان ثبوته كثبوت الغرايز اي الامور الطبيعية

اللازمة كالحسن والقبح وما في حكمهما تأمل ملكة تعلم انهما ماخوذان من رحم بضم العين وهو
ماخوذ من رحم بكسر العين فقوله من رحم يجوز ان يقرا بكسر العين فيكون المعنى من رحم المتعدى بعد جعله
لازما بنقله الى رحم مضموم العين وان يقرا بضم العين فيكون المعنى من رحم اللازم بعد نقل المتعدى
اليه فتأمل لمناسبة قوله كالعليم من علم اقول قيل معناه ايضا من علم المتعدى بعد جعله لازما فيجوز فيه
الامران ايضا لان جعله لازما لا يكفي بل لابد من نقله الى فعل بضم العين كما عرفت وفي قوله كالغضبان
من غضب والعليم من علم اشارة الى ما قصد بتغيير عبارة الكشاف من الايجاز الى اتمامها ليسا
من صيغ المبالغة بل هما صفتان مشبهتان قال تشبيه لفظ الرحمن بالغضبان وصفة مشبهة
بمعنى الرقة م
من غضب اللازم وتشبيه الرحيم بالعليم الذي هو ايضا صفة مشبهة مبنية من علم المتعدى بعد جعله
لازما على ما قيل مما يدل على انهما ايضا صفتان مشبهتان وانما ان الغضبان من غضب اللازم مشبه
والرحمن من رحم المتعدى بعد جعله لازما فلا يكون لنظره من كل وجه فالامر فيه سهل اذ المقام يقتضي
كونه صفة مشبهة فتنبه وهذا لا يتوقف على كون ماخذ الاشتقاق فيهما واحدا ويندفع
ايضا ما يتوهم ان في هذا التشبيه سوء ادب لان سوء الادب انما هو في تشبيه الاول
الرحمن بدليل الرحمن الغضبان وقد عرفت ان المقصد تشبيه لفظ الرحمن بلفظ الغضبان
في كون كل منهما صفة مشبهة على ان الاولى ايضا في خبر المنع لما ورد اطلاق لفظ غضبان عليه
في بعض الاحاديث ويمكن اثباته بدلالة النص اذ ورد فيه غضب الله عليه فتدبر الصحيح
اطلاق الغضبان عليه تولان غضبه شديد وكون اسما والله تعالى توقيفية موقوفة على اذن
الشارع اعم من ان يكون الاذن صريحا او ضمنا قوله والرحمة في اللغة رقة القلب قال صاحب
الكشاف ومعناها اي معنى الرحمة العطف والحنو ولا يخفى ان المتبادر من العطف والحنو الميل الجسماني
حتى ان بعض شراحه حملهما عليه وقال اراد الميل الجسماني وان كانت الرحمة من صفات
القلب ومن الكيفيات النفسانية دون الصفات الجسمانية فسرها المصنف رقة القلب ليكون
نفسانيا في كونها من صفات النفس دون الجسم حتى ان السيد قدس سره حرف عبارة الكشاف ايضا
عما عيبا ورمنها ورد على من حملها على ظاهره حيث قال اراد بالعطف والحنو الميل النفساني
اي الشفقة والرقة وهي من الكيفيات النابعة للمزاج والله سبحانه وتعالى منزه عنها ثم قال
وقيل اراد الميل الجسماني اي الانعطاف والانحناء وليس بصحيح فانه ليس معنى الرحمة وان كان
مشابها لمعناها ومسببا عنه وعدولا لبعض ما يليقها في الاشتقاق كالرحم اولا يرى انه
جعل الانعام مسببا عن الرقة لا عن الانحناء انتهى فقول المصنف والانعطاف يقتضي التفضل
والاحسان الى ما تشتق به اعني المرحوم اراد به الميل النفساني لا الجسماني لكونه معطوفا على قوله
رقة القلب وهي ميل نفساني ومنه اي من قبيل الرحمة وقاعا فيها في الاشتقاق لمناسبة
معنوية لفظ الرحم التي هي دعاء الولد في بطن امه لانعطافها على ما فيها اي علة كون الرحم من قبيل الرحمة

انعطافها على ما فيها من الولد فان هذا الانعطاف وان كان ميلا جسمانيا الا انه شبيه
بالميل النفساني الذي هو معنى الرحمة في اقتضاء الحفظ ومنبئ عنه كما اشير اليه في كلامه
قدس سره فالضمير المذكور في قوله ومنه راجع الى الرحمة بتقدير المضاف المفهوم
من سياق الكلام وهو ما اشرنا اليه بقولنا اي من قبيل الرحمة فالمرجع في الحقيقة
هو المضاف المقدر فقد عدل فيه المصنف عن عبارة الكشاف حيث قال ومنها الرحم
بتأنيث الضمير وجه العدول ان الضمير ترجع الى الرحمة فيكون المعنى ومن الرحمة والانعطاف
النفساني اخذ الرحم لانعطافها الجسماني الى ما فيها ولا يخفى ان هذا الكلام غير منتظم بظاهره
فلا بد من ارتكاب تكلف بان يقال المراد ان هذه ماخوذة من تلك المجردة عن المادة
ان في كل منهما انعطافا مع قطع النظر عن ان الانعطاف في احدهما نفساني وفي الاخر
جسماني ثم لما كانت الرحمة بمعنى رقة القلب والانعطاف النفساني من الكيفيات
النفسانية التابعة للمزاج المنزه عنه سبحانه وتعالى اشار الى وجه صحة اطلاق اسم الرحمن الرحيم
عليه تعالى بيان قاعدة كلية تنطبق على جميع اسماء الصفات التي مباديها اعراض
نفسانية كالرحمة والغضب والحياء والفرح والمكر والخداع والاستهزاء فانها مبادئ
يترتب عليها غايات فقال واسماء الله تعالى مطلقا في امثال هذه المقامات انما تؤخذ
باعتبار الغايات التي هي افعال وتاثيرات كالتفضل والاحسان بعضها على ما اشار اليه
المصنف بقوله يقتضي التفضل والاحسان واما ارادة الانعام وان كانت مسببة عن
رقة القلب لكنها ليست من مقولة الفعل فلا يجوز ارادتها بعد التصريح بانها انما تؤخذ باعتبار
الغايات التي هي افعال دون المبادئ التي تكون انفعالات وتاثرات مستحيلة
عليه تعالى المراد بالانفعالات ما هو اعم من ان يكون انفعالا حقيقة او مسببا عنه فان
فان الرقة وان كانت كيفا لكنها مسببة عن المزاج المسبب عن الانفعال قوله
والرحمن ابلغ من الرحيم يعني ان الفرق بينهما بعد اشتراكهما في الدلالة على اصل المبالغة
كما مر من انهما بنيا للمبالغة هو ان المبالغة في الرحمن اكثر منها في الرحيم وازيد لاجل قاعدة
كلية اشار اليها بقوله لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى حتى قيل لا يقال جل عريان
الا لمن لم يكن عليه ثوب اصلا واما اذا كان عليه ثوب خلق فلا يقال له عريان
بل يقال انه عار وهو من لطايف الكشاف ما اورده ههنا حيث قال وتماطل على اوزان
من فلج العرب انهم يبنون مركبا من مراكبهم الشقدف وهو مركب خفيف ليس في
ثقل محامل العراق فعلت في طريق الطايف لرجل منهم اسم هذا المحمل اردت
المحمل العراقي فقال ليس اكثر اسمه الشقدف قلت بلى قال فخذ اسمه الشقدف
فزادني بناء الاسم لزيادة المسمى انتهى ثم انه قدس سره قال لفضت هذه القاعدة

بمثل حذر فانه ابلغ من حاذر وأجيب بان الشرط في ذلك بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق
الكبار ومعناهما في النوع كصدي وصديان وغرث وغرثان وفرح وفرحان فاندفع
النقض لان حذرا وحاذرا مختلفان نوعا اقول لان حذرا صفة مشبهة وحاذرا اسم
فاعل وهما نوعان مختلفان بخلاف الامثلة المذكورة فان كليهما فيها من نوع واحد وهو
الصفة المشبهة ثم قال وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كلية فلا نقض وبان حذرا
ربما كان ابلغ لما لحقه في الثبوت بالامور الجبلية كشره وبطر وقطن وذلك لا ينافي
كون حاذرا ابلغ بوجه آخر فجاز ان يدل على زيادة الحذر وان لم يدل على ثبوته ولزومه
انتهى اقول هذا الجواب مبني على ما اسلفناك من ان المعتبر في افعل التفضيل الزيادة
بوجه ما فيجوز مثلا التفضيل كل من زيد وعمرو على الآخر فاحفظ هذه القاعدة فانها
تنفعك في مواضع وانما مرض قدس سره ما نقله من الاجوبة لانه مع اختلاف حذر
وحاذر نوعا مستندا اجاذكره ابن الحاجب من ان الاول ايضا اسم فاعل للمبالغة وانما منع
اتحادهما نوعا فيما لحق فيه تاء فوقع بما سبق من ان التحقيق ان كلا من الرحمن والرحيم صفة
مشبهة حيث مثل صاحب الكشاف الرحيم بمريض ومقيم ورد الجواب الاخير ايضا
بانه لا يثبت بلغة الرحمن ههنا اذ كثر استعمال فعيل في الغريزيات كشريف وكريم وفعلان
في العارضيات كغضبان وسكران فالحق ما هو الجواب الاوسط اعني ان القاعدة اكثرية
لا كلية ولهذا عبر فيه الاسلوب حيث قال وقد يجاب دون اجيب فخبر الامور
اوسطها وقوله كما في قطع وقطع تخفيف احدهما وتشديد الآخر بمثل لتلك القاعدة
من الافعال فان المشدد يدل على الكثرة اما في اصل الفعل او الفاعل او المفعول على
بين في الصرف بخلاف المخفف فانه يدل على اصل القطع وقوله وكتاب وكتاب بضم
الكاف فيهما وتخفيف الموحدة في احدهما وتشديدها في الآخر مثال لهما من الاسماء الا
ان المشدد اكثر مبالغة لانه بمعنى المعز ط في الكبر والعظمة قوله وذلك اي ذلك المذكور
من زيادة المعنى في الرحمن او كونه ابلغ من الرحيم اما تارة باعتبار الكمية اي ريد
بالكمية الكثرة عالما ذكرة افراد المرحومين في الرحمن دقتها في الرحيم وان اريد بها
مجرد التعدد عالما فيشمل الرحمن للدارين ويخص الرحيم بالدنيا وتارة اخرى
باعتبار الكيفية اي جلالة النعم وعظمها في الرحمن ودقتها وخفاءتها في الرحيم وعلى الاول
وهو الاخذ باعتبار الكمية قيل يا رحمن الدنيا باضافة الرحمن الى الدنيا فقط لكثرة
المرحومين فيها لانه اي لان الرحمن ح باعتبار التعلق يعم المؤمن والكافر لان
الدنيا من اضافة الصفة الى الظرف اتساعا كما في مالك يوم الدين فمعنى رحمن الدنيا
الرحمن في الدنيا وهو يعم الكل لانه خلقهم ورزقهم كما قال عز وجل وهو الذي خلقكم ثم

ملحوظ

رزقكم فيناسب لفظ الرحمن الدال على الكثرة ورحيم الآخرة اي الرحيم في الآخرة فقط
المرحومين فيها لانه اي معنى الرحيم باعتبار التعلق في الآخرة يخص المؤمن لان الكفار محرومون
عن الرحمة الاخروية فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون وعلى الثاني وهو الاخذ باعتبار
الكيفية قيل يا رحمن الدنيا والآخرة باضافة الرحمن اليهما ورحيم الدنيا باضافة الرحيم الى الدنيا فقط
لان النعم الاخروية كلها جسام بكسر الجيم بمعنى العظام جمع جسيم بمعنى العظيم واما النعم الدنيوية
فجليلة وحقيرة اي متبعضة منها ما هو نعمة جليلة كنعمة الاسلام والتوفيق والكون من خير الامة والعلم
النافع المقرون بالعمل الصالح ومنها ما هو نعمة حقيرة كمتاع الدنيا قل متاع الدنيا قليل فيصح
بناء على الثاني اضافة الرحمن الى الدنيا باعتبار نعمها الجليلة والى الآخرة باعتبار جميع نعمها التي
هي جسام ولا يصح اضافة الرحيم على الثاني الى الآخرة اذ لا نعمة حقيرة فيها ويصح اضافته
ح الى الدنيا باعتبار نعمها الحقيرة ثم ان المعدل في هذا المقام عن لفظ الكشاف وهو لفظ قالوا
بصيغة الجمع من الماضي المعلوم الى لفظ قيل لان تلك الصيغة تدل على ان القول المذكور بعده
ماثور من السلف كما صرح به قدس سره وقد طعن بعض ارباب الحديث فيه بان شيئا من
القولين المذكورين ليس بماثور وانما الماثور المعروف يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما على ما اخرجه
الحاكم في المستدرك مرفوعا فاشار المصنف لفظ قيل الى ان القولين المنقولين ليسا من الاوعية
الماثورة المرفوعة غاية ما في الباب ان يكونا من اقوال الاخيار وله وانما قدم اي لفظ
الرحمن الذي هو اعلى لكونه ابلغ على لفظ الرحيم الذي ليس بابلغ والقياس اي المناسب في
مقام المدح واللايق في نظر العقل الترقي من الادنى الى الاعلى لانه رفع بعد الحط وهو ما
يعقل وانما عكسه فهو حط بعد رفع وهو ما لا يعقل فانك اذا قلت عندي نجم
كما استحسنه العوفي وانما اذا قيل نجم بر او بحر او بر شمس لكان مقبولا لاستماع
عن اخرها وانما نقض هذه القاعدة بقوله تعالى وكان رسولا نبيا فقد اجاب عنه المصنف
قال في تفسيره ارسله الله الى الخلق فانبأهم عنه ولذلك قدم رسولا مع انه اخص واعلى
هذا الكلام واما قوله تعالى رؤف رحيم مع ان الرؤف شدة الرحمة فهو ابلغ واعلى فهو من
باب التتميم كما سيجيء فيما نحن فيه ايضا فمقتضى القياس العقلي ههنا تقديم الرحيم لكنه قدم
الرحمن لوجوه اربعة اوفاها ما ذكره بقوله لتقدم رحمة الدنيا وحاصله ان الوجه انه قدم ليكون
نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود لان الرحمة التي تدل عليها الرحمن متقدمة المدلولة
لفظ الرحيم اما باعتبار الكمية فلتقدم النعم الدنيوية التي هي رحمة الدنيا على النعم الاخروية تقدما زمانيا
واما باعتبار الكيفية فلان نعمة الوجود والحيوة وما يتبعهما من الحواس والقوى واستعداد الحق
الذي تولد عليه كل مولود من جلايل النعم الدنيوية ومدلولة لفظ الرحمن بالاعتبار الثاني
ولا شك انها متقدمة ذاتا وزمانا على النعم الحقيرة الدنيوية التي لا يدل الرحيم الا باعتبار الثاني

في الوجود على الرحمة م

انما عليها فناسب ان يقدم اللفظ الدال على رحمة الدنيا باعتبار ما ذكر على اللفظ الذي لا يدل
عليها اصلا باعتبار ما ويدل على بعضها الحقير باعتبار آخر هذا ما قصده فتبصر وقوله ثانيها ما ذكره
بقوله ولانه اي الرحمن صار كالعلم وان لم يصل الى حد العلمية لكونه بازاء المعنى دون الذات
بدليل وقوعه صفة له مع على اشار اليه في ضمن بيان وجه الشبه بقوله من حيث انه لا يوصف
بغيره اي غير الله تعالى فانه يدل بمفهومه على انه يوصف به الله تع خاصة فهو وصف حقيقة لكنه
يشبه العلم في اختصاصه به تع اختصاص لفظ الجلالة به تع فناسب ان يتوسط بين العلم ومالا يختص
بالموصفية ليكون كالرديف للعلم ومنزلة الموصوف للوصف واما اطلاق اتباع مسيلمة الكذاب
عليه رحمن اليمامة حتى قال شاعرهم لازلت رحمانا فقد اجاب عنه صاحب الكشاف
بانه باب من تهتهم في كفرهم اي بالغوا في الكفر حتى خرجوا عن طريقة اللغة وقوله
لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها تعليل لقوله لا يوصف به غيره يعني ان عدم
وصف غيره تعالى به ليس لمجرد مانع لفظي وهو انه لم يوجد في الاستعمال بل هناك
مانع معنوي وهو ان معناه اي المعنى المراد بلفظ الرحمن لا معناه الحقيقي لما عرفت
ان اطلاقه عليه تع مجاز باعتبار غايتها التي هي التفضل والانعام فالمراد ان معناه
المراد المنعم الحقيقي الذي بلغ في الرحمة اي الانعام غاية ومرتبة لا يتصور ما هو اكمل منها
فقد اخذ في معناه المراد احد امرين احدهما كونه منعما حقيقيا اي موجدا للنعمة وخالقها
والآخر بلوغه في الرحمة غايتها اي كون انعامه بلا عوض وغرض فمعنى الرحمن هو الذي
يوجد النعمة ويخلقها ولا يطلب في مقابلتها عوضا ولا غرضا وهذا منحصر في الدقتا
على ما سيبينه المصنف من ان من عداه طالب عوض وكالواسطة وانه تع
هو الموجد لها ولما توقف عليها ثم ان الدال على كون الامرين مأخوذين في مفهوم
الرحمن هو ما عرفت من انهما صفتان مشبهتان بنيتا للمبالغة وان الرحمن ابلغ
من الرحيم فيما بنيا له كما وكيفا فلكونه صفة مشبهة يدل على ان معناه ذات متصفة
بوصف الرحمة ولكونه للمبالغة يدل على ان ذلك الوصف فيه كامل ولكونه ابلغ يدل
على انه فيه في اقصى المراتب ولا شك ان اقصى مراتب الاتصاف بالرحمة اي الانعام
ان يكون انعامه بلا عوض ولا غرض ويكون موجد النعمة وخالقها وسيصرح المصنف بما قيل
ههنا بحث اما اولا فلان كون المنعم الحقيقي مأخوذا في معنى الرحمن غير ظاهر اذ هو من
الصفات المشتقة والوضع في امثالها نوعي فلا فرق من حيث المعنى بينه وبين
سائرها الا المبالغة والمبالغة لا تدل على كون المنعم حقيقيا واما ثانيا فلان اعتبار المنعم
الحقيقي فيه يخرجه عن المعنى الوصفي اذ الوصف لا يدل الا على ذات مبهمة وملاحظة الذات
بكونه منعما حقيقيا يوجب تقييدا له وهو في الوصفية واما ثالثا فلان اشتمال معناه على

لاری
)

بلوغ الرحمة غايتها غير ظاهر اذ لا يلزم من الاشتقاق ولا من المبالغة واما رابعا فلانه
يفهم منه ان المنعم من المخلوقات منعم مجازا لغة او عرفا وهذا ايضا غير ظاهر اذ المصدق
تعريف المجاز عليه انتهى فاقول قد ظهر لك مما حققنا آنفا ان الدال على كون المنعم
الحقيقي ماخوذا في معنى الرحمن وعلى اشتمال معناه على بلوغ الرحمة غايتها هو المبالغة
لا المبالغة فمنشأ البحث الاول والثالث الذي سئول عن المبالغة الملازمة
للامرين المذكورين استلزاما ظاهرا واقول في جواب البحث الثاني ان معنى لفظ
المنعم الحقيقي ذات ما اتصف بالانعام الحقيقي وتعينه في الواقع واختصاره في المقام
لا يخرجه عن كونه وصفا مشتقا وامرا كليا كما في مفهوم واجب الوجود على ما صرحوا به
واما جواب البحث الرابع فهو انه قد عرفت ان المراد بالمنعم الحقيقي ههنا ليس بقابل
المجازي بل من كانت النعمة مخلوقة له وهو موجدها وقد صرح به هذا القابل فالذي
يفهم منه ان المنعم من المخلوقات ليس بخالق للنعمة وانه مستعيض بانعامه وهو كذلك
لان ذلك ليس شان احد الا الله وصرح به ايضا هذا القابل بقوله وذلك اشارة
الى المعنى المذكور الذي هو كلي ومعنى قوله لا يصدق على غيره تع انه من الكليات المنحصرة في فرد
كمفهوم واجب الوجود وخالق كل شئ وبينه بقوله لان من عداه ممن يوصف بالانعام
هو مستعيض بلطفه وانعامه اي طالب عوض في مقابلة لطفه وانعامه فالمستعيض
بالعين المهملة لا بالغاء كما في بعض النسخ السقيمة لان قوله يريد به جزيل ثواب او جميل ثناء
الى قوله ثم انه الخ بيان وتفصيل ولا يستقيم ذلك بالنسبة الى الاستفاضة لان اراده الثناء
الجميل من الخلق وازالة عار الخسة من النفس ورقة الجنسية ليست استفاضة
اي طلبا للفيض منه تع فهو تفصيل وبيان لكونه مستعيضا اي طالبا للعوض الذي
يطلبه والغرض الذي يتوخاه وهو هذه المذكورات على ما نص عليه المصنف في شرح الاسماء الحسنى
حيث قال غاية غيره تع انما يفعل ما يتعاطاه من التفضل والانعام لغرض نفساني يستعيض به
جزيل ثواب او جميل ثناء او يزيل عن النفس رقة الجنسية او عن القلب حب
المال او رذيلة البخل الى غير ذلك من الاغراض انتهى فقوله ههنا او يزيل رقة الجنسية
على ما في بعض النسخ هو الموافق لما نقل من شرح الاسماء الحسنى الا انه ههنا معطوف
على يريد داخل تحت تفصيل العوض بجعليه اعم من جلب النفع ودفع الضر وهناك
معطوف على يستعيض داخل تحت الغرض خارج عن العوض لكونه مقابلا له وفي بعض
النسخ او فزيل على صيغة اسم الفاعل بدل يزيل فهو معطوف على مستعيض مقابل له
فيرجع من حيث المعنى الى ما ذكر في الشرح المذكور وما وقع في بعض النسخ او يزيح بصيغة
المضارع المعلوم بدل يزيل وفي بعضها مزيح على صيغة اسم الفاعل بدل مزيل فلا فرق

فلا فرق بينه وبين يستحي يزيل ومزيل التاجسب اللفظ اذ الازاحة هي الازالة ثم ان معنى
ازاحة رقة الجنسية وازالتها ازالة رقة تنشأت عن المجانسة والاتحاد النوعي بين
المنعم والمنعم عليه فان انسانا اذا رأى انسانا آخر على سوء حال فبحكم الجنسية يعطف
عليه ويرق له نفسه ويتألم منه ويحصل في نفسه اضطراب ربما يفضي الى المرض فاذا حسن
اليه زال اضطرابه واستراح من الم التذكر وفي بعض النسخ بدل رقة الجنسية الجنسية
اي يزيح ويزيل به عار الجنسة والدناءة عن نفسها فان من امسك ولم يقض حوائج المحتاجين
بالانعام عليهم يعد خسيس النفس شحيحها وهي ام الرذائل قال عز وجل ومن يوق
شح نفسه فاولئك هم المفلحون وقوله او حب المال بالنصب عطف على مفعول
يزيل ويزيح اي يزيح ويزيل ملطخه وانغماسه حب المال الذي هو رأس كل خطيئة
ورأس كل معصية وقوله عن القلب متعلق بكل من ازاحة الرقة وحب المال الا انه على
نسخة الجنسة يكون المعنى يزيح به عار الجنسة عن القلب فلا بد ان يراد بالقلب النفس واعلم
ان قوله لان من عداه الى هنا اذا انه لا يصدق البالغ غاية الرحمة على غيره لما لك قد عرفت
ان البالغ غايتها من يكون انعامه بلا عوض وغرض وقوله ثم انه شروع في بيان عدم صدق
المنعم الحقيقي على غيره تعالى ومعناه ان من عداه بعد ما علم انه طالب عوض وغرض في انعامه كالواهب
في العامة الى الخلق كالسلطان بالنسبة الى احسانه الى احد اذ لا مدخل له في النعمة سوى انها
يظهر من يده لان ذات النعم اي محققها لان التحقيق ان الجعل الا بدائي انما يتعلق بنفس
الهوية بمعنى انها بنفسها اثر للفاعل وهذا الجعل الذي يسمى بالفيض الاقدس توجد
الاشياء غلبا ويسمى عينا ثابتا وهويتها ووجودها اي خارجا والقدرة في جانب المنعم
على ايصالها الى المنعم عليه والداعية البالغة في جانبه ايضا لان الانعام فعل اختياري لا يصور
صدوره بلا داع وباعث عليه اي على ايصاله والتمكن من الانتفاع بها اي بتلك النعمة في جانب
المنعم عليه والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يحصل التمكن من ذلك الانتفاع الى غير ذلك
من الشروط والآلات كلها من خلقه اي من مخلوقاته او ناشية من ايجاده وتأثيره اذ لا مؤثر
في الوجود الا الله وتعلم ان قوله ذات النعم مع ما عطف عليه منصوب على انه اسم لان
وقوله من خلقه مرفوع المحل على انه خبرها وقوله لا يقدر عليه احد غيره اما تأكيد لقوله من خلقه
او خبر بعد خبر وايا ما كان فيفيد انه يقال منعم حقيقي بمعنى انه موجد النعمة مستقل في ايجاده
وذلك ما كتنبيه على ثالث الوجوه ما ذكره المصنف بقوله اولا ان الرحمن لما دل اي بعبارة الكينونة
على جلايل النعم واصولها وكانت دقايقها ومحقراتها خارجة عنها ذكر الرحيم لينبه ولا يخرج
منها ليكون كالتتمة والردف له والتتميم ان يؤتى في الكلام بفضلة لتكميته كالمبالغة في قوله
تعالى ويطعمون الطعام على حبه اي مع الاحتياج اليه والنكتة فيما نحن فيه ايضا المبالغة واعادة

ان المول للنعم كلها سواء فما قرر صاحب الكشاف على هذا الجواب والقصة قد مرت
سره حيث قال وتلخيص الجواب ان الابلغ اذا كان اخص محمولا ومشتملا على مفهوم
يتبين منك طريقة الترقي اذ لو قدم الابلغ كان ذكر الآخر عاريا
عن الفايدة كما في الامثلة المذكورة اي في الكتاب وهي قولهم فلان عالم طبرب وشجاع
باسل وجواد فياض فان التحرير يشتمل على مفهوم العالم وزيادة وكذا الباسل والفياض
بالقياس الى الشجاع والجواد واما اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى كما في رحمن رحيم
اذا اريد بالاول جلايل النعم وبالثاني دقايقها جاز سلوك كل واحد من طريقي التتميم
والترقي نظرا الى مقتضى الحال ولما كان الملتفت بالقصد الاول في مقام العظمة والكبرياء
جلايل النعم وعظايمها دون دقايقها ولطايفها قدم الرحمن على الرحيم والرؤف بالرحيم
كالتتمة تنبيها على ان الكل منه وان عنايته شاملة لذرات الوجود كيلا يتوهم ان محقرات
الامور لا تليق بذاته فيحتشم منه عن سؤالها انتهى ورابع الوجوه ما ذكره بقوله او للمحافظة
على رؤس الآي اي آيات الفاتحة لجميع السور والراوبه رؤسها او اخرها فان آخر كل
شيء رأسه من ذنب الطرف لا من حيث انه آخر بل من حيث انه اول
من انك الطرف وقيل الرأس يستعمل بمعنى الطرف كما وقع في الحديث انه بعثه الله
تعالى على رأس اربعين سنة او صلى الله عليه وسلم مبعوث في آخر الاربعين
لان في اوله وان كان سنه عليه السلام وقت البعثة تسعا وثلثين اقول طرف الشيء
المتدين اوله وآخره فقد يصح اراده كل منهما في الحديث بل المراد فيه ايضا ما ذكرنا فلا تغفل
والمراد بالمحافظة عليها ان يكون تلك الاوآخر متوافقة ومتناسبة في سمة مخصوصة
وهي في هذه السورة الكريمة كون ما قبل الحرف الاخير يا ساكنة مكسورا ما قبلها كما في الرحيم
والعالمين وليوم الدين ونستعين والمستقيم والضالين وجوز ان يكون المراد بالآي
العلامات التي تكتب بالحمرة في الفواصل وبالرؤس ما قبل تلك العلامات اي اواخر
الايات اقول وانت خبير بان المتبادر من رأس الشيء جزؤه الاول واطلاقه على
ما قبله غير متعارف ثم ان الحافظة المذكورة انما تتم في هذه السورة كما اشرنا اليه بتفسير
الآي بآيات هذه السورة لكون الكلام في بسملتها ولا تتم في كل سورة كيف وهذه المحافظة
تقتضي في سورة الرحمن تقديم الرحيم والقول بانها قدمت في هذه السورة لتلك
المحافظة وفي سائر السور لتكون التسمية في الكل على وتيرة واحدة آنما يتم اذا كانت
الفاتحة مع التسمية اول سورة نزلت على انه لا يتمشى في بسملة سورة النمل لانها حكاية
كتاب سليمان عليه السلام الى بلقيس هذا وكانه لهذا آخر المصنف هذا الوجه وجعله رابعا بقوله
والاظهر انه غير منصرف اي الراجح في الاعتبار ان لفظ الرحمن غير منصرف واعلم ان

الجوز صفة كاسه
رحمه الله

النحاة اختلفوا في رحمٰن في انه منصرف او غير منصرف فانه ليس له مؤنث لا رحمى ولا رحمانة
لانه صفة خاصة لله تعالى لا يطلق على غيره تع لا على مذكر ولا على مؤنث فعلى مذهب من شرط
انتفاء فعلانة فهو غير منصرف وعلى مذهب من شرط وجود فعلى فهو منصرف وذهب
صاحب الكشاف وتبعه المصالي ان الراجح عدم صرفه من غير نظر الى اختصاص العارض
المانع لاعتبار التانيث والية اشار المصالي بقوله وان حظر اي منع اختصاصه بعد تهان يكون
له مؤنث على فعلانة او فعلى يعني كيس الحكم بالظهرية منع صرفه مبنيا على انتفاء فعلانة بالنظر
الى ذلك الاختصاص فان الاختصاص المذكور كما اوجب انتفاء فعلانة اوجب انتفاء فعلى
ايضا فاعتباره يوجب اجتماع الصرف وعدمه وبيانه على ما حققه قدس سره انه ان
نظر الى انتفاء فعلى وجب ان لا يمنع صرفه لان وجود فعلى هو الشرط ومناط الحكم في الظاهر
وان نظر الى انتفاء فعلانة وجب ان يمنع صرفه لان انتفائها هو مناط الحكم في الحقيقة
او بانتفائها يتحقق مقتضى عتهما لالغى التانيث في عدم قبول التا، الا انه لخفائه جعل وجود
فعلى امارة عليه ومناطا للحكم فاعتبار الاختصاص يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف
غير ممنوع منه وهو محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التانيث اي انتفاء فعلى وانتفاء
فعلانة بسبب الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويعترف
حالها قبله وذلك بالقياس على نظائرها من بابها وآياه اراد المص بقوله كما قاله جامعو
الاغلب في بابه فان الغالب في باب فعل ان يكون غير منصرف كسكران وغضبان وعطشان
وان جاء نادرا منصرفا كحشيان لان مؤنثه حشيانة على ما ذكر المرزوقي وكان المصالي ارتضاه
ولذا ذكر قيد الغالب ولكن المفهوم من الصحاح ان الصفة من حشي حشيان في المذكر
وحشيى في المؤنث وكان صاحب الكشاف ارتضاه حيث لم يذكر قيد الغالب وقال
كما قاله باخواته وبالجملة لما علم بالقياس الى بابه واعتبار اغلب افراده الذي هو في حكم الكل انه
ايضا في اصله مما تحقق فيه وجود فعلى كان الحكم بعدم صرفه كما قاله جامعو الغالب في بابه اظهر
من الحكم بصرفه كما قاله جامعو النادر في بابه فلما كان الحكم بالظهرية منع صرفه مقتضيا لاعتبار كل
من الصرف وعدمه جاز كلمة ان الوصلية المقتضية لكون خلاف الشرط اولى بالجزاء الا انه
على تقدير عدم منع الاختصاص يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة فالحكم عليه باعتبار احد
الامرين اولى لوله واما خص التسمية بهذه الاسماء بيان لوجه اختيار هذه الاسماء
الثلثة من بين الاسماء الحسنى ليعلم العارف بامثالها اسالب الكلام وخواص التراكيب ان
المستحق لان يستعان به مبنى على ان الباء للاستعانة على ما اختاره في مجامع الامور
اي في كل الامور هو المعبود الحقيقي الذي يدل عليه كلمة الجلالة الذي هو مولى النعم اي معطيها
كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها على ما تدل عليه كلمتا الرحمن الرحيم على ما مر تحقيقه

40

وكان الانسب ان يقول بدل الحقير الدقيق فان وصف نعمة الله بالحقارة بعيد عن
كمال الادب ووجه افادة التخصيص المذكور هو ان العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف
الصالح للعلية فيشعر بعليته وهذا مما لا يهتدي اليه الا العارف بخواص تراكيب الكلام وفرايده
وتوجيل العارف على ما هو مصطلح الصوفية فانهم قالوا العارف هو المنصرف بفكره الى قدس
الجبروت مستديما لشروق نور الحق كان اشد ملايمة لقوله فيتوجه فانه منصوب بضمار
ان بعد الفاء السببية عطفا على يعلم في ليعلم ولا شك ان العلم الذي يصير سببا لان يتوجه
العالم بسره اي بكليته ومجامع مشاعره هو علم العارف بهذا المعنى وبالجملة فايدة ذكر
التخصيص ان يتوجه العارف بسبب ذلك العلم توجها تاما الى جناب القدس اي
الى جناب الله المقدس عن شائبة النقص والمراد التوجه الى الله عز وجل توجها
بالسر باطنه ولا مكان لفظ الجناب مقحم للتعظيم والا فهو عز وجل منزه عن الجناب
ايضا لانه في الاصل الفناء وما قرب من محلة القوم وقوله ويتمسك بالنصب
ايضا عطف على يتوجه والمعنى وليصير ذلك العلم سببا ايضا لان يتمسك بحبل التوفيق
الا بالتوفيق الالهي الذي هو كالحبل المتين في ان من تشبث به فقد استمسك بالعروة الوثقى
لا انفصام لها وقوله ويشغل بضم حرف المضارعة على بناء الفاعل من باب الافعال
منصوب معطوف على ما سبق اي ويحيل سره اي روحه الذي هو من عالم السر والامر
مشغولا بذكره بان لا يكون في قلبه الا ذكر الله وقوله والاستمداد به بالجر عطفا على
ذكره اي لا يستمد بقلبه الا من الله ولا يستعين الا اياه وقلبه عطفا على قوله سره كما قوم
وسهم لا يباعده العقل وقوله عن غيره متعلق بيشغل ومعنى شغل عنه اعرض عنه اي يجعل
سره مشغولا ومعرضا عما سواه بسبب قصره على ذكره والاستمداد به قوله الحمد هو الثناء
على الجميل الاختياري هذا تعريف لفظي للحمد اذ هو بيان لمعناه اللغوي واما معناه
العرفي فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما وهو الشكر اللغوي ايضا ثم ان لفظ
الحمد يجوز ان يحمل على المعنى المصدري اعني الاثبات بما ينزل على كون المحمود متصفا بالجميل
وعلى المعنى المبني للفاعل اعني الحامدية وعلى المعنى المبني للمفعول اعني المحمودية وعلى الاثر
المترتب على المعنى المصدري اعني الحاصل بالمصدر والتعريف المذكور منطبق على كل واحد
من هذه المعاني لان لفظ الثناء ايضا مصدر يطلق على كل واحد من المعاني المذكورة فالمراد
بمعناه الحمد بلفظ الحمد بلفظ الثناء ايضا ذلك المعنى لوجوب تطبيق المعرف على المعرف
فلام الملك على الاولين لاختصاص المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الاخير
لاختصاص الصفة بالموصوف واعلم ان صاحب الكشاف قال في تعريف الحمد
وهو الثناء والنداء على الجميل فعقب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت اظهارا

معنى العارف على مصطلح الصوفية

والتعريف لتحقيق الكاسب للتصور اما التعريف للعقل المقصود به
التصديق دون التصور مرحاشيه دره على سعد الدين المعرب الفرق بين التعريف والتفسير ان التفسير تعريف لفظ بلغة اشهر من لغة اللفظ
اظهر منه والتعريف بشمل الحد والرسم لانه اما ذكر جميع الذاتيات فهو حد تام واما ذكر بعضها فحد ناقص واما ذكر جميع العرضيات فقط فهو رسم تام والا فناقص
رباعي بن ملك

وقيل الفرق بين مصدر واسم المصدر وهو ان المصدر له معنى مفعولا نسبي لا يقوم
بخارج ظرف لوجوده واسم المصدر له معنى فاعل نسبي قائم به المصدر ليس باسم
لشيء يكون اسم شيء ظرف لوجوده بقال له حاصل بالمصدر كذا في بعض حواشي
الكشاف في سورة الزلزال ثم قيل قد صرح الرضي في بحث المصدر واسم المصدر
عرض لا بد له من محل يقوم به وهو الين انتهى العرض وقيل ما يكون خارج ظرفا
لوجوده اجيب بعد تسليم كونه كلاما حجة في مثل ان الحاصل بالمصدر قد يكون
ايضا مصدرا ان اراد الفتاري في الفتوح بقي ههنا بحث وهو ان الحاصل
بالمصدر قد لا يكون اسم شيء ظرفا لوجوده كالامتزاج والامتناع وده

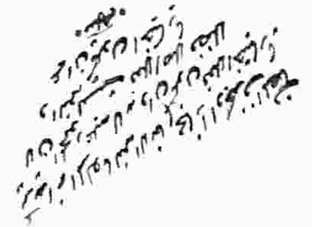
أو عامه من اختصاصه باللسان وكونه اشيع واذل واطلق الجميل والمعروف فيه بالجود
وزيادة حيث حذف قيد النداء وزاد قيد الاختياري فوجه الحذف ما ان الثناء
قد يطلق على ذكر ما يدل على التعظيم فلا يكون الا باللسان وقد يطلق على الاتيان بما يدل
عليه قولا كان او فعلا فقيل انه حقيقة فيهما وقيل حقيقة في الاول فقط والثاني فيجاز
مشهور فان اريد بالثناء الواقع في تعريف الحمد المعنى الاول بناء على ما ذهب اليه صاحب
الكشاف من اختصاص الحمد بما يكون باللسان فالثناء يدل عليه فيكون تعقيبه بالنداء
مستدركا نظرا الى اصل المعنى وان اريد المعنى الثاني بناء على ما ذهب اليه المحققون من
ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا
اقوى لكون دلالة الفعل قطعية وحمد الله تعالى وثناؤه على ذاته من هذا القبيل كما قال عليه السلام
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فلا يدرج من حذف ما يدل على اختصاصه
باللسان لئلا يخرج حمد الفعلي على ذاته فقيد النداء واجب الحذف حذرا عن لزوم الاستدراك
على تقدير وعن لزوم انتقاض تعريف الحمد عكسا على تقدير آخر ثم ان الثناء باي معنى اخذ يتحقق
بالخبر على الظهر من التأمل في الفرعين واما ما وقع في الحديث من ان من اثنيتم عليه خيرا
وجبت له الجنة ومن اثنيتم له شرا وجبت له النار فمن قبيل المشاكلة واما وجه زيادة قيد
الاختياري فلما اتفقوا على ان المحمود عليه لابد وان يكون فعلا اختياريا للمحمود وحتى ان شراح الكشاف
اعتذروا عنه وقال قدس سره انما ترك قيد الاختياري في تفسير معنى الحمد اعتمادا على
ان الفاعلة فانها اختيارية واما العالمة اذا دل الفعل الجميل وسواء كان اختياريا او غيره
كلام المصنف الاعتذار المذكور في المقام التعريف فان قلت اذا خص الحمد بالافعال الاختيارية
يلزم ان لا يحمد الله على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة سواء جعلت عين ذاته
او زائدة عليها بل على افعاله الصادرة عنها بالاختيار قلت ان تلك الصفات
لكون ذاته تعالى كافية فيها وكونها مبادي افعاله اختيارية تنزلت منزلة افعاله الاختيارية
يستقل بها فاعليها كذا حققه قدس سره في تصانيفه بقي ان المصنف ترك في تعريف
الحمد قيدين شاع اعتبارهما فيه احدهما المحمود به لكونه ركنا كالمحمود عليه والثاني كونه على جهة
التعظيم احترازا عن الاستهزاء فالشايع في تعريفه هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري
على جهة التعظيم ووجه ترك المصنف هذين القيدين هو انه اخذ الثناء بدل الوصف
والثناء يدل عليهما دون المحمود عليه وقوله من نعته اي اتمام نعته اشارة الى ان المحمود عليه
اي ما يقع الحمد بازائه وان وجب ان يكون فعلا اختياريا لكنه اعم من ان يكون من قبيل
الفواضل والفضايل لا يقال لزوم تعلق الحمد بالفعل الاختياري يقتضي ان لا يتحقق
الاستحقاق الذاتي للحمد وهو خلاف ما صرحوا به لانا نقول استحقاقه نحو للثناء والتعظيم بازاء

انما كلمة هو لحصر المبتدأ بلفظ غيره
لو قوله في محجته او محجته كما بيده
على ما ذكره الشارح في شرح الكافية
ره

المحمود عليه ما يكون
فعلا اختياريا

حقيقة الحمد اظهار
الصفات الكمالية

الصفات الذاتية مما لا يجوز ان يوصف الله تعالى بضدها كالعلم والقدرة
والعظمة والعزة وبخلاف الصفات الفعلية مما يجوز ان يوصف الله تعالى
بضدها كالرحمة والسخط والغضب والرضا سبح ناه في سبوحه



او غيرها اي سواء كان ذلك الجميل اختياريا
الذي يقع محمودا عليه انعاما او غيره
فكلمة من بيانية والمراد بالنعمة الانعام
لانه الفعل دون النعمة والمقصود

الحمد قد يجيء
بمعنى الرضا

المحمود عليه اعم
من ان يكون اختياريا
او غيره

فعله الاختياري وصف يقتضيه ذاته تعالى كسائر الصفات الكمالية اذ لا فاعل في
الوجود الا هو وان كل ما يفعله فهو جميل وحسن لما تقرر في محله من ان دخول الشر في القضاء
انما هو بالتبع فثناؤنا عليه لتعظيمنا اياه وان كان معللا بذلك الفعل لكونه باعثا له الا
ان استحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتي له تعالى فانه رقيق وبه حقيق فان قلت قوله
تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقولهم الصبر محمود يدل كل منهما على انه لا يجب
في الحمد ان يقع بازاء امر اختياري قلت الحمد قد يجيء بمعنى الرضا فالمقام المحمود هو المقام المرضي
وكذا الصبر مرضي وعلم ان المصنف لما فسر الحمد وكان كل من المدح والشكر قريبا منه في المعنى
وقريبا له في الاستعمال ناسب ان يفسر كلا منهما على وجه يظهر النسبة بينهما فعقبه بتفسير
المدح لاتحاد معاني الحروف الاصول ثم بالشكر فقال والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا اي من
غير تقييد بكونه اختياريا فالممدوح عليه اعم من ان يكون اختياريا او غير اختياري خلافا
للمحمود عليه ثم استشهد عليه بقوله تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه الاول من الفضايل والثاني
من الفواضل وكل منهما اختياري اما العلم فلان المراد به العلم الكسبي الحاصل بمباشرة اسبابه
بالاختيار اذ لا يحمد الرجل بالعلم الضروري فلا يقال حمدت زيدا على علمه بان الواحد نصف
الاثنين وبان السماء فوقنا واما الكرم فلان المراد منه الانعام ولا شك في انه فعل اختياري
ولا تقول حمدته على حسنه لان الحسن ليس فعلا اختياريا بل مدحته اي بل تقول مدحته
على حسنه فثبوت القول الاول في الحمد يدل على انه يقع بازاء الفعل الاختياري بقسميه
وانتفاء القول الثاني فيه يدل على اختصاصه بالاختياري واما ان القول المنتفي في الحمد ثابت
في المدح فلا يدل على عكسه متعلق المدح وعدم اختصاصه بالاختياري لانه لا يعلم منه انه يقع
بازاء الاختياري ايضا اذ على تقدير اختصاص المدح بغير الاختياري يثبت ذلك القول
ايضا لكن لما كان غرض المصنف الرد على من قال بترادفهما حيث عقبه بتمريض القول بالترادف
الكفي ببيان مادة الافتراق ولو من جانب واحد اذ يكفي في ذلك في حصول هذا الغرض
بل هذا احقق المقال وقيل القايل صاحب الكشاف سماعي لفظ الحمد والمدح اخوان نقل عن المصنف
في تفسير قوله سماعي خوان حاشيته وهي قوله اي مترادفان لاختصاصهما بالافعال الاختيارية
وهو اختيار صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وكن الله حبب اليكم الايمان حيث قال المدح
شيء يفعل غيره والمدح بالجمال والجمال اول وهو قول المعتزلة ومذهب علمائهم في الاصول
انتهى كلامه ووافقه قدس سره في هذا التفسير حيث قال في تفسير قوله الحمد والمدح اخوان
اي سماعي ترادفان ويدل على ذلك انه قال في الفايق الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه
جعل ههنا نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد لا يقال نقيض المدح هو الهجو لا الذم لانا نقول
المدح يطلق على الثناء الخاص اي الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآخرة ويقابله

ما يكون النسبة بين الحمد وبينه تباينا
لانه هو وخصوصا مطلقا كما سيجيء

الهجوای علة المثالب والكلام فی المعنی الاول انتهی واعترض علیه بان ما نقله من الفایق لا یدل علی الترادف لجواز ان یکون المدح اعم ویکون حمله علیه من حمل العام علی الخاص کما فی قولک الانسان هو الحیوان اقول یاباه مقام التعریف لاشتراط المساواة فیه واعترض ایضا علی ما ذکره من جعل الذم نقیضا للمدح بانه یجوز ان یکون النقیض بالمعنی اللغوی فیصح ان یکون امرا واحدا نقیضا لغویا للامرین واجیب عنه بان النقیض بالمعنی اللغوی بمعنی المقابل وکون امر مقابلا لامرین غیر ظاهر ثم قال قیل اراد انهما اخوان فی الاشتقاق الکبیر ویشهد له وجهان الاول ان الشایع فی کتب اللغة استعمال الاخوة فیما بین لفظین یتلاقیان فی الاشتقاق الکبیر او الاکبر الثانی ان الحمد مخصوص بالجمیل الاختیاری والمدح یعمه وغیره یقال مدحت اللؤلؤ علی صفائها والجمال حمدتها فاغیر ههنا الحمد علی المدح لیشعر بالاختیار وعلی الشکر لیتناول الفضایل والفواضل ورد الاول بان ما ذکرناه من الدلیلین اوجب حمل الاخوة ههنا علی الترادف والثانی بان المصرح فی تفسیر قوله تعالی ولکن الله حبب الیکم الایمان بان المدح لا یکون لفعل الغیر وتاول بالجمال وحسن الوجه فالمدح عنده ایضا مخصوص بالاختیاری انتهی قوله والشکر مقابلة النعمة اضافة المقابلة الی النعمة من اضافة المصدر الی المفعول والمراد بالنعمة الانعام ای الشکر مقابلة المنعم علیه ومکافاته الانعام الواصل الیه من جهة المنعم قولا ای مقابلة بالقول بان یثنی المنعم بلسانه وعملا ای مقابلة بالعمل بان یخدمه بجوارحه واعتقادا ای مقابلة بالاعتقاد بان یعتقد اتصافه بصفات الکمال ویحبه فی قلبه لاجل النعمة ثم ان الواقع فی بعض النسخ ههنا والفاصلة بدل الواو والواصلة فان قلت ایهما اصح قلت ان حمل علی تعریف الشکر بالمعنی العرفی الذی هو صرف العبد جمیع ما انعم الله به الی ما خلق لاجله فالصحیح هو الواو والا فانه ینافی عن هذا الحمل ما سیجیء من قوله فهو اعم منها بحسب المورد اذ الشکر بهذا المعنی عبارة عن مجموع افعال الموارد الثلثة لا کل واحد منها فهو حینئذ کل کلی وکل واحد من تلک الافعال جزء کلی فلا تنافی النسبة المذکورة لابتنائها علی التصادق المنافی للتفارق الکلی المتحقق بین الکل والجزء وان حمل علی تعریفه بالمعنی اللغوی الذی هو فعل ینبئ عن تعظیم المنعم بسبب کونه منعما کما یدل علیه النسبة المذکورة اذ هو بهذا المعنی کلی وکل واحد من افعال تلک الموارد جزئی له وصادق علیه فیصح کل من الواو واو الفاصلة اما او فظاهر واما الواو فلانه یحمل الترکیب ح علی تقسیم الکلی الی الجزئی کقولهم الکلمة اسم وفعل وحرف ای منقسمة الی هذه الاقسام ولا یحمل علی تقسیم الکل الی الاجزاء کقولهم السریجیس خل وعسل وماء وقوله قال افادتکم النعماء منی ثلثة یدی ولسانی

التمح

اما الکبیر فمال شهیر کما فی الحروف الاصول من غیر تراکیب مع اتحاد فی المعنی او تناسب فیه کالجذب والعبد والحمد والمدح واما الاکبر فمال یشترکان فی اکثر تلک الحروف فقط مع اتحاد او تناسب فی المعنی کذا ذکره العلامة التفتازانی فی هذا المقام منه

والصبر المجیبة قیل قاله اعرابی سأل علیا رضی الله عنه فاعطاه ودرهما فرآی رضی وجهه الکراهة ولم یکن معه الا درعه فاعطاه فقال الاعرابی هذا البیت ومعناه افادتکم النعماء منی لعظمها الذی استیقنه الانواع الثلثة للشکر التی هی الکافاة بالید والنشر الحامد بالبنان ووقف الفواد علی المحبة والاعتقاد وبالغ فی ذلک حتی جعل الموارد الثلثة واقعة فی مقابلة النعماء ملکال صحابها مستغرقا دامنها کانه قال یدی ولسانی وقلبی لکم فلیس فی القلب الا تصحکم ومحبتکم ولا فی اللسان الا ثناؤکم ومحمدتکم ولا فی الید والجوارح الا مکافاتکم وخدمتکم وفی وصف الضمیر بالمجیب اشارة الی انهم ملکوا ظاهره وباطنه واعلم ان مقتضی سوق الکلام ان ابراد البیت للاستشهاد علی اطلاق لفظ الشکر علی افعال الموارد الثلثة مع انه لیس للفظ الشکر ذکر فی البیت ولهذا جعله العلامة التفتازانی للتمثیل جمیع اقسام الشکر ولما کان المقام مبنیا عنه لکونه بمراحل عن السیاق لم یرض به قدس سره وقال البیت استشهاد معنوی علی ان الشکر یطلق علی افعال الموارد الثلثة وبین ذلک بانه جعلها بازآء النعمة جزآء لها معترفا علیها وکل ما صح جزآء للنعمة عرفا یطلق علیه الشکر لغة ثم رد علی المحقق فقال ومن لم یتنبه لذلک زعم ان المقصود بالتمثیل بجمیع شعب الشکر الاستشهاد علی ان لفظ الشکر یطلق علیها فانه غیر مذکور ههنا قول حاصل کلامه قدس سره ان البیت یدل علی مقدمة نجعلها صغری لمقدمة کلیة معلومة لنا من الخارج فینتظم قیاس منتج لما هو المطلوب من اطلاق لفظ الشکر علی تلک الافعال فکانه قیل کل من هذه الافعال یقع فی مقابلة النعمة جزآء لها وکل ما یقع فی مقابلة النعمة جزآء لها یطلق علیه الشکر فکل من هذه الافعال یطلق علیه الشکر اما الصغری فلما ذکر فی البیت واما الکبری فلما بین فی اللغة واقره علیه قدس سره بما حاصله انه علی تقدیر کونه استشهادا یتوقف الدعوی فی ههنا اطلاق الشکر لغة علی الافعال الثلثة علی الاستشهاد وقد جعل الدعوی جزءا لاثبات الاستشهاد لانها متحدة مع الکبری المأخوذة فی اثبات کون البیت استشهادا فیفید وهو الجواب ان هذه الدعوی لیست عین تلک الکبری بل هی مندرجة تحتها وتلک الکبری لکونها کلیة مشتملة علیها علی ما هو شان الشکل الاول فان کبراه لکلیتها تشمل علی النتیجة من غیر لزوم دور ومصادرة لاختلاف الاحکام بداهة ونظریة ومعلومیة ومجهولیة باختلاف العنوان وتغایرهما بالاجمال والتفصیل وقد حقق ذلک فی موضعه بما لا مزید علیه بقی ان الشارح جعل المجموع بازآء النعمة فالمفهوم منه اطلاق الشکر علی المجموع لا علی کل واحد من الثلثة وهو المطلوب واجاب عنه قدس سره الشکر یطلق علی فعل اللسان اتفاقا وانما الاشتباه

في الملاقة على فعل القلب والجوارح حتى توسم كثير من الناس ان الشكر في اللغة
باللسان وحده ولما جمعه الشارع مع الاخيرين وجعلها ثلثة علم ان كل واحد شكر للنعمة
وانه اراد ان نعمائكم كثرت عندي وعظمت فاقتضت استيفاء انواع الشكر وقوله
فهو اعم منها تفريع على تعريف الشكر للاشارة الى ان النسبة المذكورة مما تستفاد من ملاحظة
مفهوم التعريف المذكور اي لما كان الشكر عبارة عما ذكر كانت النسبة بينه وبين الحمد و
المدح العموم والخصوص من وجه فهو اي الشكر اعم منهما من وجه لان مورده يعم الثلثة
المجردة منها لان مورد ما يخص اللسان على ما هو المتبادر من تعريفها واخص منهما من وجه
آخر لان متعلق الشكر يخص الانعام لوجوب كونه في مقابلة الانعام المجردة منها فان كلا منهما
يعم الانعام وغيرها ولما كان قوله عليه السلام الحمد راس الشكر دليا شكر الله من لم يحمده يدل
على ان الحمد جزء من الشكر لان راس الشيء يكون جزءا له وعلى ان الشكر ينتفي بانتفاء
الحمد وكان كل منهما منافيا لما ذكره من النسبة اما الاول فلان الجزء ان كان خارجيا
فبين للكل وان كان عقليا فاعم او مساو واما الثاني فلان ما ينتفي الشيء بانتفائه لا بد
ان يكون جزءا ولازما اعم او مساويا وايا ما كان فلا يتصور هناك العموم والخصوص من وجه
اراد توجيه الحديث الشريف على وجه لا يقدح في النسبة المذكورة فقال ولما كان
الحمد من شعب الشكر اي الكائنين من شعبه على ان يكون الظرف صفة او كائنا من شعبه
على ان يكون حالا او خبرا ومعنى كونه من شعبه انه من اقسامه وانما عبر عن الاقسام بالشعب
لكونها منشعبة عن مقسمها اما ان كون الحمد من شعب الشكر باعتبار المورد واما باعتبار
المتعلق فالشكر من شعب الحمد وقوله اشيع للنعمة خبر لكان او خبر بعد خبر وانما كان اشيع
اي اكثر شيوعا وتناولا لها لان كل نعمة يمكن ان يعبر عنها باللسان ويحمد بازائها وليس الامر
على عكسه وبناء اسم التفضيل من الافعال اي اكثر اشاعة واظهارا لها واذل على مكانها
اي مكان النعمة ووجودها والمفضل عليه في كل من صيغتي التفضيل هو الشعبتان الباقيتان
اعني الاعتقاد وعمل الجوارح اي لما كان اشيع واذل من الاعتقاد وعمل الجوارح اما من
الاعتقاد فاشار الى وجهه بقوله لخفاء الاعتقاد اي لخفاء هذه الشعبة لكونه امرا قلبيا لا تدركه
الحواس واما من عمل الجوارح فاشار الى وجهه بقوله ولما في اذاب الجوارح اي اتعابها
فان الاذاب كالاتعاب وزنا ومعنى من الاحتمال بيان لكلمة ما اي ان عمل الجوارح
وان كان ظاهرا الا انه يحتمل خلاف ما قصد به فانك اذا قمت تقطيما لاحد احتمل
القيام امرا آخر اذ لم يعين القيام للتعظيم واما النطق فهو الذي يفصح عن خفي فلا خفاء فيه
ويجلي كل مشتبه فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومعين لما اريد وصفا كذا قال
قدس سره في حاشية الكشاف وقد توسم المنافاة بين كلامه هذا وبين ما ذكره

كل ٥

في حاشية المطالع في بيان كون الحمد الفعلي اقوى من القولي من ان الافعال التي هي آثار
الشجاعة تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور منها تخلف بخلاف الاقوال فان
دلالتها عليها وضعية وقد تتخلف عنها مدلولها وفيه بان قطعية الدلالة بعد تحققها لا ينافي
بعدها عن التحقق لتطرق الاحتمال اليها فان كان دلالة القول لا تتحقق بدون العلم بالوضع ودلالة
عليه كذلك دلالة الفعل يتوقف على علاقة بينه وبين المدلول وظاهر انه بعد حصول العلمين
يتخالف المدلول في القول فلا يتخلف في الفعل لانا نقول قلما ينفك اللفظ في المحاورات
وبيان المقاصد عن العلم بالوضع فيجر والتلفظ به في المحاورات يتحقق دلالته على مدلوله وان
لم يحصل القطع بتحقق مدلوله بخلاف الفعل فان مدلوله وان كان بعد فهمه
مقطوع التحقق الا ان العلم بالعلاقة بينهما لا يحصل بمجرد صدوره عن الفاعل بل لا بد في الاكثر
من نظر وفكر حتى يحصل العلم بالعلاقة وهو جواب لما في قوله وكان الحمد هو قوله جعل على بناء المجهول
اي لاجل كون الحمد من بين شعب الشكر اشيع واذل من سائر الشعب جعل الحمد راس
الشكر والعمدة فيه كان الراس اظهر الاعضاء واعلاها وهو اصل لها وعمدة لبقائها
كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشهرها واشملها على حقيقة الشكر التي هي الابانة عن النعمة
وكشفها حتى اذا انتفى كان ما عداه كالمنتفي فقال اي بناء هذا الجعل قال عليه السلام
الحمد راس الشكر ما شكر الله من لم يحمده فاقر اذا لم يعترف بالانعام ولم يثن على المنعم بما يدل
على تعظيمه واكرامه لم يظهر منه شكر وان اعتقد وعمل فلم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة
والكشف عنها كان كفرانها اخفاء وسترا هكذا قال قدس سره وخلاصة
الكلام ان قوله عليه السلام الحمد راس الشكر ليس محمولا على ظاهره بان يراد انه
جزء حقيقة من الشكر وكذا قوله ما شكر الله من لم يحمده ليس المراد منه انه ينتفي
الشكر حقيقة بانتفاء الحمد حتى ينافي النسبة المذكورة بل كل منهما مبني على المبالغة في
تشبيه الحمد بالقياس الى سائر الشعب بالرأس بالقياس الى سائر الاعضاء في كونه
اصلا وعمدة وكون ما عداه بالنسبة اليه كالعدم فلا يقدح في النسبة المذكورة
فاندفع توسم المنافاة قوله والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر لما كان معرفة
نقيض الشيء تفيد زيادة معرفة لذلك الشيء لما تقرر من ان كمال معرفة الاشياء
انما هو بمعرفة اضدادها يعرض لبيان نقيضها اذ المراد بالنقيض ههنا الضد
لا النقيض المصطلح الذي هو عبارة عن رفع الشيء وسلبه لان الذم وجودي كالحمد والمدح
لانه وصف بالقبيح على جهة التحقير ثم ان المشهور ان الذم نقيض للمدح فالحكم بكونه
نقيضا للحمد انما يصح على تقدير ترادف الحمد والمدح على ما نسب اليه صاحب الكشاف
واما على تقدير كون المدح اعم من الحمد على ما مشى اليه المصنف فلا يصح ذلك الحكم وما يقال

ان الفاعل صفة له ٢

لاشبهة في ان كل ما هو نقيض للاعم فهو نقيض للاخص الا ترى ان اللاحيوان كما هو نقيض
للحيوان نقيض للانسان لان كل لاحيوان لاانسان بدون العكس فيتفاوت
من عدم الفرق بين كون نقيض احد المفهومين عين نقيض المفهوم الآخر وبين صدق
نقيض احدهما على جميع ما يصدق عليه نقيض الآخر والمطلوب هو الاول وتحقق فيما ذكره
من التنوير هو الثاني اذ اللاحيوان الذي هو نقيض الاعم ليس عين اللاانسان الذي
هو نقيض الاخص كيف وهما مفهومان متغايران يمكن تصور كل منهما بدون الآخر
نعم يصدق مفهوم اللاانسان على كل ما يصدق عليه اللاحيوان بحكم ما تقرر عندهم
من ان نقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم وصوروه في المثال المذكور كيف
ولو استلزم احد المفهومين على كل ما يصدق عليه الآخر اتحادهما كاتحاد الحيوان
مع الانسان لان كل انسان حيوان وبقي في المقام خلل آخر ايضا وهو انه على تقدير
عدم الترادف بين المدح والحمد يكون كل منهما نقيضا وضدا للذم اذ التضاد
من الطرفين وقد تقرر عندهم ان ضدا لواحد لا يكون الا واحدا فالاولى ان يراد
من النقيض المنافي ومنافي الخاص او يقال ان قول المصنف اخوان الى سهم
داخل تحت مقول قيل وحكاية لكلام الكشاف وهو مبني على الترادف فلا يرد
عليه شيء مما ذكر حوله ورفعه اي رفع لفظ الحمد في قولنا الحمد لله بالابتداء اي بسبب كونه
مبتدأ قال قدس سره ربما يتوهم ان الجار والمجرور معمول للمصدر واللام لتقوية كما في قولك
يعجبني الحمد لله فذكر ارتفاعه بالابتداء مع ظهوره ليبين ان الظرف ههنا مستقر وقع
خبرا له وليربط به بيان اصله اعني النصب انتهى وقد يقال الاول ان يقال وجه التعرض
لرفع الحمد حالا وفصيه في الاصل التنبيه على ان الحمد يستحق التقديم على لله باعتبار الحال
والاصل وتوهم كون الظرف او المجرور معمولا للحمد يرتفع ببيان كون لله خبرا ولا دخل
فيه للتعرض لرفع الحمد ودفعه بان التعرض لرفعه توطئة لبيان كون الظرف خبرا وهو
لدفع التوهم المذكور وبالجملة قوله وخبره لله يريد به ان الظرف ليس لغوا متعلقا بالجملة بان يكون
قيدا للمبتدا او يكون الخبر محذوفا فانه لا ضرورة تدعو اليه حوله واصله اي اصل الحمد
النصب يعني ان يكون منصوبا او الاصل فيه النصب آو اصل هذا الرفع بمعنى انه مغير من
النصب معدول منه وآيا ما كان فالمراد ان الاصل في اعراب الحمد ان يكون منصوبا
وان كان مرفوعا حالا وبين قدس سره كون الاصل فيه النصب بان المصادر احداث
متعلقة بمحالها كانها تقتضي ان تدل على نسبتها اليها والاصل في بيان النسب والتعلقات
هو الافعال فهذه مناسبة تستدعي ان يلاحظ المصادر افعالها الناصبة لها وقد تأيد هذا
هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بافعال مضمرة فلذلك حكم بان

صدق ه

العام منافي ه

النصب

اصل النصب وايده بانه قراءة بعضهم وانشار اليه المصنف بقوله وقد قرئ به اي قد قرئ الحمد لله
بالنصب على الاصل لانهم قالوا اصله حمدت الله حمدا حذف الفعل للدلالة المصدر عليه
وادخل اللام على المفعول وقدم الحمد وعرف باللام فصار الحمد لله بفتح الدال على النصب بالفعل
المحذوف ثم عدل من النصب الى الرفع لما ذكره المصنف بقوله وانما عدل عنه اي عن
النصب الى الرفع بان جعل مرفوعا بعد ما كان منصوبا بالعدول اي العدول او الرفع على
عموم الحمد وثباته اما دلالة العدول على ما ذكر فلان العدول عن الاصل يقتضي نكتة وما ذكر
يصلح نكتة فيحمل عليه واما دلالة الرفع عليه فلان الجملة الفعلية حين ينقلب اسمية والاسمية صالحة
لان يقصد بها ما ذكر وعلى التقديرين انما تم الكلام لولم يدل النصب او الجملة الفعلية على العموم
والثبات فاقول ان اريد بالعموم الدوام وجعل الثبات عطفا لتفسيره فلا مر ظاهر
لان الفعلية انما تدل على الحدوث والتجدد دون الدوام والثبات واما الاسمية
فهي وان دلت بنفسها على الثبوت المطلق اي لا بشرط التجدد ولا بشرط عدمه على ما صرح الشيخ
عبد القاهر بانه لا دلالة في زيد منطلق على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد الا انها بمعونة المقام
وانضمام العدول اليها عما يفيد التجدد تدل على انه اريد بتجرد ذلك الثبوت المطلق عن التجدد
والثبوت للحد عن التجدد دوام الدوام والثبات على ان الاسمية وان لم تدل دلالة لفظية
الا على الثبوت المطلق كما ذكره الشيخ الا انها تدل دلالة عقلية على الدوام على ما قال
الرضي في الصفة المشبهة انها لما لم تدل على التجدد وثبت الدوام بمقتضى العقل اذ الاصل
في كل ثابت دوامه اي ما لم يظهر ما يقطعه وان اريد بالعموم عموم الحمد وشموله لجميع افراده بحيث
لا يشذ فرد منها حتى يكون المعنى ان كل فرد من افراد الحمد من الازل الى الابد من اي حامد
كان ثابت لله تم فالاسمية تدل عليه بمعونة المقام واما الفعلية فانها لا تدل عليه ولو بمعونة
المقام لانها ان قدر ان الاصل حمدت حمدا كما هو المشهور فغاية الامر ان يفيد بعد
دخول لام الاستغراق على المصدر شموله لجميع افراد حمد المتكلم وحده وان قدر ان الاصل
نحمد على ما فعله صاحب الكشاف فانما تدل على ان جميع افراد الحمد الصادرة منا ثابت
لربنا ولا تدل على ثبوت الافراد الآتية له تع كالحمد الصادر منه تع في الازل وقوله اول
تجدده وحدوثه يؤيد كون الثبات لتفسير العموم حيث تعرض للتجدد والمقابل
للثبات ولم يتعرض لما يقابل العموم ثم ان عطف الحدوث على التجدد وعطف تفسيرا
وفائدته الاشارة الى ان التجدد الذي يدل عليه الفعل بمعنى الحدوث لا بمعنى التقضي
شيئا فشيئا قال قدس سره في حواشي المطول ان دخول الزمان الذي من شانه التغير
في مفهوم الفعل يؤذن باعتبار التجدد في الحدث وذلك لان المناسبة بينهما حاصلة الكثير
واعتبار الاقران على هذا الوجه اولى واسنب ثم قال هذا اذا اريد بالتجدد الحدوث

الحمد لله

وآما ان اريد به التقضي شيئاً فشيئاً فالصحيح انه ليس داخلا في مفهوم الفعل وضعاً بل يفهم من خصوصية
الحدث او اقتضاء المقام لكنه يخالف بظاهره ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال فيه ولما
كان الرفع دالا على الثبوت مجرداً عن قيد التجدد والحدوث ناسب ان يقصد به الثبات
والدوام بمعونة المقام بخلاف النصب لاستلزام تقدير الفعل الدال بوضعه على الحدوث
والتقضي فانه يدل على ان التقضي داخل في مفهوم الفعل وضعاً بد فان قلت الجملة الاسمية
التي تدل على الثبات دون التجدد والحدوث انما هي الاسمية الصرفة وآما الاسمية
التي خبرها جملة فعلية فقد صرحوا بانها كالفعلية الصريحة في افادة التجدد والتي خبرها ظرف فيها
فيه ان قدر الظرف بالفعل فهي ايضاً اسمية خبرها فعلية وان قدر باسم الفاعل فلكونه
بمعنى الحدوث بقرينة عمله في الظرف يكون في حكم الفعل قلت فرقوا بين الفعلية الصريحة
وبين الاسمية التي خبرها فعلية بان المقصود في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانها على التجدد
البتة والمقصود في الاسمية المذكورة نسبة الفعلية الى المبتدا، وكون النسبة في الفعلية
التي وقعت خبراً على التجدد لاستلزام كون نسبتها الى المبتدآ، كذلك فيجوز ان يجيء هذه الاسمية
على الدوام عند وجود الداعي كالعدول بخلاف الفعلية لكنه يشكل فيما اذا كان المسند اليه
في الفعلية الواقعة خبر ضمير المبتدا الخو زيد قام فان النسبة الى ضمير الشيء نسبة اليه حقيقة
فمقتضى الفعلية ان تكون نسبة القيام الى زيد على التجدد ومقتضى الاسمية ان تكون تلك
النسبة على سبيل الدوام فيلزم تحقق المتنافيين ولا يمكن ان يجاب عنه بان اللازم
تحقق الدالين والتنافي بين مدلوليهما ولا تحقق لهما اذ لا يلزم من تحقق
الدالين تحقق المدلولين ما لم يتحقق التنافي فيه والذي فيه التنافي لم يتحقق لان كون الكلام
دالا على المتنافيين لا يحذور ايضا بل التحقيق في الجواب هو ان المنسوب الى المبتدا ليس عين
المنسوب الى الضمير بل المنسوب اليه هو مجرد القيام والمنسوب الى المبتدا، مضمون الجملة الفعلية
وهو القيام في الزمان الماضي فيجوز ان يكون ثبوت القيام لزيد على سبيل التجدد في الزمان
الماضي ويكون القيام المتجدد الواقع في الزمان الماضي ثابتا له دائما فيكون ظرف ثبوت القيام
لزيد هو الزمان الماضي فقط وظرف كون زيد قائما في الزمان الماضي هو جميع الازمنة مثلا
اذا كان زيد ضاحكا وقت العصر فكونه ضاحكا وآن مختص العصر الا ان كونه ضاحكا في
العصر ليس مختصا بالعصر بل ايمن لصدق قولنا دائما زيد ضاحك في العصر وقوله وهو الحمد
من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها تاييد لان لقوله واصله النصب
على ما ظهر مما نقلناه عنه قدس سره فكانه قال يؤيد كون اصله النصب انه قرئ
وانه من المصادر التي يحذف ناصبها وجوبا سماعا وعلى ما ذكره ابن الحاجب بمعنى تعجبا،
ورعبا وخيبة وجذعا وحمدا وشكرا وعجبا ومعنى كونه لا تكاد تستعمل معها لا تكاد تستعمل تلك

على لقوله ولا يمكن ان يجاب

الافعال مع تلك المصادر او تلك المصادر مع تلك الافعال ثم ان المصنف عبر ههنا
باسلوب الكشاف فانه ذكر هذا التاييد في جنب قوله واصله النصب كما هو الظاهر
والمصنف اخره بالفعل بينهما جامع من تتمة السابق ومتعلق بتعلقا تاما فعالان يتوهم
ان معنى اصالة النصب كثرة استعمال المصدر منصوبا بفعل مضمر قوله والتعريف
تحية بجنس لما ذكر معنى الحمد واعرابه وما يتعلق بهما شرع في بيان معنى اللام ولم يقل والالف
فيه لتعريف الجنس تنبيها على ان كون اللام فيه لتعريف امر مفروغ عنه لا نزاع فيه
اصلا وانما التردد في انه لتعريف الجنس او الاستغراق قوله ومعناه اي معنى التعريف
الجنسي في الحد الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو بتقدير به ان معناه الاشارة الى ماهية
الحمد وحقيقته لان قوله ان الحمد ما هو بان يقوله ما يعرفه بتقدير من اي من ان الحمد ما هو والمراد
بما هو ما يقع في جواب السؤال عن الحد بما هو وقد تقرر في محله ان الواقع في جواب
السؤال عن النوع بما هو هو الحد المبين لماهية المحدود وحقيقته فحاصل ان معنى تعريف
الجنس في الحد الاشارة الى حقيقة المعلومة المتميزة عند كل من هو عالم بالوضع وكذا قال قدس سره
في قوله ومعناه الاشارة الخ تصريح بان معنى تعريف الجنس الاشارة الى حضور الماهية في الذهن
وتميزها عما شاركها من سائر الماهيات فان النكرة وان دل على ماهية معقولة متميزة في
الذهن حاضرة عند العالم الا انه لا اشارة فيه الى تعينها وحضورها فاذا عرف بلام الجنس
فقد اشير الى ذلك والفرق بين حضورها وتعينها في الذهن وبين الاشارة الى تعينها
وحضورها مما لا يخفى ثم قال قدس سره وتحقيق الكلام ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة
الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم متعين حاضر في الذهن وقد صرح به بعض الفضلاء حيث
قال التعريف ان يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشار اليه بذلك
الاعتبار وآما النكرة فيقصد بها التفات النفس الى معين من حيث ذاته ولا يلاحظ
فيها تعينه وآن كان معينا في نفسه لكن بين ملاحظة التعين وملاحظته فرق جلي وتحقيق
في تصوير ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان
يكون المعاني متصورة ممتازة بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل اسم على معنى فلا يخلو
اما ان يكون ذلك الاعتبار اي كون المعنى متعينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه
اولا فان دل اسم على معرفة وآلا فنكرة ثم الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره آن كان بظاهر
اللفظ فاسم جنسي علما كان جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية كاسامة واما شخصيا
ان كان فردا منها كزيد وآلا فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك فاللام اذا
دخلت على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فرادا كانت او افرادا
مذكورة تحقيقا او بتقدير او بسبق لام العهد ونظيره العلم الشخصي وآما ان يشار الى مسماه

قوله يشار به الى ذلك او صلته قدس سره حيث قال
فصل الاشارة في اسماء الاشارة وبمعونة السياق
والخطاب والغيبة في الضمائر والموصولات
والعهد حضوره وغيبته في الكل وحكمي
والمضاف الى المعارف والمعرف
باللام والمنادى المفرد
العلم

ويسمى لام الجنس وحاصله ان القصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا
الرجل خير من المرأة ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي واما ان القصد المسمى من
حيث هو موجود في الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما في
المقام الخطابي لعلة ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح لاحد المتساويين
على الآخر ويسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة واما في بعضها كقولك ادخل
السوق حيث لا عهد ويسمى عهدا ذهنيا ومؤداه مؤدى النكرة ولذلك يجري
عليه احكامها فظهر ان اللام اما لتعريف الجنس او لتعريف العهد وان الاستغراق
ليس معنى تعريف الجنس وان كان مستفادا من المعرف بلام الجنس في المواضع الخطابية
وفي اين الاحوال انتهى فعلى هذا التخصيص معنى قول المص والتعريف فيه للجنس ان التعريف فيه
للحقيقة من حيث هي بقرينة جعله مقابلا للاستغراق حيث قال او للاستغراق الى الجنس
باعتبار القصد اليه من حيث تحققه في ضمن جميع افراده جميا يقتضيه المقام اذ العهد
الذهني مما لا يساعده المقام وفي بعض النسخ وقيل للاستغراق قيل بذا القائل هو السكاكي
ثم ان المص رجح كونها للجنس حيث قدم ما رجح القول بالاستغراق في بعض النسخ وتبع في ذلك
صاحب الكشاف فانه بت القول بكونها للجنس ورد الاستغراق حيث قال والاستغراقي
الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم واختلف الناظرون في الكشاف في وجه
اختياره الجنس ورده الاستغراق وذكروا وجها والشريف قدس سره زيف جميع
تلك الوجوه ثم قال والحق ان السبب في الاختيار هو ان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر
الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تأدية المقصد الذي هو ثبوت الحمد له
انتقاده عن عهدته الى ان يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان فيه بالامور الخارجية
فان قلت اذا استعين بها صار اختصاص افراد الحمد مقررا به واذا اكتفى بدلالة
جوهر الكلام صار مفهوما ضمنيا والاول اولى فلم اختار الثاني قلت اجاب عن هذا قدس
سره في حواشي المطول بان الاختصاصين متلازمان فان كان المقصد اختصاص الجنس
فالامر ظاهر وان كان اختصاص الافراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك
طريقة البرهان فن من البلاغة وانت خبير بان هذا الوجه الذي ذكره قدس سره يتوقف
على امرين احدهما ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر وثانيهما ان اختصاص الجنس
اجلى واعرف من اختصاص جميع الافراد حتى يكون الاول دليلا على الثاني وكلا الامرين
محل بحث اما الاول فقد قدح فيه العلامة الدواني حيث قال في حواشي مختصر الاصول
قوله قدس سره قد دل على التوقف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
الافراد كلها وفيه بحث لان الظاهر ان اللام انما تدل على الاختصاص بمعنى التعلق لا بمعنى الاختصاص

يدل على ذلك انهم لم يعدوه من طرق القصر كما عدوا سائر الطرق المشعرة بالحصر منها وان
قولك المال لزيد لو كان دالا على قصر المال على زيد كان قولك ما المال الا لزيد
مفيد الحصر المال في صفة الانحصار في زيد لا حصر المال في زيد لحصول هذا المعنى على هذا
التقدير قبل ورود ما والا وكان قولك لله الحمد مفيدا لقصر الحمد على الاختصاص
بالله تعالى على قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لله لما كان دالا على اختصاص الحمد بمعنى
كونه مقصورا عليه تعالى كيف يتقديم الظرف مفيد لهذا الاختصاص الحاصل بدونه فيلزم
لقصر ذلك الاختصاص على المبتدأ والتالي منتف كيف لا وصاحب الكشاف
نفسه قال في سورة التغابن قدم الظرفان في قوله تعالى الملك وله الحمد ليدل بتقديمهما
على اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل وبه اتضح في ان نحو الحصر لم يكن حاصلا بدونه
التقديم اذ لو كان حاصلا بدونه لم يكن التقديم مفيدا لهذا الحصر لكونه حينئذ مدلول الكلام
بجوهره لاشتماله على اللام انتهى واقول في الجواب يكفي في دلالة اللام على الاختصاص
بمعنى الانحصار كون مقصود المقام حصر جميع المحامد فيه تعالى فالقصر في مقام الحمد مستفاد
من اللام باستعانة المقام ولا يلزم ان يكون دالا على القصر في جميع مواد استعمالها فاندفع
جميع ما ذكره من وجود الدلالة سوى ما نقله عما ذكر في سورة التغابن وجوابه ايضا
يستفاد مما قال قدس سره في شرح المفتاح من ان كون اللام للجارة في لكم وتعلم مفيدة
للاختصاص بمعنى الحصر ان سلم لم ينافه دلالة التقديم عليه لجواز اجتماع الادلة على
مدلول واحد وقال في الحاشية هناك يعني ان اختصاص المستفاد من اللام ليس
سوى الحصر ولو سلم فلا منافاة انتهى وفي كلامه قدس سره ايضا اشارة الى ان الاختصاص
الحصري ليس معنى لام الاختصاص لكن لا ينافي هذا ان يستعان فيه بالمقام كما ان الاستغراقي
ليس معنى تعريف الجنس لكنه يستفاد من المعرف بلام الجنس باستعانة المقام على ما بين
تحقيقه وقد يقال في الجواب ان الاختصاص المستفاد من اللام هو الاختصاص
في الاثبات والمستفاد من التقديم هو الاختصاص في النفوذ وانت خبير بما فيه
من التكلف من غير ضرورة تدعو اليه واما الثاني فلانه يجوز ان يستدل بالاختصاص
جميع الافراد على اختصاص الجنس لكون الاختصاصين متلازمين فليس الاستدلال
باحدهما على الآخر اولى من العكس اوليس احدهما اوضح من الآخر والدليل لا بد ان يكون
اوضح من المدعى فهما في مرتبة واحدة فلا يتعين كون احدهما دليلا والآخر مدلولا به وجوابه
ان الاستدلال من اختصاص الجنس على اختصاص جميع الافراد استدلال برهاني
وعكسه استقرائي واين البرهاني من الاستقرائي واما ان الاختصاصين في مرتبة
واحدة اذ ليس احدهما اعرف واجلى فكيف يستدل به على الآخر فاقول يتعقل اختصاص

في احوال المسند من بيان حالة المقتضية لتقديم المسند

فاقول في اجعل اختصاص جميع الافراد متعينا كما هو المناسب لمقام الحمد
واستدل عليه باختصاص الجنس كما زعمه بكيف يجعل والاوعد اعرف
واتم دلالة في نفسه كيف كما مر في الكلية الثانية في المعلومية والاعرفية
فتأمل منه مضروبه

الجنس لا يتوقف على تعقل الافراد وملاحظة وجود الجنس في ضمنها حتى لو فرض وجود الجنس
من حيث هو موجودا من تحققه في ضمن الافراد لجاز العقل تحقق اختصاص الجنس
بخلاف الاختصاص الاستغراقي الذي هو اختصاص الجنس في ضمن جميع الافراد
فانه يتوقف تعقله على تعقل امر زايد وهو وجود الجنس في ضمن الافراد وقد تقرر في
محله ان ما يكون شرط تعقله اكثر كان عند العقل اوضح واعرف واعلم انا قد ذكرنا فيما
في بعض اسفارنا واحدا من فضلاء العصر فقال عندي وجه وجيه لاختيار الجنس دون
الاستغراق غير الوجوه المذكورة افاده بعض اساتيذي هو انه لما كان المقصود الدوام
والثبات حتى عدل عن النصب الى الرفع لاجله وجب الحمل على الجنس دون الاستغراق
اذ لا دوام ولا ثبات لكل فرد وانما الدوام والثبات للجنس والطبيعة فقلت
نجد افراد الموضوع لا بناء اتصاف طبيعة الموضوع في ضمن تلك الافراد المتجددة
بالحمول على وجه الدوام والاستمرار والذي تفيده الجملة هو هذا على ان تجدد الافراد
يستلزم تجدد الطبيعة بل عين تجددها لما تقرر في محله ان اتصاف الفرد بامر هو عين
اتصاف الطبيعة لا بشرط ابدلك الامر ولقد اطنبنا في الكلام لما اقتضاه تحقيق المقام
وقوله ان الحمد في الحقيقة كله لله تم ذهب اكثر الناظرين الى انه دليل الاستغراق و
الاولى ان يجعل دليلا للكل من الجنس والاستغراق لان الغرض من تحقيق الجنس الغاء
تخصيص جميع الافراد لكن بطريق البرهان على ما عرفت فالمقصود الاصلي سواء
جعلت اللام للجنس او الاستغراق سوق اثبات جميع المحامد له ثم صرف الدليل الى
الاخير بوهم ان هذا المقصد انما يحصل على تقدير الاستغراق ومعنى قوله ان الحمد في الحقيقة
كله لله تم في ذاته يستحق كل الحمد لان الحمد كله مختص به تم والا لزم المصادرة على المطلوب
ثم ان دعوى حصر استحقاق الحمد كله في الله تم مبنية على عدم الاعتداد بحمد العبد بجعل الجنس
في المقام المطلق منصرفا الى الكامل كانه كل الجنس والا فلا يصح تخصيص جنس الحمد ولا جميع
افراده به سبحانه ما عند اهل الحق فلان خالق افعال العبد عندهم والله سبحانه لكن
للكسب فيه محل فيرجع الحمد اليه ايضا بهذا الاعتبار كيف وقد صرح ائمة الكلام بان للعباد افعالا
اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها فيستحقون بها الحمد والذم في الدنيا ولهذا ذم
الله الكافرين حيث قال عز وجل ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فانه يدل بمفهومه على انهم
ان احبوا ان يحمدوا بما فعلوا من الافعال الحسنة لما استحقوا بها الذم واما عند المعتزلة فلان
فلان خالق افعال العبد عندهم هو العبد ومجرد تمكين الله واقداره عليها لا يخصص بل الاشتراك
والى ما ذكرنا مفضيا بقوله اذ ما من خير الا وهو موليه فهو تعليل لقوله الحمد كله لله يعني ان كل
حمد فانما يقع بازاء ما هو خير وجميل وما من خير اي جميل الا ومعطيه وموجده هو الله لا غير وبهذا

اخص وما كان اقل كان عنده

انه تع

الحمد عليها به تعالى غاية الامر ان يرجع
اليه سبحانه ايضا كل حمد باعتبار
وهو لا يفيد التخصيص

الاعتبار يكون حمد العبد بازاء الخيرات الحاصلة بكسبه راجعا الى حمد الله تعالى ولهذا قيد كون
كل الحمد لله تعالى بقوله في الحقيقة فلا يرد ان هذا الدليل لا يدل على المدعى اذ حمد العبد في مقابلة
افعاله الكسبية حمد استحقه العبد لانا نقول نعم لكن بحسب الظاهر لا في الحقيقة لان
كل ما هو محمود عليه منه تعالى اما بوسط كالنعم الواصلة الينا من العباد وغيرنا وسط كالنعم الفائضة
علينا ابتداء بلا مدخلية لغير مثل الوجود وما يتبعه من الكمالات وجعل قوله بوسط اشارة
الى ما يرى المعتزلة من نسبة افعال العباد الى اختيارهم وقوله او بغير وسط الى ما يرى
الاشاعرة من نسبة الكل الى القدرة القديمة كما فعله البعض لما يلايم ما ذكره في معرض
الاستدلال من قوله كما قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فانه يدل على ان المؤثر
في النعم كلها هو الله تعالى فان معنى كونها من الله صدورها عنه تع قوله وفيه اي في
اثبات الحمد له تعالى اشعار بانه تعالى حي قادر مريد عالم اي متصف بهذه الصفات
اذ الحمد لوجوب كونه واقعا بازاء الفعل الاختياري لا بستحقه الا من كان هذا المذكور
من الصفات شانه اي حاله ووصفه بان يكون متصفا بها لان الاختيار يستلزمها
لامتناع صدور الفعل عن الفاعل باختياره بدون حيوته وقدرته وعلمه لما تقرر من
انتهاء سلسلة افعال الاختيارية قوله وقرئ الحمد لله بالكسر اتباع الدال اللام
للام الجر في لله وفي الكسرة وقرئ ايضا بالعكس اي بضم لام الجر في لله اتباع اللام
الدال بجعلها مضمومة مثل الدال والاول لغة بني تميم وبعض غطفان قرئ بهما الحسن البصري
والعكس لغة بعض قيس قرئ بها ابراهيم بن ابي عبلة ورجح صاحب الكشاف هذه القراءة
من حيث ان فيها جعل الحركة الثانية تابعة للاعرابية التي هي اقوى دلالة على المعنى وحما
يقوي هذه القراءة ويرجحها ان فيه تفخيم لفظ الجلالة ورجح بعضهم قراءة الحسن
لكونها في قبيلتين ولكون الاكثر في اللغة جعل الثاني متبوعا والاول في قراءة الحسن
جعل الحركة اللازمة متبوعة وغير اللازمة تابعة وهو اولى من العكس اذ غير اللازم يزول فيسهل
حذفه للاتباع ولما تعارضت وجوه الترجيح من الطرفين توقف المصنف ولم يرجح شيئا
منها ولما كان ههنا مظنة ان يقال اتباع احد الطرفين الآخر في حركته اما يكون في كلمة
واحدة مثل منخدر الجبل بضم الدال اتباعا للراء وبغيره بكسر الميم اتباعا للغين والحمد لله
كلمتان فكيف وقع الاتباع في كلمتين اشار الى وجه جوازه بقوله تنزيلا لهما اي للفظ
الحمد ولفظ لله من حيث انهما يستعملان في المحاورات معا بحيث لا ينفك
احدهما عن الآخر غالبا منزلة كلمة واحدة فعومل بهما معاملة كلمة واحدة فجرى فيهما الاتباع

قوله الرب في الاصل اي اصله وضعه بمعنى التربية اي مصدر يستعمل بمعنى التربية يقال
ربه ربا بمعنى رباه تربية فهما مترادفان واما حديث ان زيادة اللفظ تدل على

او بغير

وازادته

اي بجعل الدال تابعا

زيادة المعنى فليس بمطرد كما سبق وسواى الرب بمعنى التربية او التربية والتذكير باعتبار
الخبر تبليغ الشيء والايصال الى كماله وسوما يتم به النوع اما في ذاته كهيئة السرير فانها
كمال للخشب السرير واذا يتم السرير في حد ذاته الا بها ويطلق عليه الكمال الاول
او في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به ويخص باسم الكمال
الثاني والقول بان المراد ههنا هو الثاني مما لا وجه له فانه تعالى مكمل جميع ما سواه ذاتا وصفة
بالاخير لكن تدبر فان التربية الايصال الشيء الى ما يتم به ذاتا او صفة شيئا فشيئا اى تبليغا تدريجيا
كتبليغ النطفة الى مرتبة الانسانية متدرجا في اطوار الخلق كما نطق به الكتاب العزيز
ثم وصف به المرتجل ابتداء من غير ان يجعل بمعنى الفاعل وبتقدير ذو للمبالغة في تمكنه بالتربية
كانه عين التربية وتجسم منها كالصوم في رجل صوم والعدل في رجل عدل فانهم حققوا
ان جعل مثل هذه التراكيب من المجاز العقلي ابلغ من اعتبار المجاز في الطرف بجعل العدل
مثلا بمعنى العادل او ذو عدل بتقدير المضاف قيل وانت خبير بان كلمة ثم في قوله ثم وصف به ليس ص
واقعا موقعه لان الوصف به ليس بعيد رتبة من معناه المصدري بل في حال كونه مصدرا
يفيد المبالغة لكون المجاز حقيقيا اقول قد عرفت ان معنى قوله هو في الاصل بمعنى التربية
انشائي اصل وضعه ليستعمل مصدرا بمعنى التربية يقال ربه ربا بمعنى ربا تربية فمعنى قوله ثم وصف
به ثم استعمل وصفا اى محمولا على الغير وان شئت ان استعماله وصفا ناشئ عن استعماله مصدرا
وقيل القائل هو صاحب الكشاف فانه جعل كونه نعتا اصدق قال وكيف ان يكون
وصفا بالمصدر للمبالغة بعد ما قال اوّلا موقوت اى صفة مشبهة بدليل قوله من ربه يربه
بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر فهو رب فان الرب صفة مشبهة بمعنى الرات
ووجه التعريض هو انه جعله صفة مشبهة من الفعل المتعدي فلا بد من التاويل بان يقال لما اخ
ماخوذ من ربه بعد صلبه لازما بالنقل الى فعل بالضم كما سلف في الرحيم واضافته تقويت
للمبالغة المستفادة من الوصف بالمصدر فان الصفة المشبهة وان بنيت للمبالغة
الا انها ابين من المبالغة التي يجعل فيها الذات عين الوصف القايم به ولما كان مجيء الصفة
على فعل من باب نصر نادرا استشهد له في الكشاف بمثال سوى ما ذكره المصنف بقوله كقولك نعم
الحديث نعم بالضم والكسر فهو نعم اى تمام والنعمة رفع الحديث على وجه الافادة والتاييد
فيه ايضا من اعتبار النقل المذكور قال قدس سره وكان في ترك المفعول نوع اشارة اليه
وقوله ثم سمي به المالك اشارة الى ان مراد صاحب الكشاف من قوله الرب المالك
انه سمي به المالك بان نقل الى معنى المالك بعد كونه نعتا بمعنى المربي واشار الى المكتبة
المصححة للنقل بقوله لانه يحفظ ما يملكه ويربيه يعني ان الحفظ والتربية لازم للملك عادة
لكن عبارة الكشاف ظاهرة في ان معنى الرب هو المالك من غير ان يكون هناك

تعني ان صاحب الكشاف لم يقل اولا ونعوت هل قال الرب
المالك الا ان قوله من ربه يربه فهو رب
يدل على انه جعله نعتا لوصفه
مشبهة
ثم

نقل من معنى اخر وعبارة المطول في شرح الاسماء الحسنى صريحة في ان الرب بمعنى المالك
من غير نقل حيث قال وقيل معناه المالك من ربه فهو رب اذا ملكه وذكر ايضا بعض
المفسرين ان الرب يطلق لغة بالاشتراك اللفظي على المالك والسيد والمربي
والمنعم والمصلح والمعبود والكل ههنا محتمل قوله لا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا كقوله
ارجع الى ربك اى لا يستعمل لفظ الرب استعمالا شايعا او في الاسلام مفردا في غير الله
تع الا مقيدا اى بالاضافة كرب الدار ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف ارجع الى ربك
واما قول الحارث بن حلزة في مدح المنذر بن ماء السماء وهو الرب والشهيد على يوم
الحيارين والبلاء فاقادر وفي الجاهلية وانما قلنا مفردا لانه يستعمل في غيره تعالى جمعا
سواء قيد بالاضافة او اطلق قال قدس سره واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق
على الله وحده جاز تقييده بالاضافة واطلاقه كما يقال رب الارباب وقال تعالى ارباب
متفرقون اقول المقيد بالاضافة في رب الارباب سوى الرب وليس بجمع والجميع
اعني الارباب ليس بمقيد بالاضافة الا ان يراد بالتقييد بالاضافة ان يكون واقعا في
التركيب المتقيد بالاضافة فتامل ثم ان معنى قوله الا مقيدا انه يجوز استعماله في غيره تعالى
حال كونه مضافا الى الجبلة لانه في جميع صورة الاضافة يصح استعماله في غيره تعالى اذ لا يصح اطلاق
رب العالمين ورب الخلق اجمعين على غيره تع وقد يقال بنافي جواز اطلاق الرب
على غيره تعالى مقيدا بالاضافة ما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة مرفوعا ان ينهج
صلى الله عليه وسلم قال لا يقل احدكم اطعم ربك واسق ربك وارض ربك وليقل احدكم
ربي وليقل سيدي ومولاي ولا يلزم من جوازه في شريعة يوسف على ما حكاه الله عنه انه يزال حسن
مثواي وارجع الى ربك جوازه في شريعتنا لان قص الشرايع السابقة بلا انكار انما يكون
شريعة لنا اذا لم يقم دليل على بطلانه في شريعتنا وكفاك دليلا عليه هذا الحديث المرفوع وكما
بان النهي في الحديث للتنزيه لا التحريم وقيل الاسلم ان يتمسك بظاهر الحديث ويجتنب
عن اطلاق الرب على غيره تع قوله والعالم بفتح اللام اسم لا صفة لما يعلم به اى وضع لما يكون
وسيلة الى العلم بالشيء فهو مشتق من العلم بمعنى الادراك لا من العلم بفتح اللام بمعنى العلامة
والقصد انه اسم لهذا المفهوم الكلي المشترك بين مجموع الموجودات وبين اجزائه من
الاجناس والانواع والاشخاص لان هذا المفهوم الكلي كما يصدق على المجموع وعلى كل جنس
ونوع يصدق على كل شخص فيصح اطلاقه على الاشخاص نظرا الى المعنى وتوئيده قوله كالخاتم
والقالب اى كما ان الخاتم والقالب مع اشتقاقهما من الختم والقلب اسمان لما يختم به
ويقلب به الشيء من شكله الاصلي الى شكله وليسا بصفتين كسائر الاسماء الا ترى كذلك
العالم مع اشتقاقه من العلم اسم لما يعلم به الشيء ووجه التاييد ان كلا من الخاتم والقالب

يطلق على الشخص فالتشبيه بها يفيد صحة اطلاقه ايضا على الشخص الا انه لم يقع وعدم الوقوع
لا ينافي الصحة لكن هذا مقتضى النظر الجليل واما النظر الحكمي فيقتضي ان الشخص من انه شخص
يعلم به الصانع ويستحقه فاصبر صبرا جميلا وقوله غلب فيما يعلم به الصانع من الجواهر والاعراض
خبر بعد خبر اي غلب بعد ما كان في اصله عاما يصح اطلاقه على كل ما يعلم به الشيء صانعا كان او غيره
فيما يعلم به الصانع خاصة فلا يطلق العالم على ما يعلم به غير الصانع كالدوال الاربع مثلا والخالق
الصانع عليه تعالى ورد في كلام النبي عليه السلام على ما اخرجه الحاكم في المستدرك عن خليفة
انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله صانع كل صانع وصنعة واخرج الطبراني الصانع حديثا
آخره اتقوا الله فان الله فاتح لكم وصانع وآمرا بما يعلم به الصانع مما يستدل به على وجود الصانع
وصفاته العلى فالصفات غير داخلة فيه لانها لا يعلم بها الصانع بل هي كالصانع يعلم ويعلم
ثم ان وجه الدلالة على وجود الصانع وصفاته كما سيجيء هو الامكان او الحدوث وكل منهما
من الامور العامة الشاملة لجميع المصنوعات لا اختصاص لشيء منهما بشخص دون شخص
فالشخص من حيث هو شخص لا يشتمل على الشخصات لا مدخل له في الاستدلال المذكور
فانما نستدل بامكان الممكن على وجود الواجب لا بامكان زيد بخصوصه فالصادق
مفهوم ما يعلم به الصانع على الاشخاص من حيث هي اشخاص وان صدق عليها من حيث
انها ممكنات وبهذا الاعتبار هي كليات اجناس وانواع وبهذا سواء في عدم الطلاق
لفظ العالم على الافراد فهو سواء للقدر المشترك بين اجناس ما يعلم به الصانع وبين مجموعها
فكما يطلق على كل جنس فيقال عالم الفلك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان
فكذلك يطلق على المجموع فيقال العالم بجميع اجزائه محدث فقوله وسواء ما يعلم به الصانع
ويستدل به عليه كل ما سواه من الجواهر والاعراض عام خص منه البعض وسواء اشارة قرينة
حملة على ما يعلم به الصانع فكل فرد من افراد الجواهر والعرض وان صدق عليه انه سواه الا انه لعدم
كونه مخصوصا مما يعلم به الصانع لا يصدق عليه انه عالم ولهذا احتج في اطلاق العالم على كل فرد
من افراد الانسان الى العلاقة المجازية على ما سيجيء في كلام المصنف وانما حمله على الكل المجموعي
مع انه يأباه جمعه اذ لا معنى في المجموع يستلزم خروج الاجناس والانواع مع انها يعلم بها
الصانع ويطلق عليها العالم كما عرفت وقد يقال الكل مجموعي وان العالم هو مجموع الجواهر
والاعراض المحسوسة بان يخص الجواهر والاعراض بالمحسوسة منها اذ هي التي يعلم بها الصانع
وآطلاقه على الاجناس والانواع مثل عالم الحيوان وعالم الانس وعالم الجن مجازا وان
جمعه باعتبار ان لله عوالم غير هذا العالم المحسوس كعالم الصفات وعالم المثال و
عالم الغيب وعالم المعاني اقول اذا اعتبر في مفهوم العالم كونه مما يعلم به الصانع حتى خص
لاجله الجواهر والاعراض بالمحسوسة فمن اين يكون لله عوالم غير هذا العالم المحسوس حتى يكون

صيغة الله رحمه الله م

جمعه باعتبار ذلك ثم انه نقل عن الصوفي في الحاشية ان قولنا من الجواهر والاعراض احتراز
من قول صاحب الكشاف من الاجسام والاعراض لانه لا يتناول الجوهر الفرد
ولا المركب من جوهرين او ثلثة لانها ليست عرضا ولا ظاهرا ولا جسما عند صاحب
الكشاف لان الجسم عنده المعتزلة هو الطويل العريض العميق انتهى قيل وكذا لا يتناول
الجردات عند من يقول بثبوتها الا ان الذي يستدل بامكانها على وجود الصانع
هي الاجسام والاعراض لانها محسوسة ومعلومة الاحوال وما سواها لو سلم
وجوده فليس بمحسوس ولا ظاهر فلا يتيسر الاستدلال به اقول قد عرفت ان ما يعلم به الصانع
لا يصدق عليها وقوله فانها تعليل لكون الجواهر والاعراض مما يعلم به الصانع والكلام
في قوله لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته يتعلق بما بعده من جزاء الشرط
تدل على وجوده اي وجود الصانع فحاصل الكلام ان كون الجواهر والاعراض مما يعلم به الصانع
انما هو لدلالتها على وجود الصانع من حيث انها امور ممكنة يتساوى طرفا وجودها
وعدمها بالنظر الى ذاتها كما في الميزان وذلك التساوي يوجب الافتقار الى المؤثر
يرجح وجوده على عدمه لامتناع ترجح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح قال المصنف
في الطوالع ان الامكان محوج للممكن الى السبب المؤثر لان الممكن لما استوى طرفا وجوده
وعدمه امتنع وجوده لافتقاره الى المرجح والعلم به بديهي وذلك المرجح يجب ان يكون واجبا
لذاته والا لكان ممكنا فيحتاج آخر فاما ان يتسلسل او يدور فالمجموع المشتمل على
التسلسل والدور ممكن ايضا فيحتاج الى مؤثر واجب وهذا الدليل كما ترى مبني على ان
علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان كما هو مذهب الحكماء وآخرين وهو المعروف وسائر
المحققين وان كان مذهب المتكلمين ان علة الافتقار الحدوث لان ملاحظة
الحدوث لا يدل الا على ثبوت قديم فجاز ان يكون ذلك القديم ممكنا فلا يدل
على ثبوت الواجب وايضا لا حاجة في مسلك الامكان الى الاستعانة ببطلان
الدور والتسلسل كما اشرنا اليه وهو احد مسلكي اثبات الواجب على ما تقرر في موضعه
فمن قدر في كلام المصنف مقدمة اخرى حيث قال في توجيهه فانها لكونها ممكنة
مفتقرة الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجود الصانع وغفل عن الدور والتسلسل يجعل
الدليل موقوفا على ابطال الدور والتسلسل فقد ضيع ما قصده المصنف من ان السبر
اثبات الواجب لا يتوقف على ذلك وان مجرد ملاحظة الامكان يفيده
والى هذا ذهب المحققون قوله وانما جمعه اي انما جمع لفظ العالم مع ان الافراد كان
اصلا واخف ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة ظاهره ان المراد شموله للاجناس
انفسها شموله للافراد بناء على ان العالم المطلق على الافراد فيكون المعنى

الى قوله م

في نسخة صحيحة

لو لم يجمع وقيل رب العالم لتبادر منه لشهادة العرف هذا العالم الشاهد مجموع ليشمل
جميع ما تحت مفهوم العالم من الاجناس المختلفة وآلى هذا المعنى جعل بعض شراح
الكشاف قوله ليشمل كل جنس ورد عليه قدس سره بان المقام يقتضي ملاحظة شمول
آحاد الاشياء المخلوقة كلها وبان المقابل للعالم الشاهد العالم الغايب فاذا كان الافراد
موهما ان المقصود اول فقط ناسب ان يثنى لينبا ولهما معا فان الكل مندرج فيهما
قطعا واجيب بان ربوبيته الجنس مستندة لربوبية افراده وآحاده اذ ايجاده
في الاحاد المختلفة وجريان التشخصات والعوارض عليها داخل في ربوبيته وآن
التثنية لاشعارها بالكثرة فالاولى الجمع لكونه مشعرا بها اقول مقتضى المقام ان
يؤتى بعبارة تدل على ربوبيته لجميع الموجودات وكزوم ربوبيتها في نفس الامر
لربوبيته الجنس لا يستلزم دلالتها عليها لجواز ان يكون اللزوم غير بين وآما ان التثنية
لا اشعار فيها بالكثرة فنقول بعد اندراج الكل في المتقابلين اي حاجة الى الاشعار
بالكثرة وسيجيء احتمال آخر لاختاره قدس سره وآن كان خلاف ظاهر عبارة
الشيخين وسهل ان يحمل الكلام على ارادة شمول افرادها بان يقال المراد انه لو افرد وعرفا
باللام وقيل رب العالم لربما توهم ان القصد الى استغراق افراد جنس واحد او الى
الحقيقة الى القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع واشير بصيغة الجمع الى تعدد الاجناس
واستغراق افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصد بلا مرية ولما كان يرد
على هذا الحمل ان العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى بكزيد مثلا فاذا عرف استغ
استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المفرد لا يستغرق الا افراد ما ينطلق
على كل واحد منها اجاب عنه قدس سره بان العالم لما كان منطلقا على الجنس بره
نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل موجمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق
آحاد مفرده وآن لم يكن صادقا عليها كذلك العالم اذا عرف ليشمل افراد الجنس المسمى
وآن لم يكن منطلقا عليها كانها آحاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان
لفظة الاقاويل يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل
واحد من احاد الاجناس انتهى ولما كان هذا خلاف ظاهر عبارة الكشاف قال
لدفعه فقوله ليشمل كل جنس اي افراده فعلى هذا قول المصنف ليشمل ما تحته من الاجناس
معناه ليشمل افراد ما تحته وآعترض على هذا الجواب بانا لا نسلم آن الدال على الاجناس
بمنزلة الجمع وآن جمعه بمنزلة جمع الجمع حتى يلزم التناول المذكور بعد اللام فان لفظ
جنس والاجناس التي هي جمعه لا يشمل آحاد كل جنس والا لزم شمول الحكم للاشخاص
اذا قلنا الاجناس كذا او ليس كذا اقول قد حقق قدس سره في تعليقه

ان الجموع المعرفة تستعمل على وجهين آحدهما ان يراد بها الجموع من حيث هو مجموع فيكون
الحكم مستندا اليه دون كل واحد كقولك للرجال عندي درهم فان اللازم درهم واحد
للكل بخلاف قولك لكل رجل عندي درهم وآثانيهما وهو الاكثر والاشهر استعمالا ان
يراد بها كل واحد من افراده فيكون الحكم مستندا الى كل فرد سواء كان اثباتا كقولهم
تمرة الله يكيب المحسنين اي كل محسن او نفيا كقولك لا اشتري العبيد اي لا هذا ولا ذاك
انتهى فاقول اذا قلنا ان الاجناس كذا فمقتضى هذا التحقيق يجب ان لا يخلو عن احد
الوجهين آما الاول فكقولنا الاجناس ترتب متصاعدة فان هذا الحكم مستند الى
المجموع من حيث هو اذ لا يتصور الترتب في كل جنس فضلا عن كل فرد وآما الثاني
فكقولنا الاجناس موجودة في الخارج فان هذا الحكم مستند الى الفرد لانه الموجود في
الخارج والتخليف في بعض المواد مثل قولنا الاجناس توجد في ضمن الانواع فمنشأ خصوص المادة
فان الجنس من حيث هو جنس احكام مخصوصة لا يسري الى افراده فكونه كليا وطبيعيا وذاتيا وكونه
موجودا في انواعه مما يكون منشأه الجنسية بقي ههنا شيئ وهو انه قد يقصد بالجمع المحلى باللام
الجنس دون الاستغراق وجوابه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق وانما يحمل
على الجنس مجازا عند عدم قرينة الاستغراق صرحوا بهذا بعد ملاحظة اقتضاء المقام شمول
الافراد وعدم قرينة بجنس للمجال لهذا التوهم هذا تم كلام المصنف فايدة
اصل الجمع سواء كان مصححا كالعالمين او مكسرا كالعوالم ارادان يبين وجه صحة خصوصية
الجمع بالواو والنون فان شرط هذا الجمع آن كان اسما ان يكون علما مذكرا عاقلا كزيدون وآن
كان صفة ان يكون مذكرا يعقل نحو مسلمون فقال وغلب العقلاء المذكرين منهم اي من افراد
العالم كالملك والانس والجن على غير العقلاء كالافلاك والعناصر فجمعه بالياء والنون كساير
اوصافهم كالجمع جميع اوصافهم بالياء والنون يعني انه وآن لم يكن صفة بل اسما كما سبق لكنه اسم
يشابه الصفة في دلالته على الذات باعتبار معنى موكونه يعلم به فجمع كما يجمع جميع الصفات فالسابه
بمعنى يجمع ويجوز ان يكون بمعنى الباقي ويراد بالاوصاف ما هو اعم من الحقيقة وما هو بمنزلتها
قوله وقيل اسم وضع لذوي العلم يعني ان العالم وآن كان اسما مشتقا من العلم الا انه
موضوع لذوي العلم خاصة لا يستعمل بحسب الوضع في غير ذوي العلم مما يعلم به الصانع وقوله من الملائكة
والثقلين بيان لذوي العلم وقوله وتناوله لغيرهم اي وتناول لفظ العالم بعد المعنى الغير
ذوي العلم من الجمادات والحيوانات على سبيل الاستتباع جواب لما عسى ان يتوهم ان بريته
تعالى يتناول غير ذوي العلم ايضا فما وجه التخصيص بذوي العلم وحاصل الجواب انه وآن
وان لم يتناول غيرهم بطريق استعمال اللفظ في معنى شامل للكل لكنه يتناول بطريق الاستتباع

لا يرى

ميرصدر الدين

وقيل عنى به الناس يريد ان العالمين مستعار للناس

اى الاستلزام من غير ان يقصد من اللفظ ويستعمل هو فيه فان الاستتباع انفهام معنى من لفظ لم يستعمل فيه لا حقيقة ولا مجازا ولا كناية بل بمعونة المقام كانفهام مجئ العسكر من قولنا جاء السلطان ووجه الاستتباع ههنا ان مربوبية الاصل يستلزم مربوبية الفرع استلزام مجئ السلطان خدمه وحشمه وقيل عنى به الناس ههنا اى العالم وان كان اسما لمفهوم عام هو ما يعلم به الصانع لكن عنى به في قوله تعالى رب العالمين الخاص وهو الناس خاصة كما عنى به ايضا في قوله تعالى اتاتون الذكران من العالمين وقوله فان كل واحد منهم عالم اشارة الى العلة المجوزة لهذه العناية والمصححة لجمعه يعني ان علاقة هذا المجاز ووجه صحة جمعه هو ان كل فرد من افراد الناس كالعالم من حيث انه يشتمل كل منهم على نظاير ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض قال المصنف في الحاشية بيانه على الوجه المختصر الذي يحتمله هذا المقام ان بدن الانسان المتكون فيه الاخلاط الاربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر الاربعة الكائنة والفاسدة فالسوداء لكونه باردا يابسا كالارض والبلغم لكونه باردا رطبا كالماء والدم لكونه حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونه حارا يابسا كالنار ورأسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لامر البدن والكبد لقواه التي هي محل الحس والحركة كالعالم العلوي المنوط امر السفليات به قال الله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض هذا كلامه بعبارته وقال الراغب هذا القايل جعفر بن محمد قال العالم اثنان عالم كبير وهو الفلك بما فيه وعالم صغير وهو الانسان سمي كل انسان عالما لان فيه من جواهر العالم الاكبر الاخلاط الاربعة وان لحمه كالارض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري في العروق كالمياه في الانهار ونفسه كالريح وشعره كالنبات وفيه من الملك العقل ومن البهايم الشهوة ومن النبات النمو وفيه ايضا من عالم الغيب الروح والعقل ومن عالم الشهادة البدن المركب من الاعضاء المتخالفة الخلايق وقد فصل القرآن فيه كل التفصيل فليراجع الى تصانيفه وقوله ليعلم بها الصانع صفة لقوله نظاير ما في العالم اى ليعلم بتلك النظاير ويستدل بها على الصانع كما يعلم ويستدل بما ابدع في العالم الكبير من الدلائل القاطعة على وجود الصانع الخبير ولذلك الاشتمال المذكور سوى على بناء الفاعل لغرابة قوله في المعطوف وقال اى سوى الله بين النظر فيهما اى بين العالمين في النظر والاستدلال بهما فاعتبر التعدد والمعنوي المفهوم من لفظ فيهما مع اضافة لفظ بين الى غير المتعدد فان المعتبر في اضافة بين ان يكون الى متعدد معنى وان كان مفرد اللفظ كقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله على ان النظر في احدهما غير النظر في الآخر ففي النظر ايضا تعدد معنى ثم انه ان اراد بالتسوية ما يفهم من قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم فقوله وقال وفي انفسكم افلا تبصرون معطوف على سوى لكنه لا عطف تفسيري

51

بل مستقل في افادة ان منشأ هذا القول ايضا سوء الاشتمال المذكور كما انه منشأ التسوية وان اراد بها التسوية المفهومة من قوله وفي انفسكم حيث ذكر هذا القول بعد قوله وفي الارض آيات للموقنين فعطف قوله وقال يكون ح عطفا تفسيريا بيانا للتسوية فيكون المعنى سوى بينهما حيث قال وفي انفسكم بعد ما قال وفي الارض ايات للموقنين فان معناه وفي انفسكم ايضا ايات لهم ظاهرة كانها محسوسة افلا تبصرون وقد حقق المصنف وجه اشتمال الارض والانفس للآيات في تفسير هذه الآية في سورة والذاريات بما لا مزيد عليه فليطالع ثمة وانما مرض بين القولين لان التخصيص خلاف الظاهر وقرئ رب العالمين بالنصب اى نصب لفظ رب على المدح بتقدير اعني او النداء بتقدير يا اى يا رب العالمين او بالفعل الذي دل عليه لفظ الحمد لله كانه قيل نحمد رب العالمين او نحمد الله رب العالمين فعلى الاول يكون مفعولا لنحمد وعلى الثاني صفة للمفعول وايا ما كان فهو منصوب بنحمد وانما يجعل منصوبا بلفظ الحمد المذكور لما تقرر من ان اعمال المصدر المعرف باللام قليل فلا يصار اليه بلا ضرورة سيما في فصيح الكلام والضرورة منتفية والوجه الصحيح وقيل للنصب وجه اخر ظاهر وهو انه مفعول فاعل وجملة لنعلم حمده تعالى وربوبيته لا بد لهذه الجملة وان كانت لتعليل من موضع الاعراب ولا محال للوصفية والقول بالحال يخرج الى التكلف وايضا لا يناسب الفصل بهذه الجملة بين الصفتين الآتيتين وبين موصوفهما فحسبه اظهر خلاف الظاهر اقول لم لا يجوز ان يكون جملة معترضة لا محل لها من الاعراب سيقت للتعليل ثم ان ما ذكره من المحذورين مشترك بين هذا الوجه وبين الوجوه المذكورة في الكتاب فما وجوابكم فيها فهو الجواب فيه والحق ان هذه الوجوه كلها خلاف الظاهر ولذلك اتى بصيغة التمريض مع انه نسب هذه القراءة الى زيد بن علي قوله وفيه اى في وصفه تعالى بكونه ربا للعالمين دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها اقول لا يخفى ان المناسب اما ان يقال وفيه دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر حال وجودها بدل قوله الى المحدث حال حدوثها ليكون اشارة الى مذهب الحكماء القائلين بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث او يقال ودليل على ان المحدثات بدل قوله على ان الممكنات ليكون اشارة الى مذهب المتكلمين القائلين بان علة الافتقار هو الحدوث لكنه اراد ان يشير الى ان الافتقار الى المقتضي وجودا وبقاء ثابت على كلا المذهبين لا كما زعم البعض من انه لا افتقار اليه بقاء عند القائلين بان العلة هو الحدوث الا انه قدم الاشارة الى مذهب الحكماء لكونه مختارا عنده كما سبق ولاستقلاله في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ضم شيء من الخارج كما في

عصام

لاري

مسلك الحدوث وبيانه على وجه يتضح به المرام فنقول من قال علة الافتقار
الى المؤثر هي الامكان ذهب الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان
علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء
فيوجد معلولها ايضا وآل هذا ذهب المصنف ايضا قال في الطوالع الممكن يستصحب
الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب للاحتياج فان الامكان
للممكن ضروري انتهى ومن قال ان العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شرطا
او شطرا يلزمه ان يكون حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ حدوث حال البقاء فلا
حاجة وقد التزمه جماعة منهم متمسكين ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم
يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق
حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك لما ضر العالم وايا كان هذا امرا
شنيعا لم يرض به المحققون كالمصنف وغيره فقالوا الاحتياج الى المؤثر حال البقاء ثابت
على هذا القول ايضا بملاحظة مقدمات اخر منها ان الحادث اما عرض او جوهر وقد
ثبت ان الاعراض غير باقية بل متجددة دائما اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود
على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما يقوم
بها منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع
فهي ايضا اليه وايا ما فليتدبر المصنف حيث اشار في قوله على ان الممكنات الى مذهب
الحكماء القائلين بعلية الامكان وفي قوله الى الحدوث حال حدوثها الى مذهب القائلين
بعلية الحدوث للتنبيه على ما هو التحقيق عند المتكلمين والحكماء من احتياج ما سوى الله تعالى
من الموجودات الى المؤثر وجودا وبقاء فمن قال ان القائلين بعلية الحدوث ذهبوا الى
عدم افتقارها اليه حال البقاء لانعدام الحدوث حال البقاء وآخذ المصنف مذهب الحكماء
على ما صرح به سابقا بقوله فانها لامكانها افتقارها انتهى فقد ذهل عن قصده المصنف بناء الكلام
على المذهبين اذ لو كان مراد المصنف بناء الكلام على ما اختاره من مذهب الحكماء لوجب ان يقال
وفيه دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر في وجودها بدل قوله الى الحدوث حال
حدوثها ثم ان وجه دلالة كونه تعالى ربا على ما ذكر سوى التربية كما مر تبليغ الشيء الى كماله
اللائق به على التدريج ولا شك ان هذا التبليغ لا يتصور بدون الوجود فهو مستديم للوجود
فهو الموجد والمبقي آنا فآنا البقاء دوام الوجود واستمراره يتصور قوله الرحمن الرحيم كرر على
صيغة المجهول وفي بعض النسخ كرره بالضمير بتأويل هذا اللفظ وغرضه دفع ما يتخيل
على ان التسمية ليست جزأ من الفاتحة من انها لو كانت جزأ منها لزم التكرار بلا فائدة
في فصيح الكلام وحاصل الدفع منع الملازمة مستندا بان لهذا التكرار فائدة جليلة هي انه

محاجة م

سر لا جيبن الحلبي

للتعليل اي تعليل استحقاقه تعالى للحمد لانه يفيد ان ذلك الاستحقاق لاجل الصفاة
بها على ما سنذكره اشارة الى قوله فيما بعد واجرآء هذه الاوصاف الخ مع قوله
فان ترتب الحكم الخ قوله مالك يوم الدين على وزن فاعل قراءة عاصم والكسائي
ويعقوب ويعضده اي يقوي ما ذكر من قراءة عاصم قوله تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا
والامر يومئذ لله ووجه كونه عاضدا ان تملك في هذه الآية من الملك بالكسر
لا من الملك بالضم بقرينة قوله شيئا آذ لا معنى لان يقال يوم لا يكون لنفس ملكا لنفس شيئا
بخلاف ما اذا قيل لا يكون لنفس ما لكا لنفس شيئا اي نفعا وضرا فتدبره والامر يومئذ لله
وآن تمت التقوية بهذه الاشارة الى ان المفعول في مالك يوم الدين محذوف
وآن التقدير مالك الامور يوم الدين على ما سيجيء على ان اللام في لله ظاهرة في الملك
فيفيد ايضا تقوية وقراءة الباقون من القراءة ملك على فعل صفة مشبهة قال صاحب الكشاف
وملك هو الاختيار لحمل الاختيار على ما قراءه الباقون غير صحيح عدل عنه المصنف الى قوله
وهو المختار قد يقال ولو قال بدل قوله وهو المختار وهو الابلغ لكان اقرب الى التقوى
آذ الادب مع كتاب الله ان لا يرجح القراآت بعضها على بعض قال ابو جعفر النحاس
بعد ان حكى اختلاف المفسرين في ترجيح قراءة فلك رقبة مصدرا وفعلا ان الدراية
تحظر الطعن على القراءة التي قرأ بها الجماعة فما قرآن حسنان لا يجوز تقديم احدهما على
الآخر وقال الشيخ ابو شامة قد اكثر المصنفون في التفاسير من الترجيح بين قراءتي
مالك وملك حتى بالغ بعضهم الى حد يكاد يسقط وجه القراءة الاخرى وهذا ليس بمحمود
بعد ثبوت القراءتين واتصاف الرب تعالى بمعناهما ثم ان المصنف علل كونه مختارا بوجوه
ثلثة الاول انه قراءة الثقات وآليه اشار بقوله لانه قراءة اهل الحرمين وهم
اولى الناس بان يقرؤا القرآن غضا طريا كما انزل وقراءتهم الاعلون رواية فصاحة
وقد وافقهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفة وآلثاني التأييد القراآت وآليه اشار بقوله
ولقوله تعالى من الملك اليوم قال المراد باليوم يوم القيمة فقد وصف ذاته بانه الملك يوم
القيمة والقرآن يتعاضد بعضه ببعض وتتناسب معانيه في الموارد والثالث مآل
اليه بقوله ولما فيه من التعظيم بتنبيه قدس سره بان مالكيته تعالى الملك من حيث انه
ملك اكثر مما تلحظ حيطة المالك من حيث انه مالك فان الشخص يوصف بالمالكية
نظرا الى اقل قليل ولا يوصف بالملكية الا نظرا الى اكثر كثير وايضا الملك اقدر على
ما يريد في متصرفاته واكثر تصرفا فيها وسياسته لها واقوى تمكنا منها واستيلاء
عليها من المالك في مملوكاته ثم قال ولا يقدح في الاول انه يقال مالك الدواب
والانعام ولا يقال ملكها فان ذلك ليس من حيث ان حيطته قاصرة عنها بل من حيث

ان الملك يضاف عز فالى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهى دون الثانى ان المالك يتصرف فى مملوكه بالبيع وامثاله وليس ذلك للملك فى رعاياه لان الكلام فى الموضوع اللغوى دون العرف الشرعى فللملك ان يتصرف فيهم كما شاء وامّا كون التصرف حقا او ليس بحق فمما لا عبرة فى الملك والمالك لغة بل شرعا انتهى واعترض عليه السيد الصدر بانه ان اراد بقوله الملك يضاف عز فالى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهى حصر اضافة القابل للامر والنهى فهو غير مسلم اذ كثيرا يضاف الى المدينة وهى غير قابلة لهما وان لم يرد الحصر لا يكون ذلك مانعا عن صحة ان اضافة الى الدواب والانعام وقد جعله مانعا عنه ثم قال فان قلت اضافة الملك الى المدينة بتقدير المضاف فالتقدير ملك سكان المدينة مثلا قلت فليجز اضافته الى الدواب والانعام بتقدير مضاف ويكون التقدير ملك ملاك الدواب والانعام مثلا وليس كذلك انتهى قوله وليس كذلك يعنى ليس يجوز اضافته الى الدواب والانعام وقوله بتقدير مضاف فاقول وما يدريك لعله يجوز اضافته بتقدير المضاف فان المقدر كالملفوظ فان مدار صحة اضافته كون المضاف اليه حقيقة مما يقبل التصرف المذكور ولا شك ان قولنا ملاك اصحاب الدواب صحيح وبعد تقدير المضاف لا فرق بين ملك الدواب وبين ملاك اصحاب الدواب فتامل قوله واورد صاحب الكشاف للتاييد وجها آخر حيث قال ولقوله ملك الناس قيل وجه التاييد فيه انه كما عقب تعالى وصفه بالربوبية بالملكية فى خاتمة القرآن ناسب ان يعقبه كذلك فى الفاتحة وترك المص لانه تعالى ملك الناس فى الدارين فالآية لا تطابق موضع التاييد فى اختصاصه تعالى بالملك يوم القيمة واعلم انه قد ذهب قوم الى ان معنى مالك وملك واحد كفاره وفره وفاكه وفكه وذهب الجمهور الى ان بينهما اختلافا فى المعنى وان معنى الملك اشمل واتم واختاره المص حيث قال والمالك هو المتصرف فى الاعيان المملوكة كيف شاء بنحو بيع وهبة وغير ذلك مشتق من الملك بكسر الميم وسكون اللام بمعنى الملك والملك بفتح الميم وكسر اللام هو المتصرف بالامر والنهى اى القادر على كل امر ونهى فى المامورين فلا يصدق على الرؤساء بالنسبة الى اتباعهم وهذا مشتق من الملك بضم الميم وسكون اللام بمعنى السلطنة والامارة ثم ان هذا الفرق قد جعله فى الكشاف وجها آخر لا ترجيحا ولم يلتفت اليه المص قيل وجه عدم الالتفات ان الحق ان النسبة بين العموم من وجه فان الملك هو التسلط على من شانه الطاعة باستحقاق او بدونه والملك هو التسلط باستحقاق على من شانه الطاعة وغيره فان قوله الملوكة يستلزم الاستحقاق وقرئ ملك بالتخفيف اى بتخفيف اللام باسكانها فهو اما مخفف ملاك بحذف الالف واسكان اللام او مخفف ملك باسكان اللام او مصدر وصف به مبالغة كما فى الرب وقرئ ملك بلفظ الفعل الماضى من باب نصر او ضرب والجملة الفعلية فى محل الرفع على انها خبر مبتدا محذوف اى هو ملك يوم الدين ويحتمل الاستيناف فلا محل لها من الاعراب ح وقيل فى محل النصب حال باضمار قد وقيل فى محل الجر على انها صفة لموصوف منكر موجل من لفظ الجلالة اى الله ملك يوم الدين وتلك القراءة جامعة لمعنى القراءتين لانه من الملك اما بالكسر او الضم وتسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى الامام ابى حنيفة رضى الله عنه وحكت عنه المص لان ابن عطية نقل انها قراءة على ابن ابى طالب والحسن بن ابى الحسن ويحيى بن يعمر وقرئ مالكا اى منونا غير مضاف على ما فى اكثر النسخ ونقل ابن عقيل هذه القراءة عن اليمانى بالنصب على المدح بتقدير اعنى او الحال على ان يكون عاملها معنى الفعل المستنبط من الحمد وفى بعض النسخ ومالك بالنصب اى مضافا غير منون وهو المذكور فى الكشاف وجعله قراءة ابى هريرة ونقلها ابن عطية عن عمر بن عبد العزيز وابن عمش وغيرهما وقرئ مالك بالرفع منونا فيوم منصوب على انه المفعولية لا على الظرفية كما وهم اذ لا يفهم ح كونه مالك كل شئ ومضافا وهذا قراءة ابى هريرة وبالجملة الرفع على انه خبر مبتدا محذوف اى هو مالك وقرئ ملك مضافا بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف وهذا قراءة سعد بن ابى وقاص بالنصب على المدح بتقدير اعنى واتمام بقراءة ملك منونا كقرئ مالك كذلك لان ملكا لكونه صفة مشبهة لازم فعلى تقدير كونه منونا يلزم نصب يوم الدين على الظرفية فلا يفهم كونه ملكا بالقياس الى جميع ما فيه وفى جميع اليوم اذ يكفى فى صدق انه ملك فى ذلك اليوم كونه ملكا فى بعض اجزائه لبعض ما فيه بخلاف مالك منونا فانه اسم فاعل متعد من ملكه يملكه فيجوز انتصاب يوما فيه على المفعولية فان قلت يلزم المذكور على تقدير كون ملك مضافا ايضا قلت يكون اضافته لا بمعنى فى فيكون يوما مفعولا لا ظرفا فيكون لمكالمة مع ما فيه قوله ويوم الدين يوم الجزاء اى المراد بيوم الدين ههنا يوم جزاء الاعمال ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك يوم القيمة فاختيار يوم الدين على يوم القيمة وسائر الاسامى قيل لرعاية الفاصلة واقادة العموم فان الجزاء يتناول جميع احوال الآخرة الى السرمد وايضا ذكره مع رب العالمين ينضم اشارة الى المبدا والمعاد ومنه اى من الدين بمعنى الجزاء قولهم فى المثل السائر المرفوع الى النبى عليه السلام كما تدين تدان والمراد الثانى اذ الاول بمعنى الفعل لان المعنى كما تفعل تجزى لكن سمى الفعل الاول دينا للمشاكلة كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والكاف فى

فی کما اسمیة محلها النصب علی انها صفة لمصدر محذوف ای تدان دینا مماثلا لفعلک
بمعنی تجزی جزآء مماثلا للفعل فعلته اولا وعن بعض اصحاب الحدیث انه مکتوب فی التوریة
کما تدین تدان وکما تزرع تحصد وفی الانجیل کما تدین تدان وبالکیل الذی تکیل یکال
وقوله وبیت الحماسة معطوف علی قوله کما تدین تدان والتقدیر ومنه هذا المثل
وبیت الحماسة والحماسة فی اللغة هی الشدة والشجاعة ثم غلب علی کتاب لابی
تمام الطائی جمع فیه اشعار الجاهلیة مبتدیا بما وقع فی الحروب فاذا قیل قال الحماسی یرید
ابو تمام واذا قیل بیت الحماسة یراد ذلک الکتاب وقوله ولم یبق سوی العدوان
دناهم کما دانوا بدل من بیت الحماسة ای ومنه ما وقع فی هذا البیت اولا فلما صرح الرزوقی
وموعزیان وصرح الشئ ای انکشف وجواب لما قوله دناهم والمعنی
فلما انکشف الشر وصار کانه عار عن کل سائر ولم یبق سوی الظلم والعدوان جزینا
هم بمثل ما ابتدأونا به فسمی الفعل الذی جوزی علیه جزآء لاجل المشاکلة فمحل الاستشهاد
فی البیت هو الاول ای دناهم علی عکس ما تقدم فی لما اضاف اسم الفاعل
وهو لفظ المالک الی الظرف یعنی یوم الدین بریدیه تحقیق هذه الاضافة وانها
ای جنس من اجناس الاضافة یدل علیه ان صاحب الکشاف اورد هذا الکلام
بطریق السؤال والجواب فوجه التخصیص باضافة مالک یوم الدین هو ان ملک
یوم الدین من اضافة الصفة المشبهة الی غیر معمولها کما فی رب العالمین فیکون معنویة
مثل ملک القصر وانما اللفظیة فی الصفة المشبهة اضافتها الی فاعلها واما اضافة مالک
الی یوم الدین فهی الی المفعول به حکما کما اشار الیه بقوله اجراء له ای للظرف مجری المفعول به
والمجری یروی بالضم والفتح اما مصدر او اسم مکان علی الاتساع ای التجوز بحمل الکلام علی
المجاز العقلی فی النسبة الاضافیة بترک تقدیر فی وجعل الظرف بمنزلة المفعول به فان
الاتساع فی الظرف ان یعامل معه فی توسعا فینصب نصب المفعول به او یضاف الیه
علی وتیرته وهذا التشبیه فی مجرد کون الاضافة علی طریقة الاتساع والا فالاضافة
فیه غیر حقیقیة وفیما نحن فیه حقیقیة کما سیجی فالمعنی انه کما جعلت اللیلة مسرورة اتساعا
کذلک جعل یوم الدین مملوکا فهذه الاضافة مثل اضافة ضارب زید فی انها اضافة
اسم الفاعل الی المفعول به وبمعنی اللام وانما لم یحمل هذه الاضافة علی اضافة اسم الفاعل الی
المفعول فیه بتقدیر فی کما فی مصارع مصروعا لبلد مع انها کانت رافعة لمؤنة الاتساع
وما یتبعه من اشکال وقوعه صفة للمعرفة لکون الاضافة بمعنی فی معنویة لان القول بالاضافة
بمعنی فی اخذا بالظاهر الذی علیه النحاة لقصور نظر رسم فی تصحیح العبارة علی ظاهرها واما التحقیق
الذی علیه ارباب البیان فهو یعصی هذا الحمل لان الاتساع یستلزم تخالف المعنی والبناء

کما فی قوله باب رق اللیلة بهم

المطلوب بطریق برهانی لان کونه مالکا لیوم الدین یکون کنایة عن کونه مالکا
فیه للامر کله بناء علی ان تملک الظرف یستلزم تملک المظروف استلزاما
عادیا واما الاشکال فسیجی جوابه وقوله اهل الدار منصوب بتقدیر اتق او احذر
علی معنی اتق یا سارق من اهل الدار واحذر سهم وادخلها علی حین غفلة من اهلها
کیلا تقع فی ورطة الهلاک وقال قدس سره منصوب بسارق لاعتماده علی
حرف النداء کقولک یا ضاربا زیدا ویا قاتلا عمرا والحقیقة ان النداء یناسب
الذات فاقتضی تقدیر موصوف ای یا شخصا ضاربا زیدا انتهی وورد علیه انه کیف یصح
کونه منصوبا بسارق لعدم جعل اللیلة مفعولا به له علی الاتساع الا ان یجعل بدلا من اللیلة
فان البدل فی حکم تکریر العامل او یقال ان اللیلة مفعول به وان اتسع فیها الا ان
المعنی علی الظرفیة کما سیجی فالمفعول به الحقیقی لسارق هو اهل الدار فلا بد من تقدیر
المضاف ای متاع اهل الدار وقد یقال ان سارقا قد یتعدی الی مفعولین یقال سرقه
مالا کما یقال سرق منه مالا فوله ومعناه جواب عن اشکال نشأ عن حمل الاضافة
علی اضافة الصفة الی المفعول به والاشکال هو ان الظرف اذا کان متسعا فیه
جاریا مجری المفعول به کانت اضافة اسم الفاعل الیه لفظیة فلا یتعرف بها
المضاف لانها لا تفید الا تخفیف المضاف لا تعریفه فلا یصح وقوعه صفة
للمعرفة وحاصل الجواب ان اضافة اسم الفاعل انما تکون لفظیة اذا ارید به
الحال او الاستقبال لیکون عاملا وفی تقدیر الانفصال واما اذا قصد به الماضی
او الاستمرار فاضافته حقیقیة کاضافة الاسم الذی لا یدل علی الزمان اصلا
ولا ینصب مفعولا قطعا کمولی العبید والی هذا اشار المصنف بقوله ومعناه ای ومعنی
مالک یوم الدین ملک بلفظ الماضی الامور یوم الدین واشار بدرج لفظ الامور
الی ان یوم الدین وان اجری مجری المفعول به الا ان المعنی علی الظرفیة وان المقصد
من جعل الظرف مملوکا افادة مملوکیة المظروف علی ابلغ وجه وقوله علی طریقة
وتادی اصحاب الجنة اشارة الی وجه صحة کون مالک بمعنی الماضی مع ان یوم
الدین لیس من الایام الماضیة حتی یقال انه ملک فی الزمان الماضی المامور الواقعة
فیه فاشار الی انه من قبیل التعبیر عن المستقبل بلفظ الماضی بتنبیها علی تحققه ووقوعه
کما فی وتادی اصحاب الجنة وقوله اوله الملک بکسر المیم عطف علی قوله ملک الامور
ای ومعنی مالک یوم الدین له الملک فی هذا الیوم علی وجه الاستمرار قال فی
الکشاف هذا اصل المعنی فی مالک یوم الدین قال قدس سره وای المراد منه
الزمان المستمر للحال او الاستقبال فالحظ بالقیاس الیهما فلا بنافی تخویر الماضی

المستفاد من التقدیم فی قوله فی ابراز المعنی اوله الملک بکسر المیم

وجاز ان يجعل بالقياس الى الكل اشارة الى انه المختار الذى لا يلتفت معه الى غيره
فكانه انما جوز الماضى متنزلا عن ذلك انتهى وانت عدل عن تلك العبارة لئلا
يحتاج فى تصحيحها الى تكلف ثم اعترض عليه بان هذا يدل على ان اسم الفاعل اذا اريد به
الاستمرار لا يكون عاملا ويكون اضافته معنوية لا لفظية وهذا نفى ما جوزه المص
فى قوله تعالى جاعل الليل سكنا حيث جوز ان يكون نصب سكنا بجاعل على ان المراد به
جعل مستمر فى الازمنة المختلفة واجيب عنه بان الزمان المستمر يشتمل على الماضى
والمستقبل والحال فباعتبار اشتماله على الماضى قد يجعل فى حكمه ويحكم بان
اضافته معنوية كما فى مالك يوم الدين وباعتبار اشتماله على مقابليه قد يجعل
اضافته لفظية ويتعين كل من الاعتبارين بحسب القرائن واقتضاء المقام
وفرق بعضهم بين الاستمرار فى مالك يوم الدين وبينه فى جاعل الليل بان الاول
ثبوتى والثانى تجددى ويجوز ان يجعل الحال للامور الثانى لورود المضارع بمعنى
الاستمرار التجددى فى الحال الامور الواقعة يوم الدين متجددة متعاقبة فى الوجود
ولا شك ان مالكيتها فرع وجودها فاستمرار مالكيتها لا يتصور ان يكون ثبوتيا بل
تجدديا لانا نقول الثبوت عبارة التحقق فى الجملة من غير ان يعتبر معه شئ آخر من التجدد
فى حد الازمنة فلا ينافى التجدد بل يجامعه فان كل متجدد ثابت بهذا المعنى وان لم يكن
كل ثابت بهذا المعنى متجددا لكن اذا كان ثبوتا واحدا مستمرا كثبوت سواد الجسم
فيكون معنى مالك يوم الدين ثبوت المالكية فى يوم الدين بمعنى ان مالكية الجميع
الامور مطلقا غير مقيد بحدوث تلك المالكية فى ذلك اليوم ثابتة فى ذلك اليوم
فيوم الدين ظرف لثبوت المالكية له تعالى لا لحدوثها وبهذا يندفع توهم التنافى بين عدم
استمرار يوم الدين وما فيه وبين استمرار مالكيته ووجه الاندفاع ان ثبوت مالكيته
وان كان فى ذلك اليوم الا ان كونه ثابت المالكية فى ذلك اليوم واضافته تعرف
بها مستمر لا يتقيد بوقت دون وقت واشير فيه ما حققوا من ان صدق المطلقة
دائمة فان الصفة الموضوع بالمجعول فيها وان كانت فى الجملة وفى بعض الاوقات
الا انه يصدق دائما ان الموضوع متصف به فى الجملة وقد يقال المالكية بمعنى القدرة
على الايجاد والاعدام ونحوهما وهى بهذا المعنى مستمرة على ان التحقق الوقوعى الغير
المنقطع كالمستمر وقوله لتكون الاضافة تعليل لجعل اسم الفاعل فى مالك يوم
الدين بمعنى الماضى او بمعنى الاستمرار فالمعنى انما حملناه على احد المعنيين ولم نجعله بمعنى
الحال او الاستقبال على ما هو الشايع لتكون الاضافة فى مالك يوم الدين حقيقية
اى معنوية لا لفظية فتكون معدة اى مصححة لوقوعه اى وقوع المالك المضاف الى المعرفة

يريد به

مثلا اذا كان ابو كاتبا فى بعض الاوقات فكتابته وان كانت فى بعض الاوقات لكن كونه كاتبا فى بعض الاوقات مستمر دايم منه رحمه

صفة للصورة وصو لفظ الجلالة لا يقال الحكم يكون الظرف مشعا فيه قايما مقام المفعول به
حكم يكون اسم الفاعل عاملا فيه ناصبا له فكيف يتصور ان اضافته اليه حقيقية وهل هذا
الا تناقض لانا نقول لا تناقض لانه انما حكم بكونه مفعولا به من حيث المعنى لا من حيث
الاعراب اى يتعلق به تعلق المالك بمملوكه حتى لو كانت شرايط العمل حاصلة لعمل فيه
الا ترى انك تقول فى مالك عبده انه مضاف الى المفعول به وترى بانه

السعد والسيد

كذلك معنى لانه منصوب محلا لفقد شرط عمله كذا حققه الفهريان قوله وقيل الدين
الشريعة قال المص فى تفسير قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة اى شريعة وسمى الطريقة الى الماء
شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحياة الابدية وقيل الدين الطاعة والمعنى
على كلا التقديرين يوم جزاء الدين بتقدير المضاف لظهور ان ذلك اليوم ليس
يوم الطاعة ولا يوم الشريعة وانما هو يوم جزاء الطاعة ويوم ظهور سلطان الشريعة
وغلبته من تمسك بها على من لم يرفع اليه راسه بانابة الاول على قبوله وعقاب
الثانى على ترك قبوله وقوله وتخصيص اليوم بالاضافة اشارة الى وجه التخصيص
الواقع فى مالك يوم الدين بسبب الاضافة اى اضافة المالك الى اليوم مع
كونه تعالى مالكا لجميع الامور الزمان والمكان وما فيهما او اضافة اليوم الى الدين
مع انه هو مالك لكل يوم لتعظيم امرا ما بتعظيم يوم الدين باضافة المالك الذى
هو الله العلى العظيم الى ذلك اليوم كتعظيم العرش والبيت باضافة الرب اليهما فى رب
العرش العظيم ورب البيت العتيق فتكون الاضافة لتعظيم المضاف اليه او المراد تعظيم
اليوم باضافته الى الدين فان ذلك اليوم لوقوع الجزاء فيه يوم مشهود ويوم فيه
يقوم الناس لرب العالمين وان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم
ذلك اليوم المعلوم فيكون الاضافة لتعظيم المضاف كما فى عبد الخليفة ويجوز
ان يراد بتعظيم المالك باضافته الى اليوم لان مالكية الزمان وكذا ملكيته تختص
به تعالى سيما يوما يجزى فيه كل نفس بما كسبت قالوا اعظم المخلوقات جلالة ومهابة والزمان
المكان فالمكان فضاء لا نهاية له وخلاء لا غاية له والزمان امتداد وسمى شبه
بنهر خرج من قعر جبل لا زال فامتد ودخل فى قعر لا تفاره مبدا ولا استقراره
منزل فما ظنك بمن كان مالك مثل هذا المخلوق وملكه فسبحانه ما اعظم شانه فعلى هذا
الاحتمال ايضا يكون الاضافة لتعظيم المضاف او نقول ذلك التخصيص لتفرده
تعالى وامتيازه عن الغير امتيازا بينا منفودا لا مرفيه اى فى ذلك اليوم سواء كان
امرا متعلقا بالملكية او الملكية اذ فى ذلك اليوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر
يومئذ لله ولمن الملك اليوم لله الواحد القهار بخلاف ايام الدنيا فان فيها

قال الكاشفى فى شرح حديث ان الله خلق الخير والشر وجعلهما سهلة منه

ملاكا وملوكا يتصرفون فيما يملكون ويحكمون عدلا وجورا فيما يتصرفون فسبحان
من بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون واجراء هذه الاوصاف على الله تع
مبتدا خبره قوله الاتى للدلالة والغرض من هذا الكلام ان هذه الصفات الجراة
ليست باجنبية فاصلة بين البيان والمبين اعنى المحدود وما بين به من العبادة بل هى
اشارة الى وجه الاختصاص المستفاد من لامى الملك والتعريف وبيان للم ذلك
الاختصاص ولوطئة لما بعده ايضا من قوله اياك نعبد الاية لكونه اشارة الى وجه قوله
من كونه ربا للعالمين موجدا لهم فاذا بيان لهذه الاوصاف وهذا مدلول لفظ رب العالمين
وعبارة الكشاف هكذا من كونه ربا مالكا للعالمين ولما كان ظاهرها موهما لوصف المبنى بنفسه
لانه فسر الرب فى الكشاف بالمالك فلفظ ربا مالكا بمنزلة مالكا مالكا عدل عنهما المصواوردا
بدل قوله مالكا قوله موجدا ثم قوله موجدا لهم صفة مفيدة لقوله ربا للعالمين لاخراج الرب
الذى لا يكون موجدا كالوالد الدنيئ ولده وليس بموجد وكالمعلم يزيل من جهل ولا يوجده
والدال على هذا الوصف مواضافة الرب الى العالمين كما اشار اليه المص بتاخير قوله موجدا
عن قوله للعالمين حيث لم يقل ربا موجدا للعالمين بتنبيهما على موضع استفادة هذا القيد ووجه
دلالة الاضافة مواتها تدل على ان ربوبيته تعالى ربوبية كاملة لا يتصور فوقها ربوبية
لان كل ما يفرض انه رب فهو من جملة العالم والله تعالى رب العالمين فهو رب ذلك الرب
ايضا ولا شك ان الرب الكامل من يوجد مربوبه ويبلغه الى كماله تدريجا وفى بعض
النسخ هكذا من كونه موجدا للعالمين ربا لهم بتقديم قوله موجدا على قوله ربا على عكس ما فى النسخة
المتبنية على ان الجار والمجرور للعالمين متقدم على نظيريهما لان الكمالات باسرها من توابع الوجود
ومتفرعة عليه وههنا نسخة اخرى ثالثة وهى قوله من كونه ربا موجدا للعالمين ربا لهم بتكرار
ربا قال بعض الفضلاء وفى نسخة مصححة عندى كذلك ولم يصرح احد من المحشين بما هو الباعث
للمص على تكرار قوله ربا لهم بعد قوله ربا موجدا للعالمين والقول والله اعلم لعل ذلك
وهذا اعلم لعل مبنى ما ذهب اليه المص من ان لفظ الله وصف مشتق من احد الاصول المذكورة
سابقا فقوله ربا موجدا بيان لتفسير لفظ الله وقوله ربا لهم بيان لقوله رب العالمين بمعنى
المبلغ الموصل لهم الى كمالاتهم على ما سبق من معنى الرب انتهى كلامه اقول قد عرفت ان قول
المص من كونه ربا موجدا الى آخره بيان للاوصاف التى اجريت عليه تعالى وهو ظاهر ولا شك
ان لفظ الله على تقدير كونه وصفا مشتقا ليس من تلك الاوصاف ولم يجر هو عليه تعالى بل هو الذى
اجريت عليه هذه الاوصاف فلا تكن من الغافلين وخذ ما آتيناك وكن من الشاكرين
وقوله منعما عليهم بالنعم كلها خبر بعد خبر للكون فى قوله من كونه وكذا ما سياتى من قوله مالكا للامور
قيل كان الاولى سرد هذه الاخبار بالعطف لما تقرر فى النحو ان فى صورة تعدد الخبر ان كان

الكل عبارة عن شئ واحد مثل هذا حلو حامض اى مز فالاولى ترك العطف والا
فالاولى العطف مثل زيد عالم وجواد وشجاع ولا شك ان الاخبار المذكورة ههنا
اثنان من القسم الثانى انتهى اقول لا شك انها من قبيل الاول اذ المقصم ههنا تعليل انه
لا يستحق الحمد فى الحقيقة سواه ولا شك ان علة ذلك الانحصار هو مجموع هذه الامور
لا كل واحد منها وان كان كل واحد منها داخل فيها وقد صرح به هذا القايل فيما سياتى
فى بيان التفضيل الذى ذكره المص بقوله فالوصف الاول لكذا والثانى لكذا الى آخره
حيث قال لما بين المص فايدة اجراء مجموع تلك الصفات على الله تع من حيث
المجموع اراد ان يبين ان كل واحد منها وحلفا فى تلك الدلالة والاشعار فكان مجموع
الصفات علة تامة وكل واحدة علة ناقصة انتهى كلامه ثم ان الدال على هذا الوصف
اعنى كونه منعما بالنعم كلها هو الرحمن الرحيم والدليل على عموم النعمة بالتفصيل الذى ذكره
بقوله ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها هو ذكر سبحانه فى مقام المدح وعبارة الكشاف
بالنعم كلها الظاهرة والباطنة الجليلة والدقيقة والمهم غير الجليلة والدقيقة بالعاجلة لانه
بنى كلامه على ما هو الاقوى عنده من الوجوه التى ذكرها لبيان نكتة تقديم الرحمن مع انه
ابلغ والقياس يقتضى الترقى وذلك الوجه هو تقديم رحمة الدنيا ولا شك انها
عاجلة ورحمة الاخرة آجلة وقد مر تفصيله واما صاحب الكشاف فقد بنى كلامه
على ما انحصر عليه من تلك الوجوه وهو ان الرحمن يتناول جلايل النعم والرحيم يتناول
دقايقها فدقق النظر وقوله مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب مدلول لقوله
مالك يوم الدين وبنى بيان المعنى على قراءه مالك وان كان المختار عنده
قراءة ملك لتقديمه ذكر قراءة مالك والمعنى على قراءة ملك معلوم وقوله للدلالة
على انه تحقيق بالحمد خبر لقوله واجزآء هذه الاوصاف مع على ما بنها عليه قال فى الكشاف
وبهذه الاوصاف التى اجريت على الله سبحانه وتعالى من كونه ربا مالكا للعالمين ومن
كونه منعما بالنعم كلها ومن كونه مالكا للامر كله بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه تحقيق
فى قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد والثناء عليه
بما هو اهله انتهى قوله بعد الدلالة ظرف لقوله اجريت وقوله فى قوله الحمد لله ظرف للدلالة
على اختصاص الحمد به ولا يخفى انه اشار اولا الى انحصار الحمد فيه واستحقاقه اياه بكون قوله
الحمد لله دالا عليه ودالة وصفية ثم نبه على ان ذلك الاختصاص وانحصار الاستحقاق
فيه تواد عائى ايما الى مذهبه من كون خبره ايضا حقيقا له فى الجملة بناء على فعله الاختيارى
الحسن وجعل الاوصاف المجراة عليه تعالى دليلا على ذلك الحصر الادعائى حيث
قال وبهذه الاوصاف دليل على من كانت هذه صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد فان

ومن قوله من كونه ربا للعالمين
الى قوله بعد الدلالة نقل كلام
الكشاف والاقتصار بتفصيل
من هذا المبين منه رحمه الله
عليه

معناه انه احق من كل احد فان قولك ليس احد افضل من زيد وان دل لغة
على نفي الزايد في الفضل الا ان المفهوم منه عرفا نفي المساوي فاذا كان معناه ماذكر كان
ذلك الحصر ادعائيا ودل على ان غيره حقيق في الجملة هذا التفصيل ما اجمله قدس سره سهنا
في توجيه كلام الكشاف والمصنف كلاهما فاشارا ولا الى ان قوله الحمد لله لا يدل الا على ثبوت
الحامدية له تع واستحقاقه له لا على انحصار الحمد فيه حيث لم يدل الا على اجزاء اللام
لا الى قوله الحمد لله كما فعله في الكشاف ثم بينه في قوله انه الحقيق بالحمد بتقديم المسند اليه
وتعريف الجزء على ان ذلك الانحصار حقيقي لا ادعائي ايما الى مذهبه من انه تعالى هو
المستحق لجميع المحامد لا غيره ولما لم يكن هذا نصا في الحصر الحقيقي بل كان قوله لا احد احق
به اي بالحمد منه تع بمعنى انه احق من كل احد موهما لكون الحصر ادعائيا اضرب عنه للتنصيص
على المراد فقال بل لا يستحقه اي الحمد على الحقيقة سواه فانه اضراب عن الاحقية المستفادة
لاستحقاق الغير في الجملة الى نفي الاستحقاق عن الغير مطلقا ويجب ان يعلم ان المراد
باستحقاق الحمد كون الحمد حقا لازما له لا يستعمل في العرف فانه ثابت للغير
غير مسلوب عنه فان نسبة الفعل الى العبد كسبا يكفي في كونه مستحقا لان يحمد
فان الحمد وصف يكون في مقابلة الجميل المنسوب الى احد ولو كانت نسبته اليه كسبا
لكن انما يكون حقا لازما من اتصف بهذه الاوصاف المنحصرة فيه تع فلا يكون الا حقا
لازما له تع ولما لم يكن دلالة اجزاء الاوصاف عليه تع على حصر استحقاق الحمد فيه تع
من قبيل دلالة اللفظ على معناه كدلالة الحمد لله عليه على تقدير ثبوته بل من قبيل دلالة
الدليل على مدلوله كما صرح به في الكشاف حيث قال وبهذه الاوصاف دليل
على كذا وكان مرجعه الى التعليل كما نبه عليه المصنف فيما سبق حيث قال كرره
للتعليل على ما سنذكره بين وجه الدلالة بقوله فان ترتب الحكم على الوصف
يشعر بعليته اي علية ذلك الوصف له اي لذلك الحكم والمراد بالوصف الوصف
المناسب وهو الذي لصلوح العلية صرح به ائمة الاصول فلا يرد ان هذه القاعدة
ليست كلية لعدم جريانها في قولك رايت فاضلا فان الفضل ليس علة للرؤية
لانه ليس بوصف مناسب بذلك المعنى والمراد بالترتب الترتب المعنوي الغير
سوى التعليق والارتباط فلا ينافي تقدمه لفظا كما في نحن فيه فان الحكم هو حصر استحقاق الحمد فيه
تع والوصف هو كونه ربا للعالمين اه وهذا الحكم وان كان متقدما لفظا الا انه مرتبط
بما بعده ومعلق عليه بقي سهنا شيئ وهو ان الحكم المترتب على الاوصاف المذكورة
على ما اخذه المصنف هو استحقاقه تع للحمد حيث بنى كلامه على ان قوله الحمد لله انما يدل على استحقاقه
تع للحمد واما حصر ذلك الاستحقاق فيه تع فقد جعل الدليل عليه اجزاء تلك الاوصاف

عليه تع وبينه بما شعار ترتب الحكم على الوصف بعليته له ولا يخفى ان اللازم منه عليته الاوصاف
للحكم المترتب الذي هو استحقاقه تع للحمد ولا يلزم منه حصر الاستحقاق فيه تعالى وهو المدعى
وتحقيق المقام ان هذه الاوصاف لما انحصرت فيه تع لكونها معرفة عن وجوب
ثبوتها له تع وامتناع ثبوتها لغيره تع دل اجراؤها عليه تعالى على حصر الاستحقاق فيه تعالى
دل على اصل الاستحقاق فعلى هذا يكون الدال على الحصر نفس الوصف من غير اعتبار المفهوم
المخالف وقد يستعان في دلالة الترتب على الحصر المذكور فيه بالمفهوم المخالف فيقال الترتب
المذكور يدل بمنطوقه على استحقاقه تعالى للحمد وبمفهومه المخالف وهو انتفاء الحكم عند انتفائه
على حصر استحقاقه فيه تعالى وعلى هذا لا يراد من المفهوم في قوله والاشعار من طريق
المفهوم مفهوم الموافقة وهو عدم استحقاق الغير للعبادة كما ينبئ عنه قوله على ان من لم
يتصف بتلك الصفات لا يستحق العبادة اصلا اي لا يستوجب لان يحمد فضلا عن ان يعبد
حيث جعل المقصد بالذات في الاشعار عدم استحقاق الغير للعبادة فان كلمة فضلا
يتوسط بين الاعلى استبعادا او استحالة وبين الادنى ممنه ليستدل بنفي الادنى على انتفاء
على نفي الاعلى واستحالته ولا يخفى ان المقصد بالذات هو المدلول والدليل وسيلة له
ومقصود بالتبع وتمام تحقيق كلمة فضلا في شروح المفتاح والكشاف فقوله وللاشعار
عطف على قوله للدلالة يعني ان اجزاء تلك الاوصاف عليه تعالى يتضمن فائدتين
احدهما تعليل ما سبق من استحقاقه تع للحمد على وجه يستلزم حصر ذلك الاستحقاق
فيه تعالى والثانية التمهيد لما يلحق من حصر العبادة والاستعانة عليه تع كما اشار اليه بقوله
ليكون اي اجراء الاوصاف من حيث انه معلل بالاشعار المذكور دليلا على ما بعده
من الحصر المستفاد من تقديم المفعول في اياك نعبد واياك نستعين ووجه كونه
دليلا عليه هو ما اشار اليه بان في ذلك الاجراء اشعارا على ان استحقاق العبادة
منتف عن غيره بالطريق الاولى فالوصف الاول تفضيل لما اجمله من كون مجموع الاوصاف
دليلا على حصر استحقاق الحمد فيه تع واشعار الحصر العبادة الضافية فالغاء للتفصيل والمراد
بالوصف الاول هو كونه ربا للعالمين وحاصل كلامه ان مجموع الاوصاف وان كان
دليلا لحصر استحقاق الحمد فيه تع وعلة له الا ان لكل واحد منها مدخلا في ذلك فمدخلية الوصف
الاول بانه علة موجبة لاصل الحمد وهو المراد بقوله لبيان ما هو الموجب للحمد وهو اي الموجب
له الايجاد والتربية المفهوم كل منهما من كونه ربا لما سواه اذ الايجاد اول مراتب
التربية وقد سبق تحقيقه ولا شك ان افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات
يوجب ان لا يكون شئ الا ويسبح بحمده والوصف الثاني والثالث اعني الرحمن
الرحيم للدلالة على انه تعالى متفضل بذلك المذكور من الايجاد والتربية محسن فيه

اى فى ذلك المذكور وهو اجزتان لان وجه الدلالة على ما ذكر ما سبق
من ان اسماء الله تعالى انما يوخذ ما عتبار الغايات التى هى افعال اختيارية ثم
بين ان المراد كونه مختارا فيه انه ليس بصدر منه ما يصدر لا يجاب بالذات كما يقوله
الفلاسفة من ان افاضة الوجود على ما تم استعداده مقتضى ذاته تعالى فيمتنع تخلفه عنه
وقوله او وجوب عليه عطف على قوله ايجاب بالذات اى وليس بصدر ذلك
عنه لوجوب عليه كما يقوله المعتزلة من ان الافعال السابقة حقوق للعباد والاخلال
بها قبيح وباطل يمتنع منه تعالى فيجب على الله ان يجزى المحق ويبطل الباطل فيجب اثابة
المطيع وعقاب العاصى فيضيفه اى يقضى ويحكى لسوابق الافعال اى لاجل الافعال السابقة
الموجبة للجزاء بحيث يمتنع على الله تعالى تركه لكونه خلاف ما يقتضيه الحكمة وهو على الله تعالى
مستحيل فهذا الوجوب ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافى الاختيار فالمعتزلة
وان قالوا بكونه تعالى فاعلا مختارا لكن لزمهم من حيث لا يشعرون القول بكونه غير مختار
لقولهم بالوجوب عليه تعالى وقوله حتى يستحق به الحمد برفع الفعل لكون حتى ههنا فالجملة
جملة مستانفة ابتدائية مسببة عما قبلها كما هو مقتضى حتى الابتدائية على ما قرر فهو
متعلق بقوله مفصل مختارا باعتبار كون ما بعده بيانا له وشيوعا عنه فالمعنى ان هذين
الوصفين يدلان على انه تعالى متفضل ومختار فيما يفعله من الاحسان فيجب ذلك
التفضل والاختيار يستحق الحمد فلهذين الوصفين ايما مدخلية فى استحقاق اصل الحمد اذ لو
لم يكن مختارا فى تفضله واحسانه لم يستحق به الحمد لوجوب كون المحمود عليه فعلا اختياريا
فلا يرد ما قيل المفهوم مما ذكر اولا اشعار ترتب الحكم على الاوصاف بعليتها والمفهوم
من قوله فالوصف الاول ان موجب الحمد هو هذا الوصف فقط وكل من البواقى له
فائدة اخرى ووجه عدم الورود ان كونه تعالى ربا انما يوجب الحمد لو كان مختارا
فيه وهذا انما يستفاد من هذين الوصفين فهما من تتمة الوصف الاول فى بيان
كونه موجبا لاصل استحقاق الحمد وليس هذا فائدة اخرى بل تكميل للفائدة الاولى
ومندرج فيها والوصف الرابع وهو كونه تعالى مالكا او ملكا يوم الدين لتحقيق الاختصاص
اى جئ به ليفيد تحقيق الاختصاص الذى دل عليه الاوصاف السابقة فان كلا منها
وان افاد اختصاص الله تعالى لاختصاص كل واحد منها به تعالى الا ان فى كل منها شائبة
شركة نظرا الى الظاهر بخلاف الرابع فانه لا شائبة فى اختصاصه به تعالى فقوله فانه مما لا يقبل
الشركة فيه تعليل لكون الوصف الرابع محققا للاختصاص بلا شائبة شركة اى الوصف
الرابع من الاوصاف التى تمنع الاشتراك فيها بوجه ما من الوجوه لا حقيقة ولا مجازا لظهور
ان لا ملك فى ذلك اليوم لاحد سواه بخلاف الربوبية والرحمة فانه يتوهم فى كل منهما الشركة

بوجه ما مجازا بقى ههنا شئ وهو ان اختصاص الامور به يوم الدين انما يوجب اختصاص الحمد
الواقع بازائها به لا اختصاص مطلق الحمد به لجواز ان يحمد على غيرها فى هذا اليوم فلا بد ان يلاحظ
ان هذا الوصف لما كان من اجزاء علل الحمد لكونه من الاوصاف المترتبة المشعرة بالعلية
الدالة بمفهومها على انتفاء الحكم عند انتفائها وجب من عدم قبوله الشركة ان يكون الحمد
المعلل به مختصا ايضا وقوله ويضمن على صيغة المضارع المعلوم يريد ان الوصف الرابع
وان كان لافادة تحقيق الاختصاص الا انه يتضمن الوعد بالثواب للحامدين لدخولهم فيمن
يجازى بالثواب يوم الدين الذى اريد به يوم الجزاء والوعيد بالعقاب للمعرضين عن
القيام بمواجب الحمد لدخولهم فيمن يستحق الجزاء بالعقاب وفى بعض النسخ وتضمين الوعد
بالجر على صيغة المصدر عطفا على قوله لتحقيق واورد عليه انه لا دخل له فيما هو بصدده من تفضيل
ما اجمله سابقا من بيان وجه اجزاء الصفات عليه فذكره كالاجنبى وافيد فى دفعه انه اشارة
الى فائدة اخرى يتضمنها الوصف الرابع والمقصود فى ذلك كونه مما لا دخل له فى تفضيل الاجزاء
اقول لا يرد وهو انه خارج عن المصدد لانه لغو لا فائدة فيه اصلا فلا يندفع ببيان الفائدة قيل
فى دفعه كل من الوعد والوعيد يوجب استحقاق الحمد فيندرج فى الاجمال الذى مجمله ان
اجزاء هذه الاوصاف للدلالة على انه تعالى مستحق للحمد فلا يكون ذكره اجنبيا وانت خبير بما فيه
من البعد والتكليف ولما اراد الفرق بين فائدة الالتفات الواقع فى قوله تعالى
اياك نعبد وتفصيل طريقه وكان هذا الكلام مفصلا مما سبق اورد كلمة ثم الدالة
على تفاوت ما بين المعطوفين تنبيها على تباينهما فقال ثم انه موكدا بان الداخلة
على ضمير الشان اشارة الى عظم شان ما ذكره بعده وهو قوله لما ذكر المحقق بالحمد وخالف
الكشاف حيث قدم هذا الوجه الذى آخره فى الكشاف لان المناسب فى
كل موقع ان يقدم ما يخصه من اللطيفة على ما يعم جميع المواقع فالاولى ههنا ايضا ان
يقدم بيان اللطيفة المختصة بهذا الموقع على بيان اللطيفة العامة التى تجرى فى جميع
مواقع الالتفات وقوله لما ذكر بصيغة المبنى للمفعول وكذا قوله ووصف بقرينة
قوله فيما سيأتى خوطب بيان لطريق الالتفات اى لما ذكر فى هذا المقام المحقق
بالحمد فى قوله الحمد لله ووصف ذلك المحقق بصفات عظام وهى الربوبية والانعام
العام ومالكية جميع الامور وقوله تميز بها صفة ثانية لقوله صفات اى تميز ذلك
المحقق بالحمد عند الحامد بسبب تلك الصفات عن سائر الذوات المشاركة فى
الوجود وجواب لما قوله تعلق العلم بمعلوم معين وتقييد المعلوم بالمعين لان اصل المعلومية
حاصل فى مرتبة ذكر ذلك المحقق الا انه لم يتعين فى تلك المرتبة ولم يتشخص بحيث لا يقبل
الشركة اصلا وبعد اجراء تلك الاوصاف بلغ التميز مرتبة صار كانه حاضر ومشاهد

ولذا فرع عليه بالفاء في قوله فخوطب وأكده بقوله بذلك بالباء السببية اي صار
تعلق العلم بمعلوم متميز تميزا تاما مستتبعا لان يخاطب بسبب ذلك التعين والتميز التام
الذي هو في الظهور بمنزلة الحضور الذي هو المصحح للخطاب وان لم يكن بمرأى من المتكلم
كما في خطاب الاعمى ومن هو في خارج الدار وفي بعض النسخ وتعلق بالواو وخوطب
بلا واو وفاء فعلى هذه النسخة يكون قوله وتعلق معطوفا على تميز بحذف العايد اي تعلق بها
ويكون قوله خوطب جواب لما والنسخة الاولى هو الموافق للكشاف وحاصل المعنى
فيهما واحد وهو ظاهر ثم فسر المعنى الحاصل بعد الخطاب بقوله اي يامن هذا شانه وهذا
مبتدا وشانه خبره والجملة صفة من اي يامن هذا المذكور من الاوصاف شانه وصفته
وتخصك بالعبادة والاستعانة وارتجاع الفظ الخص في بيان معنى الاية لاظهار
فايدة تقديم المفعول والمعنى نجعلك بمقارا متفردا من بين الموجودات بقصر العبادة
والاستعانة عليك قالبا داخلة على المقصور لا المقصور عليه وفي الكشاف
اياك يامن هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة والمخالف حيث لم يذكر
في بيان المعنى قوله اياك كما ذكر في الكشاف لان مبنى الكلام في هذا المقام حمل التقديم
على التخصيص فذكر قوله اياك في بيان المعنى وتقديمه على نخص يفيد ان المراد بالتقديم
تخصيصه بالتخصيص كالعبادة وليس كذلك فبعد ذكر التخصيص في بيان المعنى المراد
اشارة الى فايدة التقديم يكون ذكر اياك لغوا وقوله ليكون متعلق بقوله خوطب
لبيان الفايدة المرجحة للالتفات بعد بيان طريقة المصحح له اي ليكون الخطاب
اول اي اقوى دلالة على الاختصاص من الغيبة فانهما وان اشتركا في اصل الدلالة
على الاختصاص الا ان الاختصاص الذي دل عليه الخطاب اختصاص مدلل اذ لو
حط في الخطاب الاوصاف المذكورة فيكون كتعليق الحكم على الموصوف بصفة
فانه يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم عند ثبوتها وبمفهومه على انتفائه عند انتفائها وهذا يوجب
الاختصاص ويدل عليه فالتقديم في صورة الخطاب يدل على الاختصاص مع
دليله بخلاف الغيبة فانه يدل فيها على مجرد الاختصاص لعدم ابتناء الغيبة على ملاحظة الاوصاف
المذكورة وان كان ضمير الغايب راجعا اليه بعد اجراء تلك الاوصاف وقوله وللترقي
عطف على قوله ليكون لكن التعليل في المعطوف عليه لقصد تحصيله كما في ضربته للتاديب
وفي المعطوف لسبب وجوده كما في قعدت عن الحرب للجبن اذا الترقي ولذا الانتقال
منتفيان في الوجود على الخطاب وفي بعض النسخ والترقي بدل لام وجوز عطفه على قوله
الاختصاص وعلى قوله اول ويرد على الاول ان يكون لخطاب اول على الترقي
والانتقال في حيز المنع وعلى الثاني انه يكون المعنى وليكون الخطاب الترقي ولا يخفى

ما فيه اذ الخطاب ليس عين الترقي بل معلل به ومتاخر عنه على ما عرفت وبالجملة المقصود ان
لهذا الخطاب بعد الغيبة فوايد احدها كونه اول على الاختصاص وثانيتها انه يفيد
ان المتكلم ترقى في المعرفة التي هي الغاية في الايجاد ومن مقام البرهان الذي هو الاستدلال
بترتيب مقدمات يقينية مفيدة للعلم اليقيني الى مقام العيان الذي يطمئن فيه قلب
العارف وهو الذي طلب ابراهيم عليه السلام من ربه فيما حكى الله عز وجل
عنه حيث قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وسيجيء هذا المقام مقام عين اليقين
وهو اعلى من علم اليقين فانه قلما يخلو عن سلوك واوهام بخلاف عين اليقين فانه معاينة
البصيرة وهي بمنزلة معاينة البصر لان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته
فعلم اليقين بالنسبة الى عين اليقين كالخبر بالنسبة الى المعاينة فكما ان الخبر ليس كالعيان
فكذلك ليس العلم كالعين وقوله والانتقال عطف على قوله والترقي اشارة الى فايدة
ثالثة وهي انتقال العارف من مقام الغيبة التي هي اشتغال السر بالخلق وغفلته عن
الحق الى مقام الشهود الذي هو الاعراض عما سوى الله والتوجه التام اليه بحيث
لا يكون في لسانه الا ذكره وفي قلبه الا فكره وفي همه الا خشيته وفي روحه الا محبته
وقوله وكان المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا ناظر الى قوله والترقي الخ واشارة الى
توجيهه اي حصول ذلك الترقي بسبب انه صار المعلوم بالاوصاف المذكورة التي
اوجبت زيادة تميزه كالعاين والمعقول اي المدرك بصورة عقلية كلية تخصه صار كالمشاهد
بحس البصر وكذا قوله والغيبة حضورا ناظر الى قوله والانتقال اي ذلك الانتقال بسبب
انه صارت الغيبة الحاصلة في مبادي الامر كالحضور بواسطة المراقبة التامة الحاصلة
في مرتبة اجراء الصفات فيندرج فيها الاحسان المفسر في كلام الشارع بان تعبد الله
كانك تراه فلذا قال اياك نعبد فوله بني اول الكلام فصله عما قبله لكمال الاتصال
بينهما من حيث انه تفصيل وبيان له والمراد باول الكلام قوله الحمد لله الى قوله اياك
اي بني سبحانه وتعالى اول هذه السورة الكريمة على ما هو مبادي حال العارف اي الطالب
لمعرفة الله جل جلاله الذي يكون مقصوده والبشير والاعلم ان الطالب السايرالى الله يلزمه اولا
ان يعرض عما يبعده عن المطلوب اعني متاع الدنيا ولذاتها فيسمى باسم الزاهد ثم
يلزمه ان يقبل على ما يقربه اليه اعني الطاعات فيسمى باسم العابد ثم اذا قرب الى المطلوب
ووجده في الجملة فاول درجات وجدانه هو المعرفة فيسمى باسم العارف وله في سيره
الى الله اربع مراتب مترتبة الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والثانية
تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة والاخلاق الذميمة
والثالثة التحلي بالصور القدسية وهذه الثلثة هو المراد من مبادي حال العارف

وآليه اشار المصنف ببيانها بقوله من الذكر المستفاد من قوله الحمد لله والفكر في احوال
النفس والافاق المستفاد من قوله رب العالمين والتامل في اسمائه الحسنى والنظر
بعين الاعتبار في آلائه ونعمائه التي لا تحصى المستفاد من قوله الرحمن الرحيم والاستدلال
بصنايعه العجيبة على عظم شانه وباهر سلطانه اى اقدره الباهرة المستفاد من قوله
مالك يوم الدين ووجه الاشارة ان هذه الامور المذكورة في البيان لازمة لتلك
المراتب المذكورة فهي كناية عنها ثم قفى اى عقب ما هو مبادى حال العارف
بما هو منتهى امره وهو المرتبة الرابعة التي هي ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر في كماله
واليه اشار بقوله وهو اى منتهى امره ان يخوض العارف لجة بحر الوصول وسطه فيصير
بسبب ذلك الخوض من اهل المشاهدة التي هي التوجه التام لخوجنابه الاقدس
والاعراض الكامل عما سواه بحيث لا يبقى في لسانه وقلبه غيره تعالى فان هذه
الحالة اذا صارت ملكة تسمى عندهم مشاهدة البصيرة اياه تعالى فيراه اى بعين البصيرة مشاهدة
عيانا فيعبده كانه يراه وبناجيه اى يخاطبه في تضرعه اليه شفاها اى مخاطبة ظاهرية
بدنية ويدل على ان مراد المصنف بالمشاهدة والرؤية عيانا هو ما ذكرنا لا ما تبادر منهم
من رؤية الله تعالى ومشاهدته في الدنيا قول المصنف فيما سبق فكان المعلوم صار
عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا حيث شبه تلك الحالة بالمشاهدة والمعاينة ولم
يجعلها مشاهدة ومعاينة فتدبر وما قيل ان غاية ما يسند عليه الخطاب ان يكون المتكلم
بمسمع من المخاطب اى بحيث يسمع المخاطب صوته فلا يستدعي ان يرى المتكلم المخاطب
سيما اذا كان المخاطب ليس بجسم ولا جسماني ففي قوله ثم قفى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض
لجة الوصول فيصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه شفاها نظر كما لا يخفى على الفطن
انتهى على انه يمكن حمل كلام المصنف على ظاهره من غير تاويل على مذاق اهل التحقيق وبيانه
اجمالا ان الطالب الصادق اذا سلك طريق التصفية بايثار والمرشد الكامل
المكمل واشتغل بالذكر الدايم والتوجه التام الى المبداء ونفي الخواطر وتخلص سره عن
ذكر الغير وصقل قلبه بصيقل الذكر والتوجه وصفا عن الكدورات انعكس على باطنه
انوار الاشعة الالهية والتجذب لحوا الملكوت الاعلى وبعقدة ذلك السفر والجذبة التخلع
من الصفات الموجبة لتقيد السالك وعبر عن مضايقها قافا من الصفات المغبرة
والطبيعانية والنباتية والعنصرية وكل مرتبة عبر عنها السالك يحصل له فيها مكاشفات
وحالات يعرفها صاحب الحال في المراتب المذكورة يرى نفسه يطير بجسده المثالي في الهوا
ويسير في البراري والصحاري وفي البحار وامثال ذلك مما يعرفه اهله ثم يحصل له العبور
عن الصفات الملكية والفلكية وفي كل مقام يشاهد عجايب وغرايب ففي كل فلك

لمشاهدة م

يتصل روح السالك بروحانية ذلك الفلك فيحصل له معلومات غريبة من معلومات
حركة ذلك الفلك واليه اشار عز من قايل بقوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات
والارض ثم عبر بالروح والجسد المكتسب المثالي عن العرش والكرسي وتجاوز بالكلية عن قيود
الاجسام والجسمانيات فيصير مجردا صرفا فيتجلى له ربه عز شانه بلا كيف ولا جهة فعند هذا
التجلي الذاتي الاحدي يفنى السالك ويضمحل ويرجع الى العدم الاصلي وهذا هو مقام الفناء
في الله الحاصل لكل الاولياء وبعد هذا الفناء يصير باقيا بالله كما قال من قبلته فعلي رضيته
ومن على دينه فانا دينه فهذا نهاية ظهور كمالات تحقيقة الانسانية التي هي مظهر
جميع الاسماء والصفات الالهية وهذه امور وجدانية يعاينها اصحاب البصاير
وارباب المكاشفات وسيجيء لهذا زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى فانتظر ولما ذكر المصنف
مبادي حال العارف ومنتهى امره وجد من نفسه شوقا الى نيل تلك الدرجات ففرع عليه
المناجات ونادى قاضي الحاجات فقال اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين اى من المطلعين
على الاسرار دون السامعين للاثر اى لا تجعلنا من الذين يقرع اسماعهم الاخبار ولا تكشف
لهم الحجب والاستار ثم ان المصنف لما ذكر اللطيفة المختصة بهذا الموقع من اللفتات
شرع في بيان اللطيفة العامة التي لا تختص بموقع دون موقع فقال ومن عادة
العرب التفنن في الكلام يقال افتن الرجل وتفنن اذا اخذ في فنون الكلام وطرقه
فقوله والعدول من اسلوب الى آخر عطف لتفسير للتفنن اى هذا التفنن عاده مالوفة
للعرب العربا، في اساليب كلامهم ففيه اشارة الى فايدة الى المتكلم وهي اظهار القدرة
على التصرف في الكلام كيف شاء اذ التفنن بالمعنى المذكور لا يكون بدون تلك القدرة
وقوله نظرية بالنصب علة للتفنن وضمير له يعود الى الكلام فهي اشارة الفايدة العايدة
الى الكلام فان النظارة بالهمزة على ما هو الرواية المشهورة الايراد والاحداث

فايدة م

من طرف عليه اذا ورد وبابه التجديد اى جعل الشيء كالجديد في الطراوة والبريق من
طريت الثوب اذا عملت به ما يجعله كالجديد فالطراوة في الاجسام كناية عن صفائها
وبريقها وفي الكلام عبارة عن اللطافة وحسن قبوله وقوله وتنشيطا للسامع
اشارة الى الفايدة العايدة الى السامع وهي نشاطه اى سروره وحسن اصغائه اليه
فان التصنع باساليب الايرادات في قرى الارواح كالتصنع بالوان الاطعمة
في قرى الاشباح فيتلذذ بكل جديد ويزيد سرورا واعلم ان صاحب الكشاف جعل
النظارة والنشاط معا فايدة واحدة بالنسبة الى السامع حيث قال اذا انتقل
الكلام من اسلوب الى اسلوب كان ذلك احسن نظارة لنشاط السامع والمصنف
غير عبارته الى ما ترى ليكون كل منهما اشارة الى فايدة على حدة تكثيرا للفايدة ثم

لما كان قوله الم ومن عادتهم التفنن في الكلام مجملا اشار الى تفصيله بقوله فيعدل بالياء على صيغة
المضارع الغايب المجهول اى فينتقل الكلام او بالتاء على صيغة المضارع المعلوم المؤنث
الغايبة اى فتعدل العرب في الكلام من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس
اى في كل من القسمين المذكورين فهذه اربعة اقسام لكن الاقسام الحاصلة من ضرب الثلثة
في الاثنين ستة لان كلا من الثلثة ينقل الى الاخرين فبقي قسمان اخران العدول من الخطاب
الى التكلم وعكسه قيل لم يتعرض لهما لانهما بالمقابلة والعكة وقوعهما في الكلام وتردد الاول
بعدم اختصاصه بالقسمين المذكورين والثاني بعدم ظهوره وقيل لم يبق فيبي من الاقسام
الستة لان العدول من التكلم الى الخطاب فهم من قول الم وبالعكس لكن بالواسطة
كافهم عكسه من عكسه اقول لا يطلق العكس لا لغة ولا اصطلاحا الا على ما يكون بلا واسطة
كيف واذا ذكر شيئ ثم قيل وعكسه كذا لم يفهم منه الا عكس المذكور لا غير والمذكور ههنا
قسمان فعكسهما ايضا قسمان وقوله كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم
مثال للعدول من الخطاب الى الغيبة لان مقتضى الظاهر بكم لقوله اذا كنتم ومثال العدول
من الغيبة الى التكلم قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه مكان ساقه
وقوله وقول امرء القيس مجرور معطوف على قوله في كقوله تعالى قيل يا امرء القيس ابن
حجر الكندي المشهور وقال ابن دريد هذه الابيات لامرء القيس بن عابس وقد ادرك
الاسلام وردها ابانة بالموحدة قبل السبين المهملة عده الذهبي من الصحابة ومقول القول
سوهذه الابيات الثلثة التي اولها تطاول ليلك بفتح الكاف لانه وان كان يخاطب
نفسه الا ان التانيث في خطاب النفس ليس حتما مقتضيا وبويده قوله ولم ترقد وان
ترقدي وتذكير الضمير في بات ايضا بالاحمد بفتح الهمزة وضم الميم ويروى بكسرهما اسم موضع
وقيل حجر بمتحل بنام الحلي اى الخالي عن الهم والحزن ولم ترقد اى لم تنم لفرط حزنك
المانع من النوم وبات اى بتّ وبانت له ليلة فاعل لبانت وله حال منه قدمت
عليه لكونه نكرة ولا معنى لتعلقه ببانت كما لا يخفى كليلة ذي العاير سوسعني العوار وهو
القذى الرطب الذي تلفظه العين حال الوجع الارمد صفة ذي العاير من رمد بالكسر اذا
هاجت عينه والمراد تشبيه نفسه بذي العاير الارمد في القلق والاضطراب وتشبيه
ليلته بليلته الا انه اختصر في الكلام وذلك اى ما ذكر في البيتين من سوء الحال من اجل
نباء جاء في خبرية اى ذلك النبا عن ابي الاسود وسوكنية ولده يريد بذلك
النبا خبر قتله وقيل سمع ذلك الخبر من ابي الاسود قال في الكشاف وقد التفت
امرء القيس ثلث التفاتات في ثلثة ابيات والمصنف سكت عن ذكر
عدد الالتفات في هذه الابيات لان قوله في ثلثة ابيات كالنص على ان كل بيت

الرآدلاري
م
صيغة الله

التفاتة ولا شك انه لا التفات في البيت الاول على مذهب الجمهور لانه ليس
بمسبوق بالتعبير بطريق آخر وهو شرط عندهم نعم فيه التفات على مذاق السكاكي اذ مقتضى
الظاهر كان يقال تطاول ليلي فعدل الى الخطاب وبذا يكفي عنده في الالتفات
لان النقل عنده اعم من ان يكون قد عبر عن معنى بطريق ثم عبر عنه بطريق آخر او يكون مقتضى
الظاهر التعبير عنه بطريق فعدل الى الآخر ابتداء من غير سبق التعبير عنه بآخر واما الالتفات
في البيت الثاني من الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والقياس وبت
لان سبق التعبير بالخطاب يقتضيه الالتفات على كلا المذهبين وكذا في البيت الثالث
لانه عدل فيه من الغيبة في جاء الى الحكاية اذ القياس كان جاء واما لم ترقد وبانت
له فهما جاريان على ظاهر ما سبقهما فلا التفات فيهما قوله وايا ضمير شرع في تحقيق لفظ
اياك يعني ان اياك ليس مجموعه كلمة واحدة بل ايا وحده ضمير ليس باسم ظاهر على ما ذهب
اليه الزجاج والسيرافي فانهما ذهبا الى ان ايا اسم ظاهر مبهم اضيف الى الضمائر التي
بعده لازالة الابهام منصوب لا مرفوع ولا مجرور منفصل لا متصل وما لحقه من الياء
في التكلم كايامي والكاف في الخطاب كاياك والهاء في الغيبة كاياه حروف في صورة
الضمائر لادلالتها على معنى في غيرها وصوايا على ما اشار اليه بقوله ربدت في
آخرايا لبيان التكلم والخطاب والغيبة فانها معان في ايا تدل عليها هذه اللواحق كما
سوشان الحروف فهي حروف وقوله لا محل لها من الاعراب تصريح بما علم ضمنا من
قوله حروف لتاكيد حرفيتها دفعا لمذهب الخليل والاخفش بكونها حروفا فاينفي عن
التعرض بانها لا محل لها من الاعراب لان الحرف مبني الاصل ولا يتصور فيه الاعراب
ولو محليا واعلم ان المصنف بعد ما حكم على اللواحق بانها بامرين بكونها حروفا وبانتفاء
الاعراب عنها قاسها على التاء والكاف حيث قال كالتاء في انت والكاف في
ارايتك فاما ان يكون مراده القياس عليها في كونها حروفا او في انتفاء الاعراب
عنها ويؤيد الاول ما قال ابن الحاجب من ان الدليل على ان اللواحق التي تلحق ايا
حروف تدل على احوال المرجوع اليه لا محل لها من الاعراب انها الفاظ انضمت
بما لفظ واحد وتبين بها ما يرجع اليه فوجب ان يكون حرفا كاللواحق بان في انت
انتما انتم فانها حروف تبينة لاحوال المرجوع اليه انتهى فجعلها ابن الحاجب مقيسا
عليها في كونها حروفا لا في انتفاء الاعراب عنها محلا ويؤيد الثاني ما صرح به في
الكشاف حيث قال كما لا محل للكاف في ارايتك فانه نص في ان القياس
في انتفاء الاعراب لا في كونها حروفا قال قدس سره الكاف واخواتها
في ارتبك اريتكما اريتكم بمعنى طلب الاخبار حروف اجماعا تدل على احوال

المخاطب ويتعين بها ما اريد بالتاء فكانت اولى بجعلها مقيسا عليها في انتقاء الاعراب
محلا من اللواحق بان انتهى اقول وجه الاولوية ان اللواحق بان ليست حروفا
اجماعا لان مذهب الفراء ان الضمير مع انت بكماله وذهب بعضهم ان اللواحق
من الضمائر التي كانت مرفوعة متصلة وان ما عامة لها وضمت بها حين اريد انفصالها
لتستقل لفظا وكان مقصوده قدس سره ترجيح قياس صاحب الكشاف على قياس
ابن الحاجب وانت خبير بان العبارة المنقولة عن ابن الحاجب نص في انه جعل اللواحق
مقيسا عليها في كونها حروفا لا في انتقاء الاعراب كما اشرنا اليه انفا بل يمكن
ان المحتاج الى القياس هو كونها حروفا اذ انتقاء الاعراب من لوازم الحرفية تعم يرد
على ابن الحاجب ان الكاف كان حق الاولى بجعلها مقيسا عليها في كونها حروفا ايضا
من اللواحق بان لان الكاف حرف اجماعا بخلاف اللواحق بان ثم اقول لا بعد
ان يكون مقصود المصنف القياس في كلا الحكمين فيكون كلامه جامعا لقياسي الشيخين
ويؤيده انه زاد الباء على الكشاف فتامل وفي الحواشي الشريفية قال لما كانت مشاهدة
الاشياء هو ونبها طريقا الى الاحاطة بها علما وصحة الاخبار عنها استعملوا ارأيت
بمعنى اخبرني وهذا يدل على انها من رؤية البصر وذكر في سورة القلم ما يدل على انها من رؤية
القلب وايا ما كان فالاستفهام مستعمل في معنى الامر انتهى اقول هذا ينفعك في
مواضع كثيرة في التفسير فاحفظ قوله وقال الخليل ايا مضاف اليها اي ضمير منصوب
منفصل ومع ذلك مضاف اليها اي الى اللواحق فتلك اللواحق اسماء الاحرف
لا من الحرف لما يضاف ولا يضاف اليها واحتج الخليل على ذلك اي على كونه مضافا
بما حكاه ابو زيد اضافته الى المظهر فيما حكاه عن بعض العرب وهو قوله اذا بلغ الرجل الستين
فاياه واياه الشواب بالغ في التحذير فادخل ايا على الشواب ليفهم ان كلا منهما محذر من الاخر
اي عليه ان يقي نفسه عن التعرض للشواب ويفهمن على التعرض له وعليهن مثل ذلك واجاب عنه
المصنف بقوله وسواء ما حكاه الخليل شاذ لا يعتد عليه صفة لقوله شاذ اشارة الى انه شاذ
مردود فان الشاذ على ثلثة اقسام قسم يخالف القياس ويوافق الاستعمال وقسم على عكسه
وقسم يخالفهما وكلا قولي ان مقبولان والثالث مردود ما نحن فيه من قبيل الثالث اما
مخالفته القياس فلان مقتضى القياس ان لا يضاف لان الضمير لا يضاف واما مخالفته الاستعمال
فانه لم يقع في استعمال الفصحاء فلا يعتبر شهادته قبل وفي الكشاف فشئ شاذ وبتوجه على ظاهره
انه وان كان شاذا لكن لا ينكر شهادته لاضافة ايا الى ما بعده واما عبارة المصنف
فلا يتوجه عليها ذلك اذ لا يعتبر شهادة ما لا يعتمد عليه اقول عبارة الكشاف هكذا فشئ
شاذ والعمل عليه فلا فرق بين الكلامين في ان كلا منهما يفيد انه شاذ وغير مقبول الشهادة فتم

في عبارة الكشاف زيادة شئ ووجهه قدس سره حيث قال وانما قال
فشئ شاذ ولم يقل فشاذ وزيادة الاستحقار له والاستضعاف مبالغة في انه لا يقول
عليه اصلا وقيل شئ اي اللواحق بايا ليست حروفا بل هي الضمائر التي كانت متصلة
وايا عدة اي دعامة دعمت بها هذه الضمائر فانها لما انفصلت اي جعلت منفصلة عن العوامل
التي كانت هي متصلة بها تعذر النطق بها على نحو يدل على ما يقصد بها من المعاني معزة
غير متصلة بشئ فضم اليها لفظ ايا لتستقل به اي لتصير مستقلة بنفسها وضعف هذا القول
بان الشئ لا يعد بكثرة منه حروفا وقبل الضمير هو المجموع اي اياك بكماله هو المضمر وزيف هذا القول
بان ليس في الاسماء المظهرة والمضمرة ما يختلف آخره كافا وها وياء وقرئ اياك
بفتح الهمزة وسياك بقلبها اي بقلب الهمزة المكسورة او المفتوحة ها، وقرئ بكسر الهمزة
والهاء مع تخفيف الياء قوله والعبادة اقصى غاية الخضوع استدل في هذه العبارة
بوجهين احدهما ان غاية الشئ نهايته والاقصى ايضا بمعنى النهاية فاقصى الغاية يكون
بمعنى نهاية النهاية وهذا معنى غير صحيح اذ النهاية ليست امرا ممتدا حتى يكون لها نهاية
وثانيهما انه قال الرضي في تحقيق اضافة اسم التفضيل ما حاصله ان افعل التفضيل اذا
اضيف واريد تفضيل موصوفه في معنى المصدر المشتق صومنه على كل واحد مما يتبعه
من اجزاء ما اضيف اليه لم يجز افراده وذلك المضاف اليه اذا كان معرفة نحو افضل
الرجل وافضل زيد اذا كان ذلك المفرد جنسا يطلق على القليل والكثير نحو البر التي
اطيب التمر فاذا تقرر هذا فنقول اقصى افعل تفضيل اضيف الى معرف معرفة بالمعنى المذكور
وليس بجنس كالتمر فاقصى غاية الخضوع كل الرجل كافضل الرجل فليس هذا تركيبا صحيحا من
حيث القاعدة النحوية واشار قدس سره الى وجه صحة هذا التركيب حيث قال
للخضوع حدود ونهايات ولفظ الغاية تشملها لكونها اسم جنس مضافا فصح اضافة اقصى
اليها كانه قال اقصى غاياته انتهى وحاصله ان المضاف اليه سهنا في حكم الجمع في صحة كون ما قبله
جزءا من معناه واورد عليه انه ما الفرق بين اسم الجنس المضاف وبين المفرد المعرف بلام
الاستغراق اقول الفرق ان المعرف بلام الاستغراق ليس بذي اجزاء بل هو موضوع لمعنى
لا نه كلي لا كل بخلاف اسم الجنس المضاف فانه يجوز ان يكون المراد به الكل والمجموع بمعونة القرائن
ولا يخفى انه لا يندفع به الاشكال الاول اذ كما لا معنى لنهاية النهاية لا معنى لنهاية النهايات
بل انما يندفع ذلك بان يقال معنى الاقصى البعد الى النهاية فاقصى غايات الخضوع البعد نهاياته
وما قيل من ان النهاية مرتبة لا مرتبة بعدها فلا معنى لاثبات النهايات للخضوع نعم له
مراتب ودرجات انتهى فاقول كون النهاية عبارة عن المرتبة المذكورة لا ينافي
ان يكون لشئ واحد نهايات كالحظ الواحد المتناهي وكالمضلعات من المثلث

محا ملزم
حفظه
ان ذ على ثلثة
اقسام
لا ري

والبرد وغير ذلك فان لكل منها نهايات على انه قدس سره اشار بقوله للخضوع حدود على ان
الثابت للخضوع مراتب والدرجات على ما قاله هذا القابل لان الحدي بمعنى المرتبة
ايضا كما يقال حد الانجاز اى مرتبة ولكون كل مرتبة ذات نهايتين عطف على قوله
حدود قوله ونهايات فحاصل كلامه ان للخضوع مراتب ودرجات ذات اطراف ونهايات
فالعبادة ابعد نهايات تلك المراتب والدرجات ونظيره ما تقرر عند الاطباء من ان لكل واحد
من الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مراتب اربع ولكل مرتبة
من تلك المراتب طرفان ووسط فيقولون مثلا هذا الدواء حار في اول المرتبة الاولى وتارة
انه حار في آخر تلك المرتبة او في وسطها فكذلك مراتب الخضوع واطراف تلك المراتب وهذا بيان
لما غبا رعليه ثم انه لا يلزم من كون العبادة عبارة عن اقصى مراتب الخضوع ان لا يكون اكثر الموظفين
عابدين لان الصلوة التي يقيمها اكثرهم مشتملة على السجود وهو لكونه وضع اشرف الاعضاء على الارض
من اقصى مراتب الخضوع على ان عدم كون اكثرهم بل كلهم عابدين ليس محذورا لان الاتيان
لا يستلزم العبادة وقوله والتذلل عطف على الخضوع عطف التفسير معناه الانقياد وقوله ومنه
اى من العبادة بمعنى اقصى غاية الخضوع والتذلل اخذ قولهم طريق معبد بصيغة اسم المفعول
من التفعيل اى مذلل اما من الذل بضم الذال بمعنى الانقياد ويقابله العز فوصف الطريق به
باعتبار كثرة وطئه بالاقدام واما من الذل بكسر الذال بمعنى اللين ويقابله الصعب فالوصف
باعتبار سهولة سلوكه ومنه اخذ ايضا قولهم هذا ثوب ذو عبده وكذا ثوب معبد اذا كان
ذلك الثوب في غاية الصفاقة والصفاقة هي الثخن وقوة النسج وجودته ويقابلها السخافة
ولما كان الثوب الصفيق لا تحصل صفاقته الا بالضرب الشديد وقت النسج صار كانه تذلل وانقاد
لذلك الضرب قوله وذلك اى وكون معنى العبادة اقصى غاية الخضوع لا يستعمل به اللفظ
الا في الخضوع لله استدلال بكون معنى العبادة ما ذكر على انحصار استعمالها في الخضوع
لله وهو مبني على امرين ان يكون مطلق خضوعه تعالى اقصى غاية الخضوع وان يكون اقصى غاية الخضوع
منحصرا في خضوعه تعالى فلا بد من بيانهما واشار الى المهم فيما نقل عنه في الحاشية من قوله اى
لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله تعالى لان المستحق لاقصى غاية الخضوع من يكون مولى الاعظم
المنعم من الوجود والحيوة وتوابعها ولذلك تحرم السجود لغير الله تعالى لان وضع اشرف الاعضاء
على امون الاشياء وهو التراب غاية الخضوع انتهى وتقرير ان اقصى غاية الخضوع هو الخضوع
للمولى الاعظم المنعم والمولى لذلك هو الله لا غير فاقصى غاية الخضوع هو الخضوع لله لا غير معنا فهو
فلا يستعمل الا فيه وتنقض هذا الحكم بعدة من الآيات وهي قوله تعالى قل يا ايها الكافرون
لا اعبد ما تعبدون الى آخر السورة وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
وقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك

كما يكون تأثيره في البدن بكيفياته الاربع كل تأثيره في مجموع البدن
الاول ان حس وهم البصر بالبدن فهو في الدرجة
والحس الخرد والجبل فهو في الدرجة الثانية والحس
فهو في الرابعة وكل واحد من هذه الدرج عرض
تجده طرفان افراط وتفريط وبينها
وسط وقد فصل ذلك في
كتب الطب
منه

لان اللفظ لا يستعمل الا في معناه

فالحصر

63

انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وقوله تعالى افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم
شيئا الآية وقوله تعالى قالوا انؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون وقوله تعالى وجعل منهم
القردة والخنازير وعبد الطاغوت ودفع بان المصنف لدفع هذا النقض فسر في الحاشية
قوله لا يستعمل بقوله اى لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله تعالى وردّ ذلك بانه يابى
عن كون المراد بقوله لا يستعمل لا يفعل قوله الا في خضوع لله اذ الواجب ح الا لله واجيب
عنه بان مراد المصنف انه لا يجوز فعل اقصى غاية الخضوع الا في ضمن خضوعه تعالى فيلزم ان لا يفعل
ولا يوقع الا لله وانت خبير بان ليس مقصود المصنف من ذلك التفسير بيان معنى لفظ لا يستعمل الا في الخضوع
لله بل مقصوده بيان المراد على تقدير ان يراد وعليه ذلك النقض وظهر وجه حصر الاستعمال فيه مما
اشرنا اليه لان لفظ لا يستعمل في معنى لا يجوز ان يفعل العبادة وان ذلك معنى حاق اللفظ
وهو ظاهر وقد يقال عدم الاستعمال المذكور مخصوص بغير العبادة لما يشتق منها وردّ بان
كون العبادة اقصى غاية الخضوع لما صار سببا لعدم استعمال العبادة في غيره تعالى لزم ان يكون
سببا لعدم استعمال ما يشتق منها ايضا الا فيه تعالى وقد يقال المراد انه لا يستعمل العبادة منسوبة
الى الموحد الا في الخضوع لله تعالى قوله والاستعانة طلب المعونة واعلم ان المعونة والاعانة
والعون كلها بمعنى واحد وسيأتي النصر الذي يقال له في الفارسية يارى وان المراد منها
افاضة القدرة على ايقاع الفعل المفسرة في الاصول بما يتمكن به المكلف من ايقاع ما الزمه وكلف به
المنقسمة الى تمكنية يتوقف عليها اصل التمكن من الفعل بحيث لولاه لامتنع صدوره والى
تيسيرية يتوقف عليها يسر الفعل والتمكن التام فيه دون اصله ولا يجوز ان يراد بها افاضة
القدرة المفسرة في الكلام بالصفة المؤثرة على وفق الارادة لانها لا تصدق على شيء مما ذكره
المص سوى افتقار الفاعل وكذا لا يجوز ارادة نفس القدرتين لان اعانته تعالى ليست
عين القدرة قبل القدرة غاية بناء المطلوب منه تعالى خلق تلك القدرة فينا وافاضة
علينا ففي اثر الاعانة ومترتبة عليها قبل لا صحيح ارادة القدرة بالمعنى الاصولي ايضا
لما يرد عليها من وجوه اما اولا فلعدم صدقها على شيء مما سيذكره المص واما ثانيا فلان
القسم الثاني في كلام المص لا يتوقف عليه صحة التكليف كما سيذكره واما ثالثا فلان طلب
قدرة يكتسب بها العبادة تمكنية او تيسيرية مما لا معنى له اذ حاصله طلب الوجوب عليه والقصر
طلب الاعانة في تفريغ الذمة عما وجب عليه واما رابعا فلان قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم الآية لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى وقد قال المص انه بيان لها انتهى اقول
في الجواب اما عن الاول فلان كلا مما سيذكره المص يصدق عليه انه ما يتمكن به المكلف
من ايقاع ما الزمه لانه لم يكلف الا بالفعل الاختياري الذي لا يتمكن فاعله منه بدون شيء
من هذه المذكورات لكونها من مبادي الافعال الاختيارية واما عن الثاني فلان

ابو القاسم القمي قدس سره

لا يرى

كما يرد

وتفصيل الكلام في ارادة الوجوه
وجواب عنها بوجوه اخر
منه

المراد من صحة التكليف في قوله لا يتوقف عليه صحة التكليف الصحة العقلية لا الشرعية وهذا لا ينافي
توقف الصحة الشرعية عليه وأما عن الثالث فلانا لانم ان المراد طلب قدرة يجب بها
الفعل حتى لا يكون له معنى بل معناه طلب افاضة قدرة يتمكن بها من ايقاع ما يجب عليه و
تفريغ ذمته عنه وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وأما عن الرابع فلان معنى كونه بيانا للمعونة
كونه كاشفا عن كيفية تلك الاعانة على ما سيشير اليه المص فكانه قيل نطلب منك المعونة
بان تحدد لنا فانك ان هديتنا فقد اعنتنا وافضت علينا قدرة يتمكن بها من اداء
ما لزم علينا فان افاضة تلك القدرة من لوازم الهداية على ان بداية القايل حمل
المعونة على المعنى اللغوي فيرد عليه ايضا ان قوله تعالى ايذانا بالصحة ان يكون بيانا
للمعونة بهذا المعنى ايضا بل لا يصدق صوابا على شئ مما ذكره المص لانه بهذا المعنى فعل تابع
وقايم به ولا شئ مما سيذكره المص كذلك وسوظاهر فما سوجوابنا وبويد قلنا
من ان المراد بالمعونة افاضة القدرة بالمعنى الاصولي المنقسمة الى الممكنة والميسرة تقسيم المص
اياها ايضا الى ذينك القسمين الاانه عبر المص عنها باسم الضرورية وغير الضرورية حيث
قال وهي اي المعونة اما ضرورية اي تدعو الضرورة اليها في ايقاع الفعل وتسمى في الاصول
ممكنة او غير ضرورية اي لا تدعو الضرورة اليها لامكان الفعل دونه وتسمى في الاصول
ميسرة ثم فسر الضرورية المرادفة للممكنة فقال والضرورية ما لا يتاتى الفعل دونه
والمراد تحصيل ما لا يتاتى الفعل دونه لان المعونة قايمة بالمعين وما لا يتاتى الفعل الا به
غير قايمة به بل ببعضه قايمة بالمستعين كالاقتدار والتصور ببعضه بغير هما ويدل على ان
المراد ذلك تفسيره غير الضرورية بتحصيل ما تيسر به بعدم التعرض لقيد التحصيل في تفسير الضرورية
للتنبيه على ان الضرورة من جانب المستعين لا المعين ثم المراد بتحصيل ما لا يتاتى تحصيل
المعين للمستعين ما لا يتاتى صدور الفعل منه دونه بمعنى انه لولاه لامتنع ذلك منه فقوله
كاقتدار الفاعل اي كونه مقتدرا وكامل القدرة على الفعل تمثيل لما لا يتاتى الفعل دونه
وكذا الثلثة الباقية تمثيلات له للمعونة التي هي تحصيلها وايجادها لما عرفت انها
قايمة بالمعين فالصحيح تمثيلها بما لا يقوم به فلا حاجة الى ما يقال اما ان يقدر المضاف
اي اعطاء القدرة والتصور وتحصول او يراد المبادي اي الاقتدار والتصوير والتحصيل
وقوله والصورة اما مضاف الى الفاعل اي تصور الفاعل الفعل او مضاف الى المفعول
اي تصور الفعل الذي يريد الفاعل ان يفعله والمراد تصوره على وجه جزئي لان التصور
الكلي لا نسبة له الى جميع الجزئيات لانبعاث منه شوق جزئي الى الفعل الجزئي
ثم ان التصور الجزئي قلما ينفك عن ملاحظة وصف الملايمة والمنافرة فيودي الى
ان يقال من حيث انه ملايم او منافر فيندرج فيه التصديق بالفايدة وهو ايضا من جملة

ما لا يتاتى الفعل دونه كونه من مبادي الافعال الاختيارية على ما تقرر في محله وحصول آلة ومادة
يفعل بها اي بتلك الآلة فيها امن في تلك المادة قال الراغب المعونة على القول
بالجمل اربعة بنية صحيحة وهي للفاعل وتصوره للفعل وتاتي المادة له والآلة التي يعمل بها و
يصور ذلك في الكاتب فهو يحتاج الى بنية وهو العضو للقلم وتصوره لها وهو المعرفة والى
الآت كالدواة والقلم والى مادة يوجد الفعل فيها وهو الكاغد انتهى ثم انه نقل عن المص
ههنا حاشية وهي قوله فان الفعل الموقوف عليها لا يتاتى بدونها يريد ان تمثيل الامام
الفعل بدونه بحصول المادة والآلة باعتبار ان مطلق الفعل اي بحيثية المأخوذة بالشرط
لا يتاتى بدونها فان ضمن الفعل المأخوذ بالشرط التوقف عليها لما تقرر في محله ان اتصاف
الفرد بامر عين اتصاف الطبيعة لا بشرط بذلك الامر فعدم تاتي الفعل المأخوذ بالشرط
التوقف عين عدم تاتي المطلق المأخوذ لا بشرط بقيد فلا يرد ان هذا ليس ضروريا
في مطلق الفعل وانما هو في فعل يكون في مادة ثم ان ما لا يتاتى الفعل دونه لا ينحصر في الامور
الاربعة المذكورة لان الشوق والارادة وحركة العضلات ورفع المانع مما يتاتى
الفعل دونه قال في التجريد والفعل مما يفتقر الى الصور جزئي ليتخصص الفعل وشوق
ثم اراده ثم حركة من العضلات يقع منها الفعل وكانه للاشارة الى هذا اورد المصنف
كاف التشبيه وقوله وعند استجماعها اي استجماع هذه الامور التي لا يتاتى
الفعل بدونها بوصف الرجل اي الانسان البالغ ذكرا كان او انثى ليشمل المراة الزمانة عبر
بالرجل لانه عن البلوغ بالاستطاعة التي عبر عنها المتكلمون بسلامة الآلات والاسباب
ويقولون ان التكليف يعتمد هذه الاستطاعة لا الاستطاعة بمعنى القدرة المستجمعة لجميع
شرايط التاثير فانها مع الفعل عند اهل السنة لا قبله كما ذهب اليه المعتزلة ويصح اي
شرعا ان يكلف الرجل بالفعل اي ايقاعه واحداثه وبتقييد الصحة بقولنا شرعا
اندفع ما يقال ان التكليف العاجز جايز عند الاشاعرة لان ذلك وان جاز عندهم
عقلا لكنه غير واقع في الشرع ويمكن حمل الصحة على الامكان الوقوعي بجعلها بمعنى سلب
الامتناع الشامل للوقوع فيندفع ذلك ايضا من غير احتياج الى اعتبار قيد زايد وقد
يدفع ذلك بجعل قوله بالفعل مقابلا للقوة حتى يكون القضية فعلية فيرجع المعنى
الى انه عند ذلك يصح التكليف بالفعل والتكليف العاجز وان جاز عندهم لكنه لم يقع
بالفعل ثم فسر غير الضرورية المرادفة للميسرة مصرحا بما هو المراد فقال وغير الضرورية
اي هذا القسم من المعونة تحصيل ما تيسر به الفعل ويسهل اي تحصيل المعين للمستعين بما
يتوقف صدور الفعل عن المستعين بيسر وسهولة عليه وان لم يتوقف صدور اصل
الفعل عنه عليه وقوله كالراحلة في السفر لقطاره على الشئ مثال لما تيسر الفعل به بالتحصيل فانه يمكن

مشيه بدون الراحلة لكنه بعسر وصعوبة قال قلت جعل الاصوليون الزاد والراحلة في مبحث
من قبيل القدرة الممكنة والمصنف جعلهما من قبيل القدرة الميسرة قلت السفر المذكور من غير
حرج غالبا لا يتاتى بدون الزاد والراحلة فهو ماخوذ ابذلك القيد لا يمكن بدون الراحلة
واما في نفسه فالراحلة شرط ميسره لا امكانه وعلى ما ذكرنا اشار صاحب التوضيح حيث قال
بعد ما قيد لقوله من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة
الممكنة انتهى وقوله او يقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه عطف على قوله تيسيره الفعل اى
تحصيل المعين للمستعين الامر المقرب له الى الفعل والمرغب له عليه مثل بيان نفع الفعل
والوعد عليه وبيان ضرر الترك والوعيد على الترك وكخلق رجاء الثواب على فعل الطاعة
فانه يرغب عليه وكخلق الخوف من العقاب على فعل المعصية فانه يحث على الكف عنها وبهذا ظهر
القسم الغير المقدور به من المعونة لا يتوقف عليه الصحة التكليف اراد بها الصحة العقلية والا
فالصحة الشرعية لبعض التكاليف يتوقف عليها كاكثر الواجبات المالية قوله والمراد
يعني ان المستعان فيه وان لم يذكر لفظا لكنه مراد معنى او ليس مستعين بمنزل منزلة اللازم او نحو ذلك
لان يقال ليفعل طلب الاعانة ونوجده فالمستعان فيه محذوف اما للتعميم مع الاختصار
على ان يكون المراد طلب المعونة في المهمات كلها كما هو المفهوم من اطلاق الاستعانة
ولعدم المخصص ببعض ولكونه مطابقا لنفس الامر فتقدر جميع المهمات الى توفيق الله واعانته
والاثر المروي عن ابن عباس رضي الله عنه فكانه رجح العموم لهذا الاحتمال حيث قدمه واما لمجرد
الاختصار واليه اشار بقوله او يكون المراد طلب المعونة في اداء العبادات كاقتران الاستعانة
بالعبادة وفرط افتقارها على الاعانة لكونها على خلاف هوى النفس الامارة ورجح صاحب
الكشاف هذا الاحتمال بتلاؤم الكلام وقسره قدس سره بتناسب جمله وانتظام بعضها
مع بعض حيث ول اياك نستعين على طلب الاعانة على العبادة فصار ابهذا بيانا للاعانة
المطلوبة فانتظمت جمل الثنا انتظاما عالما زيد ارتباط بينها واذا جعلت الاستعانة
عامة لم يكن اذ بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال
بين الجمل بتلك المثابة انتهى وسيجي كلام يتعلق بهذا المقام قوله والضمير المستكن اى ضمير
المتكلم مع الغير المستتر في الفعلين اعني نعبد ونستعين وغرضه بيان وجه صيغة الجمع
مع انها انما تستعمل اذا في الجمع حقيقة ولا مجال له ههنا لكون القارئ شخصا واحدا واما للعظمة
وهي تنافي مقام العبادة التي هي نهاية الخضوع والتذلل وحاصل بيانه ان المراد بالجمع
اما العظمة وان ضمير نحن المستتر في نعبد ونستعين للقارئ ومن معه من الحفظة او الاظهر
ان المراد بالحفظة الملائكة الذين يحفظونه فان عليهم لفظين وقيل المراد القراء الحفاظ
واقول لو اريد ذلك كان الظاهر ان يقال ومن معه من القراء اذ لا دخل لكونهم حفاظا

صيغة امر

في ما نحن فيه وايضا قلما يوجد مع القارئ القراء الحفاظ فان ذلك مختص بما اذا صلى الجماعة
ويكون فيهم القراء الحفاظ فحينئذ يدخل في قوله وحاضري الجماعة واما اذا صلى منفردا او مع جماعة
ليس فيهم قراء حفاظ فلا والتبادر من العبارة حيث لم يقل للقارئ وللحفظة بل قال ومن معه
من الحفظة ان لا يكونوا منفكين عنه بحال فان كان القارئ في خارج الصلوة او في الصلوة
منفردا فله وللحفظة فقط وان كان فيها مع الجماعة فلها وحاضري الجماعة اوله ولسائر الموحدين
سواء كان في خارج الصلوة او فيها منفردا او مع جماعة قبل الاقرب ان يحمل المستكن
لجميع العقلاء موحدين او مشركين لان المشرك ايضا يعبد الله ويستعينه الا انه لم يعرفه
حق المعرفة وح يكون اقرب اتصالا بقوله اهدنا الصراط المستقيم لانه لما وجد شركاؤه في العبادة
والاستعانة على نحسين طلب الانخراط في سلك بعضهم والنجاة عما ابتلى به البعض الآخر وزال بذلك
بان المفهوم من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب الهداية له ولشركائه في العبادة والاستعانة
ولذا صح جعله بيانا للمعونة المطلوبة فكيف يفهم منه طلب النجاة عما ابتلى به بعض شركائه انتهى
اقول بل المفهوم منه حينئذ طلب الهداية للكل بان يتخرطوا في سلك بعضهم الحق وينجوا عما ابتلي به
الآخرون ثم يرد على ذلك القايل ان الحصر ليستقيم بالنسبة الى المشرك وكما كان ماذكر
مصححا لابراد صيغة الجمع اراد ان يشير الى ما يرجحه فقال على سبيل الاستيناف بتركك
الواو اورج في قوله نعبد عبادته في تضاعيف اى اثناء عبادتهم ممن معه من الملائكة والجماعة
وسائر الموحدين وخلط في قوله نستعين حاجته بحاجتهم لعلها تقبل اى رجاء ان عبادته
تقبل ببركتها اى ببركة عبادتهم فهذا ناظر الى قوله اورج ورجاء ان يجاب اليها اى
الى حاجته ببركة خلط حاجته بحاجتهم وهذا ناظر الى قوله خلط حاجته ففي الكلام لف ونشر مرتب ووجه
ذلك الرجاء ان الجميع من تقبل عبادته وتجاب حاجته كالملائكة والانبياء والاولياء والصلحاء فان
القبول والاجابة مفتوح لهم فتقبل ضمنا اذ لا يليق بالكرم التام تمييز البعض الناقص ولا رده وبهذا
اى بقصد القبول والاجابة ببركة الانزراج والخلط شرعت الجماعة في الصلوة حيث قال الله
عز وجل واركعوا مع الراكعين اى صلوا مع الجماعة وقال عليه السلام صلوة الجماعة تفضل
على صلوة الفذ بسبع وعشرين اذ العبادة الحقيقية ما يكون ناشيا عن معرفة مقام المعبود
والاعتراف بالعجز والتقصير ولا يتكامل ذلك الا اذا استغرق في ملاحظة جلال الله وعظمته
وغاب عما سواه وحصول هذه المرتبة في كل احد حالا بعد حال تحقق وفي واحد بعد واحد
لا يكاد يدوم بل يكون كبرق خاطف واما الجماعة فيرجى ان يكون فيهم من يكون شانه
هذا او واحدا على انه يجوز ان يتوجه في الجملة واحد منهم في زمان وآخر في زمان آخر وبهذا الى
ان يستوعب مجموع الاحاد جميع اجزاء زمان العبادة فيحصل التوجه الكلي المستمر في
المجموع من حيث هو مجموع فيكون اقرب الى الاجابة ولما كان من حق المعول ان يكون موقرا

عصام

خلخالي

عن العامل سيما اذا كان فضلة ولم يؤخر عما بل قدم اشارة الى وجه فقال وقدم المفعول وسوا يأك
في الموضعين مع انه حقه كان التاخير لوجوه جمة اربعة منها تشتمل لتقديم اياك على نعبد وعلى
نستعين وخامسها وهو الذي اشير اليه بقوله والتنبيه الخ يختص بتقديم اياك على نعبد فانا نكتفي من الفاضل
الاول بما اشار اليه بقوله للتعظيم فان التعظيم مما يليق بالتقديم فهو اجنبا رتباسب التعظيم فيقصد به ما يليق
مقام يليق به والثاني ما اشار اليه بقوله والاهتمام به بالجر عطف على التعظيم والمراد بعد الاهتمام
اما الاهتمام الذاتي فان المهم الحقيقي للحفظ بالصفحات الكاملة المميزة اذ تميز المصحي للحفاظ بهتم به بالذات
ويتوجه اليه بالقصد والاهتمام العرضي بحسب اعتبار المتكلم به لكونه نصب عين المؤمن عند
الشروع في امر ذي بال والوجه الثالث ما اشار اليه بقوله والدلالة على الحصر بالجر ايضا عطف على قوله
التعظيم والاهتمام غير في المعطوف اسلوب المعطوف عليه اذ لم يقل هناك للدلالة على التعظيم والاهتمام
بل قال للتعظيم والاهتمام وههنا لم يقل والحصر على قياسها بل زاد قيد الدلالة لان يقديم ما حقه التاخير
لا يوجب الحصر والاختصاص في نفس الامر غاية الامر ان التخصيص لازم له لزوما جزئيا اكثريا فهو امارة
التخصيص ودال عليه دلالة ظنية فيقصد في المقام الخطابي قال صاحب التلخيص التخصيص لازم
للتقديم غالبا وقال الشارح قوله غالبا اشارة الى ان التقديم قد لا يكون للتخصيص بل للجري
الاهتمام او التبرك او الاستلذاذ او موافقة كلام السامع او ضرورة الشعر او رعاية السجع والفاصلة
او ما شبه ذلك فان قلت فلم كون التقديم موجبا للاهتمام والتعظيم ايضا للفكاكه عنهما في المواضع
المذكورة فلا بد من زيادة الدلالة فيهما قلت التقديم لا ينفك عنهما قال صاحب التلخيص
ويفيد التقديم في الجميع اهتماما بالمقدم ومن المعلوم ان التعظيم لا ينفك عن الاهتمام ففي زيادة الدلالة
اشارة الى ان حال التقديم بالنسبة الى الاهتمام والتعظيم هو انه علة لهما وبالنسبة الى الحصر انه دال
عليه فيمكن تخلفه عنه وفيها ايضا اشارة الى دفع ما اورده ابن الاثير على صاحب الكشاف حيث
صرح بان التقديم في اياك نعبد واياك نستعين لمراعاة حسن النظم لا للاختصاص على ما ذكره الزمخشري
ووجه الدفع انا لا ندعي ان التقديم للاختصاص وعلته بل الدعوى انه دال عليه وامارة له فيجوز ان يقصد اليه
بعونة المقام وبهذا ظهر وجه العدول ايضا عن عبارة الكشاف حيث قال والتقديم يفصد الاختصاص
ثم ايد ما ذكر من الدلالة على الحصر بما ذكره رئيس المفسرين في معنى الاية فقال ولذلك المذكور من دلالة
التقديم على الحصر قال ابن عباس معناه اي معنى اياك نعبد واياك نستعين نعبدك ولا نعبد غيرك وبهذا
معنى حصري لان حقيقة الحصر مركبة من ايجاب المقصور عليه ونفي عما عداه وبالاستثناء وقاله
ابن العباس يسقط ما ذكره ابن الحاجب في شرح المفصل حيث قال قوله الله احمد على طريقة اياك
نعبد لقد جاء للاهم ومما يقال ان للحصر لا دليل عليه ويتمسك فيه بمثل بل الله فاعبد ضعيف لانه
قد جاء فاعبد الله انتهى وجه السقوط انه كفى دليلا على الحصر قول ابن عباس لان رئيس المفسرين
ومن اهل اللسان وعارف باللغة وخواص التراكيب فلولا دلالة التقديم على الحصر لما فسره بذلك

المفعول ه

وغاب ه

على ان ليس المدعى انه للحصر وحده بل المدعى انه يدل على الحصر وقد عرفت الفرق بينهما فيجوز
ان يكون ما قاله ابن عباس مبنيا على دلالة الخطاب على الاوصاف المستلزمة لنفي العبادة عن غير المخاطب
فلا يدل على ان الحصر مستفاد من التقديم وجيب بان مثل هذه الدلالة غير ملتفت اليها عندهم
سيما في باب الحصر والوجه الرابع ما اشار اليه بقوله وتقديم ما هو مقدم في الوجود على الكل فهو الفرد
المجرد معطوف على قوله للتعظيم يعني ان من وجوه تقديم انه تعالى مقدم على الكل في الوجود وهو مقدم
عليه وعلى عباده تنازلا وترقيا فقدم في اللفظ ايضا ليكون الوجود اللفظي على وفق الوجود
في نفس الامر فيكون لتقديمنا اياه تقديما لما حقه التقديم فهو غاية متاخرة قصد بالتقديم حصولها
كسائر الوجوه المذكورة للعلة حاملة عليه متقدم وجوده فلا يرد عليه ما يقال ان علة التقديم
ليست لتقديم ما هو مقدم في الوجود بل علته انما هو تقدم ما هو مقدم في الوجود فما معنى جعل التقديم
مصدرا مبنيا للمفعول اي كونه مقدما او يجعل مصدر قدم اللازم بمعنى تقدم انتهى والخامس
من وجوه التقديم سوما اشار اليه بقوله والتنبيه اي ويحصل التنبيه بذلك التقديم على ان العابد من حيث
انه عابد ينبغي ان يكون عبادته في اعلى درجات العبادة فان للعبادة ثلث درجات ادناها
ان يعبد الله رغبة في ثوابه ورهبة من عقابه فهو كاجري مجرى اجير يعمل على الاخذ اجرة عمله واوسطها
ان يعبد الله لكونه مستحقا للعبادة وقبوله للتكاليفه واعلاها ما اشار اليه بقوله ان يكون
نظره الى المعبود اولا وبالذات ومنه الى العبادة ثانيا وبالعرض لا من حيث انها عباده صدرت
عنه ومكسوبة له بل من حيث انها نسبة شريفة اليه اي مشتملة على نسبة شريفة اليه والا فالعبادة
فعل مخصوص مخلوقة له تعالى بالنسبة فكون تلك النسبة هي المقصودة من العبادة حملت عليها
مبالغة ووجه ذلك التنبيه ان التقديم يدل على ان المقدم هو المقصود بالذات وغيره تابع وموصلا
المعبود فدل ذلك على ان مطمح نظر العابد القابل اياك نعبد بتقديم اياك على نعبد هو المعبود الدال عليه
اياك لا العبادة الدال عليها نعبد بل انما لوحظت العبادة تبعا على انها نسبة شريفة اليه بالمعنى المذكور
على ما يفيده جعل اياك مفعول نعبد وصلة اي رابطة اكيدة بينه وبين الحق كان العابد
يصل بها الى المعبود وفي هذه الدرجة العليا من العبادة يصير العابد عارفا ولذا قال فان
العارف مع انه كان الظاهر ان يقول فان العابد فالمراد ان العابد الذي يريد ان يصير عارفا
ينبغي ان يكون عبادته على الوصف المذكور حتى يصير عارفا لان العارف انما يحق اي يثبت وصوله
الى الحق اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس بحيث عما عداه حتى عن نفسه واحواله بحيث انه لا
يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها الا من حيث انها اي تلك الملاحظة المتعلقة بنفسه وبحال من
احوالها ملاحظة له تعالى ومنتسبة اليه تعالى من حيث انها مرآته لملاحظته ومقصود المصنف بيان ان المراد
بوصول العارف الى الحق هو الاستغراق في ملاحظة جناب القدس بحيث يغيب عن جميع ما عدا الحق حتى عن نفسه
وعن احوال نفسه لا الوصول الجسماني او الزماني كما زعمه الحلولية والاتحادية والنصارى في حق عيسى

والنصيرية في حق علي رض واصل هذا الكلام ذكره الشيخ في مقامات العارفين من كتاب الاشارات
فتضمنه فائدة جليلة فتنقله وتحذر انك بتكشف ما ذكره المصنف حق الكشف انه قاصر
واما عبادة العارف فان لاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده
ولا يريد شيئا غيره الا لاجله ولا يؤثر شيئا على العرفان الالهي فتعلقه بالحق فقط
وان لاحظ كل ما صدر من الحق بالعبادة بالقياس الى الاخر فباعتبار ملاحظة الحق بالقياس
الى العباد فيعبده لانه مستحق للعبادة وباعتبار ملاحظة العباد بالقياس الى الحق فيعبده
لمشابهة شريفة اليه لرغبة او رهبة من العقاب كالذي هو غير العارف كيف
ولو كانت الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين لعبادة العارف لزم ان يكون الثواب
المرغوب او العقاب المرهوب هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق
غير الغاية بل يكون واسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب
فيكون هو المعبود بالذات للحق من يتبرء في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب
فيستحق ان يرحم عليه لانه لم يطعم لذة البهجة بها وانما عارفته مع اللذات الناقصة فهو محزون
اليها غافل عما وراءها وماثله بالقياس الى العارفين الذين كشل الصبيان بالقياس الى
ارباب التجارب فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت
بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا عدلوا عنها كارهين لها
عاكفين على غيرها كذلك من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية كالاعمى الذي يطلب شيئا فانه
يتعلق بكل ما يليه سواء كان ما علق به يده مطلوبه او لا فهو غير العارف زهد عن كره لانه
مع كونه في صورة الزاهد حريص الخلق بالطبع على اللذات الحسية الناقصة فانه انما ترك كما يستعجل
اضعافها انما ليعبد الله ويطيعه ليجازيه في الآخرة بشهوة منحطة فيبعث الى مطعم شهي ومشرب
هنيء ومنكح بهي فلا يرفع بصره في اولاه واخراه الا الى قبقبة وقلقة وبدبدة واما العارف
المستبصر بهداية القدس في طرق الابناء فقد عرف اللذة الحق والى وجهه الكريم ناظرا حاليا عن هذا النقص
الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه كمثله من اللذات
الحسية حسبما وعده الانبياء عليهم السلام انتهى وبذلك انكشف ان للعبادة مراتب وان
ما ذكره المصنف هاهنا كما ذكرنا سابقا قوله ولذلك اي ولاجل ان العابد ينبغي ان ينظره الى المعبود
اولا بالفضل على نبأ الفضول والقايم مقام فاعله قوله ما حكى الله اي في كتابه الكريم عن حبيبه نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم حين قال اي الله تعالى لحبيبه لان قوله حين قال ظرف لقوله حكى والحكاية
بالفتح حين صدور القول المذكور من يحبب يعني قال الله تعالى حاكيا قول حبيبه خطابا للصديق
لا تحزن ان الله معنا وقوله على ما حكاه متعلق بقوله نفضل اي نفضل الحكي عن حبيبه على ما حكاه عن
كليمه موسى عليه السلام حيث قال الله تعالى حاكيا لقول موسى رد عا لقومه لما خافوا فقالوا انا لمدركون

ه الفوائد

الحديث هم في قبقبته وقلقته وبدبدته فقيد
في من الى القبقبة البطن والقلقة
السماع والبدبدة
الفرج
م

واما صورة الحكاية الواقعة في القرآن في قوله تعالى
اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه
لا تحزن ان الله معنا

67

كلا ان معي ربي سيهدين ووجه التفصيل ان في قول الحبيب تقديم ملاحظة ذات الله والتوصل
اولا والى نفسه ثانيا وفي قول الكليم الامر بالعكس قوله وكرر الضمير يعني كان الظاهر ان يقال اياك
نعبد ونستعين بالعطف للمستعين على المعبد من غير ان يكرر لفظ اياك في الموضعين فلا بد للتكرار
من فايدة وهي انه للتخصيص على ان المستعان به للخبر اي ليكون حصر الاستعانة به منصوصا
غير محتمل اذ لو لم يكرر لاحتمل ان يتعلق الحصر المستفاد من تقديم اياك بالمجموع لا بكل واحد فبالتكرار صار
حصر كل من العبادة والاستعانة منصوصا عليه ولما كان مقتضى الظاهر تاخير العبادة عن الاستعانة
لان العبادة لا تتصور بدون الاعانة اشار الى وجه تقديمها فقال وقدمت العبادة على الاستعانة
مع كونه خلاف ما يقتضيه الظاهر ليتوافق رؤس الآي وقد سبق تحقيقه وقوله ويعلم الظاهر بزنة
منصوب عطفا على يتوافق ووجه كون تقديم العبادة اي ويعلم منه اي من تقديم العبادة على طلب الاعانة
ان تقديم الوسيلة التي هي محض العبادة والخضوع على طلب الحاجة التي هي محض الاعانة اولى
للاجابة ووجه كون ما ذكره معلوما من التقديم هو ان الذكر لما وجب ان يكون على وفق الوجود
فاذا ذكر شيء مقدما على شيء علم منه انه يجب ان يقدم عليه في الوجود ايضا سيما اذا كان المقدم
وسيلة كما فيما نحن فيه وفي الكشاف اقتصر على هذا الوجه ولم يذكر توافق الآي الا انه وسن فيه
من الاعتزال وسيبه حيث قال قدمت العبادة على الاستعانة لتقديم الوسيلة قبل
الحاجة ليتوجبوا الاجابة فاشار الى قاعدة الوجوب على الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ادعى للاجابة ولم يقل اوجب للاجابة او مثل هذا مما يوهم الوجوب على الله قيل القول
بكون العبادة وسيلة للاستعانة انما هو على تقدير ان يراد بالاستعانة في المهمات غير العبادة
على ما اختاره قدس سره اذ لو اريد بالاستعانة في اداء العبادة لكانت الاستعانة
وسيلة للعبادة لا عكسه فتقديمها حينئذ لكونها مقصودة واما اذا اريد بالاستعانة في
جميع المهمات فالتقديم بالنسبة الى بعض افراد الاعانة لكونها وسيلة وبالنسبة الى بعضها
لكونها مقصودة اقول وسيلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء فالاستعانة ليست وسيلة
للعبادة على شيء من التقادير لان معنى الاستعانة طلب المعونة والعبادة انما يتوقف
على نفس المعونة لا على طلبها فنفس المعونة وان كانت وسيلة للعبادة ومتقدمة عليها لكن
طلبها متاخر عنها ويتوقف عليها لانها مصححة للمناسبة المصححة للطلب فالعبادة وسيلة
الطلب المعونة ونفس المعونة وسيلة لها لا يقال نفس المعونة تتوقف على طلبها فتاخر طلبها
عن العبادة يستلزم تاخرها ايضا عنها لانا نقول نفس المعونة تحصل بدون الطلب
لكن اذا طلبت لا بد من العبادة ليحصل المناسبة بين الطالب المستفيض والمطلوب منه
المفيض واليه اشير بقوله تعالى وعادا فرعون الاتي ضلال مع انه قيل لابليس انك من
المنظرين في جواب انظرني وبما قررنا يندفع ما يقال ان قوله ويعلم مرفوع على انه كلام مستانف

ه الفوائد

سيق لافادة ان في هذا التقديم اشعارا بان تقديم الوسيلة المطلقة على الطلب او على
المطلوب مع قطع النظر عن هذا المقام وليس بمنصوب عطفا على نوافق حتى يكون علة اخرى
للتقديم لان الوسيلة التي ذكرت وهي العبادة لا تتيسر بدون الاعانة فكيف يقدم عليها ولانها
ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حاجة دنيوية او اخروية وجه الاندفاع سوان العبادة وان لم تتيسر
بدون الاعانة الا انها لم تقدم على الاعانة حتى يقال فكيف يقدم عليها بل انما قدمت على ما هي
وسيلة لها اعني طلب الاعانة واما قوله ولانها ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حاجة اصلا فاقول
انها ينبغي ان لا تتخذ وسيلة الى شئ لان لا يكون في نفسه وسيلة الى شئ فالعبادة في نفسها
وسيلة الى طلب المعونة الا ان الذي يحال العابد ان لا تتخذ عبادته وسيلة الى شئ بان
يفعلها لكونها وسيلة اليه بل ينبغي ان يفعلها لكونها نسبة شريفة اليه تعالى على ما سبق تحقيقه بهذا
وجه آخر ذكره الامام الرازي في التفسير الكبير ونسبه الى نفسه بقوله واقول فهو اما من قبيل التواضع
واما اشارة الى انه لم يختر عنده فقال لما نسب المتكلم اولا العبادة الى نفسه بقوله اياك نعبد او سهم
ذلك الانتساب بتجنبا بتقديم الجار والمجرور على المهملة اي سرورا وافتخارا واعتدادا منه اي من المتكلم بالعبادة
من العبادة فعقبه بقوله واياك نستعين ليدل اي التعقيب او قوله واياك نستعين على ان العبادة
ايضا كسائر الاعمال مما لا تتم ولا تستقيم الا بتأييد الله اي للعابد الا بمعونة منه تعالى
وتوفيق اي جعل اسبابها مساعدة ولا يخفى ان الظاهر ان هذا وجه ثالث لتقديم العبادة على الاستعانة
لكنه غير صحيح فان الوهم المذكور انما نشأ من تقديم العبادة فيرجع المعنى الى انه قدمت
العبادة لانا اوهم تقديمها تعقيب بالاستعانة وهذا كلام غير منتظم فهو في الحقيقة علة
لتعقيب العبادة بالاستعانة ويؤيده انه اورده الامام الرازي في جواب قوله والقابل
ان يقول الاستعانة على الفعل انما يحسن قبل الشروع في الفعل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه
واياك نستعين فما الحكمة فيه انتهى اي فما الحكمة في ذكره عقيبه حتى ينتظم هذا الجواب مع ان الانتظام غالبا للصواب
ان مراد المصنف تعريض على من يتصدى لبيان وجه تقديم العبادة على الاستعانة كصاحب
الكشاف بانه انما يحتاج الى ذلك لو كان كل منهما مذكورا قصدا وبالذات وليس كذلك
فان الذي استتبعه اجراء الصفات العظام عليه تعالى سوحصر العبادة فيه تعالى ثم صار هذا الحصر منشأ
للوهم المذكور فذكر الاستعانة لدفع الوهم الناشئ من ذكر العبادة فوجب ذكرها بعقيب
العبادة لئلا يحال وهذا لكونه اقرب فلا من صيرورته بقوله واقول اي اقول التقديم لهذا حاصل وجهه
بل التحقيق ههنا سوالتعقيب لدفع ما اوهمه الاول هذا ما قصده والله اعلم بالصواب وقيل وجه التقديم
او وجه التعقيب ان الثاني من تتمة الاول وقيد اذا لواو للحال والمعنى نعبدك حال كوننا مستعينين
بك واتما عرضه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يكتفى فيه بالضمير والواو فيه ضعيف وجعله جملة اسمية
بتقدير المبتدا كما فعله اتى قمت واضحك وجهه ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرورة داعية على انه يلزم

استتب الامر اي تهيأ واستقام صحاح عن عين
وفي بعض الحواشي استتب ثم من باب
وهو الصلاح فان الشيء اذا تم صلح
انتهى منه
م

ايضا تقييد تخصيص العبادة به تعالى بتخصيص الاستعانة به وهذا كما ترى وقرئ بكسر النون فيهما
قيل هذا قراءة زيد بن علي وقيل نسب في القاموس القراءة في العبد الى زيد وفي نستعين
الى جماعة منهم الاعمش وخص في الكشاف هذه القراءة بتميم ونسبها الى ابن جبيش
وهي اي قراءة الكسر لغة بني تميم ونسبها ابو حيان الى قيس واسد وربيعة وتميم فانهم
اي بني تميم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء التحتانية فان الكسرة لاستثقالها على
الياء لا يكسرونها وكسرهم سوى الياء ايضا مشروط بما اذا لم ينضم ما بعدها اي اذا لم يكن
ما بعد تلك الحروف مضموما سواء كانت مفتوحة او مكسورة او ساكنة واما اشترط
ذلك لاستثقالهم الخروج من الكسرة الى الضمة واعلم انه ليس المراد بما بعد حرف المضارعة
فاء الكلمة على ما سوى التباد ر لان فاء المضارع لا يكون الا ساكنة واما نحو يقوم ويبيع ويخاف
فهو ايضا ساكنة الفاء في الاصل نقلت حركة العين اليها لاجل الاعلال بل المراد به عين
الكلمة ولهذا جعل الصرفيون همزة الوصل في الامر مضمومة فيما اذا كانت عين المضارع مضمومة
مثل اكتب والفرق ان الاصل في همزة الوصل ان يكون مكسورة وعللوه باستثقال الخروج
من الكسرة الى الضمة وعلى هذا لا يجوز الكسر في نعبد لانضمام العين فيه وكانه لهذا اقتصر صاحب
الكشاف في هذه القراءة على نستعين والمفهوم من كلام ابن عطية ايضا انه لا يجوز الكسر في
نعبد حيث قال واتما الكسر في كل فعل سمي فاعله فيه زايد وفيما ياتي من الثلاثي على فعل يفعل
نحو علم وشرب وفي معتل العين نحو خاف فانهم يقولون نحاف فقوله بيان للمعونة يريد بيان
وجه فصل قوله تعالى اياك نعبد عما سبق وترك العطف بينهما وبنيه بوجهين
الاول انه مرتبط بقوله نستعين لانه بيان للمعونة اي جملة استينافية سيقت جوابا
لسوال اقتضته الجملة الاولى كانه قال كيف اعينكم يعني ان المعونة انما
تتحقق على وجوه مختلفة وكيفيات متنوعة فالذي تطلبونه منا قالوا اهدنا اي المعونة
التي تطلبها منك هي الهداية الى الصراط المستقيم بان تجعل جميع مهماتنا عبادة او غيرها
واقعة على نهج الصواب فوجه الفصل عما سبق على هذا الوجه هو كونها كالمتصلة بالجملة
الاولى بل كالاتصال من جهة كونها بيانا للاتحاد هما حينئذ والوجه الثاني انه ليس
بمرتبط بما قبله لان ما قبله اخبار عن حصر طلبهم المعونة فيه تعالى وهذا انشاء لانه طلب لما هو المطلوب
الاعلى والمقصد الاقصى على كل حال واليه اشار بقوله او افراد لما هو المقصود الاعظم
لكل احد في كل حال فهو معطوف على قوله بيان للمعونة واشارة الى وجه آخر لترك العطف
وهو كمال الانقطاع لاختلافهما خبرا وانشاء فما ليس له محل من الاعراب ثم شرع في تحقيق معنى
الهداية فقال والهداية وهي في اللغة الارشاد وفي الاصطلاح دلالة اي مطلق الدلالة
سواء كانت موصلة اولا وقيل اراد بها الدلالة الموصلة الى البغية على ما نقله في تفسير قوله تعالى

هدى للمتقين في سورة البقرة فكانه لم يذكره ههنا اكتفاء عنه بقوله بلطف فان اللطف انما
هو في الايصال الى البغية لا في مجرد ارادة الطريق لكنه خلاف ما ارتضاه وقد يقال نظرا
الى ظاهر الاطلاق انه مشترك بين المعنيين المشهورين اعني الدلالة على ما يوصل والدلالة الموصلة
الى البغية لكن لا يلائم ما ذكره في سورة البقرة بل يكون تعريفا للقدر المشترك بين المعنيين
لكنه انسب للتفصيل الآتي من تنوعها الى انواع كثيرة فان اكثرها من قبيل ارادة الطريق
كما سيظهر ثم ان اللطف الرفق والاحسان لغة واما اصطلاحا فعند نا خلق القدرة
على الطاعة وعند المعتزلة الامر المقرب الى الطاعة وبالجملة يندرج في الهداية بواسطة اخذ
اللطف في مفهومها اعطاء القدرة الممكنة والميسر فيصح كونها بيانا للصفوة المفسرة بالمعنى
الاصولي وقد اشرنا اليه فيما سبق ووعدنا بانه يجيء تفصيله فهذا ما وعدناه وذلك
المذكور من اعتبار اللطف في مفهومها تستعمل في الخير اي فقط ولا تستعمل في الشر اصلا
لان الشر ليست الدلالة عليه اجمالا ولا فيه طاعة قوله وقوله تعالى اهدوهم الى صراط الجحيم
اشارة الى جواب ما يرد على التعريف المذكور من ان الهداية في هذه الآية استعملت
في الدلالة الى العقاب وليس اللطف فيه ولا خير وآجاب عنه بانه وارد على التهكم اي ليس
هذا القول على حقيقته بل صورته من قبيل استعارة اسم احد الضدين للآخر بتنزيل التضاد
منزلة التناسب بواسطة التهكم كما في قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم على ما صرحوا به قيل وهو
عاقبل ان هذا القول منه تعالى يمكن ان يكون على حقيقته لانهم لما قطعوا بان لا منزل لهم سوى
الجحيم لا بد لهم من سلوكها انتهى وذلك لانهم منها فخيرهم ان يعرفوا طريقها ليسهل عليهم
الوصول اليها ويتخلصوا من تعب الطريق التي لا بد لهم من سلوكها انتهى وذلك لانهم لما قطعوا
بان منزلهم الجحيم التي هي النار الشديدة اللهب فقدان طريقها وعدم سلوك طريق غير موصل
اليها ولو كان موصلا تعب كثير يكون من اهم المهمات واتم الدرجات لهم فانه كالتعب
بالنسبة الى ما يصل النهم من الجحيم انتهى اقول قطعهم بان منزلهم الجحيم وبانه لا بد لهم من سلوك
طريقها يستلزم قطعهم بعدم فقدان طريقها وبعدم سلوك طريق غير موصل اليها فخيرهم
في ان يسارعوا الى مقرهم ماكثين في الطريق لتفاجر تهم الفرع الاكبر ويكون الهموم سما
واحدا ومنه اي من لفظ الهداية اخذت الهدية وهي ما اخف ويجمع على هدايا شبهت بهدية
لدلالتها بلطف على محبة المهدي للمهدى اليه ومنه ايضا سواد الوحش لمقدماتها اي التي
تمشي امام الوحش وتتبعها الوحش خلفها فكانها تدل بها خلفها على الماء والكلاء وقد اراد ان
يتبين ما هو الاصل في استعمال هدى مجردا توطئة فقال والفعل المشتق منه اي من لفظ الهداية
هدى يقال هوى هواية وهديا وآما الفعل المشتق من الهدية فهو اهدى يقال اهدى هدية
ثم انهم بعد ما اتفقوا في ان هدى يتعدى الى المفعولين وان تعديته الى المفعول الاول بنفسه لا يحتاج

صبغة الله
م

عصام وحفيده
م

اختلفوا في تعديته الى المفعول الثاني فذهب بعضهم الى انه يتعدى اليه بنفسه وبحرف الجر من الى
واللام وآن معنى المتعدي بنفسه الدلالة الموصلة الى المطلوب ولذا يسند الى الله تعالى خاصة
كقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدي بحرف الجر الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب اعني ارادة الطريق فيسند الى النبي عليه السلام تارة كقوله تعالى وانك لتهدي
الى صراط مستقيم والى القرآن تارة كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وذهب
صاحب الكشاف وتبعه المصنف الى ان تعديته اليه بحرف الجر وان ما يستعمل متعديا اليه بنفسه
معدول عن الاصل وانه بتقدير حرف الجر وآلى هذا اشار المصنف واصله اي الاصل في هدى ان
يعدى اي الى المفعول الثاني لما عرفت انه لا يعدى الى الاول الا بنفسه بالاتفاق بالام او
بحرف آخر كما قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق واذا كان الاصل في
تعديته الى المفعول الثاني ما ذكر فعومل معه فيما عدل فيه عن ذلك الاصل وعدي بنفسه كما في قوله
اهدنا الصراط معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه حيث عدي اختار في الآية بنفسه
مع ان الاصل ان يعدى بمن فالاصل في هذه الآية اهدنا للصراط او الى الصراط المستقيم
فاخرج مخرج المتعدي الى المفعولين بنفسه اشارة الى قوة الهداية المطلوبة فكانه قيل اهدنا هداية
كاملة لا يحتاج الى الواسطة وفي قوله فعومل معه معاملة اختار اشارة الى انه لا فرق في المعنى
بين المتعدي بنفسه وبين المتعدي بالحرف لانه قاسه على اختار فدل على ان المتعدي بنفسه بمعنى
المتعدي بالحرف الذي هو الاصل في تعديته كان معنى اختار حال كونه متعديا بنفسه معنى التعدي
بالحرف اعني من قوله قال قدس سره فيه اشعار بعدم الفرق معنى لكنه نقل عنه ان هواه
كذا اولى كذا اخا يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية اليه وهواه كذا لمن يكون فيه
فزداد وثبت ولمن لا يكون فيصل انتهى ولما دل تعلق الهداية بالصراط المستقيم
المفترض عليهم على تنوعها اجمالا باعتبار تنوع النعم وتكثرها وعدم احصائها اراد ان
يفصلها فقال وهداية الله قيل اي للانسان والا فمن الهداية نوع آخر لسائر الحيوان به يهتدي
الى جلب منافعها ودفع مضارها واليه يشير قوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى انتهى
والمقصود تخصيص القسم والاعتراض عليه بانه ان اراد اختصاص كل واحد من الاجناس بالانسان
فظاهر انه ليس كذلك لان اغلب المشاعر الظاهرة ليس مختصا به كما لا يخفى وان اراد اختصاص
المجموع فلا حاجة الى القيد لذلك الغرض بل الاولى ان لا يقيد ثم التعرب في الاجناس مختص بالانسان
كما لا يخفى انتهى اقول ليس في كلام القابل دعوى الاختصاص ولا يتوقف صحته على تلك الدعوى
ايضا فان قوله للانسان تقدير لمتعلق الهداية اي لام صلة لها وليس للاختصاص فمقصوده افادة
ان المراد ليس تنويع مطلق الهداية بل المراد تنويع الهداية المتعلقة بالانسان وبيان انواعها
واجناسها على ما هو مقتضى السياق والسباق ثم برد على ذلك القابل انه لا وجه لتخصيص

ملا خسرو
م

صبغة الله
م

وجه ارادة تعدية الهدى الى المفعول الثاني بنفسه ان التنوع الى ان الهداية الى الطريق الموصل
ليس مع واسطة بل الواسطة انما هي في الوصول وهو خارج عن الهداية

سایر الحیوان بل الهدایة تعم کل موجود حتی النباتات والمعادن علی ما ینطق به قوله تعالی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی فان الشیء یساوق الموجود فالاولی ان یقال ای للانسان والا فمطلق الهدایة لا یصیر فی الاجناس الاتیة وجملة المقصود ان هدایة الله المتعلقة بالانسان لا تطلق هدایة المتعلقة بجمیع المخلوقات سواء کان انسانا او غیره علی ما وصم بنا علی قوله ثم هدی لانه یاباه الحصر فی الاجناس الاربعة المختصة بالانسان ثم ان الجنس الاول فاضلة القوی التی من جملتها القوة القولیة التی لا یوجد فی غیر الانسان فیکون احص من العام الذی هو الهدایة المتعلقة بالانسان تتنوع انواعا لا یحصیها عد لا تتناهی انهیها علی الانسان وان تعدد انواعه لا تحصیها لکنها مع کثرة انواعها تنحصر حصرا استقرائیا فی اجناس اربعة مترتبة لا عقلیا لجواز ان یهدی الله احدا الی الحق بطریق اخر غیر الاجناس الاربعة ووجه الضبط ان الهدایة اما عامة او خاصة واما اولی اما انفسیة وهو الاول واما افاضیة وهی اما تکوینیة تتعرب عن الحق بلسان الحال وهو الثانی او تنزیلیة ناطقة بالحق بلسان المقال وهو الثالث واما الثانیة فهو الرابع الذی یختص بکل افراد الانسان من الانبیاء والاولیاء ثم لیس المراد بترتب هذه الاجناس الاربعة تصاعدها فی مراتب العموم الی ان تنتهی الی العالی کما هو المشهور ولا الترتب الذاتی او الزمانی بینها لان فاضة القوی لیس معدا لا ذاتا ولا زمانا علی نصب الدلیل بل المراد الترتب بالنظر الی الانسان واهتدائه الی نصب الدلیل وان کان معدا علی افاضة القوی لکن اهتداء الانسان بالاستدلال بها متاخر عن افاضة القوی وکذا الاهتداء بانزال الکتب وارسال الرسل وباراءة الاشیاء کما هی متاخرة عنها فافاضة القوی مقدم علی الکل بهذا الاعتبار وکذا نصب الدلایل بالقیاس الی الباقین واتیان الانسان فی المرتبة الرابع عن الکل بهذا الاعتبار وسیجیء تحقیقه ولما کانت الهدایة انما تتعلق بالوجود وبما هو خیر عن الایجاد کما یفصح عنه قوله عز وجل اعطی کل شیء خلقه ثم هدی لم یجعل فاضة الوجود من مراتب الهدایة مع تقدمها علی الکل فقال الاول من تلک الاجناس الاربعة افاضة القوی ای الهدایة بافاضة القوی وتوجیهه ما ذکره فی القسم الثالث من قوله الهدایة بارسال الرسل لا لظهور ان نفس افاضة القوی لیست هدایة ای دلالة بل لطف بل سبب للهدایة فلا یرد انها من مقدمات الهدایة وما یتوقف علیه الهدایة فلا ینبغی عده من الهدایة لیزید اشکال طلب الهدایة وما قیل فی دفعه کون هذه الافاضة ارشادا واراءة للطریق ظاهر لا سترة فیه فبعد فرضه صحة قولنا ارشده واراءة الطریق بافاضة القوی کالقیام اذنه بالقرب فان نسبة الارشاد والاراءة الی الافاضة نسبة الناد بالی القرب فانه لیس للقرب بل متولد منه علی ما صرحوا به وکذا الحال فی قوله والثانی نصب الدلایل ثم لیس المراد ههنا بالقوة ما یقابل الفعل ویرادف الامکان کما یقال للحرفی الدن انه سکر بالقوة ای یمکن ان یصیر سکرا بل ما یکون مبدأ للتغیر فی شیء آخر من حیث هو آخر علی ما اشار الیه بقوله التی بها یتمکن المرء من الاهتداء الی اقامة مصالحه المعاشیة والمعادیة فان

معنی تمکن المرء بسببها من الاهتداء کونها مبدأ لحصول الاهتداء الذی هو تغیر ای کون بعد العدم فی الآخر الذی هو الشخص المهتدی الذی هو محل لتلک القوة وقوله کالقوة العقلیة تمثیل للقوی المفاضة للافاضة التی هی فعل الله والمراد بالقوة العقلیة القوة التی هی من جنس العقل وفرد من افراده یمتاز بها الانسان عن سایر الحیوانات ویصیر مبدأ لتحصیل العلوم والادراکات وتمییز الحسن عن القبیح والخیر عن الشر فیاضة هذه القوة یهتدی الانسان الی طریق التعقل کما ان فاضة الحواس یهتدی الی طریق الاجناس والتخیل وقوله والحواس الباطنة التی هی الحس المشترک والخیال والوهم وهی قطنة والمتخیلة لا یخالف الشرع والا لزم الشک فی وجودها وفی انه یحصل عقیب صرفها الادراکات الحسیة بدلیل انه لو اصابت لواحدة منها آفة لامتنع ذلک الفعل کالحواس الظاهرة وانما یخالف الشرع لو جعلت موثرة فی تلک الافعال وفاعلة لها تلک الآثار قال فی المقاصد اذ جعلنا القوی الجسمانیة آلات للاحساس وادراک الجزئیات والمدرک هو النفس علی ما صرح به المتاخرون من الحکماء ارتفع النزاع بین الفریقین ومثله فی المواقف ایضا لکن ادلة اثباتها لما کانت مبنیة علی اصول فلسفیة تکون الواحد لا یصدر عنه الا الواحد وان النفس لا تدرک الجزئیات الا دیة بالذات لم یثبتوها وقد حوافی دلائلها الواهیة علی ان المصنف ذکرها فی الطوالع وحققها وبین مواضعها من الدماغ ثم قال والدلیل علی اختصاص هذه القوی بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها ثم قال والنفس انما تدرک الجزئیات بواسطة تلک القوی وقوله والمشاعر الظاهرة یرید بها الحواس الخمس الظاهرة التی هی السمع والبصر والشم والذوق واللمس سمیت بالمشاعر اما باعتبار کونها محلا للشعور او باعتبار کونها آلة للشعور فان المشاعر جمع مشعر بالفتح او الکسر فهو اما اسم مکان او اسم آلة وقوله والثانی ای الجنس الثانی من الاجناس الاربعة نصب الدلایل ای الهدایة بها حاصلة بسبب نصب الدلایل علی ما عرفت وکونه ثانیا بالنسبة الی الافاضة قد سبق تحقیقه فلا تنس وقوله الفارقة بین الحق والباطل ای فی الاعتقاد واشارة الی الکمال بسبب القوة النظریة کما ان قوله والصلاح والفساد ای فی الافعال والاخلاق اشارة الی الکمال بسبب القوة العلیة والیه الی الثانی اشار تعالی وتقدس حیث قال وهدیناه النجدین ای هدینا الانسان طریق الخیر والشر بان نصبنا له دلیلها وارشدناه ما فیه خیره وشره کما قال فالهمها فجورها وتقویها فشبه الدلیل الواضح بالنجد الذی هو الطریق المرتفع لانه لو صح کانه موضع مرتفع یراه کل احد فاراءة طریق الخیر یسلکها واراءة طریق الشر لیحترز عنها فهی من هذه الحیثیة خیر کما قال الشاعر عرفت الشر لا للشر بل لتوقیه ومن لم یعرف الخیر من الشر یقع فیه فلهذا فی هذا ما سبق من عدم استعمال الهدایة الا فی الخیر والیه اشار ایضا حیث قال واما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی فخر المصنف هذه الایة لقوله فدلیناهم الی نصب الحجج وارسال الرسل قیل هذا التفسیر لا

المور وعصام

خیخالی

عصام

على ان الهداية فيها ليست محض النوع الثاني ولعله اولى لانه دل على شقاوتهم وفصل
في دفعه ان ارسال الرسل ايضا من النوع الثاني لانه مقارن بالايات والمعجزات الدالة
على ذاته تم وقدرته الكاملة وكان في عبارة المصنف اشارة الى هذا المعجزات الانبياء ليست
دلايل اثبات الواجب وصفاته العلى بل هي دلايل تدل على صدق قصم في دعوى الرسالة
لانها تصديق من الله اياهم في دعواهم الرسالة على ما صرحوا به فهي من الادلة الفارقة
بين المحق والمبطل في دعوى الرسالة على انه لو تم ما ذكره هذا القايل لاندرج ارسال الرسل
في نصب الحجج فيلغو عطفه عليه وايضا فقد عرفت ان المراد في الاول والثاني ايضا الهداية بهما
لظهور ان نفس الافاضة ونفس نصب الادلة ليست هداية بل كل منهما سبب لها وفي
كلام المصنف ايضا اشارة اليه حيث فسر قوله تم فهديناهم بقوله فدللناهم بنصب
الحجج ولو كانت عبارة عن نفس نصب الادلة يقال فنصبنا لهم الحجج والادلة الدالة على الحق ومنه
الاان وجه ارتكاب المسامحة في الاول والثاني والتصريح بالمراد في الثالث هو ان الهداية
لكونها من خواص ذوي العقول لا يسند حقيقة الى غيرهم فيسند الى الرسل حقيقة فالمراد
بالهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية بهداية الرسل المرسلة المنزل عليهم الكتب
فالقسم الاول والثاني هو هداية الله بلا واسطة هداية شيء وان كانت بسبب شيء
كالقوى الفاضة والادلة المنصوبة لانها ليست هداية بخلاف القسم الثالث فانه هداية
تو بواسطة هداية الرسل ظهورا ما بديهم لانه هداية بسبب ارسال الرسل فالاول
هداية بسبب افاضة القوى والثاني هداية بسبب نصب الادلة وبهذا اندفع ايضا
ما يقال ان الكلام كان في انواع هداية الله والآيتان اعني ما ذكره بقوله واما ثمود
لا غير ما عنى بقوله وجعلنا هم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لان
عليها يدل على كون الرسل والقرآن هاديين ووجه الاندفاع ان معنى قوله يهدون بامرنا
بارادتنا وخلقنا تلك الهداية واظهرنا اياها في ايديهم فاسناد الهداية الى الرسل
وان كانت حقيقة باعتبار قيامهم وكونهم محلا لها على ما هو مناط كون الاسناد حقيقة
الا انها لما كانت فعل الله وخلقه عدت من هدايته تم واما هداية القرآن فراجعة الى هداية
الرسول عليه السلام بواسطة فهي ايضا هداية الله حقيقة واسنادها الى القرآن مجاز العقل الى
الآلة قوله والرابع اي الجنس الرابع من هدايات الله تعالى ان يكشف الله تعالى على قلوبهم
اي قلوب المهتدين الكاملين وهم الانبياء على ما سيصرح به الاسرار اي المخفيات
الامور التي لا تنكشف بالنظر والبرهان وانما طريق كشفها المشاهدة والعيان وتدبرهم اي
يجعلهم ائمة لبين البصيرة الاشياء اي ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض الموجودة كما هي
في نفس الامر وتحقيق المقام ان كل موجود سوى الواجب جوهرا كان او عرضا فله حقيقة بحسب النظر

حيث لم يجعل نفس ارسال الرسل من النوع الثاني حتى يحصل الهداية بمجموعه ليهما من النوع الثالث
المباحث قال والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب
مفهم اقول

ونظر العقل وهي ما يدل عليه حدوثا وبقاء وله ايضا حقيقة في نفس الامر وهي الصور العلمية التي هي الظلال
للوجود الواجبي القايم بذاته فان الشيخ الاشعري ومن تبعه ومحققي الصوفية وجمهور الحكماء ذهبوا الى
ان الوجود الواجبي قايم بذاته وان الصور العلمية المرتسمة في عرصة علم الله تعالى المعبر عنها بالنوح المحفوظ
ظهور ذلك الوجود في العلم وان الاعيان الخارجية ظهورات تلك الصور العلمية في العين وحدوث
الحوادث خروجها من العلم الى العين وسر الوجود الخارجي لا من العدم الى الوجود لانها كانت موجودة
قبل الحدوث ايضا لكن في العلم لا في الخارج فالتعدد في الوجود الواجبي والتغير والتعدد والتكثر
والتغير في الظاهر وسر الامر ان الكاف والنون ولكن مثلا اذا فرضنا ان شخصا كان عالما وكان
وقاريا فلا شك انه في هذه المرتبة شخص واحد ثم اذا تصورنا فيه من حيث انه ذات العلم
ومن حيث انه ذات له الكتابة وذات له القراءة فقد تحققت امور متعددة تكمن لا في الخارج
بل في العلم وهي تلك الصور العلمية ثم اذا علم علمه اشخاصا وكتابته اشخاصا اخر وكذا قراءته فقد
وجد في الخارج اشخاص كثيرة ظهرت فيها تلك الصور العلمية فانه من حيث انه عالم ظهر في تلامذته
العلماء ومن حيث انه كاتب ظهر في الكتاب ومن حيث انه قاري ظهر في القراء ومع ذلك سواء
علم وجد منه علم ولا كتابة ولا قراءة عن المحالة الاولى بل هو من حيث انه متصف بهذه
الصفات تجلى فيهم فظهر في كل منهم عكس انوار هذه الصفات على حسب استعداده من غير ان تتحد
هذا الشخص مع تلك الاشخاص ولا ان يحل فيهم ولا ان يلزم من كون تلك الصفات قائمة في بعض
منهم كونها قائمة فيه ايضا ونظيره ايضا من وجه آخر ان الشعل من شمع واحد بهنه وفتيلته في غاية
الصفاء والحسن شموع متعددة متفاوتة في بهنها وفتيلها صفاء وكدرة فان الشمع الاول لم يتحد
بهذه الشموع ولا حل فيها ولم يتعدد ولم يتغير صفاؤه وقوة نوره بحسب التعدد والتغير في هذه الشموع
بحسب تفاوت قابلياتها ثم انه لا مانع عقلا من كون المحال على هذا المنوال ولم يرد الشرع
ايضا على خلافه اولا يلزم نظرا الى هذا التحقيق كون نور عين العالم حتى يلزم منه المخالطة بالاشياء
الخسيسة ويرتفع التكليف وسايرما يلزم من سمات الحدوث ولوازم الامكان و
هذا سر هذا القايلين بوحدة الوجود وانه ليس في دار الوجود غيره ديار كيف وقد ثبت
مثله في الشرع فان اهل السنة ومجانه من المتكلمين ذهبوا الى ان الصفات الذاتية كالعلم والقدرة
والكلام وغيرها كل منها واحدة ولها تعلقات بنصف باعتبارها بالحدوث والتغير وسايرما
هو من سمات الحدوث ولا يلزم من ذلك تغير في تلك الصفة الواحدة على ما فصل في محله وقوله
بالوحي متعلق بقوله يكشف او بقوله يريهم والوحي ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في جميع
النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بالمبلغ بآية فاطمة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له عليه السلام
باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان النفس
لا تموت حتى تستكمل رزقها ويسمى هذا خاطر الملك والثالث ما يبتدئ القلب عليه السلام بان

اراه الله تعالى بنور من عنده كما قال تعالى ليحكم بين الناس بما اراك الله وقد ورد بهذا المقام
في كتب الاصول فمن قال ان قوله بالوحي داخل في انزال الكتب بالنسبة الى الامة فلهذا
تعالبا فكانه زعم ان الوحي مختص بالقسم الاول واما التمسك في عدم اختصاص الوحي بانزال
الكتب بقوله ثم واوحى ربك الى النحل فضعيف لان الوحي فيه بمعناه اللغوي وهو الاعلام
صرح بانيه التفتازاني المراد في هذا المقام معناه العرفي المختص بالانبياء به ليل جعله مقابلا للالهام
والمنام في قوله او بالالهام وسواء الخبر في قلب الغير بلا استفاضة فكرية والمنامات الصادقة
اي التي لا يكون اضغاث احلام ثم انه لا يستعد لهذه المرتبة من الهداية الا اصحاب النفوس القدسية
لان نفوسهم بسبب تهذيب الظاهر والباطن عن رذايل الاعمال والاخلاق وقطع علايقها
عن التوجه الى مركزها الاصلي اتصلت بعالم الغيب اتصالا معنويا فينعكس اليها ما ارتسمت فيه من الصور
العلمية القدسية اي مخالصة عن شوايب الشكوك والاوهام ولهذا قال وهذا القسم الرابع من
الهداية يختص بنيله الانبياء ناظرا الى قوله بالوحي والاولياء ناظرا الى قوله او بالالهام والمنامات
الصادقة فيعمهما والمقصد ان الاهتداء بهذه الهداية مقصور على الانبياء والاولياء لاستعدادهم
الى غير هم لاختصاص الوحي والالهام بهم واما اختصاص المنامات الصادقة بهم فمحل بحث تم
كشف السراير واراءة الاشياء كما هي بسبب المنامات الصادقة يختص بهم قوله واياه
اي بهذا الجنس الرابع من الهداية خاصة لا غيره عنى الله تعالى لقوله اولئك مشيرا الى الانبياء
المذكورين قبل الاية وهم ثمانية عشر نبيا ذكرهم الله تعالى في سورة الانعام اي اولئك المذكورون
هم الذين هدى الله اي هم الله تعالى بالكيفية بالعقل فبهديهم اقتده اي فاختص لاقتدائهم
بالاقتداء والدليل على انه انحصر هذا القسم من الهداية لا غيره في الاية المذكورة ان الموصول
الذي قصد به الجنس في باب القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس في انه يكون مقصورا على الخبر ان جعل
مبتدا وعلى المبتدا ان جعل خبرا صرح به في المطول وفي الاية وقع خبرا فيفيد حصر الهداية فيهم
ومعلوم ان الاجناس الثلثة السابقة ليست منحصرة فيهم فتعين ان المراد هو القسم الرابع
لا غير قوله وقوله مجرورا عطفا على المجرور في قوله اي واياه عنى الله تعالى ايضا بقوله والذين جاهدوا
بانواع المجاهدة بالاعادي الظاهرة والباطنة من النفس الامارة والشيطان فينا اي في حقنا
واعلاء كلمتنا وانتصار ديننا لنهدينهم سبلنا الى السبل الموصلة الى الزلفى عندنا ووجه دلالة
هذه الاية على ان المراد فيها هو القسم الرابع فقط اذ رتبت الهداية فيها على المجاهدة جعلت
مسببة عنها والاقسام الثلثة السابقة ليست مترتبة على المجاهدة بل هي عامة فتعين
الرابع قوله فالمطلوب تفريع على ما فصله من انواع الهداية واجناسها المترتبة يعني لما
تحقق ان هداية الله تعالى متنوعة الى انواع لا تحصى ومنحصرة في اجناس مترتبة فمطلوب
الحامد المثني عليه بتلك الصفات العظام المخصص عبادته واستعانته فيه من قوله اهدنا

الا انه اعتبر انزال الكتب

الكتب صفة اسم

72

كذا

احد الامور الثلثة لانه لا تصور ان لا يحصل فيه شيء من انواع الهداية واجناسها وسواء
فالحاصل فيه اما جميع الاجناس او بعضها وعلى التقدير بن اما كاملا وكيفا او ناقصا
كذلك فان كان الحاصل جميعها ناقصا او بعضها مطلقا اي كاملا كان او ناقصا
فالمطلوب زيادة ما منحوه على صيغة المجهول اي ما اعطوه من انواع الهدى واجناسها والمراد
بزيادة ما منحوه اما الزيادة على ما منحوه او زيادة نفس ما منحوه وايا ما كان فتلك
الزيادة اما بحسب الكمية بان يحصل في ضمن انواع اخر وافرا واخر غير الانواع والافراد
التي حصلت في ضمنها ان كان الحاصل جميع الاجناس ناقصا وبان يحصل سايد الاجناس
ايضا ان كان الحاصل البعض واما بحسب الكيفية بان يشتد الحاصل كلا او بعضا ويقوى وان
كان الحاصل جميعها كاملا كما وكيفا فان لم يكن مقررا بالثبات بان لم يكن ملكة راسخة
فالمطلوب ثبات هذا الحال ودوامه بحيث لا يزال واليه اشار بقوله او الثبات عليه
بالرفع عطفا على قوله زيادة وان كان مع ذلك مقررا بالثبات فالمطلوب ما يترتب
على الهدى وهو في الحياة الاخرة الدرجات العلى من الجنة والمقام المحمود والفوز بلقاء
الله وما لا عين رات ولا اذن سمعت وفي الحياة الاولى المقامات العلية من التوكل والصبر و
الاخلاص والصدق وسايد مقامات العارفين من محو الظلمات واماطة الغواشي والفناء
البقاء بعد الفناء وبهذا ظهر المراد من المراتب المترتبة في قوله او حصول المراتب المترتبة عليه
اي على الهدى فليس المراد به حصول مرتبة من مراتب الهداية لم يحصل بعد كما توهمه البعض لان
زيادة ما منحوه يشمل هذه الصورة ايضا المراتب المترتبة على الهداية لا يكون لها نهاية ومن ظاهر
وصيغة اهدنا في جميع هذه الصور الثلث مجاز لانها موضوعة لطلب الهداية الطلب زيادتها
او الثبات عليها او لطلب مقامات تترتب عليها فان كل ذلك خارج عما وضع له ولكن بعض
الشراح والثبات عليه بالواو بدل او والنسخة اصح لانها الموافق لما في الكشاف ولانها
اوفى لتأدية المقام حقه من استيفاء جميع الاقسام المحتملة ولان جعل مجموعها مجموعا واحدا
يحتاج الى تحمل كما فعله بعضهم حيث قال وتحقيقه ان المراد بالهداية الهداية الكاملة لاطلاق
اللفظ والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل ووجد الثبات عليه فان انتفا كل منهما يوجب
النقص فيكون هذا مجازا بمرتبة لان طلب الهداية مع الثبات بصيغة لطلب الهداية مجاز
بلا شبهة واعلم ان صاحب الكشاف قال معنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة
الهدى والثبات عليه فهو جواب اشكال على ما صرح به قدس سره وقال وتفسير الكمال
ان من حصل له بعد ما حصل له واجرى عليه تلك الصفات المشتملة على احوال المبدا والمعاد وما
بينهما حصر العبادة والاستعانة فيه كان مهتديا مكلفا بطلب الهداية وهذا الطلب
لتحصيل الحاصل وجوابه ان الحاصل اصل الاهتداء والمطلوب زيادته او الثبات

وضعت ه

عدية الصدر عن عبارة الكشاف حيث ذكر اولا ان الهداية لها انواع كثيرة واجناس مترتبة
ثم فرع عليه بقوله فالمطلوب الى آخره فساق كلامه يابى عن كونه جوابا عن ذلك الاشكال
كما توهم وان خرج الجواب عنه ايضا بل سياق كلامه افادة انه بتفاوت المطلب تتفاوت
الهداية وتنوعها فاذا قاله العارف تفرع على ما تقدم ومن ان المطلوب اما الزيادة او الثبات
الى آخر الدفع وهم ان المراتب المترتبة بعد الثبات على اجناس الهداية حاصلة للعارف
فما معنى قوله ايدنا فاشار بالتفريع المذكور الى ان مطلوبه ايضا حصول تلك المراتب التى منها
ما لا يحصل له فى مراتب السير الى الله واما يحصل فى مراتب السير فى الله كرفع الحجب والغواشى على ما اشار
اليه فيما سياتى بقوله لتتجلى عنا ظلمات الخ والناظر فاذا قاله العارف بعد الواقف على سر
تحقق الوحدة فى الكثرة والسابغ الوجوب بالامكان الواصل الى منتهى السير الى الله
والمريد يخوض لجة بحر الوصول بالتخلى عن القيود البشرية آخذا فى السير فى الله عنى بهذا
العارف به اى بقوله ايدنا ارشدنا طريق السير فيك والسير فى الله هو التخلق باخلاق
الربانية والتحقق بالاسماء الالهية وتوضيح المقام يقتضى نوع بسط فى الكلام فالملحوظ
السالك الى الله وفى الله يومئذ الجهة الجسمية والحلول والاتحاد فامثال هذه العبارات
انما اكبر من نفوسها اذ الذين فى قلوبهم زيغ يتبعون ظواهرها فيضلون ويضلون فحرى
بنا ان نبين غرضهم ونحقق مرامهم على نحو لا يجوم حوله شائبة نقص وقصور فاستمع لما نتلو عليك
وسبيل ان تحركات السالكين درجات مترتبة ومقامات متصاعدة على ما اشار اليه
الشيخ فى مقامات العارفين اولها ما يستمونه الارادة وهى حالة تعترى عند التصديق
بوجود المبدا الاول تصديقا جازما مع سكون نفس وتصور الكمال الذاتى الخاص به الفائضة
آثاره على المستعدين بقدر استعدادهم وتلك الحالة هى الرغبة فى الاعتصام بالعروة
الوثقى التى لا انفصام لها ولا تتغير وهى مبدا حركة السالك الى العالم القدسى وغايتها نيل روح الاتصال
بذلك العالم فهذا مقام الارادة فاذا دامت درجته هذه فهو مريد وتالبها مقام الرياضة
وهى نهى النفس عن هواها بطاعة مولاها وهى اصناف اوقها رياضة العارفين لانهم
يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات
الى ما سوى الله واجبارها على التوجه نحوه ليصير اقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة
لها وغايتها نيل الكمال الحقيقى الموقوف على حصول الاستعداد المشروط بازالة الموانع
خارجية وهى تنحية ما دون الحق عن الطريق وبازالة الموانع الداخلية التى هى الدواعى
الحيوانية وهى تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلى
الى الجانب القدسى وشبهها سايد القوى بالضرورة فبازالة هذه الموانع يحصل تلطيف
السر الغيبى تهيؤه لان يتمثل فيه الصور القدسية بسرعة وينفعل عن الامور الالهية المبهجة

73

للشوق والوجد بسهولة فعند ذلك يحصل الاستعداد لنيل الكمال وغايتها الوقت وموهلته
لذيذة من اطلع نور الحق عليه كانها برق تومض اليه ثم تخمد ومتى عند هم وقتا وقتا خطوا
فى هذه التسمية قول الرسول صلى الله عليه وسلم لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى
مرسل ثم كل وقت محفوف بوجدين الاول حزن على استبطائه والثانى اسف على فواته
فالوقت اول درجات الوجدان والاتصال وانما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد
المكتسب بالارادة والرياضة فيتمرن ابد الاستعداد فيكثر عليه هذه الغواشى اذا من فى الرياضة
وتابعها تمكن الوقت بحيث يحصل فى غير حال الارتياض فان الاتصال بجناب القدس اذا
صار ملكة فالوقت قد يحصل فى غير حالة الارتياض الذى كان سببا لحصوله من قبل لكن فى هذا
الحد يستعلى عليه غواشى الوقت وينزل صوب سكينة وتنبه جليسه لاستفزازه عن قراره
لان الامر العظيم اذا فاجاء الانسان فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن مجوه غير متاهبة لمهم
عنه دفعة وخامسها استقرار الوقت بحيث يزول معه الاستفزاز لانه اذا طالت عليه
الرياضة وتوالت نكث الغواشى واستمرت الف بها وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد اهبت
لتلقيه لكونها متوقعة لعوده وحاديها السكينة وسوانح يبلغ به الرياضة منقلبا بتقلب
وقته سكينة فيزداد الاتصال بحيث يكون المخطوف مألوفا ويحصل معارفة مستقرة و
ليستمع فيها بهجته فاذا انفلت منها انفلت حيران اسفا وسابعها تمكن السكينة بحيث
يلتبس اثر الحصول باثر الاحصول لانه كان قبل هذا بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الحصول
والاسف عند الانفلات فصار فى هذا المقام بحيث لقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حال
الاتصال بجناب الحق حاضرا عنده ومعها معه ومن الحقيقة غائب عنه مقيم مع غيره وتالبها استقرارا
بحيث يحصل متى شاء غاية الى هذا الحد كان انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم تدرج الى
ان يكون له متى شاء وتاسعها حصول الاتصال مع عدم المشية فانه يترقى الى ان لا يتوقف
امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظه عبرة وان لم يلاحظه لاعتبا فسح له ارتقاء عن عالم
الزور الى عالم الحق مستقرا فى مقعد صدق عند مليك مقتدر ويطوف حوله الغافلون
وعاشرها استقراره مع عدم الرياضة فانه اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه
الذى هو اتصاله الى الحق واياما صار سره الخالى عما سوى الله كرآة مجلوة محاذية بها شطر الحق بالارادة
فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بقلبه لما نالها من اثر الحق فكان له
نظران نظر الى الحق المتجلى به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد فى مقام التردد تارة متوجه
تارة الى النفس المنقشعة بالحق المترتبة برتبة حصلت لها منه وتارة متوجه الى الحق والحادى عيشه
مقام الغيبة وهو انه يترقى الى ان يغيب عن نفسه بالكلية فيزول التردد المذكور ويتم الوصول الى الحق
فلا يلاحظ الا الجناب القدس فقط فما دام العارف لم يقطع هذه المراحل فهو سائر الى الله فاذا

بتزايد

سان درجات السالكين
وترتيب مقامات العارفين

انتهى الى هذه المرتبة الاخيرة فقد انتهى هذا السير وعليها درجات السير في الله فانتهاها الاول بمنزلة الوصول
الى ساحل البحر وابتداؤها الثاني بمنزلة لجة البحر فلا يزال العارف الواصل الخائض لجة بحر الوصول
يتخلع عن القيود البشرية ويرتفع عنه آثار الغواشي والحجب الجسمانية الى ان لا يبقى في تلك الغواشي
والحجب اثر المعاوقة وان لم يكن لنفس تلك الغواشي والحجب زايلة عنه بالكلية وهو المراد بقوله
تنحو عنا ظلمات احوالنا وتميط غواشي ابداننا فهو متعلق بقوله ارشدنا والمراد بالظلمات احوال
الحجب الطارية لنفوسنا من جهة الاستغراق في تدبير احوالنا والمراد بالغواشي ابداننا الاحوال
الغاشية لابداننا من الاعراض الجسمانية والنواحق المادية المقتضاة للتجرد والاتصال
بالملا الاعلى والمراد بمحوها واماطتها جعلها ضعيفة ورقيقة بحيث لا يبقى فيها اثر المعاوقة
كالستر الرقيق وان فالسالك ما دام في النشاة الاولى لا تنجلي عنه بمقتضى البشرية تلك
الظلمات والغواشي بالكلية الا ان في ابتداء السير الاول يأخذ في النقصان متدرجا في
وينقوى في السير الثاني حتى يمحو آثارها فيموت قبل الموت واما نفس تلك الغواشي والحجب ان ضعفت
ورقت فباقية كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله كل
يوم مائة مرة فان الغين حجاب رقيق يقع في قلوب خواص عباد الله في اوقات الغفلة بمقتضى
الفطرة الانسانية اذا جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وليس المراد بالغين الغفلة عن
الحق حين اشتغاله عليه السلام بالدعوة المأمور بها الخلق لانه عليه السلام كان لا يجوز عليه في تلك
الحال غفلة عن الحق قال القاضي في تفسير الم نشرح لك صدرك الم نفتحه لك حتى وسع مناجاة
الحق ودعوة الخلق فكان غايبا حاضرا واستغفاره عليه السلام تذكره مداخل الشيطان
واختلاسه فرصة الغفلة وتبصره في امره كما قال عز وجل ان الذين اتقوا اذا مسهم طايف
من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ثم ان ارشاد طريق السير في الله يفضي الى كشف السرابر
وارآءة الاشياء كما هي وهو داخل تحت الجنس الرابع من الهداية وليس قسما خامسا منها.
وبالجملة العارف الواصل اذا سلك طريق السير الله بارشاده تعالى اياه ومحوه عنه تلك
الظلمات والغواشي فعند ذلك يتخلق العارف باخلاق الله فاذا يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يغرب شئ من الموجودات وكل ارادة
مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يأبى عليها شئ من الكائنات بل كل وجود وكل كمال وجود
فهو صادر عنه وفايض من لدنه فصار الحق تعالى بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي
بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فهذه مرتبة توحيد الصفات واليه اشار المصنف
بقوله ليستضيئ بنور قدسك اي النور المقدس عن شوايب الظلمات لكونه حاصلا بعد المحو وفناء الناسوت
في اللاهوت والتخلق باخلاق الله كالطريقة المتخللة باخلاق النار نورا وانارة وافناء
لما يصل اليها واحالته الى ما يشاكلها ثم بعد ذلك يعاين العارف ان تكثر هذه الصفات وما يجري

مرابته

وانه

74

مجراها بالقياس الى الكثرة التي هي شيونات للذات الاحدية مثل مراتب الاعداد بالنسبة
الى الواحد واما بالقياس الى مبدايها الواحد فمتحدة فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية
وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذا لا وجود ذاتيا لغيره فالصفات مغايرة للذات
ولا ذات موصوفة للصفات وانما هو اله واحد وهذه مرتبة توحيد الذات واليه اشار
المصنف بقوله فزاك بنورك الذي استضاءت به لابنور ابصارنا وبصايرنا فانا
وابصارنا وبصايرنا ونورنا اعدام صرفة فمنك النور وهو اليك النور ما ينور النور
باختفاء من فرط الظهور ففي هذه المرتبة لا واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك
ولا عارف ولا معروف فهذا هو الفناء في التوحيد ومرتبة حق اليقين ثم النعوت
الالهية والاخلاق الربانية غير متناهية فلو كان البحر مدادا والكلمات نزلى لنفد البحر قبل
ان تنفد الكلمات فلا ينتهي هذا السير ايضا السير قال صاحب الفتوحات بعد ما انتهى
امر العارف الى ان رآه في كل شئ وظهر له سمات من محبب لي يسمع ولي يبصر ارفع العارف
ان يبقى عصا السفار ويزيل عنه اسم المسافر فعرف ان الامر لا نهاية له لا يزال مسافرا

قوله والامر والدعا يتشاركان لفظا ومعنى بيده بيان الفرق بين الامر والدعا حتى
يتبين ان قولنا ايدنا دعا لا امر وان كان على صيغة الامر فان في الكشاف وصيغة الامر
والدعا واحدة لان كل واحد منهما طلب وانما كان يرد عليه ان وليه للمفيد المدعى
لان معنى كون صيغة الامر والدعا واحدة ان الصيغة التي يصدق عليها مفهوم الامر هي بعينها
الصيغة التي يصدق عليها مفهوم الدعا ومن البين ان كون كل من الامر والدعا طلبا
لا يفيده فان اقسام الطلب كالامر والنهي والاستفهام والتمني كل واحد منها طلب مع
ان صيغة كل منها غير صيغة الاخر حتى ان السيد قدس سره اول عبارته وقال الشيخ ان
الصيغة موضوعة لطلب الفعل مطلقا يعني ان مراده بوحدة صيغتها وحدتها في الموضع
له فيفيده الدليل ومع هذا الامر لان الثابت في نفس الامر كونها متحدين في اللفظ والمعنى
الموضوع معا لكن الموضوع له فقط عدل المصنف عن عبارة الكشاف مصرحا بما هو الواقع
في نفس الامر فقال والامر والدعا اي ما يصدق عليه مفهوم لفظ الامر وما يصدق عليه مفهوم
لفظ الدعا يتشاركان لفظا حيث يعبر عنهما بلفظ واحد كلفظ صل مثلا ومعنى حيث
وضع كل منهما لطلب الفعل ومع اشتراكهما في هذين الامرين لا في احدهما فقط يفترقان
واليه اشار بقوله وتفاوتا في الاستعلاء والتسفل يعني يعتبر في الامر ان يكون الطلب
على وجه الاستعلاء بان يعد الامر نفسه عاليا سواء وجد فيه العلو او لا فقول الادنى للاعلى
على وجه الاستعلاء افعل كذا امر ويعتبر في الدعا ان يكون الطلب على وجه يعد الطالب نفسه
اسفل وان لم يكن كذلك في نفسه كما اذا قال الاعلى للادنى على وجه التخضع افعل كذا واعلم

ان المصنف قال في منهاج الاصول طلب تحصيل الشئ مع الاستعلاء امر ومع التساوي التماس
ومع التسفل سوال ودعاء موافقا لما قاله ههنا غير انه طي التساوي ههنا عن البين لان الغرض
الاصلي ههنا بيان الفرق بين الدعاء والامر الا انه قال في المنهاج ايضا في موضع آخر لفظ
الامر حقيقة في القول الطالب للفعل اعتبر المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلاء وقد مر تحقيق
قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون انتهى فبين كلاميه في المنهاج تخالف وقد اجاب عنه
بعض الفحول من شراح المنهاج انه اراد بالامر في الموضع الاول ما هو عند اهل العرف ولا خفاء في
اشتراط الاستعلاء فيه لان العلو لان الاعلى رتبة اذا قال افعل تضرعا لا يقال انه امر العبد
اذا قال لسيده افعل استعلاء يقال انه امر ولذا ينسب الى سوء الادب واراد بالامر في الموضع
الثاني ما هو عند اهل العربية وهم يسمون كل امر ان كان المطلوب الفعل ونهيا ان كان المطلوب
الكف انتهى فلا يرد على المصنف ههنا ما اورده بعض ارباب الحواشي من ان ما ذكره ههنا يخالف
ما في المنهاج ويوافق مذهب ابي الحسين الذي ابطله هناك فليتامل قوله وقيل بالرتبة
قاله صاحب الكشاف فانه اختار ما ذهب اليه المعتزلة من ان التفاوت بين الامر والدعاء
بالرتبة بان يكون الاخر اعلى مرتبة في نفس الامر والداعي انزل مرتبة فيه ولا يكفي عدهما نفسها
عاليا ونازلا واستدلوا على ذلك باستقباح قول من قال امرت الامير واستحسان قوله
سالته وانما مرضه المملوك عند المعتزلة ودلالة قوله ثم حكاية عن فرعون حين استشاروه
ماذا تامرون على فساد اعتبار العلو الحقيقي في الامر على ما صرح به في المنهاج ووجه الدلالة
ان القوم لم يكونوا اعلون منه حقيقة قوله والسراط من سرط الطعام بالنصب على انه
مفعول سرط ثم ان ما هو المكتوب في المصاحف كما سيجئ سو الصراط دون السراط الا انه تصدى
لبيان ما فيه السين لكونه اصلا وترك بيانه بالجادة حيث لم يقل والسراط الجادة كما قال
في الكشاف تنبيها على ان المقصود بيان اصالته لا بيان معناه اللغوي مع ان شهرته فيها
كفت عن مؤنة ذكرها ثم ان سرط فلان الطعام انما يقال اذا ابتلعه فكانه اي السراط التي
هي الجادة يسرط اي يبلع السابلة وهي الاقوام المختلفة المارة على الطريق فالقاف في قوله
فكانه تعليلية جيء بها لبيان وجه تسمية الطريق بالسراط الماخوذ من سرط بمعنى بلع فالمعنى
انما سمي بالسراط لان ابناء السبيل اذا سلكوه كانه يبتلعهم ولذلك المذكور من وجه تسمية
الطريق بالسراط لكونه كانه يسرط السابلة سمي الطريق لفا بفتح اللام والقاف وهو معظم
الطريق ووسطه وسكون القاف مصدر بمعنى الابتلاع فقوله لانه اي الطريق يلقفهم اي السابلة
بدل من قوله ولذلك وفي بعض النسخ وكذلك بالكاف فح يكون قوله لانه يلقفهم تعليلا
قوله والصراط اي لفظ الصراط بالصاد وليس اصلا في اللغة بل انما حصل من قلب السين صادا
علة صاحب الكشاف بقوله لاجل الطاء ولما كان المتبادر منه ان الطاء مانعة عن السين

لاجل الثقل مع ان الثقل لا يوجب القلب الى الصاد عدل عنه المصنف الى قوله ليطابق الى الصاد
الطاء في الاطباق تنبيها على ان هذا القلب انما هو لتحصيل المطابقة في الاطباق اي في كونها
من حروف المطبقة وهي الصاد والجيم والطاء والظاء والسين فلكونها من المنفتحة لا يجلو الجمع بينها
وبين الطاء عن نوع ثقل فيها لقلب صادا فصح قال ابن خلكان قلت انا والذي ذكره
ارباب اللغة في جواز ابدال الصاد من السين ان كل كلمة فيها سين وجاء بعدها احد
الحروف الاربعة وهي الطاء والخاء والغين والقاف فيجوز ابدال السين بالصاد فتقول
في السراط الصراط وتقول في تخرقكم صخرقكم وفي مسغبة مصغبة وفي سقل صقل انتهى وكون
القلب في السراط لتحصيل المطابقة في الاطباق لا يوجب ان يكون في كل مادة لذلك فتامل
وقد يشم الصاد صوت الزاي اي يتلفظ بالصاد على نحو يشم السامع منه صوت الزاء المعجمة
لتكون الصاد التي شمت صوت الزاي اقرب الى المبدل منه الذي هو السين لان الصاد
والسين والزاء تشترك في الرخوة والصفيرة الا ان السين الصفا والزاء من المنخفضة المنفتحة
والصاد من المستعلية المطبقة فالشم المذكور يكسي الصاد نوع الفتح والانخفاض فيكون اقرب الى
السين بعدما كانت قريبة منها في كونها من الهموسة مثلها وقرا ابن كثير القاري
ورويس راويا عن يعقوب القاري بالاصل اعني السين وقرا حمزة القاري بالاشمام
المذكور وقرا الباقون من القراء والرواة بالصاد الخالص وهو اي ما قراه الباقون افضل
القراآت لانه لغة قريش اي على وفق استعمالهم ولانها في هذا كون الاصل السين كالاتباع
الاستعمال المجازي كون بحقيقته اصلا وهو الثابت ايضا في الامام وهو لقب لمصحف امير
المؤمنين عثمان رضي الله عنه ومعنى الثبوت في ذلك المصحف ان يكون هو او بدله مرسوما فيه
ولما رسم في الامام بالصاد صدق على السراط بالسين انه ثابت فيه لكون بدله ثابتا فيه فكان
قراآنا ولو كان في رسمه السراط بالسين لم يكن الصراط بالصاد ثابتا فيه فلم يكن قراآنا فظاهر
انه اذا كان الثابت في الامام هو الصراط بالصاد ولا غير لم تكن القراءة بالسين والاشمام
قراءة القرآن ولم تصح الصلوة بهما لانهم صرحوا انه لا بد في القرآنية وفي حرمان احكام القرآن عليه
من جواز الصلوة به ونحوه من امور ثلثة احدها صحة سنده والثاني شهوته في واحد من المصاحف
العثمانية التي هي ائمة المصاحف والثالث صحته بحيث القواعد العربية وجمعه اي جمع صراط
صرط بضم الصاد والراء كما كتب في جمع كتاب وفي بعض النسخ وقع سرط بالسين بدل
صرط فضمير وجمعه يكون حينئذ راجعا الى السراط لكن بيان جمع السراط ههنا غير ملايم
كما لا يخفى وسواي الصراط كالطريق في التذكير والتانيث اي في انه يستعمل تارة مذكرا
وتارة مؤنثا ولا يتفاوت جمعه مذكرا او مونثا فانه صرط فقط سواء استعمل مذكرا
او مونثا والبه اشار المصنف بقوله وجمعه صرط حيث لم يقل ويجمع صرطا وفي قوله في التذكير والتانيث

فقد فصل عن نادرة من قال كان استعمل مذكرا
جمع على افعله في القلة وعلى فعل في الكثرة
كحجار واحمرة وحمر وان استعمل
مونثا فقياسه ان يجمع على
افعل كجوارح
وادرع

اشارة الى انه ليس كالطريق فى المعنى لما فرقوا بين الطريق والسبيل والصراط فى المعنى فقالوا
الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا ام غيره والسبيل ما سومعنا والسلوك والصراط ما للتوا
فيه ولا اعوجاج فلا يذهب يمنة ولا يسرة بل يكون على سمت المقصد فهو احص الثلثة فقيده
وصفه بالمستقيم سوان الصراط يطلق على ما فيه صعود وهبوط والمستقيم ما لا ميل فيه الى شئ
من الجوانب الاربعة ولهذا قال المصنف والمستقيم اى من الصراط المستوى اى ما لا اعوجاج فيه
ولا ميل الى جانب اصلا وصف به الطريق اما لعدم اعوجاجه فى نفسه اولان سالكه يستقيم فيه ثم
اراد ان يبين المعنى المراد بالصراط المستقيم لظهور ان المعنى اللغوى ليس بمراد فقال والمراد به
اى بالصراط المستقيم طريق الحق اى طريق يوصل الى ما هو حق وثابت فى نفس الامر عموما سواء
كان ملة الاسلام الموصلة الى الاعتقادات الحقة والاعمال الصالحة والاخلاق الحسنة
وغيرها كالانظار الصحيحة الموصلة الى المطالب اليقينية وما يقتضى عنه العجب ما قيل تعالى للبعض
اى طريق الحق الشامل لملة الاسلام وغيرها من العبادات كما فى قوله تعالى فاعبدوه هذا صراط
مستقيم انتهى فانه جعل العبادات خارجة عن ملة الاسلام وغير الجامع انتهى داخلة فيها وتخصيص
ملة الاسلام بالاصول حاصل بقيل به احد وقد صرح قدس سره بان ملة الاسلام يتناول الاحكام
والفروع ثم ان الآية المذكورة لا تدل على الشمول بل انما تدل على ان المراد به العبادة خصوصا
كما استدل به من خصته بها ولما كان طريق الحق اعم بحسب مفهومه من ملة الاسلام وغيرها لم يفسره الا
بملة الاسلام كما فعله فى الكشاف بل ابقاه على عمومه وجعل القول بكون المراد به ملة الاسلام
مقابلا فقال وقيل المراد به ملة الاسلام القايل سو صاحب الكشاف فانه وان قال كالمصنف
والمراد به طريق الحق الا انه قال وهو ملة الاسلام فجعل طريق الحق متحدا مع ملة الاسلام فلزمه
ان المراد به ملة الاسلام خصوصا قال العلامة الدوانى فى حاشية التهذيب اشارة الى
توجيهى القاضى والكشاف والمراد بالطريق المستقيم نفس الامر عموما او ملة الاسلام خصوصا
وانما عرضه لكون التعميم سو المناسب لمقام الدعاء وانسب بما ذكره من انواع الهداية و
وطلبها قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من الاول اى الصراط المضاف الى المنعم عليهم
بدل من الصراط الاول الموصوف بالمستقيم بدل الكل من الكل وسوان يكون البدل متحدا
مع المبدل منه ذاتا وان تغايرا مفهوما نحو جاءنى زيد احوكه وههنا كذلك اذ لا شك
ان صراط الذين انعمت عليهم سو صراط المسلمين كما سيشير اليه ولا شك فى انه متحد مع الصراط
المستقيم وسوى البدل مطلقا فى حكم تكرير العامل يعنى ان البدل ينفرد عن سائر التوابع فى
انه لا ينصب عمل العامل ههنا على التابع والمتبوع انصبابة واحدة كما فى سائر التوابع بل يقدر
على البدل عامل من جنس عامل المبدل منه فكانه قيل ههنا اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط
الذين انعمت عليهم واستدل عليه صاحب الكشاف بقوله كما للذين استضعفوا لمن آمن

آى لا بمنة ولا يسرة ولا الى صعود ولا الى هبوط م

م صحح

وجعل الآية تمثيلا لطلب الصراط على العبادات لا لف مل لا يلام المقام م

م اعلام

منهم واعترض عليه القطب بجواز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدلا عن مجموع الجار والمجرور فلا تكرير للعامل
لانه الفعل حينئذ ثم اجاب بان ابدال المفرد من المفرد اكثر فكان اولى وردّه العلامة التفتازانى بان
محل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وسواء قليل بل جميع صوره متنازع فيه وقال قدس سره ونحن نقول
لما اعتبر فى البدل ان يكون مقصودا بالنسبة وعلم ان حروف الجر اوات لانضمام معانى الافعال اليها
تبين ان اللام ليست جزءا من المنسوب اليه فلا يكون جزءا من البدل انتهى ولما كان هذا الاستدلال
لا يخلو عن شوب الاشكال عدل عنه المحالى استدلال اخر فقال من حيث انه المقصود بالنسبة الواقعة
فى الكلام دون متبوعه على ما صرح به النحاة ووجه الاستدلال به سوانه لما كان مقصودا بالنسبة فاذا
ذكر فقد لوحظت النسبة معه فيتكرر العامل الدال على النسبة حكما وان لم يتكرر لفظا لا يقال بين
كون البدل مقصودا بالنسبة دون متبوعه وبين كونه فى حكم تكرير العامل منافاة لان تكرير العامل
يستلزم كون المتبوع ايضا مقصودا بالنسبة لانا نقول اردنا بقولهم انه المقصود بالنسبة
دون متبوعه ان المقصود بالذات من نسبة ما نسب الى المتبوع سو النسبة اليه دونه لا ان المقصود
بالنسبة مطلقا سو والمتبوع ليس مقصودا بالنسبة اصلا والذى بنافى تكرير العامل سو الثانى لا الاول
فائدة اشاره الى جواب سوال نشا من جعل قوله صراط الذين لا بد لا من الاول بدل الكل
وتقريره ان بدل الكل انما يصار اليه اذا لم يتم المقصود باحد البدلين وههنا لو اقتصر على جعل
بدلا وقيل من اول الامر اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لتم المقصود فاى حاجة الى الاطناب
بحاصل فى طريقة الابدال مع ان فيه من شائبة التبعية صورة وان كان مقصودا بالنسبة حقيقة
فاجاب بما حاصله ان الفايدة المقصودة سو مجموع امرين لا يحصل الا بطريق البدل وذلك المجموع سو اشار اليه
بقوله التوكيد والتخصيص على ان طريق المسلمين المفهوم من الذين انعمت عليهم لكون الاسلام
اعظم النعم واجلها سو المشهود عليه بالاستقامة المفهومة من الصراط المستقيم فحاصل ما ذكره ان فايدة حصول
التاكيد مع التخصيص المذكور لا ان كلا منهما فايدة على ما نسب اليه الشارحون فان التاكيد فايدة
عامة للبدل مذكورة فى موضعه ومعروف عنها ههنا واما المهم بيان وجه اختيار طريق البدل او عدم
الاكتفاء بذكر البدل استقلالا واصالة مع ان المقصود حقيقة ما ذا كانت الفايدة المقصود مجموع
ما ذكر فلا بد من اختيار طريقة البدل اذ المجموع لا يحصل الا منها ثم انه عدل عن عبارة الكشاف فى موضعين
احدهما ان الواقع فيه لفظ الاشعار والمصنف عدل عنه الى لفظ التخصيص والثانى انه عدى الشهادة
باللام كما سو المتعارف والمصنف عداها بكلمة على فوجه العدول اما فى الاول فهو ان الاشعار عبارة
عن الدلالة الخفية ودلالة البيان والتفسير على المبين والمفسر دلالة ظاهرة فبنا سببها التخصيص
الذى سو اقوى واشد واما فى الثانى فهو ان الشهادة المستعملة باللام بمعنى الاخبار حقيقة
مشتقة ههنا فلا بد من تحمل على المجاز بحذف المتعلقة بكلمة على فانها بمعنى الدلالة قال الشاعر فى
وصف بقرة الوحش وتشعد فى غرة بعد غرة يسوح لها منها عليها شواهد اى دلايل تدل

على نجاتهما فالشهادة بمعنى الدلالة لا تحتاج الى ارتكاب المجاز وقوله على اكد وجه وابلغه متعلق بقوله والتنصيص لا بقوله المشهود عليه كما ذهب اليه البعض لان المحصل ههنا اصل الشهادة لا كونها على ابلغ وجه واكده كما يظهر بادنى تامل واما التنصيص فاصله حاصل من غير طريقة البدل ايضا واما المحصل من طريقة البدل فهو التنصيص الاكد والابلغ على ما بينه بقوله لانه اى لان هذا البدل الذى هو صراط الذين انعمت عليهم جعل كالتفسير والبيان له اى للبدل الذى هو الصراط المستقيم وتوضيحه انه لو اكتفى بما جعل بدلا وقيل من اول الامر اهدنا صراط المسلمين المستقيم لافاد النص على كون طريقهم موصوفا بالاستقامة افادة ظاهرة لكن ابن هذا النص من النص الواقع فى النظم الجليل فان ايراده اولا الصراط المستقيم الذى هو مبهم ثم اردافه بما هو كالبيان والتفسير افاد ان الاستقامة منحصرة فى طريقهم وانه كالعلم فى الاستقامة لان التفسير بمنزلة التعريف فلابد ان يكون اجلى عند المخاطب واعرف وآلى ما ذكر مفتقدا اشارا اجمالا بقوله فكانه من البين الذى لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ليس الا ما يكون طريق المؤمنين ففى طريقة البدل كان الوصف بالاستقامة منصوص عليه كذلك حصر الاستقامة فيه منصوص عليه ايضا ثم انه اشار بقوله كالبيان والتفسير الى انه ليس بيانا وتفسيرا حقيقة ووجهه قدس سره فى حواشى الرضى فى تحقيق الفرق بين البدل وعطف البيان ان مثل قولك جاءنى اخوك زيد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالثانى تتمة له وتوضيحا فالثانى عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد الى الثانى وجئت بالاول توطئة له ومبالغة فى الاسناد فالثانى بدل انتهى فلاجل ان البدل مع عطف البيان ذاتا وتغايرهما اعتبارا انزله منزلة عطف البيان فقال كالتفسير والبيان

قلت لان جعله بدلا مع دلالته على التاكيد والتقرير لما حصل من تكرير العامل بدل ايضا على ان المقصود بالذات طلب هداية صراط المسلمين ففى ذلك اشعار بتعظيم طريقهم وتكريم لهم وترغيب فى طريقهم على ابلغ وجه حيث جعل طلبه مقصودا بالذات وهذه الفوايد غائبة فى عطف البيان ثم اعلم ان المصنف عبر ههنا عن صراط المنعم عليهم تارة بطريق المسلمين واخرى بطريق المؤمنين فيدل على اتحاد الايمان والاسلام عنده وكما صرح فى شرح المصابيح بان الاسلام والايمان متباينان ونقل كلام القائلين بالاتحاد ورد عليهم فبين كلاميه تناف والتوفيق ان تباين الايمان والاسلام لا ينافى تصادق المؤمن والمسلم فان تباين مبدا الاشتقاق لا يستلزم تباين المشتقين كالناطق والضاحك فانهما متباينان واما الناطق والضاحك فمتصادقان على كليهما من الجانبين وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء عطف على مفهوم الكلام السابق والمراد بالذين انعمت عليهم المسلمون فكانه قيل المراد بهم المسلمون عامة وقيل المراد بهم الانبياء خاصة لكون النبوة اجل نعم الله تعالى على عباده واكملها فكان النعمة المدلول عليها بقوله انعمت هى نعمة النبوة لا غير بناء على انصراف المطلق الى الكامل

فان قلت فلم لا يجعل الثانى عطف بيان للاول حتى لا يحتاج الى التنزيل وتكون تفسيرا له وبيانا له لا كالتفسير والبيان

فيكون المطلوب بالهداية على هذا القول صراط الانبياء عليهم السلام والمراد حينئذ ما اتفقوا عليه من التوحيد واصول الدين ومن الفروع ما اتفق فيه جميع الشرايع والاديان كحرمة قتل النفس واخذ مال الغير بغير حق والزنا والكذب ووجوب العدل بين الخلق قيل هذا القول يناسب قصد النبى عليه السلام فى قراءته فكانه تفسير على حسب قراءته صلى الله عليه وسلم كان القول بان المراد بهم المسلمون يناسب قصد المؤمنين فى قراءتهم وردبانه يخالف ما بينه المصنف من قوله فاذا قاله العارف عنى بربح واى عارف اعرف من النبى صلى الله عليه وسلم فالمناسب لقراءته صلى الله عليه وسلم ما ذكر لا هذا انتهى يريد ان طريق السير فى الله طريق المسلمين فاذا كان مطلوب العارف ذلك الطريق يلزم ان يكون مطلوبه عليه السلام ايضا ذلك لانه اعرف العارفين قلنا نعم لكن الانبياء كلهم عارفون وان كان من غيرهم من هو عارف ايضا فالمناسب لحاله عليه الصلوة والسلام ان يطلب طريق السير فيه من حيث كونه طريقا سلكه الانبياء عليهم السلام كما فى قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فان من هداهم الله تعالى وان لم يتخير فيهم لكن هم اولى وانسب بان يقتدى بهم النبى عليه السلام من غيرهم تبصر ثم ان قول العارف ارشدنا طريق السير فيك لا يستلزم ان يكون حال ذلك الطريق اعرف منه سيما اذا قاله بطريق التواضع وهضم النفس كما كان دأبه عليه السلام الذين انعمت عليهم وقيل

فلانا فى هذا كون النبى عليه السلام اعرف الخلق اجمعين نبيا كان او غيره من اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف وقبل النسخ فانهم كانوا على الحق وصراطهم كان مستقيما قال تعالى وآتينا هما الكتاب المستبين وهدينا هما الصراط المستقيم ووجه تمريض هذين القولين هو ان كلا منهما يخصص بلا موجب سيما القول الاخير فانه لا يليق لمسلم انه محمد علم طلب طريق اصحاب موسى وعيسى ولو قبل النسخ والتحريف لعدم جواز العمل بالآن بطريقهم ولو اريد الاصول الاعتقادية المتفق عليها لم يكن لتخصيص اصحابهما وجه وما قيل ان تخصيصهما لوجود امتهما فى زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومخاطبته عليه السلام كلتا الامتين ودعوته اياهما الى الاسلام ونزول القرآن فى اساتهما معه عليه السلام فلا يصلح مخصصا اذ لا معنى لطلب طريق قوم دعاهم نبينا عليه السلام الى الاسلام فاساؤا معه ونزل القرآن فى اساتهم وآن كانوا اقبل على الحق لا اظنك فى مرية من هذا فلزيادة ضعف القول الاخير اخره المصنف وعدل عما فى الكشاف من تقديم هذا القول على القول بانهم الانبياء

قوله وقرئ صراط من انعمت عليهم بابراد كلمة من بدل الذين وانعما قال وقرئ بصيغة البناء للمفعول وعدل عما فى الكشاف حيث قال وقرا ابن مسعود واذ قد قرأ بها غيره ايضا نقلها السجاوندى عن عمر وعن ابن الزبير رضى الله عنهما واعلم ان صاحب الكشاف تصدى لبيان نكتة اطلاق الانعام وعدم تقييده بمفعوله الذى يتعدى اليه بالباء ولم يتعرض لبيان معنى الانعام

عصام

السيد صنعه الله

قوله قيل الذين انعمت عليهم

السيد صنعه الله

مع انه المهم في المقام لكثرة اكرمين معاني متعددة كالاعطاء وجعل الشخص قرير العين قال في القاموس
انعم الله عليه وانعم بها ونعيم الله عطيته وانعم بك عينا اقر بك عين من كتبه انتهى ومن جملة
معانيه تتبع العالي من دونه بامر عظيم خاليا عن العوض والتبعة على ما يستفاد من الراغب وكذا اعلم
المصنف عنه ويشتغل بما سوا تم ليتعين ما سوا المراد من معنيي المشترك فقال والانعام ايصال
النعمة اي المراد بالانعام ههنا هو هذا المعنى لا غير قيل كان مقتضى كونه بمعنى ايصال النعمة تعديته بالى
الا انه عدي بعلى اشارة الى علو مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم عليه كانه بنزل النعمة عليه من
عال اقول قد صرحوا ان الوصلة موكول الى السماع وقد عرفت مما نقل من القاموس انه عدي
بعلى وبالباء على حسب معانيه فلا يقتضي نكتة تامل ولما كانت النعمة ايضا مشتركة بين معاني
كما قال في القاموس النعيم والنعمى بالضم الخفض والدعة والمال كالنعمة بالكسر وقال ايضا النعمة
بالكسر المسرة واليد البيضا الصالحة انتهى احتاجت الى بيان ما سوا المراد منها لكن بين اولا
معناها اللغوي ثم العرفي ثم قسمها الى اقسام شتى ثم بين في الاخر ما سوا المراد منها من بين
تلك الاقسام على ما سيجئ فقال مبتدئا ببيان المعنى اللغوي وهي اي النعمة الماخوذة في
مفهوم الانعام في الاصل اي في اصل وضعها للحالة التي يستلذ بها الانسان اي لوجدانها لذيذا
او يجدها لذيذا وهذا مبني على ما اشتهر عندهم من ان الفعلة بكسر الفا للحالة كما انها بفتحها للمرة
ثم اشار الى بيان العرفي بقوله فاطلقت اي جعلت في العرف مطلقة اي عامة وشاملة
لما يستلذه الانسان اي لكل ما يستلذه الانسان سوا كانت حالة ملايمة او غيرها من الامور
الملايمة التي لا تكون حالة كالمال والمسرة وغيرها بعد ما كانت خاصة في اصل اللغة للحالة
الملايمة فالمراد بالاطلاق ما يرادف العموم والشمول كما في قول صاحب الكشاف واطلق الانعام
ليشمل كل ما يعد انعاما بالتمام لا ما يرادف الاستعمال ويتعدى بعلى فلا يرد ما قيل ان حق العبارة
ان يقول ما يستلذه الانسان لان صلة الاطلاق اما في كلمة على كانه قصد الاختصاص او اراد
انها اختصت في العرف لما يستلذه الانسان من الامور الملايمة الموروثة لتلك الحالة انتهى
كالجاه الموروث لعدة الانزال لتلك الحالة على انه يرد عليه انه يلزم على هذا التوجيه ان تكون
النسبة بين المعنى اللغوي والعرفي التباين لا العموم المطلق من جانب العرفي فيلزم ان تكون الحالة
الملايمة التي هي اعظم افراد النعمة خارجة عن المعنى العرفي ولا يلتزمه ذو طبع سليم فما ذكرناه
من كون المراد بالاطلاق العموم والشمول مع سلامته عن التزام التاويل البعيد لتصحيح جعل صلة اللام
ودون كلمة على يفيد فايدة قول صاحب الكشاف واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان
شمول النعمة يوجب شمول الانعام على ابلغ وجه فالحق ما اختاره بالاتباع وقوله من النعمة بيان
لاصلها الاشتقاقي وهو جنس ان لقوله وهي الحالة اي النعمة بكسر النون ماخوذة من النعمة بفتح النون
ويجوز كونه حالا من الحالة او من مفعول يستلذها او صفة لها اي الحالة الناشية من النعمة بايا ه

الخفض بالتحريك استفاده الشيخ من السيد م

الفعل بفتح وضم والفعل بالكسر للحالة والفعلة بالمرة والفعلة بالحالة منه رحمه

على ه

صفحة ا م

توسط بيان المعنى بين الحالة ونحوها نم آرا دان بين معنى الماخوذ منه لظهر المناسبة بين المشتق و
المشتق منه لوجوهها فقال وهي اي النعمة بفتح النون اللين صوريا كما في الثوب الحرير والبدن
الناعم او معنويا كطيب العيش من نعم بالضم اي صار ناعما بمعنى لينا ومنها النعومة والتنعم يقال
كم في نعمة لانعمة له بالفتح في الثانية اي لا تنعم له قيل في بعض النسخ وهي الدين بالدال المعجمة فكانه
تصحيف اللين انتهى وفي بعض النسخ فاطلقت لما يستلذه الانسان من نعمة الاسلام وهي
الدين وليس في هذه النسخة قوله من النعمة وهي الدين فعلى هذه النسخة يكون قوله من نعمة الاسلام بيانا
لقوله ما يستلذه وضميرها راجعا الى نعمة الاسلام ولا ينافي هذا ما سبق من ارادة الشمول والعموم
لكل ما يستلذه الانسان لان الاسلام لاشتمالها على سعادة الدارين نعمة مشتملة على النعم
كلها فمن فاز بها فقد فاز بخير الدارين حرج به قدس سره ولما فرغ المصنف عن بيان معنى النعمة لغة
وعرفا شرع في تقسيمها الى اقسامها المختلفة ليسهل بيان ما سوا المراد منها فقال وتعم الله واخواتها
الى آخره مع ان المراد تقسيم مطلق النعمة تنبيها على ان مطلق النعمة من الله تعالى كما قال وما بكم من نعمة
فمن الله فاكرادان النعمة المطلقة التي لا يكون الا من الله وان كانت لا تحصى اي انواعا وشخصا
كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها اي لا تضبطوا عددها لكنها تنحصر اجمالا في قسمين
احدهما دنيوي اي حاصل في الدنيا والاخر اخروي اي حاصل في الاخرة وفي بعض النسخ
او اخروي كلمة او فهي لمانعة الخلو فلا يرد ان معرفة الله نعمة في الدنيا والاخرة واما على
نسخة الواو ومعرفة الله وان كانت واحدة في الدارين الا انها نعمة دنيوية حدوثا
واخروية بقاء ولا يصح تفسير النعمة بما يستلذه النفس من طيبات الدنيا ثم تقسيمها الى الدنيوية
والاخروية الى آخر الاقسام ثم القول بان المراد ههنا الاخروية وما يكون وصلة اليها من
الدنيوية اذ يلزم عدم صحة التقسيم لانه بعد ما اخذ في المقسم كونها دنيوية بالتقييد يكون نهاية
طيبات الدنيا يخرج ما يستلذه النفس من طيبات الاخرة فيكون تقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره اليابين ومثل هذا التقسيم فاسد من وجهين على ما تقرر في محله والاول من الوجهين
اعني النعم الدنيوية قسمان احدهما موهبي اي حاصل بمحض موهبته وفضله منه وليس للعبد مدخل اصلا في حصوله وثانيهما كسبي اي حاصل بمدخلية الكسب والموهبي ايضا
قسمان احدهما روحاني اي منسوب الى الروح وعاد اليه كنفخ الروح فيه اي في البدن
لدلالة الروح عليه فان اريد بالروح الروح الانساني المجرد المرادف للنفس الناطقة فنفخه في
البدن جعله متعلقا بالبدن كما اشار اليه المصنف في سورة الحجر في تفسير قوله تعالى ونفخت فيه من روحي حيث
قال واصل النفخ اجراء الريح في تجويف جسم آخر ولما كان الروح متعلقا اولا بالبخار اللطيف
المنبعث من القلب ويفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملا اياها في تجاويف الشرايين الى اعماق
البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا انتهى وان اريد الروح الحيواني اعني ذلك البخار اللطيف

المفسر العلامة ابو السعود

فرجهة كون الشيء اعم من نفسه وفرجهة كون قسم الشيء مباينا له مع وجوب كونه اخص منه منه

المذكور فمعنى نفخه فيه جعله حيا بنفخه كما اشار اليه المصنف في سورة ص حيث قال في بيان معنى قوله
ونفخت فيه من روحي اي احييته بنفخ الروح وفي التمثيل بنفخ الروح وما عطف عليه مسامحة اذ النفخ وكذا
وسايرما اورد من الامثلة في هذا المقام انعامات لانعم بل النعمة الروح المنفوخ وكذا في
وقوله واشراقه بالجر عطف على نفخ الروح والضمير عايد الى الروح اي وكاشراق الروح لجسم النفخ
به بالعقل والمراد به القوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة الكليات ان اريد بالروح
النفس الناطقة ومعنى اشراقها بالقوة العاقلة اضائتها وتنويرها بها للنفس بمنزلة ضوء يدرك به
ما يدرك من الكليات وان اريد الروح الحيواني فالمراد بالعقل النفس الناطقة فان الروح الحيواني
اذا تعلقت به النفس الناطقة صار مشرقا مثلا لنا يظهر له بذلك التعلق للانسان ما لا يظهر لسايرالحيوانات
من الكليات والنظريات فيدرك الكليات ويحصل النظريات بالفكر ويميز الحسن والقبيح وبه
يحصل له كمال يمتاز به عن سايرالحيوان وقوله وما يتبعه معطوف على العقل اي وكاشراق
الروح بما يتبع العقل اي بصيرالة له من القوى الحاسة التي هي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة
ويجوز ان يكون ضمير يتبعه راجعا الى الروح فان القوى المدركة يتبع نفخ الروح في الفيضان على محالها
ثم بين اشراق الروح بالعقل وما يتبعه من الحواس بقوله كالفهم اي فهم الخطاب لا احساس المرارة
والبرودة وسايرالمحسوسات على ما توهم لانه من الامور الجسمانية والفكر اي الذي يعد
من خواص الانسان وهو حركة النفس في المعقولات حركة من باب الكيف واما حركة النفس
في المحسوسات فيسمى تخيلا ولا يختص بالانسان والنطق اي الباطني وموادراك الكليات او النطق
الظاهري من الامور الجسمانية وقوله وجسماني اي ونامي قسمي الموجي جسماني اي منسوب الى
الجسم وعايد اليه كتخليق البدن وتوديع القوى المحاله فيه اي في البدن والمراد غير الحواس
الظاهرة والباطنة وهي القوة المحركة والنامية والغاذية والجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة وغيرها من القوى البدنية غير المدركة واعطاء الهيئات العارضة له اي للبدن
من الكيفيات الفعلية والانفعالية من الصحة وهي كيفية تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة
ويقابلها المرض لا يقال للمعالجات الطبية والاحتماء عن المضرات دخل تام في حصول الصحة فهي
نعمة كسبية لا وهبية لانا نقول مدخلية تلك المعالجات انما هي في حفظ الصحة او ازالة المرض
لا في نفس الصحة والكلام فيها وقوله وكمال الاعضاء اريد به ما سببها وكون كل عضو على وجه يليق
به ويترتب عليه منفعته مخصوصة كالمشي بالرجل والبطش باليد وهكذا وقوله والكسبي اي المقابل
للموهبي المندرج معه تحت الجنس الاول الذي مؤنثه وبنونيته وهذا ايضا قسمان روحاني وجسماني
الا انه لم يصرح به اكتفاء بما اشار اليه في ضمن كلامه فان قوله تزكية النفس فيه اشارة الى
الروحاني لان هذه التزكية عايدة الى النفس والروح فان المراد بتزكية النفس تطهيرها
عن الرذايل اي الملكات الردية كالكفر والمعاصي والبدعة والضلالات وسايرالاعتقادات

صفحة الله رحمه الله

الفاسدة والجهليات المركبة والاخلاق الذميمة من الحقد والحسد والبخل والعجب وسايرالذمايم
وبهذه التخلية تتخرط النفس في سلك المفلحين كما قال تعالى قد افلح من زكيها في الطب
الروحاني بمنزلة التنقية للبدن عن الاخلاط الردية في الطب الجسماني ولما كانت
التخلية متقدمة على التحلية ذكرها اولا وعطف عليها الثانية فقال وتحليتها اي تحلية النفس
بمعنى جعلها متحلية بالاخلاق السنية اي الرفيعة والملكات الفاضلة من الحكمة والجود والتصبر
والتوكل والتواضع وسايرالاخلاق الحميدة ثم ان هذا الكلام مبني على ان الاخلاق
قابلة للتبدل والتغير ويجري فيها الاكتساب ولو باعتبار مراتبها المتفاوتة شدة وضعفا
واليه ذهب المحققون ومن نسب الى انها هي السيرة وهي لا تقبل التغير كالصورة فالكسبي عنده
هو الافعال التي هذه الكيفيات مبادلها وتمام تحقيق هذا المبحث في علم الاخلاق واشار
الى الجسماني بقوله وتزيين البدن بالبهيات المطبوعة اي المقبولة عند الطباع السليمة كتطهير البدن
عن الاوساخ وقص الاشارب وقلم الاظفار وحلق العانة والحلى بكسر الحا جمع حلية وتضمها
وكسر اللام جمع حلي المستحسنة اي التي يستحسنها الناس ويزينوا بدانهم بها كالخاتم والسوار
والثياب الفاخرة وتكحيل العين والخضاب ومثل ذلك من العوارض المجاورة للبدن المنفكة عنه
وقوله وحصول المال برفع الحصول معطوف على قوله تزيين البدن وكون هذا الحصول كسبيا
بناء على الاعم الاغلب والا فقد يكون حصول المال ضروريا كالمال الحاصل بالارث
وكذا الجاه اعني المنصب العالي والرتبة قد ينال الشخص بلا سعي منه كاكثر ابناء الملوك
ينقلدون السلطنة بعد موت آبائهم على انه لابد من الانتهاء الى الكسب البتة سواء كان
مالا او جاها وبالجملة حصول المال والجاه نعمة كسبية متعلقة بالنفس والروح اذ بحصول
الجاه والمنصب وحصول المال تستلذ النفس وتبتهج ويحصل لها سرور فهو زينة للنفس
كما قال تعالى ولكم فيها جمال اي زينة حين تريحون اي حين ترد ونها من مراعيها الى
مراحها بالعشي وحين تسرحون اي تخرجونها بالغداة الى المراعي قال المفسر في تفسيره فان الانسان
فيها تتزين بها في الوقتين ويجل اهلها في اعين الناظرين انتهى وكذلك اهل الجاه يجل
في اعين الناس فحصول الجاه نعمة روحانية صرفة وما قيل انه مشترك بين الروحاني
والجسماني فان حصول المال والجاه مؤثر في تهذيب اخلاق النفس والبدن كما لا يخفى فرد
عليه ان اصحاب الاموال والمناصب اكثرهم بخلاء وجهلاء وظلمة ومجرة الا من
عصمهم الله تعالى وقليل ما هم فان الانسان ليطغى ان رآه استغنى قوله والثاني اي
الجنس الاخروي من النعم الالهية وسواء ينقسم الى جسماني وروحاني اشار الى الاول
بقوله ان يغفر الله للعبد المؤمن ما فرط منه من الذنوب والمعاصي فان المغفرة
سبب لنجاة البدن من عذاب النار فان كانت من غير سبب عادي من سبق

صفحة الله رحمه الله

عمل او توبة من العبد لمغفرة عصاة المؤمنين الذين ماتوا كتبوا في ايمانهم خيرا اعترافا بالنجاة
المترتبة عليها نعمة جسمانية موهبية فان اكتسبوا في ايمانهم خيرا اعترافا وخلطوا عملا صالحا
واخر سيئا فهي نعمة جسمانية كسبية واشار الى الروحاني من الاخروي بقوله وبرضوان
فان رضوان الله من عبده نعمة روحانية سبب لابتهاج الروح قال المصنف
في تفسير قوله تعالى ورضوان من الله اكبر لانه المبدأ لكل سعادة وكرامة والمودي الى
نيل الوصول والفوز بالقاء انتهى وكذلك ان السعادة والكرامة والوصول واللقاء
كلها نعم روحانية ولذات نفسانية لاحظ للبدن منها وقوله وبهوته اي بهيئا له مشترك
وسواما معطوف على قوله بغفر لكونه اسبق واما على قوله يرضى لكونه اقرب واما التناسب
في كونهما روحانيين فانما يؤثر في القران في اعلى عليين ويمكنه فيه وعليون جمع على
مقام في السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين على ما في القاموس فاعلم عليون كصيدون
وقنسرين فاجتمعت الواو والياء والسابق ساكن فقلبت با وادغمت ثم ان
البهوتة في اعلى العليين نعمة اخرى روحانية ايضا كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين
حيث لم يقل مع النبيين والصديقين والشهداء فانه ليس لتفضيل الملائكة بل لانها
مقامات الملائكة وقربهم من الله قرب معنوي واستغراقهم في انوار قدس الجبروت
وانغمارهم في بحر وحدة الاهوت لذات روحانية لا نبالها الا من افنى الناسوت والحق
في سلك المجردات وصار من اهل ملكوت السموات فسبحان من بيده ملكوت كل
شئ واليه يرجع كل ظل وفيء فان كان كل من الرضى والبهوتة في هذا المقام الاعلى من غير
سبق على توبة بل لمحض فضل وموهبة انتهية فنعمة موهبية والا فكسبية لان لكل
الاعمال مدخلية عادية في الاجزية المترتبة عليها فقد علم مما حققنا ان الجنس الاخروي
ايضا ينقسم الى الاقسام الاربعة وكان في كلام المصنف اشارة الى كل منها وانه يكفي
مؤنة تفصيلها فتدبر واورد امثلة تلك الاقسام من المخارج فقال فالموهبي الروحاني كنفخ الروح
ونوابعه في الحشر والموهبي الجسماني كتلبس حلل الجنة لانها في مقابلة الاعمال والكسبي الروحاني
كرؤية الله تعالى في الجنة واستماع الالحان المناسبة والنغمات الطيبة في مقابلة
الاعمال الصالحة والكسبي الجسماني كتلبس حلل الجنة وسائر النعم الجسمانية من الاكل
والشرب والحور والقصور في مقابلة الاعمال الحسنة فلم يوفق النظر في كلام المصنف
وتبعه من قلده ويحسبون انهم يحسنون صنعا وقوله ابد الآبدين ظرف للبهوتة
والمراد طول الدهر وعدم الانقطاع في القاموس الابد محركة الدهر الجمع آباد وابود و
الدايم والقديم الازلي وقال ايضا والله لا آتيه ابد الابدية وابد الآبدين وابد الابدين
كارضين وابد الابد محركة وابد الابيد وابد الآباد وابد الدهر وابيد الابيد بمعنى انتهى

عصام صنعة الله
وبعض آخر
م

فالآبدين جمع ابد مبالغة الابد كدهر مبالغة الدهر يقال ابد كما يقال دهر دامر فجمع لزيادة
المبالغة واما الياء فعلى خلاف القياس والمراد بالآبد الدائم فجمع بهما تغليبا للعقلاء
ثم لما بين ان النعمة الالهية انواع اراد ان يعين ما سوى المراد منها في هذا المقام فقال والمراد
اي من النعمة المطلوبة المفهومة من قوله انعمت عليهم سوى القسم الاخير اي الجنس الاخروي بجميع
اقسامه الاربعة وبعض من القسم الاول اعني الجنس الدنيوي واليه اشار بقوله وما يكون
وصلة اي واسطة قريبة بتوصل بها الى نيله اي الى نيل هذا القسم الاخير الاخروي
كما ينا ذلك البعض الذي يكون وصلة من القسم الاخير يفتح الخا اعني القسم الاول لكلمة من
تبعيضية وتحصل كلامه ان المراد من النعمة ههنا سوى القسم الاخروي تمامه وبعض من اقسام الدنيوي
الذي يكون وصلة الى نيل القسم الاخروي وهو تخلية النفس وتحليتها لان الوصلة بدا واسطة انما يصدق
عليها وما عداها من نفخ الروح وتخليق البدن ونحو ذلك فانما هي وصلة الى الوسايط والواسطة
الى نيله ثم بين وجه كون المراد القسم الثاني مطلقا وما يتوصل اليه من القسم الاول بقوله فان ما عدا
ذلك المذكور من القسم الاخروي وبعض القسم الدنيوي مما يشترك فيه المؤمن والكافر فلا يليق بحال المؤمن
من حيث انه مؤمن ان يتخذه مطلبا فان نصب عين المؤمن والمطلب الاعلى عنده سوى القسم الاخير
وما يكون ذريعة اليهما من امور الدنيا فالمطلب الاطريق الذي انعم الله عليهم في الاخرة فقوله انعمت
عليهم من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لتحقق وقوعه قوله بدل من الذين اي قوله
غير المغضوب عليهم والضالين بدل من الموصول في قوله الذين انعمت عليهم بدل الكل من
الكل وهو اختيار ابي علي الفارسي وآخرين سيبويه كونه صفة له وفي تقديم كونه بدلا اشارة
الى انه المختار عنده لافادته التاكيد والتقرير مع التنصيص على ان غير المغضوب عليهم هم المشهود
لهم بالانعام عليهم على نحو ما سبق في كون الصراط الثاني بدلا من الاول فان قيل على تقدير
كونه بدلا من الذين انعمت عليهم كان المناسب غير الذين غضبت عليهم وضلتهم قلنا
عدل عنه تحاشيا عن التصريح بنسبة الغضب والاضلال اليه تعالى في مقام طلب اللطف
والانعام وقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال عبارة الكشاف
بلا تغيير قال قدس سره اي اذا جعل بدلا اريد بالثاني ايضا الذات مع قصد تكرير العامل
وتغيير المبهم فيوجد فيه نمط المباينات فالبدل في الآية اوقع من الصفة انتهى ومقصوده
قدس سره دفع ما يتوجه على جعله بدلا من ان لفظ غير لكونه اضافيا في الصفة يدل على المفهوم والمبدل
منه لكونه موصولا يدل على الذات فكيف يصح جعل المفهوم بدلا من الذات وحاصل الدفع
انه اريد به الذات ايضا ليصح جعله بدلا فيفيد فوايد لا تحصل الا بالبدل قال بعض المفسرين
من فضلاء المتاخرين رد على الكشاف والقاضي في اختيارهما البدل على الصفة لاسبيل
الى جعل غير المغضوب عليهم بدلا من الموصول لما عرفت من ان شان البدل ان يفيد

ابو السعود
رحمه الله

متبوعه فرید تاکید وتقریر وفضل ایضاح وتفسیر ولا ریب فی ان فصاری امر ما نحن فیه ان یکتسی بما
اضیف نوع تعریف مصحح لوقوعه صفة للموصول واما استحقاق ان یکون مقصودا بالنسبة مفیدا
لما ذکر من الفواید فکلا انتهی اقول قد صرح هذا الفاضل فی توجیه ما اختاره من کونه صفة للموصول
ان الموصول عبارة عن احدی الطوائف المذکورة المشهورة بانعام علیهم وباستقامة المسلک
ومن ضرورة هذه الشهرة بهم بالغایرة لما اضیف الیه کلمة غیر من المضافین بضدی الموصفین
المذکورین اعنی مطلق المغضوب علیهم والضالین فلکن نسبت بذلک التعریف مصححا لوقوعها صفة
للمعرفة انتهی وقد عرفت فیما سبق ان مناط ما ذکر من الفواید فی البدل سوی کونه مشهودا له
بما وصف به المبدل منه ولا شک ان شهرة المنعم علیهم بالغایرة المذکورة عین کون غیر المغضوب
علیهم مشهودا لهم بانعام علیهم بحیث لا یذهب الوهم عند ذکر المنعم علیهم الا الی غیر المغضوب
علیهم وبذلک یحصل ما ذکر من الفواید اعنی التاکید والتقریر وفضل الایضاح والتفسیر تلک
الشهرة التی اعترف بها هذا الفاضل کالتصحیح وقوعها صفة للمعرفة تصحیح وقوعها بیانا وتفسیرا
مصحح وقوعها بدلا الیضا بل یرجح ذلک لدلالته علی تلک الفواید الغایبة فی الوصف علی ما صرح
به قدس سره فیما تقدم عنه کیف وتلک الفواید تابعة للبدل وغایة متاخرة عنه لانها
یجب حصولها اولا بان یکون حاصلا متقدما وجوده حتی یصح البدل علی انه یجوز ابدال النکرة
من المعرفة ففیما اکتسب نوع تعریف بالطریق الاولی وقوله او صفة له ای للموصول فاما صفة
مبینة للموصوف وکاشفة عن المراد منه ان اخذ علی وجه یلایمه وصوفه ویلازمه ومقیدة
له ومخصصة ایاه ببعض افراده ان اخذ علی وجه یکون الموصوف اعم منها ومنتاول غیرها توضیحه
انه قد بین ان المراد بالنعمة الاخرویة التی هی المغفرة والرضا والنبوة فی علیین
ولا یتصور ان یغایرها الغضب والضلال وتتاخر عنها فاما ان یکون تلک النعمة مسبوقة بها
کما فی عصاة المؤمنین الذین ادخلوا النار ثم غفر الله لهم ورضی عنهم واخرجهم الی الجنة او لا یکون
مسبوقة بهما اصلا کما فی الصدیقین والشهداء والصالحین فالمنعم علیهم بالنعمة الاخرویة
بقسمیها ان لا یکونوا مغضوبین ولا ضالین حین ما انعموا فی الاخرة ولا بعدها انعموا فیها
فبقیت طائفتان من غضب الله واضلة قبل الغفران والرضا ومن لم تمسه الغضب
والضلال اساقان اردت بغیر المغضوب علیهم ولا الضالین من لم یکونوا مغضوبین
ولا ضالین حین انعم علیهم وغفر لهم ولا بعده فالصفة مبینة لان المنعم علیهم فی الاخرة لا یکونون
الا کذلک وان اردت به من لم یکونوا مغضوبین ولا ضالین ولو قبل الانعام فهی صفة مقیدة
تخصص الموصوف ببعض افراده الذین لم تکن نعمتهم الاخرویة مسبوقة بالغضب والضلال
اصلا فیکون المطلوب طریقتهم لا غیر وقد ذکر واسهنا وجوها اخر فالحق احق بالاتباع
وقوله علی معنی انهم جمعوا بین النعمة المطلقة وهی نعمة الایمان وبین السلامة من الغضب والضلال

بیان للمعنی المراد علی تقدیر کون غیر المغضوب علیهم الخ سواء کانت مبینة او مقیدة وانما ره
الی انه لتقدیر کونه صفة یراد بکلمة غیر معناها الوصفی ای الذات فیکون فی معنی الصلة لان الصلة فی الحقیقة
صفة للموصول فیکون الموصول الموصوف جامعا فی الحقیقة بین الصفتین والی هذا اشار قدس سره
اجمالا حیث قال لان النعمة المطلقة اثبتت لهم بطریق الصلة والسلامة بطریق الصفة ویفهم من ذلک
انهم جمعوا بینهما انتهی والمراد بالنعمة المطلقة ما یکون مقصودا بالذات غیر مفید کونه مهدا او توطئة
لغیره ومقصودا بالعرض فان الموصوف مقصود بالذات والصفة تابعة له علی عکس البدل والمراد
بها ما کان نعمة بلا شرط شئ کالایمان بخلاف العمل فانه نعمة بشرط اقترانه بالایمان ثم انه فسر النعمة المطلقة
بقوله وهی نعمة الایمان وکان الظاهر ان یقول وهی نعمة المغفرة والرضا لیکون المراد النعمة الاخرویة
لکنه اراد ان یشیر الی ان المعتبر فی بیان کونه بدلا او صفة هو المنطوق لانه المذکور صریحا فلا یضر
ان یقال لما لیس بمذکور ولا مقدر فی نظم الکلام ان قولنا کذا بدل منه او صفة له وان کان مرادا فافهم

قوله وذلک ای جعل غیر المنصوب علیهم صفة للموصول الذی هو من اقسام المعرفة انما یصح اجمالا
الخ وبیانه او بدون التاویل یلزم وصف المعرفة بالنکرة لان کلمة غیر لکونها من الاسماء المتوغلة
فی الابهام لا یکتسب التعریف من المضاف الیه المعرفة فان قلت کما لا یجوز وصف المعرفة بالنکرة
کذلک لا یجوز ابدال النکرة من المعرفة الا ان یکون موصوفة نحو بالناصیة کاذبة صرح به فاوجه
تخصیص التاویل بجعله وصفا بل لا بد فی جعله بدلا ایضا والا لم یصح البدل لعدم کونه موصوفا قلت
قال الرضی لحق انه یجوز ترک وصف النکرة المبدلة من المعرفة اذا استفید من البدل ما لیس فی
المبدل منه کقوله تعالی بالواد المقدس طوی اذ لم یجعل اسم الوادی من الطی لانه قدس مرتین فکانه
فکانه طوی بالتقدیس انتهی فلذا احتیج التاویل بصیرورة الوصف فائدة مهما من التاویل اما فی
الموصوف باخراجه الی حیز النکرة واما فی الصفة بجعلها من عداد المعرفة وآلی الاول اشار
بقوله اجراء الموصول ای اولهما اجراء الموصول المعرفة مجری النکرة اذا لم یقصد به
ای بهذا الاجراء اذا لم یقصد بالموصول معهود ای معین وتبینه قدس سره بان الموصول
فی حکم المعرف باللام فاذا اردت به الجنس من حیث وجوده فی ضمن افراده لا بعینه کان
فی المعنی کالنکرة وتلک المعنی بالمعهود الذهنی فاشارة بنظر الی معناه فیعامل معاملة النکرة
کالوصف بالنکرة وبالجملة واخری الی لفظه فیوصف بالمعرفة ویجعل مبتدا وذا حال انتهی
وههنا اشکال مشهور وهو انه قد سبق ان المراد بالموصول اعنی الذین انعمت علیهم
هم المؤمنون مطلقا او الانبیاء او اصحاب موسی وعیسی علیهما السلام قبل النسخ والتحریف
فهو علی الاخیرین بشهد خارجی لتقدیری فیکون معینا وعلی الاول مستغرق للکل وایضا
امر معین لا تعدد فیه اصلا فلیس هناک معنی للتعیین فیه اجاب عنه سید المحققین قدس سره
بانه یحتمل ان یرید بالمؤمنین طائفة منهم لا باعیانهم واذا حمل علی الاستغراق التبادر من العبارة

قوله المعتبر هو المنطوق لانه المذکور صریحا یعنی علی ما سبق من ان المراد بالمنعم علیهم المؤمنون مطلقا کان الایمان لکونه اصل الکل هو النعمة الغیر فاذا اطلق النعمة ینصرف الیه بقرینة علی ان المطلق ینصرف الی الکامل وهذا الاعتبار یعمی انعمت علیهم احسنت الیهم نعمة الایمان فیکون منطوقا ولا ینافی ذلک کون المراد النعمة الاخرویة لانها هی التی قصد بیان کونها مبدا ومقدمة علیه فقصد الکلام کذلک فی طول النعمی وفاء مفتوحة طول النعمی والمراد طول الاقامة منه

تعين ان يكون ما ذكر في الجواب وجها رابعا للملك الثلثة وهو العهد الذهني انتهى وأورد عليه
قدس سره ان ارادة طائفة لا باعيانهم لا يناسب جعل طريقهم مشهودا عليه بالاستقامة
على ما فيها اقول مراده قدس سره بطائفة منهم لا باعيانهم طائفة غير معينة من الطوائف
الثلث المذكورة اعني المؤمنين مطلقا او الانبياء او اصحاب موسى وعيسى فان كل واحد من تلك
الطوائف وان كان متعينا لكن لا يتعين حمل الموصول على واحد معين منها لانتفاء قرينة ظاهرة
في الغاية على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل منها على سبيل البدل وعلى غيرها ايضا فمن هذا الوجه يعرض له
الابهام ويصير منزلة ما اريد به فرد لا بعينه اذ ليس المراد بفرد لا بعينه ما لا تعين له في نفس الامر بل يجوز
احد الافراد المعينة اينما كانت والحاق لا بعينه عليه باعتبار ان الغرض لا يتعلق بتعيينه والكلام
خلو عن الدلالة على ذلك وقوله كالمعلى اي كالجر المعلى باللام الذي اصله التعيين مجرى النكرة
لقصد عدم التعين في قوله في وصف نفسه بالانانة والوقار ولقد امر على اللئيم يسبني اذ لم
يرد باللئيم الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسبه المرور ولا جميع الافراد لا جرد عليه واللام هو
المعين لقصوره عن افادة ما هو المقصود من التمدح بالانانة والوقار في مواضع يطيش فيها
اولو الاحلام الرصينة ولا شيوع ان ارباب العزايم الكاملة بل المراد الحقيقة باعتبار
وجودها في ضمن فرد لا بعينه اي على اللئيم تمام تحقيق معنى البيت ليس هذا موضعه وقوله
وقولهم اني لامر على الرجل مثلك فيكرمني تمثيل اخر لاجراء المعرف باللام مجرى النكرة لقيام المانع
عن التعريف في كلمة مثل ايضا لتوغلها في الابهام كغيرها فالمقصود بالرجل صوفرد ما لا بعينه
اذ لا قرينة على العهد الخارجي ولا يتصور المرور على الافراد ولا على الحقيقة من حيث هي
كما سبق فتعين العهد الذهني وتوارد زيادة على الكشاف اورد بانا لان المثال الاول وان
كان كالمثل في وصف المحلى باللام بالجملة لكنه ليس نصا فيه لاحتمال الحالية ولو مرجوحا ولزيادة
مناسبة هذا المثال بالغاية في كون الموصوف والصفة معرفتين صورة ونكرتين معنى والتاويل
الثاني عائد اليه بقوله او جعل لفظ غير معرفة بالاضافة فهو تاويل في الصفة بمعنى ان مشابهتها
في الابهام والمانع من عموم تعرفه بالاضافة الى المعرفة سوى التعدد ما يغاير المضاف اليه والتعدد
ههنا لانه اضيف الى مالا ضد واحد فينساق الذهن من غيره الى ذلك الضد الواحد فان
للمغضوب عليهم والضالين ضدا واحدا وهو المنعم عليه فتعين المنعم عليهم بالارادة من
قولنا غير المغضوب عليهم كتعين الحركة من غير السكون اي مثل تعين الحركة للارادة من قولنا
غير السكون فلذا يوصف به الحركة ويقال عليك بالحركة غير السكون وتعرف به ايضا
فيقال الحركة غير السكون وفي بعض النسخ تعين الحركة بغير السكون اي بقولنا غير السكون فان
الحركة تتعين بالارادة منه وتامل النسختين واحد وموان للسكون ضدا واحدا هو الحركة
فلا ينساق الذهن من غير السكون الا اليه اذ المتبادر الى الذهن من غير الشيء ضده لانه

هذا الايراد للسمرقندي
وتبعه ابو السعود
رحمه الله

قوله قدس سره ان ارادة طائفة لا باعيانهم لا يناسب جعل طريقهم مشهودا عليه بالاستقامة
على ما فيها اقول مراده قدس سره بطائفة منهم لا باعيانهم طائفة غير معينة من الطوائف
الثلث المذكورة اعني المؤمنين مطلقا او الانبياء او اصحاب موسى وعيسى فان كل واحد من تلك
الطوائف وان كان متعينا لكن لا يتعين حمل الموصول على واحد معين منها لانتفاء قرينة ظاهرة
في الغاية على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل منها على سبيل البدل وعلى غيرها ايضا فمن هذا الوجه يعرض له
الابهام ويصير منزلة ما اريد به فرد لا بعينه اذ ليس المراد بفرد لا بعينه ما لا تعين له في نفس الامر بل يجوز
احد الافراد المعينة اينما كانت والحاق لا بعينه عليه باعتبار ان الغرض لا يتعلق بتعيينه والكلام
خلو عن الدلالة على ذلك وقوله كالمعلى اي كالجر المعلى باللام الذي اصله التعيين مجرى النكرة
لقصد عدم التعين في قوله في وصف نفسه بالانانة والوقار ولقد امر على اللئيم يسبني اذ لم
يرد باللئيم الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسبه المرور ولا جميع الافراد لا جرد عليه واللام هو
المعين لقصوره عن افادة ما هو المقصود من التمدح بالانانة والوقار في مواضع يطيش فيها
اولو الاحلام الرصينة ولا شيوع ان ارباب العزايم الكاملة بل المراد الحقيقة باعتبار
وجودها في ضمن فرد لا بعينه اي على اللئيم تمام تحقيق معنى البيت ليس هذا موضعه وقوله
وقولهم اني لامر على الرجل مثلك فيكرمني تمثيل اخر لاجراء المعرف باللام مجرى النكرة لقيام المانع
عن التعريف في كلمة مثل ايضا لتوغلها في الابهام كغيرها فالمقصود بالرجل صوفرد ما لا بعينه
اذ لا قرينة على العهد الخارجي ولا يتصور المرور على الافراد ولا على الحقيقة من حيث هي
كما سبق فتعين العهد الذهني وتوارد زيادة على الكشاف اورد بانا لان المثال الاول وان
كان كالمثل في وصف المحلى باللام بالجملة لكنه ليس نصا فيه لاحتمال الحالية ولو مرجوحا ولزيادة
مناسبة هذا المثال بالغاية في كون الموصوف والصفة معرفتين صورة ونكرتين معنى والتاويل
الثاني عائد اليه بقوله او جعل لفظ غير معرفة بالاضافة فهو تاويل في الصفة بمعنى ان مشابهتها
في الابهام والمانع من عموم تعرفه بالاضافة الى المعرفة سوى التعدد ما يغاير المضاف اليه والتعدد
ههنا لانه اضيف الى مالا ضد واحد فينساق الذهن من غيره الى ذلك الضد الواحد فان
للمغضوب عليهم والضالين ضدا واحدا وهو المنعم عليه فتعين المنعم عليهم بالارادة من
قولنا غير المغضوب عليهم كتعين الحركة من غير السكون اي مثل تعين الحركة للارادة من قولنا
غير السكون فلذا يوصف به الحركة ويقال عليك بالحركة غير السكون وتعرف به ايضا
فيقال الحركة غير السكون وفي بعض النسخ تعين الحركة بغير السكون اي بقولنا غير السكون فان
الحركة تتعين بالارادة منه وتامل النسختين واحد وموان للسكون ضدا واحدا هو الحركة
فلا ينساق الذهن من غير السكون الا اليه اذ المتبادر الى الذهن من غير الشيء ضده لانه

الغاير للشيء حقيقة ولما كانت المخالفة اعم من التضاد وكان مناط حصول التعيين هو التضاد
عدل المص عن لفظ الخلاف المذكور في الكشاف فاورد لفظ الضد بدله ثم الفرق بين
التاويلين انه على التاويل الاول يحمل المغضوب عليهم والضالين على اليهود والنصارى
ليبقى غير على ابهامه نكرة مثل موصوفه لتظهر التثنية باللئيم يسبني كما وعلى الثاني يحملان على مطلق
المغضوب عليهم والضالين ليكون المضاف اليه مما له ضد واحد وهو المنعم عليهم وتوضيح
يندفع ما يورد ههنا من ان جعل غير معرفة بالاضافة الى ما له ضد واحد يستلزم ان لا يكون
الوجه الثاني تاويلا لانه يكون حينئذ معرفة حقيقة لا تاويلا ولا الوجه الاول تاويلا صحيحا
لانه على تقدير كون لفظ غير معرفة فقطعا لا يكون كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني كما ووجه الاندفاع
هو ان كونه من قبيل ما اضيف الى ضد واحد ليس بمتعين فان حمل المضاف اليه على مطلق المغضوب
عليهم كان من ذلك القبيل وصار معرفة قطعا فلا يمشي الوجه الاول وان حمل على اليهود والنصارى
لم يكن من ذلك القبيل بل يبقى على نكارته الاصلية فيكون من قبيل اللئيم يسبني ولما كان مدار الوجهين
احد الحملين ولم يتعين شيء منهما صار كل من الوجهين تاويلا صحيحا قال بعض الفحول واتما وصف
المعرفة بغير تنزيلا للتغاير منزلة التنكير اذ لم يقصد به معهود او رفعا لغير الى درجة المعرفة لزوال
ابهامه بالاضافة الى ما له ضد واحد ثم قال اعلم ان غير لها ثلثة اوجه احدها ان يقع في موقع
لا يكون فيه الا نكرة وذلك اذا اريد به النفي الساذج كما في مررت برجل غيرك والثاني
ان يقع موقعا لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شيء قد عرف بمضاوة المضاف اليه
في معنى لا يضاده وفيه الا سوكما اذا قلت مررت بغيرك اي المعروف بمغايرتك الا انه في هذا الايجري صفة
فيذكر غير جاريا على الموصوف الثالث ان يقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كما اذا قلت
مررت برجل كريم غير اللئيم وعاقل غير جاهل والرجل الكريم غير اللئيم كذا قال صدر الافاضل وقد تبين منه
ان من قال ان غير الا يتعرف اصلا وان اضيف الى المعارف لم يصب وان من زعم انه بالاضافة
الى ما له ضد واحد تعين بتعين الحركة من غير السكون فقد اخطا من وجوه اما اولا فلانه وان اضيف
الى ما له ضد واحد لكنه لم يعرف الا بما اريد به بمضاوة المضاف اليه في معنى لا يضاده وفيه الاسو
لهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعين الحركة من غير السكون واما ثانيا فلانه حينئذ
يكون معرفة بالحقيقة على ما مر تلويحا بالتاويل كما نطقت به زكاة الزاعم واما ثالثا فلانه حينئذ
لا يجري صفة واما ذكر غير جاريا على الموصوف وسوق صدر الكلام يدل على انه صفة لما قبله انتهى كلامه اقول
صاحب الكشاف وما زاعم البيضاوي وآتي في جواب الاول ان صاحب الكشاف اتما قال
ما نقله في تقرير السؤال حيث قال فان قلت كيف صح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف
وان اضيف الى المعارف واما في تقرير الجواب فقد صرح بتعرفها بها حيث قال قلت الذين انعمت
عليهم لما وقعت فيه فهو كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني لان المغضوب عليهم والضالين خلاف

فمضيت ثم قلت لا يعنيني
تمامه

لابن كمال

يريد به ان المراد بغير ههنا ليس ما
م

توجيه م

المنعم عليهم فليس في غير ان الابهام الذي ابى عليه ان يعرف انتهى فانظر كيف نفى الابهام
المانع عن التعرف في صورة الاضافة الى الضد وقال قدس سره ايضا في توجيه
جوابه اجاب اولا بان الموصوف نكرة في المعنى وثانيا بان الصفة معرفة انتهى ثم المسئلة
مختلف فيها بين النحاة واختار الرضي عدم تعرفه ولو بالاضافة الى المعرفة وابن السراج
الى تعرفه بها واستدل عليه بهذه الآية وتفصيله يطلب من الرضي وتقول في جواب الثاني اما
اولا فلقوله اما اولا فلانه ره مدفوع بانه من اين علم انه لم يعرف ما اراد به بهذه الاضافة
اليه في معنى الايضاح فيه الا موقوف التصريح بذلك المعنى ليس بلازم كما في المثال الذي اورده هذا
القايل فان قولنا مررت بغيرك اي المعروف بمغايرتك لم يصرح فيه الا ما اراد به بغيرك فتامل
ههنا معنى الايضاح في المغضوب بين الضالين فيه ان المؤمنون كما كانوا منعما عليهم في الآخرة فسقط
قوله ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين بتعين الحركة بغير السكون واجاب عن هذا بعض الفضلاء
بان في كلام المصنف رمزا بانه اراد بقوله تتعين الحركة من غير السكون انه زال ابهامه بالاضافة
الى عالم صدر واحد كما اراده هذا القايل لانه صار معرفة لان تعين الحركة من غير السكون متعين بامتياز
الحركة وليست بمعرفة كالانسان والفرس المراد بهما مفهوماتها فقوله ولهذا لم يكن من قبيل الثاني الى
آخره خبط عظيم وخطا جسيم لان عدم كونه من قبيل الثاني لا يستلزم ان لا يكون ما يتعين بالامتياز
معلومة بمغايرة معينة اخرى انتهى وفيه نظر لانه صرف كلام المصنف عن ظاهره وهو ادعى لتصريحه بان
والمصنف ادعى في الجواب الثاني جعل غير معرفة بالاضافة واستدل عليه بقوله لانه اضيف
الى عالم ضد واحد ثم فرع عليه بقيته تتعين الحركة من غير السكون فلو اراد بتعينه زوال ابهامه
من غير ان يصير معرفة لم يتم التعريب وقياسه على ما اراده القايل فاسد لان ذلك القايل ادعى
جعله معرفة بل ادعى رفعه الى درجة المعرفة فتكفي فيه زوال الابهام وان لم يصر معرفة وقوله
تتعين الحركة من غير السكون تتعين ماهية الحركة ليست بمعرفة كلام واه اليس احد اقسام المعرفة
المعرف بلام الجنس فان المقصد فيه الى تعين مفهوم مدخولها من حيث هو مع قطع النظر
من غير السكون في معنى قولك زال ابهامه كتعين ماهية الحركة بمغايرة ماهية السكون وبهذا الكلام
خال عن التحصيل هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه
حسبما يكون معرفة بالحقيقة لا بالتاويل كما زعمه الزاعم مدفوع بما ذكرنا سابقا من ان كونه معرفة
مبني على احد الطريقين اللذين ليس واحد منهما متعينا فهو معرفة حقيقة ان حمل المغضوب عليهم والضالين
على المطلق وباق على نكارته ان حمل على اليهود والنصارى فمدار كونه معرفة عرضي فلا يخرجه عن نكارته الذي
هو النكارة وجعله معرفة بالحمل المذكور ولا نعني بالتاويل الا هذا لا ما يقابل الحقيقة واما ثالثا فلان
ما اراده بقوله واما ثالثا فلانه انما يذكر حسبما غير جار على الموصوف كلام لفرد به صدر الافاضل
وكلام النحاة مشحون بانه اذا كان المضاف اليه ضدا واحدا يعرف بغيره بتعرف مناك غير ويقع صفة

عن تحقيقه في ضمن الغير والمضايرة وكلاما وايضا على ما ذكره يكون معنى قولك
معنى تتعين تتعين الحركة
م

هذا من زيادة الطيبي على القطب
م

للمعرفة وتمثيله بقولهم عليك بالحركة غير السكون فان غير السكون ذكر فيه جاريا على الموصوف
والمصنف بنى كلامه على هذا فلا يتعلق مخالفة الجمهور للكلام صدر عن خرق اجماع القوم ولو كان
صدر الافاضل قوله وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور اي روي عن ابن كثير النصب
غير على ان يكون حالا من الضمير المجرور في عليهم في الغت عليهم فبقي حسبما لفظ غير على
نكارته الاصلية لان شرط الحال ان تكون نكرة وقال في الكشاف وهي قراءة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وانما سكت عن هذا لانه اورد عليه ان جميع القراآت قراءته عليه السلام
حتى ان شراح الكشاف خاضوا في توجيه عبارته فقال القطب وتبعه الطيبي اي عادته قبل العرضة
الاخيرة والا فكل القراآت قراءته وقال صاحب الكشف كل واحد من السبع المتواترة نسب
الى واحد من الائمة لاشتهاره بها وتفرده فيها باحكام خاصة في الاداء واما غيرها فاما ظهر فيها
امر الرواية ولم يشتهر بها نسب الى النبي عليه السلام وانما يلزم من ذلك اعتياده بها وتحريه
قدس سره وقال وهذا اولى واختصره العلامة التفتازاني فقال نسبت اليه عليه السلام اذ لم يتواتر
بالطريق المنسوب الى واحد من القراء السبعة والا فاكثر قراءته عليه السلام وقوله العامل
اي في الحال وذيها صوتمت اما في الحال فظاهر واما في ذي الحال اعني الضمير المجرور في عليهم
فلان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل الى مجروره فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وبهذا
الاعتبار وقع واحال فلا يرد ان العامل في الحال هو الفعل وفي ذي الحال هو الجار فقد اختلف
عامل الحال وذيها وذا غير جايز كذا في حاشيته قدس سره على ان الرضي نقل عن المالكي
جواز اختلاف العامل فيهما ثم قال قدس سره وما يقال من ان الجار والمجرور في محل النصب
او الرفع فمن قبيل المسامحة في العبارة اتكالا على ما تقرر من القواعد نعم محل الظرف
المستقر متعلق بمجموعه الواقع موقع عامله فان المجرد مثلا هو مجموع في الدار لا الدار وحدها
الا ان كلا من النصب والرفع الذي اوجبه معنى الفعل الذي اوصله الجار الى ما بعده فاحفظ
للمجرور وحده انتهى واعترض عليه قدس سره بوجهين الاول ان معنى الفعل اذا وصل
الى ما بعده تعقبه وجب رفعه او نصبه واما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فايجابه
لاحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب المحل او مرفوعه فكان
البصرة والكوفة في سرت من البصرة الى الكوفة منصوب المحل بوصول معنى السير بواسطة من
والى اليهما ولم يقل به احد والثاني انه لا حاجة في كون المجرور ذا حال الى كونه منصوب المحل لصحة
وقوع الحال عن مجرور لا يكون منصوب المحل كقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله انا امرنا كم
خالدين فيها والجواب عن الاول ان قوله ولم يقل به احد ممنوع فان الرضي قال بعد ان
قال اذا اقتضى الفعل بحرف الجر فالجار والمجرور في محل النصب على المفعول به والتحقيق ان
المجرور وحده منصوب المحل لان الجار انما هو الموصل للفعل اليه كالهمزة والتضعيف

لكن لما كانت الهمزة والتضعيف من تمام صيغة الفعل والجار متصلا به كالجزء من المفعول به توسعوا في اللفظ وقالوا انها في محل النصب انتهى وهذا نص منه في ان البصرة والكوفة منصوبا المحل وعن الثاني ان المضاف في قولهم واتبع ملة ابراهيم حنيفا لما صح حذفه واقامة المضاف اليه مقامه فكانه المفعول وكذا قولهم الناس سواكم معناه موضع قولكم خالد بن خالد بن فحا حال عن المفعول حقيقة كل ذلك مذكور في الرضي فهو احق بالرضا وقوله او بإضمار اعني عطف بحسب المعنى على قوله على الحال اي النصب المروي عن ابن كثير اما بكونه حالا او بكونه مفعولا لمضمر وهو اعني فيكون ما بعد اعني تفسيرا لما قبله فيجب ان يكون مساويا لما قبله او اخص لامتناع تفسير احد المتباينين بالآخر وتفسير الاخص بالاعم فان كان المراد بما بعده الذين لا غضب عليهم اصلا وبما قبله المؤمنون الكاملون في الايمان او كان المراد به الذين سلموا من العذاب الابدي لو بعد حين وكان المراد مما قبله مطلق المؤمنين كان تفسيرا بالمساوي والمعنى اعني بهم وان اريد بما قبله مطلق المؤمنين واريد بالمغضوب عليهم لا غضب عليهم اصلا كان تفسيرا بالاخص وكان المعنى اعني منهم تبصر او بالاستثناء اي بدل غير من الاستثناء، فان اعرابه في الاستثناء مطلقا خلاف كاعراب المستثنى وهو مخفوض باضافة غير اليه ولما كان حمل غير على الاستثناء مطلقا خلاف اصله الذي هو ان يكون صفة كان الاولى حمله على الاستثناء المتصل اذ في حمله على المنقطع الذي هو اليق خلاف الاصل في الاستثناء يلزم ارتكاب خلاف واليه اشار بقوله ان فسر النعم بجميع القبيلتين اي المؤمن والكافر بان لا يخص النعم بالاخروية بل يراد مطلق النعم الدنيوية او الاخروية فيتحقق شرط الاستثناء المتصل وهو دخول المستثنى في المستثنى منه يقينا فاستثناء المغضوب عليهم والضالين من القبيلتين يكون متصلا قوله والغضب ثوران النفس بالمثلثة من ثار الغبار اذا هاج وانتشر وعرفوه بانه كيفية تعرض للنفس تستتبع غليان دم مودعة في احد حجبي الشكل الصنوبري وحركتها الى خارج ارادة الانتقام وفي حديث النفوا الغضب فانه جمرة توقد في قلب ابن آدم الم تروا الى انتفاخ اوداجه وحمرة عينيه فالمراد بالنفس اما الدم او النفس الناطقة وتوارنها على الاول غليانها وحركتها الى ظاهر البدن وعلى الثاني قلقها واضطرابها وكما امتنع وصفه تعالى بحقيقة الغضب كما في الرحمة لكونهما من الاعراض النفسانية المستحيلة عليه سبحانه وجب صرف الكلام عن ظاهره فلذا قال فان اسند الى الله تعالى كما في قوله تعالى وغضب الله عليهم اريد به المنتهى والغاية على ما مر في بيان معنى الرحمة من ان اسناد الله تعالى ما يوهم اعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي هي انفعالات فعلى هذا يكون المراد بالمنتهى والغاية ههنا هو الانتقام كما ان المراد بالرحمة كان التفضل والاحسان على ما مر في المقر

نوى المكان اذا اقام به منه

84

سناك وقيل يجوز ان يراد به ارادة الانتقام كما هو الملايم لما ذكره في التعريف من قوله ارادة الانتقام واقول فيه نظر اما اولا فلان ارادة الانعام وكذا ارادة الانتقام ليس شيء منهما فعلا لان ارادة الفعل ليست فعلا فلا تدخل تحت تلك الضابطة التي ذكرها المصنف من ان اسماء الله تعالى انما يؤخذ بها وامانيا فلان الوصف بالانعام والانتقام اشد في الترغيب والترهيب من الوصف بارادتهما وقوله في التعريف ارادة الانتقام معناه ان بعد تلك الكيفية النفسانية المنبعثة لغليان الدم هو ارادة الانتقام وانبعاث الشوق والميل اليه تدبر قيل فان قلت لا حاجة ههنا الى صرف الكلام عن ظاهره وانما يحتاج اليه فيما اثبت له الغضب وههنا نفي عنه الغضب قلت نفي غضب الله عن جميع مخصوص بشر بثبوت غضبه تعالى لجمع اجيب وانت خبير بما فيه لانه يلزم ان لا يكون المنفيات في المجازات كالمثبت الربيع البقل وما بني الامير المدينة منها ولا يذهب اليه من له عقل سليم اقول كون المنفيات في المجازات منها لكون اثباتها منها لان معنى الاستثناء المجازي في النفي انه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفي وادي الصورة الاثبات وما نحن فيه منفي وانا اقول في دفعه ان المغضوب عليهم معناه الذين غضبت عليهم لانه في مقابلة الذين انعمت عليهم الا انه عدل عنه الى صيغة المجهول لكون المقام مقام طلب اللطف المنافي لنسبة الغضب اليه والتصريح بها كما مر ثم انه جوز صاحب الكشاف ان يكون اسناد الغضب اليه تعالى من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يشبه حال اسداع العصاة في عصيانهم اياه وارادته الانتقام منهم وانزال العقوبة بهم بحال الملك اذا غضب على من عصاه فاراد ان ينتقم منهم وعاقبهم والمصطواه عن البين لعدم جريانه في جميع ما اسند اليه محاربا صرفه عن الظاهر والاسناد عنده اعتبار التركيب في ثلثة مواضع لوجوب كون كل من الطرفين ووجه الشبه في الاستعارة التمثيلية منتزعا من امور متعددة كما صرحوا به فيكثر المؤنة بلا ضرورة ثم عاد الضمير اليه وعليهم في محل الرفع اي الضمير المجرور فيه لان المرفوع المحل فيه هو المجرور وحده لا المجرور بمقدر والاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من خواصه واشار بقوله لانه نائب مناب الفاعل الى ان معمول ما لم يسم فاعله ليس بفاعل بل هو قائم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وسائر المحققين واما المختار عند صاحب الكشاف فهو انه فاعل وهو مذهب عبد القاهر ولهذا اطلق في المفصل تعريف الفاعل عن قيد على جهة قيامه فصرح به في الكشاف ههنا ايضا حيث قال ومحل الثانية الرفع على الفاعلية فالمعدول عنه تنبيها على ان المختار عنده ما نسب اليه ابن الحاجب وهو المناسب لتسميته بمفعول ما لم يسم فاعله كما لا يخفى بخلاف عليهم الاول اي الذي في انعمت عليهم والمراد ايضا بالمجرور وحده فانه منصوب المحل على انه مفعول انعمت قوله ولا مزيدة لتاكيد ما في غير من معنى النفي يريد ان لا في قوله ولا الضالين ليست بعاطفة لانتفاء شرط كونها عاطفة قال في مغني اللبيب لها

كان مجازا صرح به في المطول فمقصود القايل المجاز الى التاويل انما هو صورة الاثبات

ثلثة شروط احدها ان يتقيد بها اثبات مجا، زيد لا عمرو او امر كاضرب زيدا لا عمرا
والثاني ان لا يقترن بالعاطف فاذا قلت ما جاء زيد و لا عمرو فالعاطف الواو لا تفيد
للنفي وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بلا وهو تقدم النفي وقد اجتمعا ايضا في الامثلة
انتهى وليس المانع من كونها عاطفة لزوم اجتماع حرفي العطف كما توهم لانه ليس بمحذور
كما في قولك العدد اما زوج واما فرد وما جاءني زيد ولكن عمرو والقول بان عبد القاهر
وابا علي منعا كونها اما عاطفة وان لكن في المثال المذكور رد بالمستدرك تعسف لان النحاة
عدوها من حروف العطف وان بعض المحققين صرحوا بان اما العطف ما بعدها على ما قبلها
وان الواو العطف اما الثانية على الاولى وان عد صاحب المغني عطف لحرف على حرف
غريبا وقبل اشار المصنف بقوله مزيدة لتاكيد ما في غيرها الى ان المزيدة لا تجيء الا بعد النفي
كما لا يخفى انتهى اقول هذا الحصر ممنوع لان صاحب المفصل بعد ما عد لا من حروف الزيادة قال فان
الله لا يعذب اهل الكتاب اي لان يعلم وقال فلا اقسم بمواقع النجوم وقال العجاج في بحر لا حور
وما شعر انتهى كلامه قال ابن الحاجب في الكافية ولا تزاد مع الواو بعد النفي لفظا نحو
ما جاءني زيد ولا عمرو او معنى نحو غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبعد ان المصدرية
كقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقلت قبل اقسم نحو لا اقسم وشذت مع الماضي
نحو بحر لا حور وما شعر وصرح في المغني ايضا بانها ترد لمجرد التوكيد ولتقوية الكلام كما في
لئلا يعلم اهل الكتاب ثم ان فايدة تاكيد النفي فيه انه يدل على انسحاب النفي على كل واحد
من المعطوف والمعطوف عليه ولا يبقى مجال ان يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو مجموع
وقيل يجوز ان يكون فايدة زيادة كلمة لا بعد الواو ومنافاة ان يتوهم في اول الوهلة انه
معطوف على الموصول يعني لو قيل والضالين لتوهم اول الوهلة انه معطوف على الذين
انعمت عليهم وان المعنى اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وصراط الضالين اقول
لا يذهب اليه احد اصلا اول وهلة ولا في المنام ولا في السكر ولا في البرسام لا ظنك
في مرية من ذلك وقوله فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين تحقيق لنفض غير
معنى النفي وتصويره اعترض العلامة التفتازاني على هذا التصوير بما حاصله ما حرره قدس
سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا
صراط الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة
المغضوب عليهم فلا وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فايدة حينئذ لتبديل غير بلا في تصوير
معنى النفي وتحقيقه ثم اجاب عنه بقوله لانا نقول لفظة لا في اصلها موضوعة للنفي واشتهرت
بهذا المعنى كانها علم له فهي وان جعلت بمعنى غير فظهر دلالة على النفي وارتسخ فدخلها معنى
ولذلك جاز انا زيدا لا غير ضارب استدلال على ان غيرا في حكم لا حيث جوز فيه تقديم

صيغة الله

ولم ينقل الشرط الثالث لعدم تعلق الغرض به

صيغة الله

مواضع الحرة اشارة الى المتن وما بيهما كلام الشارح

صيغة الله

معمول ما اضيف اليه بنا، على انه بمنزلة لا كانه لا اضافة ههنا ولولا ذلك لما جاز
ذلك التقديم لامتناع تقديم ما في حيز المضاف اليه على المضاف لان المعمول لا يقع حيث
يصح وقوع عامله فيه قال قدس سره وتلخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة فهي
مستلزمة للنفي فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما في الآية فيكون اثباتا في حكم النفي
لتضمنه اياه فيجوز تاكيده بلا واخرى يراد بها النفي كقولك انا غير ضارب زيدا اي
لست ضاربا له لانا في مغايرة لشخص ضارب له فيكون نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم
في المعنى فيجوز تقديم المعمول ايضا انتهى ثم قاس المصنف جواز التقديم المعمول في غير على جواز
التقديم في صورة لا فقال كما جاز انا زيدا لا ضارب لعدم اضافة لا الى ما بعده
لكونها حرفا وما نقل من السخاوي من ان لا في مثل قولك انا ضارب زيدا اسم بمعنى غير
الا انه لما كان على صورة الحرف اجري اعرابه على ما بعده كما في الا فوجب ان يمتنع تقديم
المعمول فيه ايضا مدفوع بانهم صرحوا بان حرف السلب في القضايا المعدولة جزء من
المحمول لتحصيل المفهوم عدمي فلا يكون اسما على ان صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الاضافة
المانعة من التقديم يكفي في جواز التقديم وقال قدس سره لا يقال هناك مانع آخر
وهو ان ما في حيز النفي يمتنع ان يتقدم عليه لانا نقول انما يمتنع ذلك اذا كان النفي
بما او ان فانها لما دخلا على الاسم والفعل اشبهتا الاستفهام فلم يجز تقديم ما في حيزهما
عليهما بخلاف لم ولن فانها اختصتا بالفعل وبخلافه وصارتا كالجزء منه فجاز ان يعمل
ما بعدهما فيما قبلهما واما لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت على القبيلتين لانها
حرف يتصرف فيه حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها تقول حيث بلا شيء وارید ان لا يخرج مجاز
ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها وقوله وان امتنع انا زيدا مثل ضارب اي وان لم يجز ذلك
التقديم في لفظ مثل مع مشاركته للفظ غير في كونهما من الاسماء المنوغلة في الابهام لان
الاضافة فيه ليست في حكم العدم وقوله وقرئ وغير الضالين اي قرئ بتبديل لا بغير
وحمله صاحب القاموس على انه على وجه التفسير وكانه لهذا لم ينسبه المصنف الى عمر وعلي رضي
الله عنهما كما نسبه اليهما في الكشاف قوله والضلال العدول عن الصراط السوي
وفي بعض النسخ الطريق السوي والمراد بالعدول عنه تركه سلوكه بان لا يسلكه اصلا
او يخرج عنه بعد ان سلكه سواء كان هذا الترك عمدا بان عرف الطريق السوي ولم
يسلكه عنادا او استكبارا او خرج عنه بعد ان سلكه كذلك عنادا او علوا او لم يعرفه
بان تعذر عن الطلب عمدا انتهى وانما كان خطا بان طلب الطريق السوي فاخطا في الجهة
فلم يجده او وجده وسلكه ثم فترك التثبت فيه ولم يتحفظ فخرج عنه وانما لجملة لا يذم في العدول
عن الطريق سبق وجدانه وسلوكه ثم الخروج عنه لقوله تعالى الذين كفروا بربهم يعدلون

على احد الوجهين لان الكفرة لم يسلكوا طريق سكر النعمة راسا لانهم وجدوه وسلكوه ثم خرجوا
عنه وسوظاهر وبما قررنا من معنى العدول وتحقيق معنى العدو والخطاء فيه اندفع ما قيل
الضلال فقدان الطريق السوى سواء سبقه الوجدان اولا كما في قوله تعالى ووجدك ضالا
فهدى وانما عدلنا عن تفسيره بالعدول عن الطريق السوى لصعوبة ادا وحطاء ان من طلب الطريق
السوى ولم يجده او قعد عن الطلب فهو ضال ولا عدول ثم لا عدا ولا خطاء انتهى آذ قد
عرفت دخول ما ذكره من الصورتين في تعريف الضلال ايضا واما قوله فلا عدول ثم فمبنى على ان
العدول خروج مسبوق بالدخول والوجدان وقد عرفت انه لا يلزم ذلك فلا عدول عما
الحق وآما قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان اريد به ضلاله في صباه في بعض شعاب مكة او
ضلاله بوادي تهامة عند شجر السمر او ضلاله عند مرضعته لدى باب مكة او ضلاله في طريق الشام
حين ما خرج به ابو طالب فكل منها مسبوق بالوجدان وان اريد به ضلاله عن الشرايع والحكم و
الاحكام فكونه ضالا منها كونه غافلا عنها لعدم الاهتداء اليها بالعقول صرح بكل ما ذكرنا في آية
التفسير قوله وله اى للضلال عرض عريض التركيب من قبيل ظل ظليل وليل ليل فالمراد
المبالغة في طوله وامتداده فانه اذا كان عرض الشئ ذا عرض فاظنك بطوله وامتداده
فالمعنى ان للضلال امتدادا بعيدا ومراتب كثيرة متفاوتة نقصا وتفاحشا كما قال والتفاوت
ما بين ادناه كارتكاب المكروهات وترك المستحبات واقصاه الذي هو الشرك بالله
العياذ بالله كثير بل غير متناه وبيانه ان الطريق الموصل الى المطلوب هو الاعتدال بين طرفي
الافراط والتفريط اعتقادا واعمالا وخلقا فهو لانقسم في الجهتين ولا يمكن تعدده كالخط
المستقيم الواصل بين النقطتين فانه لا يكون الا واحدا مع ان الخطوط الواصلة بينهما
عن جنبيه غير متناهية فرائب الافراط والتفريط عن جنبي الاعتدال الحقيقي كذلك الا ان
المراتب القريبة الى الوسط من الجانبين شبيهة بالوسط ملتبسة به كالخطوط القريبة
الى الخط الوسطاني المستقيم فانه كلما بعد عن الوسط زاد تفاوتا وكلما قرب منه يتراءى
مستقيما فلكون الاعتدال الحقيقي مغمورا بين الاطراف المتشابهة ليشتبه الامر على السالك
فيظن القريب من الوسط الاعتدالي وسطا فيسلكه فيضل ولهذا قال تعالى وان هذا صراطي
مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله قال المتألهون الصراط
الاخروي موصوفة هذا الصراط فلهذا كان احد من السيف وادق من الشعر قوله قيل
المغضوب عليهم اليهود في بعض النسخ بالواو فيكون عطفا على ما يفهم من الكلام السابق
من جعل غير المغضوب عليهم ولا الضالين بدلا من الذين انعمت عليهم او صفة
له اذ لا شك ان الذين انعمت عليهم اعني المؤمنين موصوفون بمغايرة مطلق الكفرة
لا بمغايرة اليهود والنصارى فقط ومعلوم ايضا ان مطلق الكفرة مغضوبون وضالون

ابن كمال رحمه الله

اى في الوصف والعنى

م

لقوله تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا وقوله ولكن من
شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله فكانه قيل هم مطلق الكفرة وقيل بل المغضوب عليهم
اليهود والضالون النصارى وبالجملة خص هذان الفريقان المغضوب باليهود لقوله تعالى فباءوا
اى في شانهم وفي بعض النسخ منهم بدل فيهم وهو غلط وقع من الناسخ لان اول الاية
قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله الاية من لعنه الله وغضب عليه
والدليل على ان هذه الاية نزلت في شان اليهود ان آخر الاية وجعل منهم القردة والخنازير
وقد اجمعوا على ان المسخ الى القردة والخنازير لم يقع الا في اليهود والضالين النصارى لقوله
تعالى في شانهم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا والدليل عليه ان من قبل الاية ما المسيح الا رسول
قد خلت من قبله الرسل الاية ثم قال قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق اى ان ترفعوا
عيسى من مرتبة الرسالة الى مرتبة الالوهية ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل وقالوا عيسى
ابن الله واضلوا كثيرا ممن تابعهم في ذلك كثيرا ولما كانت الآيتان لظاهرهما تدلان على
المدعى لان الاية الاولى انما تدل على ان اليهود مغضوب عليهم لا على ان المغضوب عليهم
هم اليهود والمدعى هو الثاني دون الاول وكذا الاية الثانية انما تدل على ان النصارى
ضالون لا ان الضالين هم النصارى وهو المدعى عرض صاحب الكشاف بهذا القول
حيث قال وقيل المغضوب عليهم اليهود الخ والمصنف ايضا نقل القول المذكور ولكن زاد
على الكشاف قوله وقد روى هذا مرفوعا ردا عليه في تضعيفه اى كيف يعرض القول المذكور
ويعد ضعيفا وقد ثبت انه حديث مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم غير موقوف
على الصحابي حتى يكون حديثا ضعيفا وهو ما اخرجه الترمذي عن عدي بن حاتم ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وفي مسند الامام احمد
سال رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من هو لاء المغضوب عليهم فقال
عليه السلام اليهود وقال من هو لاء الضالون فقال عليه السلام النصارى وما قيل وهذا
من معقول قيل فتح بعده حيث لم ينقله الكشاف لا يقدح فيما ذكرنا من ان في هذه الزيادة
على الكشاف رد التضعيفه وتقويته لما ضعفه والعجب من السيوطي انه اعترض على
القاضي في هذا المقام حيث قال من العجب العجاب تضعيفه التفسير الدار عن النبي صلى الله
عليه وسلم وجميع الصحابة والتابعين واختراعه تفسيرا برأيه وجعله اياه المتجه ثم قال
فكيف يجوز العدول عن الاجماع والنص المرفوع الى قول بالراي انتهى اقول هذا النص
المرفوع لا يجوز حمله على ظاهره الذي هو التقييد والتخصيص لانه مع كونه خلاف الاصل مخالف
للايات الناطقة بعموم الغضب والضلال لجميع الكفار كما نقلنا سابقا فهو محمول على انه
بيان من الشارع عليه السلام لما هو الاصل في ذلك الشدة ظهور الغضب في اليهود

ملاخسرو رحمه الله

والضلال في النصارى فتفسيره بغير ما فسّره به الشارع مما يحتمله اللفظ لا يكون مخالفا للنص وقولا بالرأي ولذا قال وتبعه عليه اي يصير موجبا ومقبولا ويسيغ ويظهر بناء على هذا التفسير المنقول عن الشارع المبني على بيان ما هو الاصل من غير اعتبار تقييد وتخصيص وقال تبعه موفقه ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله اي الذي يتجه ويسيغ بناء على التفسير المروي من الشارع موهذا القول اعني تفسير المغضوب عليهم بالعصاة والضالين بالجاهلين بالله لان الشارع لم يلتزم التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الاصل فقد وسع دايرة التفسير فلكل احد ان يفسره بما يسيغ ويظهر له من غير لزوم مخالفة للنص وبهذا اندفع ايضا ما توهمه صاحب الكشاف مدفوعا لتعريض القول المذكور من عدم دلالة الآيتين على المدعى لما تبين منا ان المدعى ليس حصر المغضوب والضال على اليهود والنصارى وتقييدهما بهما والى هذا اشار المصنف ايضا بترك لفظهم المذكور في الموضعين في الكشاف في قوله وقيل المغضوب عليهم هم اليهود والضالون هم النصارى والمصنف لم يذكره بل قال وقيل المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى فلا يرد على عبارة المصنف عدم دلالة الآيتين على المدعى اذ المدعى على ما اختاره المصنف اصدق الوصفين مع الفرقتين والآيتان تدلان عليهما لا محال ومن الشراح من توهم ان قوله وتبعه عليه اراد والمعنى انه يرد على هذا القايل انه خص المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى مع عمومهما بحسب المفهوم بل الاولى ان يقال المغضوب عليهم العصاة الخ ولا يخفى انه لا يرتبط حسد قوله ان يقال الخ بقوله وتبعه حق الارتباط كما لا يخفى بل يصير هذا في الحقيقة ايرادا على الحديث المرفوع والتقدم عليه عاقل على ان كلمة عليه موجودة في بعض النسخ وحينئذ يتعين ما ذكرنا والاصح حمله على الايراد وايضا اصل هذا الكلام للامام الرازي في التفسير الكبير وعبارته صريحة في انه تفسير على حده لا ايراد على القول المذكور وعبارته هذه ما الحكمة في جعل المقبولين طايفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين فرقتين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين كملت عليهم نعم الله هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال انتهى وقوله لان المنعم عليه دليل لقوله تبعه اي وجه كون القول المذكور موجبا هو ان المنعم عليه المستفاد من الذين انعمت عليهم من وفق على بناء المجهول اي جعل موفقا للجمع بين معرفة الحق اي العقايد الحقة الثابتة في نفس الامر المطابقة للواقع وقوله لذاته متعلق بالمعرفة والضمير للحق فان معرفة العقايد الحقة والتصديق بها انما تقصد لذاتها لانها الكمال في جانب العلم

وقوله والخير عطف على الحق والمراد به الاحكام العلمية المتعلقة بالجزيات التي هي الاعمال الصالحة للعمل به اي لاجل العمل فان غاية العلم بالاحكام المتعلقة بالعمل هو العمل بخلاف العلم بالاحكام المتعلقة بالعقايد الحقة فان المقصود من التصديق بوجود الصانع وتوحيده وساير صفاته العلى هو حصول هذه التصديقات انفسها واما المقصود من معرفة وجوب الصلوة والزكوة هو العمل اي ايقاع هذه الافعال الواجبة ومن ههنا قيل لنا ان نعلم لنعلم ولنا ان نعلم لنعمل فالاول اشارة الى الاعتقاديات والثاني الى العمليات وقيل في حل هذا المقام ان قوله لذاته متعلق بالحق فان الله هو الحق الثابت لذاته بخلاف ما سواه فانه الحق لكن لا لذاته بل بالله الذي هو الحق لذاته وان الخير هو ما سواه من الخلق الاعيان والاكوان بانفسهم واوصافهم وافعالهم ومراتبهم فانه خير للعمل لا لذاته فانه معدوم محض ما لم رايحة الوجود والخير هو الوجود ولان الوجود خير محض كما ان العدم شر محض انتهى اقول هذا الكلام لا خبر فيه لا لذاته ولا للعمل به اما اولا فلان ما سيذكره المصنف من قوله فماذا بعد الحق الا الضلال لا يناسب الحق بالمعنى الذي ذكره واما ثانيا فلان قوله للعمل به متعلق بالمعرفة فلا بد ان يكون مقابله اعني قوله لذاته ايضا متعلقا بها وهو جعله متعلقا بالحق واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالخير ما سوى الله من الاعيان والاكوان وقد ذكران المراد بالحق هو الله تعالى يرجع المعنى الى ان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الصانع ومعرفة المصنوعات للعمل بها وهذا مما يلوح عليه اثر الاعمال واما رابعا فلان المتصوفة يثبتون للاشياء تعينا علميا ويسمون الاشياء بتلك الاعتبار اعيانا ثابتة ويقولون الاعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود ولا ان الاعيان الخارجية الموجودة في الخارج ما شمت رايحة الوجود واما خامسا فلان قولهم الوجود خير والعدم شر مقدمة اقناعية ما صححوها برهانا بل قنعوا فيها بالمثال صرح به في شرح التجريد وبالجملة ما ذكره هذا القايل ههنا كلام خال عن التحصيل وقوله فكان المقابل له منصرفا على ما قبله اي لما كان المنعم عليه من كان موفقا للجمع المذكور فالمقابل له حسدا من حيث احدى فوتيه وقوله العاقلة والعاملة بدل من القوتين والمراد بالقوة العاقلة ويسمى قوة نظرية ايضا ما يترتب في النفس عما فوقها من المبادي العالية وتستفيض منها العلوم النظرية وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته واما العاملة ويسمى قوة عملية ايضا فهي التي تؤثر بها فيما تحتها من الابدان وينصرف فيها وكمالها بهذا الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرايع النبوية والباطن بالاخلاق المرضية وهو الذي اشار اليه بقوله والخير للعمل به وما قيل ان العاملة هي التي بها معرفة الخير للعمل به فناش من عدم اعمال العاقلة فان اثر العاقلة هو العلم فقط واما معرفة الخير فهي ايضا من اثر العاقلة ولذلك قيل القوة العملية مستمدة من القوة النظرية صرح به في حاشية المطالع ولما كان الاخلال بالعمل مع العلم اقبح من الاخلال

صحته لله

صحته لله

مع الجهل كما قال عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة فقدم الاخلال باعتبار القوة
العاملة فقال المخل بالعمل اى التارك للعمل الذى كان المقصود من معرفة الخير كتارك
الصلوة العالم بوجوبها فاسق اى خارج عن حدود الله وعن دايرة الحكم والمصالح
التى حدها الله وعينها لنظام العالم ومصالح العباد وقوله مغضوب عليه خبر بعد خبر لقوله ان
فى حق القاتل عمدا ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه
وموضع الاستشهاد بقوله وغضب الله عليه ولذا اقتصر عليه والمخل بالعلم اى تارك
العلم مما يجب ان يعلم وان كان عاملا وعابدا جاهل بالحق ضال عن الطريق المستقيم
اولا واسطة بين الحق والضلال لقوله فماذا بعد الحق الا الضلال فالمخل بالقوتين
معا فاسق مغضوب عليه وجاهل ضال فنتيجة هذه المقدمات ان المغضوب عليهم هم العصاة
مطلقا وان الضالين هم الجاهلون بالله الا ان اليهود من بين العصاة لمزيد استحقاقهم
للغضب والنصارى من بين الجاهلين لمزيد اختصاصهم بالضلال صار اكثارهما مغضوب
ولاضال سواهما فلذا خصهما الشارع بالذكر فى تفسير المغضوب عليهم والضالين بطريق
الاكتفاء بالاصل للتقييد والتخصيص كما عرفت قوله وقرئ ولا الضالين بالهمزة
الفتوحة المبدلة عن الالف بعد الضاد وكون الالف تحت الهمزة وهذه القراءة ليست مختصة
بواحد من القراء كما يوهمه قول صاحب الكشاف وقرا ايوب السختيانى ولا الضالين بالهمزة
بل هذه على لغة من جد اى اجتهد اجتهادا تاما فى الهرب من التقاء الساكنين ولم يجوزه
اصلا وان كان على حده بان يكون الاول حرف مد والثانى حرفا مشددا والمفهوم من
كلام ابى البقاء ان هذه قياسية لانه قال هذه لغة قاشية فى العرب فى كل الف
وقع بعدها حرف مشدد وتخالفه ما نقل عن صاحب القاموس من ان الذى نص عليه
جماهير النحويين ان ذلك لا يقاس عليه لانه لم يكثر واما سمع منه الفاظ منها دابة وشاة
فى دابة وشابة ولما كان لفظ آمين فى خاتمة الفاتحة وان لم يكن جزأ منها تصدى
المفسرون لتفسيره وتحقيق معناه وبيان وزنه ولغاته ووجه كون ختم السورة به مسنونا
فاقتفى المصنف اثرهم فقال آمين اى هذا اللفظ اسم الفعل الذى هو استجب وفى الكشاف
آمين صوت سمى به الفعل الذى هو استجب والمصدر غير الصوت الى الاسم لان المتبادر منها انها من
الاصوات البينة او من اسماء الافعال المنقولة عن المصادر التى كانت فى الاصل اصواتا
كصه وليس آمين منها فى شئ فلا بد من ارتكاب تكلف فى اطلاق الصوت عليه بان يقال
انه من قبيل اطلاق العام وارادة الخاص بان يراد من الصوت اللفظ كما فعله قدس سره
ثم احتاج الى بيان وجه اختياره على اللفظ ولا نطول الكلام بنقله وايضا غير اسلوب
الكشاف فانه قال سمى به الفعل والمصر قال اسم الفعل لان المتبادر من قولنا سمى فلان

انه علم له وتم برضى الرضى بكون اسماء الافعال اعلاما للفاظ الافعال حيث قال وليس ما قال
بعضهم انه صه مثلا اسم للفظ اسكت الذى هو دال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لا
معناه وليس ما قال بشئ اذا العرفى القح ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت
وربما لم يسمعه اصلا وكذا قال ابن الحاجب هو ما كان بمعنى الامر والماضى ولم يقل
ما كان معناه الامر والماضى انتهى لكن المتبادر من عبارة المصنف ما ذهب اليه
بعض النحاة من ان اسماء الافعال موضوعة لصيغ الافعال بان يكون معنى آمين مثلا
لفظ استجب مرادا به معناه وموطلب الاجابة فيكون مدلوله لفظا غير مقترن بزمان
وان كان مدلول ذلك اللفظ مقترنا به فبهذا الاعتبار صح كونها اسماء وان
استفدنا منها معانى الافعال وهذا وان كان مناسبا لتسميتها اسماء الافعال الا انه
يرد عليه ما اورده الرضى من ان هذه الاسماء اذا اطلقت لا يخطر بالبال الفاظ
الافعال بل معانيها فالحق ما ذهب اليه ابن الحاجب من انها موضوعة لمعانى
الافعال فكان حقها ان يعد من اصناف الفعل كما فعله المنطقيون الا ان الذى
حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات ليست بافعال مع تاديتها معانى الافعال امر
لفظى وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تتصرف تصرفها ويدخل اللام
فى بعضها والتنوين فى بعضها صرح به الرضى وقال بعض النحاة انها اسماء للمصادر
النائبة مناب افعالها فصه معناه سكوتا بالنصب اى اسكت سكوتك فهى بمعنى
المصدر للافعال ومن ثم كانت اسماء والقول بانها اسماء للافعال مفيدة لمعناها
قصر للمسافة ويويد هذا القول نص الزجاج على ان امين كلمة موضوعة موضع الاجابة
كصه موضع السكوت الا انه يشكل علة بنائها على هذا القول وقال الرضى واما
امين فمثل سريانى وليس الامن اوزان العجمية كقابيل وهابيل بمعنى افعل على ما فسره
النبى صلى الله عليه وسلم حين ساله ابن عباس وبنى على الفتح وخفف بحذف الالف
فيقال آمين على وزن كريم ولا مانع ان يقال اصله القصر ثم مد فيكون عربيا مصدرا فى
الاصل كالنذير والنكير وقوله وعن ابن عباس رضى الله عنهما سالت رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن معناه اى معنى امين فقال افعل دليل لكونه اسما لفعل استجب فان
قلت قال الدليل لا يوافق المدعى قلت حاصل جميع صيغ الامر هو افعل وانه المفهوم
العام لها فان استجب معناه افعل الاجابة واضرب معناه افعل الضرب
وانصر معناه افعل النصر وبهذا فهو تفسير بالحاصل فقصر المسافة فهو من جملة جوامع
الكلم ولما كانت اسماء الافعال من قبيل المبنيات لمشابهتها الفعل الماضى
والامر كان عد امين منها متضمنا للقول بانه مبنى لتلك المشابهة فلذا لم يتعرض

صيغة امه

المصر لعلة بنائه لما كان الاصل في البناء السكون احتيج الى بيان وجه بنائه على الحركة
الخاصة فلذلك قال وبني على الفتح كاين ومن قال لم يتعرض لعلة اصل البناء للظهور
لانه صوت بمعنى الامر واقع موقعه فصار غير ما وقع في الكشاف من انه صوت سمي به الفعل
وقد عرفت ما فيه وان المصر عدل عنه لعدم كونه صوتا ثم انه بين وجه بنائه على الفتح بقوله
لالتقاء الساكنين وهو بظاهره انما يقتضي البناء على مطلق حركة لا على خصوصية الفتح
وهو المدعى فتوجيهه ان يقال لو لم يبن على الفتح لتعين ان يبنى على السكون اذ لا محال
لبنائه على الكسر لزوم وقوع ايا بين الكسرتين ولا على الضم ايضا لذلك لانتقال من ايا
المكسور ما قبلها الى الضمة وكلاهما في غاية الثقل فيتعين البناء على السكون فيلزم التقاء
الساكنين فقوله لالتقاء الساكنين معناه لزوم هذا المحذور على تقدير عدم البناء على
الفتح لتعين السكون حينئذ قيل في زيادة لفظ كاين اشارة صريحة الى ان فتحه
لاجل الباء فلو كسر لبقي ايا فيه بين الكسرتين وايضا البناء على الضم ليس في غاية الثقل
مطلقا لوقوعه في الفاظ كثيرة كحيث وقبل وبعد بل الاثقل هو الانتقال من ايا المكسور
ما قبلها الى الضم فقوله كابن لمجرد التنظير لكونه مبنيا على الفتح وليس فيه اشارة ما الى
ما ذكره فضلا ان يكون تلك الاشارة صريحة ثم انه شرع في بيان ما جا فيه من اللغات
فقال وجا فيه لغتان الاولى مد الالف للاشباع ورفع الصوت بالدعا فوزنه
فعيل لا فعيل ولا فاعيل ولا فيعيل لانها ليست من اوزان العربية الا ان يكون
سريانيا كشاهين واللغة الثانية قصرها فوزنه فعيل لا محالة وقيل معرب هيين وآخر
لغة قصر الالف مع انها الاصل لانه يكون ح معربا كما هو مقتضى جعله من اسما الافعال
لان المد اكثر استعمالا فيترجح على ما هو اقل استعمالا ولو كان اصلا مع انه حكم بعضهم
بان القصر ليس بمعروف ولم يجئ الا لضرورة الشعر وعلى كلتا اللغتين فالميم مخففة حتى
قال في الصحاح وتشديد الميم خطا ومعناه كذلك فليكن لكن في القاموس وآمين بالمد
والقصر وقد يشدد والمد رديء وقال البيضاوي عن الواحدي في البسيط اسم من اسما الله
تعالى او معناه اللهم استجب او كذلك فافعل انتهى ما في القاموس وروي عن الحسن
وجعفر الصادق جواز تشديد الميم مع المد صونا للصلوة العاصمة عن الفساد فلا يكون
حينئذ اسم فعل بمعنى استجب بل يكون جمع آم ما بالمد اسم فاعل من ام بمعنى قصد
كما في قوله تعالى آمين البيت الحرام بمعنى قاصدين فيكون نصبه حينئذ على الحال من مفعول
اهدنا اي اطلب منك الهداية قاصدين اجابتك لمطلبنا تدبر ثم انه اورد للكل
من لغتي المد والقصر شاهدا اولا لمجيء مد الفه قال اي المجنون العامري
المشهور بحب ليلى روي انه لما امره ابوه حين قدم مكة ان يتشبث باستار الكعبة

صيغة امه

بني الباء بين الكسرتين ولو ضم
لثقل فلا يمكن الا الفتحة وانت
خبير بان اين لو كسر ص

ويسأل الله الخلاص من حب ليلى اخذ بحلقة الباب فقال اللهم من علي بليلى فضربه ابوه
فبكى قائلا يا رب لا تسلبني حبها ابدا وبرحم عبدا قال آمينا بمد الالف وروي انه لما انشد
هذا البيت بكى ابوه وقال آمنياه مخلاة وسبيله ولم يمنعه بعد عن حبها ثم قال مستشهدا
لمجيء القصر الفه وقال آخر اي غير الاول بنا عد عني فطحل اذ دعوته آمين فزاد الله ما بيننا
بعدا فامين بقصر الالف متعلق بقوله فزاد الله قدم للوزن وقيل للاهتمام بالاجابة وفطحل
على وزن جعفر اسم رجل وقوله وليس اي امين من القرآن للرد على زعم انه من القرآن
وتاكيد هذا الرد قيده بقوله وفاقا يعني ان عدم قرآنيته مما اتفق عليه الامة وصار مجمعا
عليه حتى قالوا بارتداد من قال بقرآنيته لانه لم يكتب في المصاحف ولم ينقل احد من نقلة القرآن
من الصحابة والتابعين انه من القرآن ولما اوهمت المبالغة في نفي كونه قرآنا ان ليس
بل لا يجوز ذكره في خاتمة السورة دفعه بقوله لكن ليس ختم قراءة السورة اي سورة الفاتحة
به لكن بعد سكتة لطيفة ليتميز القرآن عما ليس بقرآن وكما لغتهم في تجريد القرآن
وتميزه عن غيره لم يجوز واكتابته ايضا في المصاحف وقالوا انها بدعة ولما كان القول بان
ختم السورة به سنة مخالفا للقياس استدل عليه بالنص فقال لقوله صلى الله عليه وسلم
علمني جبريل وفي الكشاف موافقا لكتب الحديث لقنني بدل علمني وهذا الحديث رواه
البيهقي وغيره وقوله آمين مفعول ثان لعلمني اي علمني جبريل ان اقول آمين عند فراغي
من قراءة الفاتحة وقوله وقال انه كالختم على الكتاب اي المكتوب يحتمل ان يكون عطفا
بحسب المعنى على قوله لقوله عليه السلام اذ معناه لانه قال عليه السلام فحاصل المعنى لانه قال
النبي عليه السلام علمني جبريل الحديث وقال ايضا عليه السلام في حديث آخر انه كالختم
لكم فيكون ضمير قال راجعا اليه عليه السلام ويحتمل ان يكون عطفا على علمني داخلا معه تحت
مقول قوله عليه السلام فضمير قال حينئذ يرجع الى جبريل اي علمني جبريل وقال
جبريل ايضا كذا فيكون الحكي مجموع فعل جبريل وقوله معا تدبر وقوله وفي معناه اي في
معنى الحديث المنقول عن النبي عليه السلام او جبريل عليه السلم من كونه كالختم على الكتاب
قول علي رضي الله عنه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعا عبده فهذا كالتفسير لذلك
الحديث ولهذا قال وفي معناه واعلم ان ما نقل عن علي بدل علي ان الختم من جانب رب
العالمين وكيوافقه ما روي عن ابي هريرة مرفوعا امين خاتم رب العالمين على دعا
عباده المؤمنين وكذا ما روي عن كعب الاحبار انه قال آمين خاتم رب العالمين يختم به
دعا عبد المؤمن فوجه الشبه بينه وبين ختم الكتاب انه كما ان من عظم شانه اذا وقع
كتاب احد من صك او محضر وضع عليه خاتمه يصير ذلك سببا لنفاذه وقبوله
كذلك آمين اذا قاله العبد بعد الدعا كانه توقيع من رب العالمين وختم على كتاب دعا

عباده الراجين وآتى قبول فوق هذا القبول وآما ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لرجل فتح في سوالها وجب ان ختم فقيل بماذا يختم قال بآمين وكذا مارى
في حديث آخر اذا دعا احدكم بدعاء فليختمه بآمين فان آمين في الدعاء مثل الطابع
في الصحيفة فبعد تسليم ان الختم من جانب الداعي فوجه الشبه حسبما انه كما ان المفاوضات
والتذاكير المرسلة الى احد انما تعتبر وتعتد بها اذا كان عليه ختم المرسل كذلك تذكرة
دعاء العبد اذا كانت مختومة بآمين يكون بها وزن عند رب العالمين لدلالتها
على انها دعاء صدرت عن توجه صادق ورجاء واثق الى استجابة الله عز وجل فيكون
ادعى للاجابة وقد يقال وجه كونه كالختم انه يمنع الدعاء عن فساد والخيبة كما ان الختم يمنع
الكتاب عن فساد والتغير او ظهور ما فيه لغير اهله اقول هذا انما يناسب ختم الباب
والصرة وغيرهما من الظروف والاواني نحو الطين والشمعة وسائر الطلايا ولو لغير الخاتم وهو
احد معاني الختم على ما فهم من القاموس ومنه قوله تعالى ويسقون من رحيق مختوم ختامه مسك
قال المعنى مختوم اوانيه بالمسك مكان الطين ولكن لا بد ايضا ختم الكتاب لانه انما يقال
ختم الكتاب اي المكتوب اذا وضع عليه خاتمه ورسم فيه لفظ فالملايم لهذا سوما ذكرنا
واعلم انهم اختلفوا في ان الامام هل يقول آمين في خاتمة الفاتحة وجهريه في الجهرية او لا يقوله
وبخفيه فعند الشافعي رحمه الله يقوله الامام في كل صلوة ويجهر به في الجهرية لما روي عن وائل
بالهمزة كقائل بن حجر بتقديم المهملة المضمومة ثم الجيم الساكنة ثم الراء المهملة انه عليه السلام
كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته اي فيما يجهر به وبهذا الحديث
وان رواه الدارقطني وابن حبان وصححاه الا ان الائمة الحنفية يحملونه على تعليم الصحابة
وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يقوله الامام اصلا لانه الداعي وكان قوله صلى الله
عليه وسلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين قسمة فيما في الشركة وآليه ذهب
مالك وعن الحسن ايضا مثله لكن هذه الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله غير مشهورة والمشهور عنه
اي الامام بقوله لان حديث تامين الامام مما اتفق عليه الشيخان وصححه غيرهما بل الا انه لا يجهر به
بل يخفيه مطلقا لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار كذا رواه اي روى الاخفاء عن الرسول
صلى الله عليه وسلم عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم مفعول
من التغفيل وانس بن مالك لكن الزيلعي قال لم اجده عن واحد منهما والمأموم يؤمن معه
اي مع تامين الامام باتفاق من الحنفية والشافعية وانما الخلاف في الجهر والاخفاء
فعند الشافعية بالجهر في الجهرية وعند الحنفية بالاخفاء في الجميع وقوله لقوله عليه الصلوة والسلم
دليل للقدر المشترك بين الفريقين من ان المأموم يؤمن مع الامام اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا آمين قبل هذا الحديث انما يدل على تامين المأموم فقط لما سبق من انه قسمة شائعة

في الجهرية

اصلا ايضا

للشركة فلا يوافق الدليل على الدعوى التي هي معية تامينهما وآجيب بان تامين الامام
قد علم مما سبق ومما اتفق عليه الشيخان فيلزم مقارنة التامينين ولا يخفى ما فيه
من التكلف وآقول لعل المخاطب بقوله عليه السلام قولوا آمين الامام والمأموم جميعا والمعنى
ايها المصلون اذا قال الامام من بينكم ولا الضالين فقولوا جميعا امامكم ومأمومكم
آمين ويؤيد هذا المعنى قوله فان الملائكة تقول في ذلك الوقت آمين فمن وافق تامينه
تامين الملائكة بان صادفا وقتا واحدا اعفر له ما تقدم من ذنبه فان التعليل بان الموافقة
تستلزم وتقتضي المغفرة الذنب ترغيب وحث ينبغي ان يعم الامام والمأموم جميعا
ولا يخرج الامام عن نيل هذه الفضيلة على انه وقع في اكثر النسخ بعد قوله فان الملائكة يقولون
آمين زيادة وهي وان الامام يقول آمين وهو الموافق لمعاني التعبير ومعالم التنزيل فحينئذ
يتم التقريب ويوافق الدليل الدعوى لانه جملة حالية اتى بها لافادة المعية المطلوبة
فتأمل وآعلم ان عادة المصنف قد جرت في هذا الكتاب ببيان فضايل كل
سورة ترغيبا على تلاوتها واكثر المفسرين اوردوها في اوايل السور حثا على مطالعة
تفسيرها والمصنف يؤخرها تبعا للكشاف نظرا الى انها اوصاف مخصصة ان تاخر عن
موصوفاتها كذا نقل عن صاحب الكشاف فقوله وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب الا اخبرك بسورة لم تنزل في التوراة
ولا في الانجيل ولا في القرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله شروع في بيان فضيلة سورة الفاتحة
قال قدس سره هذا حديث صحيح وقول بعض المحدثين ان من الموضوع الاحاديث
المروية عن ابي بن كعب في فضايل السور اراد بها اكثرها قال الصغاني وضعها رجل من
عباد ان فاعتذر بان الناس لما اشتغلوا بالاشعار وفقه ابي حنيفة رحمه الله وغيره
ذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم اردت ان ارغبهم فيه انتهى وقوله لم تنزل
قال قدس سره اتى الفعل المسند الى المثل لكتب به التانيث مما اضيف اليه
اولا نه اريد به سورة اخرى تماثلها في الفضيلة انتهى اقول الكتاب التانيث
من المضاف اليه له نظاير في القرآن منها قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان
تك حسنة يضاعفها ومنها قوله تعالى يوم لا ينفع نفسا ايمانها فمن قرأ بالتا
مرح به المص في تفسيرها فما قاله الرضي من ان المضاف انما يكتسب التانيث من المضاف اليه
اذا صح حذف المضاف واسناد الفعل الى المضاف اليه كما في قولك سقطت بعض
اصابعه اذ يصح ان يقال سقطت اصابعه بمعناه فهو شرط لوجوب الاكتساب لا لجوازه
وكم يذكر المرء ما قيل اما انه لم يكن جسد مكتوبا كتابة الكتب الثلث واما انه تابع
للتورية واما لانه يفهم بطريق الالتزام النص لان مثلها اذا لم ينزل فيها فبالاولى ان لا ينزل فيه

يريد الامام النووي
صاحب الروضة
م

لظهور كونها اشرف منه واعلم ان صاحب الكشاف لم يصرح باسم الراوي حيث
قال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لابي الا اخبرك بسورة لم تنزل في
التورية ولا بالانجيل ولا القرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله وآور وعليه ان الذي
يقتضيه سياق الكلام ان يقال قال بلى يا رسول الله امي قال ابي فلك في جوابه
وقال العلامة التفتازاني في الجواب فيه حذف اي قال ابي قلت بلى ورده قدس
سره بان فساده بين لان قول لانه يصير المعنى حينئذ قال ابي في جوابه عليه السلام قلت
بلى مع ان الذي قاله في الجواب هو لفظ بلى فقط دون مجموع قوله قلت بلى وهو ظاهر ثم
اجاب قدس سره بان التقدير وعن ابي انه قال قلت بلى فكانه لما ذكر انه روى
عنه عليه السلام كذا سئل سائل ما قال او روى عن ابي فاجاب بانه روى عنه انه قال قلت
بلى لكنه اقتصر في العبارة ولما كان تصحيح عبارة الكشاف يحتاج الى تكلف لتقدير كثير عدل
المصنف عنها وصرح باسم الراوي حيث قال وعن ابي هريرة الخ لئلا يرد عليه ما يرد على
عبارة الكشاف لان الظاهر حينئذ ان ابا هريرة هو الذي اجاب بقوله بلى يا رسول
الله سئوقا الى بيانه صلى الله عليه وسلم وان كان المخاطب ابيا لعلمه بان المخاطب له
عليه السلم في مثله غير متعين فبصير حاصل الكلام انه روى عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لما قال لابي الا اخبرك بما ورث الى الجواب وقلت بلى يا رسول الله ونحوا
كلام منتظم لا يرد عليه شئ واكثر شارحي هذا الكتاب لم تفرقوا بين عبارتي الكشاف
والقاضي ولم تنبهوا للعدول المصنف عن عبارة الكشاف زعما منهم ان مقصود المصنف ابا هريرة
يروي ما وقع في مجلس النبي صلى الله عليه وسلم من المكالمة بينه وبين ابي فالسياق يقتضي
ان يقول قال بدل قلت اقول فعلى ما زعموا لا يكون لعدول المصنف عن عبارة الكشاف
فايدة بل زيادة ثقة في ظهور الايراد لانه عليه لا يندفع بما ذكره قدس سره ايضا اذ رواية
ابي هريرة حينئذ يكون قاصرة عن افادة المقصود وهو ظاهر والواقع في بعض نسخ
القاضي لفظ قال بدل قلت فكانه من تصرف الناسخين لدفع هذا الاشكال عنه والا فالشراح
كلهم نقلوا لفظ قلت واوردوا عليه ان الظاهر كان ان يقول قال فقوله قال اي قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم في جواب قائل بلى فاتحة الكتاب اي السورة التي
لم تنزل مثلها في الكتب الالهية هي سورة فاتحة الكتاب قوله انها السبع المثاني
والقرآن العظيم الذي اوتيته اشاره الى تفسيره تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني
والقرآن العظيم فالقرآن العظيم في الحديث الشريف مرفوع على انه معطوف على قوله السبع
المثاني وقوله الذي اوتيته بضم التاء صفة له فيلزم كون القرآن العظيم ايضا خارجا عن المجموع
على الفاتحة وهذا يستلزم ان يكون المراد بالقرآن العظيم في الآية ايضا الفاتحة لكن المصر

اي عطف القرآن العظيم المنصب
على قوله سبعا من المثاني
منه

صيغة الله
رحمه

قال في تفسير الآية ان اريد بالسبع المثاني الآيات او السور فمن عطف الكل على البعض والعام
على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف احد الوصفين على الآخر انتهى اقول ففي هذا الحديث
اشارة الى توجيه اخر في الآية بان يراد بالقرآن العظيم ايضا الفاتحة بناء على ان الفاتحة ام القرآن
ومجمله فكانه القرآن كله ويكون العطف ايضا من عطف احد الوصفين على الآخر فاتباع جوامع
الكلم مهما امكن فيل لما كان في هذا العطف بيان شرف الفاتحة على اتم الوجه حيث
جعلها المقصد الاصلي وجعل القرآن تابعا لها اورد صلى الله عليه وسلم بدل سورة
الفاتحة هذا الكلام بيانا لشرف الفاتحة بانها متبوعة القرآن العظيم كما في الآية ولم يلزم منه
ان يكون القرآن محمولا عليها كما لا يخفى فتامل ثم انه لو كان القرآن محمولا على الفاتحة لكان
من اسمائها كالسبع المثاني ولم يصرح احد بان القرآن من اسماء الفاتحة بل عد السبع المثاني
من اسمائها دون القرآن اول دليل على ان القرآن ليس من اسمائها لانه لو كان
من اسمائها لعده منها عند عد السبع المثاني منها لكونها في اية واحدة انتهى كلامه
اقول لا نزاع في ان القرآن العظيم ليس من اسماء الفاتحة الا ان عطف القرآن
العظيم في الحديث الشريف بالرفع على السبع المثاني المحمول على الفاتحة يستلزم استلزاما
بينا كونه ايضا محمولا على الفاتحة اذ المعطوف على المحمول محمول كما لا يخفى وبيان شرف
الفاتحة بجعلها متبوعة للقرآن العظيم كما في الآية لا ينافي كون القرآن محمولا عليه لان ذلك
البيان يحصل بمجرد العطف المفيد لمتبوعية المعطوف عليه والتحقيق انه لا يلزم من ذلك
بيان كونه من اسمائها لان حمل الشئ على الشئ لا يستلزم ان يكون اللفظ الدال على
المحمول من اسماء الموضوع والا كان الحيوان والجسم والجوهر والضاحك والكاتب والماشي
وغير ذلك مما يحمل على الانسان من اسماء الانسان كان الغضنفر والليث والقسورة
من اسماء الاسد ولا يتفوه به عاقل والسر فيه ان اسم الشئ ما وضع لذلك
الشئ فاذا تعدد كما في الالفاظ المترادفة يكون كل منها من اسماء ذلك الشئ ومجرد
الحمل لا يستلزم الوضع فقوله لو كان القرآن محمولا على الفاتحة لكان من اسمائها كلمة
سوء قائلها ومن ورائه منع قوي ثم ان قوله اورد صلى الله عليه وسلم بدل سورة
الفاتحة هذا الكلام مما لا يظهر له كبير معنى فتامل وقوله وعن ابن عباس رواه مسلم لكنه
بلفظ آخر وقوله قال اي قال ابن عباس بينا اصله بين فاشبعت فتحة النون
فتولدت منها الالف فصار بينا وقد يرا وقبل الالف ميم فيقال بينها وايانا
ما كان يضاف الى جملة اسمية بعدها بتقدير الظرف فقوله رسول الله صلى الله
عليه وسلم مبتدا خبره محذوف اي بين اوقات رسول الله عليه السلام جالس او
كائن بينا اذ اتاه ملك من الملائكة غير جبريل لان لفظ مسلم بينا جبريل عند النبي صلى الله

عليه السلم اسمع نقيضا من فوقه فرفع راسه فقال هذا باب من السماء فتح لم يفتح قط الا اليوم
فنزل منه ملك فقال هذا ملك نزل الى الارض لم ينزل قط الا اليوم فسلم فقال ابشر بنورين
الحديث والمنقيض بالنون و القاف والباء الاخيرة والضاد المعجمة صوت كصوت الباب
اذا فتح ومعنى ابشر حرز ابشارة وقوله بنورين اى بامرين باطنهما نور يشبه النار في قلب العارف
ونوره فان العلم وما هو حكمة فهو في موطن المثال والملكوت نور كما ان الجهل وما هو بدعة فهو في ذلك الموطن
ظلمة ولذا يقول المنافقون والمنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم وقوله
او شبههما لم يوتهما نبي قبلك يعني ان ذينك النورين مما خصك الله تعالى واصطفيك
بهما من بين الانبياء والمرسلين احدهما فاتحة الكتاب اى هذه السورة بتمامها والنور
الآخر خواتيم سورة البقرة من قوله آمن الرسول الى آخر السورة وقيل سميا نورين
لان جميع الحروف النورانية على ما ذكروا موجودة فيهما وهي الحروف المقطعة التي في اوايل السور
القرآنية وهي اربعة عشر حرفا بعد طرح المكررات وقوله لن تقرأ حرفا منهما اى من ذينك
النورين والمخاطب وان كان هو النبي صلى الله عليه وسلم بحسب الظاهر لكنه بحسب الحقيقة
عام لجميع الامة ومعنى قوله الا اعطيته الا اعطيت ثوابا لاجل قراءة ذلك الحرف سوى الثواب
الذي اعطيت لاجل قراءة كلماتها الموالفة منها وسوى ما اعطيت لاجل قراءة مجموع كل واحد
منها فلا يرد ان هذا مشترك بين جميع القرآن فان جميعه بحيث لن تقرأ حرفا منه الا
وقد اعطيت ثواب ذلك الحرف لانا نقول نعم لكن في ضمن ثواب المجموع وتميل الى اعطيت
بقراءته من الثواب الجزيل ما لا يحصيه الا الله اولن تدعو بحرف منهما فيه الدعا نحو اهدنا
واعف عنا واغفرلنا الا اجبت وزد بان هذا لتخصيص بالحاجة وتعميم للطائل
لان الغرض وجه اختصاصهما من بين جميع القرآن وصولا يحصل بما ذكر للاشتراك غيرهما
فيه فالضمير في اعطيته راجع الى حرفا والمعنى الا اعطيت ذلك الحرف المقروء تتصرف به
في ملك الله كما تشاء اذ ليس الملك الا مظاهر الاسماء متصرف الحروف العاليات
التي هي الملائكة بالمسماة بها فلو فرض تعلق القراءة بالحروف التي في النورانية اعطي ذلك
الحرف ايضا فيكون متصرفا بها في جميع الممالك خيرا وشرا وهذا المعنى هو المقصود وانتهى
اقول اذا كان تعلق القراءة بالحروف مطلقا موجبا لاعطاء ذلك الحرف المفضي الى
التصرف بها كما اعترف به لم يكن لاختصاصها وجه من بين جميع القرآن لاشتراك الكل
فيه وتكون جميع الحروف النورانية موجودة فيهما لا بعينها وجها للتخصيص لان السور الطوال
يوجد فيها جميع الحروف نورانية او غير نورانية فيتصرف بقراءتها في جميع الممالك خيرا
وشرا كما اعترف به وذلك ان هذا اعلى من التصرف في مظاهر الحروف النورانية خيرا
لان كل ما هو شر فهو منضم للخير كثير على ما تقرر في محله وقوله وعن حذيفة بن اليمان اخرجه

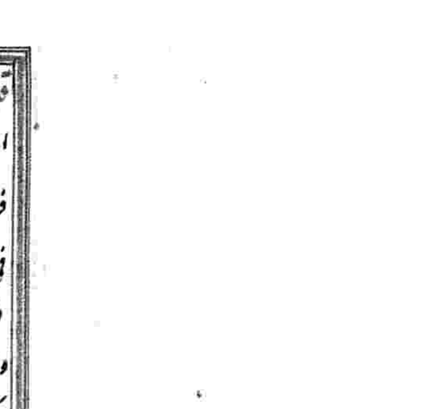
صفة الله رحمه الله

شيخ

صفة الله رحمه الله

الثعلبي باسناد في رواته فتح قال الشيخ ولي الدين العراقي قال في مسند احمد بن عبد الله حدثنا
ومامون بن احمد الهروي وهما كذابان وهذا الحديث من وضع احدهما فهو موضوع وبالجملة
المروي عن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان القوم اى قوما من الاقوام ليبعث الله
عليهم لشوم معاصيهم مجالبة لحلول غضب الله عليهم العذاب الذي استحقوه حتما
اى واجبا اوجبه على نفسه لاغضابهم اياه مقضيا اى يتعلق به قضاء الله في الازل او قدر مسطر
في اللوح فيقرا صبي من صبيانهم في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب وقد يطلق على
المكتب ايضا وهو المراد ههنا كذا افاده قدس سره ووافقه ما في الصحاح الكتاب والمكتب
واحد لكن خطاه صاحب القاموس حيث قال الكتاب كرمان الكاتبون والمكتب كمقعد
موضع التعليم وقال الجوهري الكتاب والمكتب واحد غلط والجمع كتائب وهم صغير مدور
الراس يتعلم الصبيان الرمي وجمع كاتب انتهى فهو على ما في القاموس اما اسم جمع كرمان او جمع كاتب
فقد تبع صاحب القاموس في هذه النخطئة المبرد حيث خطا اطلاقه على المكتب لكن قال قدس سره
ورد نخطئة المبرد بنقل الليث اياه فاما ان يكون حقيقة بالاشتراك او مجازا لانه موضع
الكتاب بمعنى الكتبة جمع كاتب وقوله الحمد لله رب العالمين منصوب المحل على انه مفعول لقراءة
او فيقرا صبي من صبيانهم هذه السورة الكريمة في المكتب فيسمعه الله سبحانه وتعالى فيقول واجابة عن
ذلك الصبي المعصوم فيرفع الله تعالى اى يوخر عنهم بذلك اى بسبب ذلك القول وقوله العذاب
منصوب على انه مفعول يرفع اى يرفع ذلك العذاب المحتوم المقضي عن ذلك القوم بركة
قراءة ذلك الصبي هذه السورة في المكتب وقوله اربعين سنة ظرف لرفع اى لا يرفع ذلك
العذاب عنهم راسا بل يوخره هذه المدة ثم يحل عليهم ليقضي الله امرا كان مفعولا قضيه
اشارة الى ان القضاء المحتوم لا يقبل التغير ولا التبدل اذ لا راد لقضائه وانما تاخير الى يوم
الوقت المعلوم لا يبقى في ذلك بل لحكمة كما قال عز وجل ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة
ليقولن ما يحبسه الا يوم ياتيهم ليس مصروفا عنهم فما قيل فيه اشعار بان القضاء المحتوم يقبل
التغيير فقد غير الكلام عن مواضعها وحرف كثيرا من النصوص عن مواقعها تم ما يتعلق
بسورة الفاتحة فلله الحمد في الاولى والاخرة يوم الاربعا الرابع عشر من ربيع الاول
المخرط في سلك شهور سنة اربع وثمانين والف بقسطنطينية المحمية حرست عن الافات
والبلية ويتلوه انشاء الله ما يتعلق بسورة البقرة ولقد كنا كتبنا قبل
هذا التاريخ بعشرين سنة على سورة الفاتحة ما يتعلق بكل من مواضعها
بالكلمة لكن الان وقع تبديل كثير وتغيير غير يسير
والتعويل على الاخير والله
على ما يشاء قدير

قوله سورة البقرة استكره بعضهم ان يقال سورة البقره وقال ينبغي ان يقال السورة
التي يذكر فيها البقرة كما قال النبي عليه السلام السورة التي يذكر فيها البقره فسطاط القرآن
فتعلموها وتيمما كان يرده ما روي عنه عليه السلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة
في ليلة كفتاه اطلق المم عليها سورة البقرة ويجيء لتفصيل هذا في آخر السورة انشاء الله فلعزابة
قصة البقرة المذكورة فيها سميت بها قيل التسمية بالسما مختصة بالسور لا توجد في الايات
واما اية الكرسي مجردا اضافة للتسمية وقيل انه كما اطلقت على هذه السورة سورة البقرة
لذكرها فيها كذلك اطلقت آية الكرسي عليها لذكره فيها فكون الاطلاق الاول تسمية والثاني
مجردا اضافة تحكم قوله مدنية لما روي في البخاري عن عائشة رضي الله عنها ما نزلت سورة
البقرة الا وانا عنده صلى الله عليه وسلم وما نزل عليها الا في المدينة واتفقوا على انها اول
سورة نزلت بالمدينة الا اية نزلت يوم النحر في حجة الوداع وهي قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون
فيه الى الله الاية ولا ينافي هذا كون السورة مدنية لان الاصطلاح المستقر ان المدني ما نزل
بعد الهجرة وان نزل بغير المدينة فتلك الاية ايضا مدنية فلا حاجة الى الاستثناء قوله
واياتها مائتان وسبع وثمانون هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين خمس
وثمانون عند المجازيين واربع وثمانون عند الشاميين قوله الم وسائر الالفاظ التي تنتهي
بها اسما قيل اي لفظ الم وسائر الالفاظ فالمعطوف عليه مقدر ولا يحسن العطف على المذكور
لانه قرآن وخبره مذكور فلا يمكن جعل اسما جزأ عنه اذ يمكن لو لم يمكن الخبر مذكورا وفيه نظر
اما اولا فلان كون خبره مذكورا انما هو على بعض التاويلات وعلى بعض التوجيهات كما سيجيء
تفصيله في كلام المص واما ثانيا فلان كونه قرآنا وكون خبره مذكورا لو كان مانعا عن جعل اسما
خبرا عنه لكان مانعا ايضا عن جعله مضافا اليه والاخبار عن مضافه واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره
لصح العطف لانه لا يحسن والظاهر انه لا حاجة الى تقدير المضاف وان العطف عليه
باعتبار الحكاية دون المحكي والمعنى هذه الالفاظ الثلثة التي تتلفظها وسائر الالفاظ التي
تنتهي بها اسما هذا والتهجي والهجا بمعنى وهو على ما في القاموس تقطيع الكلمة بحروفها
اي تخريتها بتعداد حروفها بذكر اسامي تلك الحروف فمرجع التهجي والتقطيع ذكر اسامي حروف
الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد بالاشارة او بذكر اسماء العدد او بالتلفظ
بانفسها فليس بهجاء والتهجيا في الاساس من ان الهجا لعد الحروف فالمراد
تعدادها باساميها فالالفاظ التي تنتهي بها عبارة عن الالفاظ التي يوقع بها تقطيع الكلمة
بحروفها اي تعداد حروفها بذكر اسامي تلك الحروف لان اسامي تلك الالفاظ فلا حاجة الى التجريد
وتضمين معنى الاتيان وشرح الكتابين افرقوا الى معترض ومجيب وطولوا الكلام ولم يخفى
المرام وكفاك ما ذكرنا تحقيقا للمقام ثم ان الغرض من الاخبار عن هذه الالفاظ بانها



فقيده رد على من قال اللهم تجريد التهجي عن المسمى
وجعلها بمعنى عد الحروف مطلقا او بتضمين
معنى الاتيان مع تقدير مضاف اي
يوتى بها مجموعة مسمياتها

قوله فلا حاجة الى التجريد لما اشارة الى ما قالوا
ان التهجي عد الحروف باساميها وانما يقال تهجيتها
باسمائها اذا اجرى التهجي عن التقييد بالاسماء
وجعل بمعنى عد الحروف مطلقا او بتضمين معنى
الاتيان اي اتيت باسماء الحروف
منتهيا بها قطعا ما ذكرنا لا حاجة
الى شيء منهما

اسما اي لهذه الافعال والحروف ونحوها او سمه كون مسمياتها حروفا انها ايضا حروف
قوله مسمياتها ولما كان الحكم على هذه الالفاظ بانها اسما يقتضي الحكم بانها موضوعة
لهذه المسميات ومعانيها اراد تعيين تلك المسميات والمعاني فقال مسمياتها الحروف التي تركبت
منها الكلم اي مسمى كل واحد منها حرف من الحروف المفردة التي تركب الكلام منها وتسمى حروف
المباني وقابلها حروف المعاني وهي التي احد اقسام الكلمة فقد تكون مفردة كالباء
الجارة واللام والكاف الحروف الجارة وهمزة الاستفهام وقد تكون مركبة كمن والى
وعن وغيرها واما حروف المباني فلا يكون الا مفردة لكن القول بان مسميات تلك الاسما
حروف المباني قول ظاهري والتحقيق ان مسمياتها مفهومات كلية صادقة على تلك الحروف
يرشدك الى ذلك قولهم كل الف ينقلب الى اصله عند التثنية نحو عصوان في عصى وكل واو
او ياء ينقلب الفا اذا تحرك وانفتح ما قبلها لا يقال هذا التعدد باعتبار التلفظ وهو يكونه
توقيفا فلسفيا مبنيا على ان تعدد المحل يوجب تعدد الحال غير معتبر عندهم لانا نقول هذا التعدد
انما هو باعتبار وضعه في الكلمات لا بحر والتلفظ هذا وعبارة الكشاف مسمياتها الحروف
المبسوطة التي منها ركبت الكلم والمصحف المبسوطة واحرى كلمة منها عن قوله ركبت فوجه
الحذف ان معنى المبسوطة المتفرقة المنثورة كما صرح به قدس سره فذكرها يوسم انها اسما
لتلك الحروف باعتبار تفرقها وانتشارها دون اجتماعها ووقوعها في الكلم مع انها اسما
لها مطلقا سواء اجتمعت وتركبت منها الكلم او تفرقت وانما وجه اخبر فلان التقديم
يوسم الحصار الاخبار الا ترى الى قولنا للكلم في حروف المباني مع ان من الكلمات ما اجزاؤه
الا تولية ايضا كلمات كالاعلام المنقولة عن المركبات الاضافية او الاسنادية والمركبة
مثل عبد الله وتابط شرا وبعلبك نعم لا بد من انتهاء التركيب بالاخره الى حروف المباني
لئلا يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية واما ان الهيئة جزء ايضا فلا يخطر الاجزاء في
الحروف فيرد عليه انهم اراد وا بتركيب الكلم تركيبها من اجزاء مسموعة مترتبة في السمع على ما
صرحوا به في التركيب المقابل للافراد ولان جزء المسموع لا بد وان يكون مسموعا والهيئة
ليست كذلك ثم ان المراد من الكلم المعنى اللغوي اي ما يتلفظ به مفردا كان او مركبا موضوعا
كان او مهملا كما يقال تكلم بكلمة لا معنى لها فيندرج فيها المهملات او نبقي ايضا مركبة من هذه الحروف
قوله لدخولها اي دخول هذه الالفاظ وانما اجهاها في حد الاسم فهو استدلال على كونها اسما
واما كون مسمياتها حروفا فلم يتعرض لبيانها لكونها معلومة غير محتاجة الى الاستدلال
وتقرير هذا الدليل ان كلا من هذه الالفاظ يصدق عليه حد الاسم لان كلا منها كلمة تدل
على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثة وكل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه
المحدود فهو استدلال بصدق الحد على صدق المحدود وكالاستدلال على انسانية زيد بصدق

الحيوان الناطق عليه ثم ان هذه حدود اسمية مبنية على الاصطلاح فان النحاة لما وجدوا
مفردات كلام العرب ثلثة اقسام باعتبار الاستقلال بالمفهومية وعدمه والاقتران
بالزمان وعدمه اصطلحوا على تسمية كل قسم باسم فالاقسام ما فهم من لحد والمذكورة في
كتبهم لكل ما يندرج في حد قسم فهو من افراد ذلك القسم والخارج عنه فلا بد ان كونه حدا
يتوقف على معرفة ان هذه الالفاظ الداخلة فيها اسماء فيلزم الدور فان قلت بنافي كون هذه
الالفاظ اسماء رسم كتابتها فان حق كل لفظ ان يكتب بحروف هجائه التي ركب ذلك
اللفظ منها فمن حق هذه الالفاظ ايضا ان يكتب بحروف هجائها بان يكتب مثلا صاد
قاف نون، ولا يكتب صن قن نن قلت استثناها ابن الحاجب قال لخطر تصور التلفظ
بحروف هجائه الاسماء الحروف اذا قصد بها المسمى نحو ذلك اكتب جيم عين فاء فانما
تكتب جعفر لانها سماها خطا ولفظا قال الرضي ولعل ذلك لما تقدم السفرة الاولى للمصاحف
ان هذه الالفاظ عبارة عن الاعداد كما روي عن بعضهم انها كنايات عن اعمار قوم وآجال
آخرين وذلك ان اسماء الحروف قد يصور مسمياتها اذا قصد التخفيف في الكتابة كقولهم
الكلمات ثلث الاسم بالعلج وفي الكشاف اور دثلثة اوجه اخر بيان كونها
مكتوبة على صور الحروف انفسها لا على صور اسامتيها وفصل نوع تفصيل فليطالع ثم قوله
واعتوارها يخص به بالجر معطوف على دخولها فهو استدلال ثان على كونها اسماء بوجود خواص
الاسم فيها وانما يكتفى بالدليل الاول ليتاكد اسميتها بتعاضد الادلة حتى انه لم يكتف ايضا بمجرد وجود
خواصه مع كفايته بل زاد الاعتوار ليكون تاكيدا في القاموس اعتوره والشيء تداولوه فكان
كلا من التعريف والتنكير وغيرهما ياخذ هذه الالفاظ على التعاقب قوله من التعريف بان لما
يخص به اي الذي يعتور بها من خواص الاسم التعريف نحو الالف حرف لين والتنكير نحو
كتب الفا، والجمع نحو الفات ولامات وسينات والتصغير نحو اليف وجويم ودكويف
ومويم وكذا قوله ونحو ذلك اي مما يخص بالاسم كالتوصيف نحو الالف الممدودة والاسناد
اليه نحو الالف في قال منقلبة عن الواو والاضافة مثل الف التثنية وعد صاحب الكشاف
الاحالة والتفخيم ايضا من الخواص وقد منها على الكل ولم يذكرهما المصنف انهما من اصناف المشترك
لجريانهما في الفعل اتفاقا وجريان الاحالة في حرف النداء ايضا عند ابي علي والزمخشري
قبل هما مندرجان تحت قوله ونحو ذلك كما ندرج الوصف وسائر ما ذكر وفيه ان المراد بنحو
ذلك ما يشبهه وذلك المذكور من الخواص في كونه خاصة منها وقد عرفت انهما ليسا من الخواص
فان قلت ما بال الزمخشري عد هما في المفصل من اصناف المشترك وفي الكشاف
اورد هما في عداد خواص الاسم قلت كانه اراد الخواص الاضافية اي بالقياس الى الاحرف
اذ المقصود دفع توهم حرفية هذه الالفاظ لوقوع اطلاق الحرف عليها وجعل الخواص في كلام المصنف

ايضا على الاضافية واد راجعها في قوله ونحو ذلك لتكلف لا يصار اليه الا لضرورة كما
في كلام الكشاف واما ما قيل ههنا ايضا ان معرفة اختصاص هذه المذكورات بالاسم متوقفة
على معرفة ان ما فيها احد هذا الاسم فاستفادة الاسمية من ذلك الاعتوار ودور فمدفوع
بمنع توقف معرفة الاختصاص على معرفة اسمية ما فيه لان النحاة علموا اختصاص كل من
هذه الخواص بعلم فمعرفة انها تستفاد من معرفة علة قوله عليها متعلق بالاعتوار والضمير
بالالفاظ قوله وبه صرح الخليل وابو علي اي بكونها اسماء صرح معظم اصحاب العربية فان الخليل
هو ابن احمد البصري سيد اهل العربية في استخراج مسائلها وتعليلها وشيخ سيبويه واحد العلم
من ابي عمرو بن العلاء احد القراء المشهورين وابو علي ايضا من كبار ائمة النحو وهو الحسن
بن احمد الفارسي قيل ما كان بينه وبين سيبويه افضل منه وهذا الكلام بعد الاستدلال
على كونها اسماء بالجد والخواص اشارة الى ان ههنا ما يستغنى معه عن مؤنة الاستدلال
وهو تصريح الائمة الموثوق بهم باسميتها وقد افرط صاحب الكشاف ههنا في تعظيم الخليل حيث
عبر عن تصريحه بالنص مع ان النص انما يطلق على كلام الله ورسوله وقد يطلق على قول
علماء المجتهدين وكذا بدله المنص بالتصريح ثم ان المراد بما صرح به الخليل ما نقل في الكشاف عن
سيبويه انه قال سال الخليل عن اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف
التي في لك وابك والتي في ضرب فتيل نقول باكاف فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف
وقال اقول كه براي بدون افصاح بالهاء في التلفظ وانما يكتب شبها بالهاء على تقدير الوقف
كما هو قاعدة لحظ وحكى ابن الحاجب في الشافية ان السوال كان عن كيفية التلفظ بجيم
من جعفر وساق الى اخره والامر فيه سهل وانما تصريح ابي علي فهو انه قال في كتاب الحجة في
الكلام على اماله ليس الا ترى ان هذه الحروف يعني با وسين وامثالها اسماء لما يلفظ
بها فانه وان عبر عنها بالحروف تسامحا الا انه صرح بانها اسماء وسر قدس سره قوله ما يلفظ
بها بالحروف الملفوظة ثم قال ليقال لفظ القول ولفظ به كلاهما بمعنى فالضمير في بها راجع الى
ما والظرف قايم مقام الفاعل وما يلفظ بها كناية عن حروف المباني فانها هي الملفوظة حقيقة
في تراكيب الكلام ومفرداته لان التلفظ بزيد مثلا تلفظ بحروفه على وضع مخصوص وهيئة معينة
انتهى واعترض عليه بعض الفضلاء من ابناء الخطباء بان قوله فانها هي الملفوظة حقيقة ان اراد
ان كل واحد من حروف المباني هو الملفوظ حقيقة في نفس الامر لا غير فباطل انه ظاهر لان مجموع
حروف المباني المخصوصة كضرب مثلا ملفوظة حقيقة في نفس الامر وليس اطلاق الملفوظ على هذا
المجموع مجازا غاية ان يكون تلفظ هذا المجموع الذي هو مركب من تلفظات كل واحد موقوفا
على تلفظ كل واحد وهو لا يستدعي اختصاص التلفظ المتعلق بلفظ زيد في التلفظ بكل
واحد من حروفه وان اراد ان حروف المباني مطلقا اعم من ان يكون كل واحد منها

او المجموع المركب هو الملفوظ فهو مسلم الا ان تلك الاسماء ليست الا سماء لكل واحد لا اسماء للمجموع المركب
وبالجملة ان تلفظ حروف المباني اي كل واحد منها علة متقدمة على تلفظ المركب وهذا القدر
من الخصوصية لا يقتضي سهولة الانتقال من لفظ لما يلفظ بها الى حروف المباني حتى يحسن
جعله كناية عنها انتهى اقول نحا الشق الاول ونقول ليس سهنا في نفس الامر تلفظا متعلقا
بالمجموع وراء تلفظات كل واحد منها بل تلفظ المجموع هو عين تلفظات الاجزاء وهذا كما حققوا
في الحد بالنسبة الى المحدود من انه ليس هناك تصور متعلق بمجموع الاجزاء غير تصورات
الاجزاء بل الحد هو تصورات المجموع وهو مجموع التصورات والتغاير بينهما بالاعتبار فكان
التصور سهنا منحصرا في تصور كل جزء جزءا من غير ان يكون سهناك تصور متعلق بالمجموع متوقف
على تصور كل واحد من تصورات الاجزاء مركبا منها على ما صرح به قدس سره في كتبه كذلك
ليس سهنا تلفظ مركب من تلك التلفظات متعلق بالمجموع لا انك في مرية منه وبعض الفضلاء
ايضا اورد وه عليه قدس سره سهنا الجا نا بعة اغنانا بعض الفحول عن مؤنة رفعها
حيث قال وبعض من رام من الروم النظر في الكتاب اورد ابحاثا عجيبة على السيد قدس
الاول ان الاسماء ليست موضوعة بازاء الحروف الهجاء كيف ما كانت بل موضوعة بازاء
ملفوظات معينة سي اوايل الاسماء باشتراط وقوعها فيها والعبارة لا تدل عليها وقيد ان
الاسماء موضوعة بازائها كيفما كانت والاشتراط المذكور مما لم يذهب اليه احد كيف
وقد صرح الخليل ان مسمى الكاف والباء كه برو آنا في ان ذكر العام وارادة الخاص
ليس كناية بل مجاز محتاج الى قرينة صارفة ولا قرينة سهنا وقيد انه لم يرد بالكناية
المعنى المصطلح بل ارادة عدم التصريح ولا مجاز سهنا بل ارادة خاص بقرينة العقل كما بين انه
لا ملفوظ حقيقة الا ذلك والمورد توهم ان الحقيقة في قوله مقابلة للمجاز وآورد ثانيا انه
حقيقة مهجورة والملفوظ بها شائع الرابع ان ما يلفظ احضر واظهر مما يلفظ بها فلو كان المراد ما ذكر
لما اختار الثاني على الاول وفيه انه لو سلم صحة الاستعمال لا بعد في اختيار ما اختار
والا يلزم مطلقا في كل مقام ورود الاستعمال فيه بالحرف وبدونه ترك الاستعمال انتهى
اقول وقد قدس سره سهنا توجيه العلامة التفتازاني بوجوه والمورد لكونه تلميذا
لبعض تلامذة التفتازاني حمله التعصب له على ان اورد عليه قدس سره ما اورده
ولا يخلو بعضه عن توجه ما بحسب الظاهر وان كان مندفعا بقوله وما روي ابن مسعود مبتدا
خبره ما سيجي من قوله فالمراد غير المعنى الخ والغرض منه دفع ما يتوهم من ان ما ذكر من الادلة
وتصريحات مشايخ العربية وان دلت على انها اسماء لا حروف لكن الحديث
الشريف يعارضه ويدل على انها حروف لاسماء حيث ورد فيه اطلاق اسم الحرف
عليها وانما عدل المصنف عما اورده صاحب الكشاف في معرض توهم المعارضة من اطلاق

المحدود

لا يرد

لا يرد

اسم الحرف عليها وسيجي في كلام المتقدمين الى اطلاقه عليها في الحديث لان الاشكال مع عارضة
الحديث اقوى فدفع معارضته اهم واولى قوله انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب
الله فله حسنة اي عمل صالح والحسنة بعشر امثالها اي كل حسنة بحسب بعشر امثالها
اي بعشر حسنات والمقصد ان يكون لصاحبها ثواب عشر حسنات لا اقول الم حرف ان اريد بالعلم
اول هذه السورة على ما يدل عليه ما ورد في بعض الروايات لا اقول الم ذلك الكتاب
حرف لكن الالف واللام والميم والذال والكاف فالمراد لا اقول ان المجموع المؤلف
من هذه الاسماء حرف مترتب على قراءة ما ذكر بل الف حرف ولام حرف وميم حرف اي بل
اقول كل واحد منها حرف وان اريد به اول الفيل كما جوزه بعضهم فالمراد لا اقول المجموع
المؤلف من هذه المسميات حرف بل كل منها حرف ولا المركبات منها اذ اللايق
بمقام الترغيب بيان تكثير الحسنات قوله فالمراد به اي بالحرف في الحديث الشريف غير المعنى
الاصطلاحي اعني ما يقابل الاسم والفعل فان تخصيص الحرف به اي بالمعنى الاصطلاحي عرف
مجدد حدث بعد عصره عليه السلام باصطلاح النحاة بل المراد به في الحديث المعنى اللغوي فلا
يصلح ما ذكر في الحديث للمعارضة لان المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المستدل
والدليل انما قام على انها اسماء لا حروف بالمعنى الاصطلاحي وما في الحديث الشريف
لا يدل على انها حروف بذلك المعنى فلم يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد على ما هو
اللازم في المعارضة وانما يدل على انها حروف بالمعنى اللغوي الشامل لجميع اقسام الكلمة
ولما تركب منها الكلام من حروف المباني وذلك المعنى اللغوي العام هو الطرف قال عز من
قائل ومن الناس من يعبد الله على حرف اي طرف كالذي يقوم في طرف الجيش وهذا
المعنى يعم حروف المباني وجميع اقسام الكلمة اما الاول فلان تلك الحروف اطراف
ونهايات للكلام نسبتها الى الكلمة كنسبة الآن الى الزمان فكما ان كل آن يفرض فيه
فهو نهاية لما قبله وبداية لما بعده فكذلك الحروف الواقعة في الكلمات فانها اما بداية
صرفة كاول الكلمات او نهاية صرفة كالاواخر او بداية ونهاية معا بالنسبة الى
القبل والبعد كالاوساط واما الثاني فلان نسبة الكلمة الى الكلام كنسبة الحروف
الى الكلمات على النحو المذكور واطلاقه بالمعنى اللغوي على مطلق الالفاظ وقع في حديث
آخر ايضا فانه روي عنه عليه السلام القرآن نزل على سبعة احرف اي سبع لغات على ما صرحوا
واللغات هي الالفاظ الموضوعة فالحرف لغة لا اختصاص له بما يقابل الاسم والفعل ثم يطلق
عليه ايضا لكن باعتبار اندراجه تحت ذلك المعنى العام لا لخصوصه والعرف المجدد هو تخصيص
الحرف به على ما صرح به المصنف لا اصل اطلاقه عليه قال بعض افاضل المتأخرين من المفسرين واما
ما روي ابن مسعود من انه صلى الله عليه وسلم قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حديث فلا تعلق

صاحب الارشاد

طيبي

وانما كان غرضه عليه الصلوة والسلام من هذا الاخبار ان الحسنة الموعودة بعد الحروف القرآنية لا الكلمات

٣

لا يجامعه فيه قطعا فان اطلاق الحرف على ما يقابل الاسم والفعل عرف جديد اخترعته ائمة الصناعة
وانما الحرف عند الاوائل ما تركب منه الكلم من الحروف المبسوطة وربما يطلق على الكلمة
ايضا تجوزا فاريد بالحديث رفع توهم التجوز وزيادة تعيين ارادة المعنى الحقيقي ليتبين
بذلك ان الحسنة الموعودة ليست بعدد الكلمات القرآنية بل بعدد حروفها المكتوبة
في المصاحف كما يلوح به ذكر كتاب الله ودون كلام الله او القرآن انتهى وقد حمله بعضهم على انه
اعتراض على المصنف والظاهر ان غرضه ايضا دفع توهم المعارضة لانه اورده ايضا بعد ما استدل
على اسميتها ولا شك ان ما روى يوهم حرفيتها فلا بد من دفع هذا الوهم وان ما ذكره يدفعه
على اكمل وجه وانما نفصيل فقال كلاميهما واحد ثم يرد عليه انه حصر المعنى اللغوي في الحروف المبسوطة
وجعل اطلاقه على الكلمة تجوزا وقد عرفت ان المعنى اللغوي يعمهما وايضا قطع بان الحسنة الموعودة
بعدد الحروف المكتوبة وجعل ذكر كتاب الله ملوحا به وهو معارض لقوله عليه السلام من قرأ حرفا
ولقوله بل اقول الم حرف كلامنهما يلوح بانها بعدد الحروف الملفوظة اذ القراءة انما تتعلق
بالملفوظ وكذا الف ولام وميم ملفوظة لا مكتوبة على ان من الحروف القرآنية ما يتلفظ به و
لا يكتب كالالفات في الطواسين والطواسين وكهيعص وطه وص وق ون وار وكذا
الرحمن وابراهيم واسحق واسمعيل فانه لا يكتب الالف فيها كثيرا وكذا هذا وهولاء و
اولئك ولكن وكأين وثلث وثلثين فان الالفات في هذه المذكورات وامثالها
لا تكتب وتتلفظ فيلزم ان لا تكون لها الحسنة الموعودة فالاولى ان يقال انها بعدد
الحروف مطلقا مكتوبة كانت او ملفوظة قوله ولعله سماه باسم مدلوله اشارة الى دفع اشكال
في الحديث اوهمه الجواب المذكور وهو ان المعنى اللغوي للحرف وان كان يشمل الكلمات
الا انه لا شك في ان المراد به في قوله عليه السلام من قرأ حرفا من القرآن الحروف المبسوطة لانا
لما عرفت ان الحسنة الموعودة بعدد الحروف لا الكلمات فالحرف بهذا المعنى اسم لمدلولات
هذه الكلمات لا يصح اطلاقها على نفس الكلمات وقد اطلق في الحديث عليها وتوضيح الجواب
ان اطلاق اسم الحرف على هذه الكلمات وتسميتها به من تسمية الشيء باسم مدلوله وربما يطلق على
مدلوله كما هو شان المحمولات في القضايا فان قائم في قولنا زيد قائم اسم لمدلول زيد وهو
الذات ويطلق عليه فاطلاقه على لفظ زيد وتسميته به تسمية له باسم يطلق على مدلوله وتسمى هو به
فمعنى الف حرف ان مدلوله الذي هو حرف لا ان نفسه التي هي كلمة حرف كما ان معنى زيد قائم
ان مدلول زيد وسماه قائم لا ان هذا اللفظ قائم وبما اوضحنا اندفع ما اورد على القاضي
ليس هذا من تسمية الشيء باسم مدلوله في شيء كما قيل كيف لا والمحكوم عليه بالحرفية واستتباع الحسنة
انما هي السمات البسيطة الواقعة في كتاب الله عز وجل سواء عبر عنها باسمائها او بانفسها
كما في قولنا السين مهملة والشين معجمة وغير ذلك مما لا يصدق المحمول الا على ذات الموضوع لا اسمه

حرف

ما قيل

العلامة ابو السعود

المولفة كما اذا قلت الالف مولف من ثلثة احرف انتهى ووجه الاندفاع ان ما ذكره من
ان المحكوم عليه بالحرفية الى اخره لا ينافي كون هذا من تسمية الشيء باسم مدلوله بالمعنى الذي
ذكرناه او صحناه بل تحققه وتسبب اكثر الشارحين الى ان قوله ولعله سماه الخ اشارة
الى الجواب التسليمي بعد الجواب بالمنع اي ولين سلمنا ان المراد في الحديث المعنى الاصطلاحي
فلم لا يجوز ان يكون اطلاق الحرف الاصطلاحي عليه لكون الحرف بهذا المعنى اسما لمدلوله اقول
لا مجال لهذا التسليم اذ الحرف بالمعنى الاصطلاحي ليس اسما لمدلول لفظ الف مثلا حتى يكون
تسمية بتسمية باسم المدلول يبقى ههنا شيء وهو انه لما كان مراده عليه السلام بقوله الف حرف
الخ ان مسماه ومدلوله حرف فلم عبر عنه بالاسماء ولم يعبر بانفسها بان يقول بل اه حرف ولعل
السر فيه ان الحروف المقطعة الواقعة في اوايل السور الكريمة انما يتلفظ باسمائها لا بانفسها بخلاف
سايز الحروف القرآنية انما يتلفظ بانفسها قوله ولما كانت مسمياتها اي مسميات هذه الاسماء
حروفا وحدانا بضم الواو جمع واحد كركبان في جمع راكب والمعنى لما كان كل واحد من تلك
المسميات حرفا واحدا اذ مقابلة الجمع بالجمع تقتضي توزيع الاحاد كما قالوا في ركب القوم دوابهم
اي كل واحد ركب رابته وفي الكشاف ان المسميات لما كانت الفاظا وهي حروف وحدانا
الى اخره والمصنف ترك التعرض لكونها الفاظا لان كونها حروفا يستلزمها ولان المقصود بالذات
افادة ان المسميات حروف وحدان وفي الكشاف جعل هذا قيدا اي وهي مركبة اي والحال
ان الاسامي مركبة لا محالة بمعنى انها يجب ان يكون مركبة للا يلزم اجحاف المعرب عن القدر
الصالح وجواب لما قوله صدرت بها اي جعلت هذه الاسماء مصدرة تلك المسميات
بان جعلت واقعة في صدر تلك الاسماء المركبة فان مسمى الف آه وهو صدر الف الذي
هو اسمه وبكذا وقد اخذ صاحب الكشاف في كون الاسامي مركبة ان يكون عدد حروفها
مرتقيا الى الثلثة والمصنف لم يذكره لعدم مدخليته في المطلوب اذ هذه القيود المأخوذة في
مفهوم الشرطية اعني قوله ولما كانت مسمياتها الخ لبيان امكان التالي اعني تصدير الاسماء
بالمسميات ولا دخل للارتقاء المذكور في ذلك بخلاف سايز القيود فانه لو لم يكن المسمى
لفظا لم يكن جعله جزءا من اسمه الذي هو اللفظ فضلا عن جعله جزءا اول وبعد كونه لفظا
لو لم يكن حرفا واحدا امتنع جعله ايضا صدرا لاسمه لانه يكون حينئذ مركبا من اجزاء متعاقبة
في الوجود فيكون الصدر جزؤه الاول لا المجموع وكذلك لو لم يكن الاسم مركبا ولو من حرفين
بل كان حرفا واحدا كالمسمى لاتحد الاسم والمسمى ولم يكن هناك صدر ووسط وآخر ولم يمكن
ايضا جعله صدر الاسم فظهر ان امكان تصدير الاسم بالمسمى يتوقف على امور ثلثة كون المسمى
لفظا وكونه حرفا واحدا وكون الاسم مركبا وان كان لم يرتق عدد حروفه الى الثلثة
اذ على تقدير تركبه من حرفين فقط يمكن جعل المسمى صدر الاسم ايضا وبهذا اجعل قدس سره

قوله بمعنى انها الخ لدفع ما يتوجه على ظاهر قوله وهي مركبة
من ان التقابل يقتضي ان يكون تركيبها سابقا
على التسمية وتصدير الاسماء بها على مقتضيه
كلمة لما من تقدم ما هو في حيز
على ما هو في حيز جوابها وكيف
يتصور في قوله ما ذكرنا
انظر
منه

قيد الارتقاء الى الثلثة بيانا للواقع لانه جعل كون المسمى الفا حرفا واحدا بيانا للواقع وقد عرفت
انه ايضا مما يوقف عليه امكان التصدير على ان كون الارتقاء الى الثلثة بيانا للواقع غير مطابق
للواقع قال الرضي في شرح الشافية واما اسماء حروف الهجاء والاصوات فمما لم يقصد
بوضعها وقوعها مركبة فلذا جوز ايضا وضع بعضها على اقل من ثلثة نحو با تا ثا وأعترض
بعض اصحاب الحواشي على قوله صدرت بها بانه يلزم من هذا تاخر المسمى عن نفسه لان الاسم
متاخر عن المسمى زمانا فلو جعل المسمى جزأ من الاسم يلزم تاخر المسمى عن نفسه تاخرا زمانيا
ولو اجيب بان المسمى جنس وما وقع في صدر الاسم فرد منه فالمتقدم جنس والمتاخر فرد
منه قلنا تقدم الجنس يستلزم تقدم جميع الافراد ولان الجنس موجود في ضمن كل فرد ومن افراده
ما في صدر الاسم انتهى اقول هذا الاستلزام انما سوغ فيما اذا كان التقدم مقتضيا ذات الجنس ولازما
لهويته الجنسية كتقدم الحيوان على الانسان لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وتمن ههنا
قالوا ان اختصاص جنس الجمل يستلزم اختصاص جميع افراده واما اذا كان بسبب العوارض
فيجوز تقدمه باعتبار وتاخره باعتبار كالانسان فانه متقدم في ضمن الاب متاخر في ضمن
الابن والطبايع الكلية يتصف بالمتعابلات صرح به في حاشية المطالع والظاهر ان تقدم
المسمى على الاسم زمانا ليس لازما لذاته لتخلفه عنه في بعض الموارد يرشدك الى ذلك قوله تعالى
ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في كلام المصنف انشاء الله تعالى
والتحقيق في الجواب ان تاخر مجموع الشيء عن شيء زمانا لا يستلزم تاخر كل جزء منه عنه زمانا فان
مجموع الحادث والقديم متاخر عن القديم زمانا مع ان جزئية القديم ليس متاخرا عن القديم
زمانا فتدبر هذا التحقيق الحقيق بالقبول وكن من الشاكرين قوله ليكون تاديتها بالمسمى اول
ما يقرع السمع تعليل لوقوع التالي اعني التصدير بما اشير الى امكانه بما مر واج ما يتوقف عليه امكانه
في جانب المقدم فلا يرد ان مدخول لما يجب ان يكون سببا وعلة لجوابه فلا يصح تعليل التصدير المعلل
بما قبله بما بعده ثم ان المراد بتادية الاسماء بالمسمى دلالتها عليه والباء للسببية اذ التادية
متعدية بنفسها فهي اما للتاكيد كما في اخذت بالخطام او زايدة وقوله اول منصوب على انه
خبر كان وما في ما يقرع موصولة والمعنى ليكون التادية اول الشيء الذي يقرع السمع اي يضربه ويصل
اليه وجوز بعضهم ان يكون اول مرفوعا على انه اسم كان وتاديتها منصوبا خبرا له وما مصدرية
وضمير يقرع راجعا الى الاسماء فاخر ما سواه على عندك قوله واستعيرت الهمزة مكان الالف
لتعذر الابتداء بها اشارة الى دفع ما يرد على قوله صدرت بها وهو ان الالف من اسماء الحروف
لم يصدر بسماه الذي هو الهاة الساكنة بل صدر بالهمزة التي هي متحركة فدفعه بان عدم تصدير
الالف الذي هو اسم للساكن بسماه الذي هو الساكن واستعارة الهمزة مكانه انما هو
لتعذر الابتداء بسماه لكونه ساكنا ولتعذر الابتداء بالسكون مع ان الهمزة المستعارة

ابن تحميد

قولها يقال هذه الاسماء اذا وقعت في التركيب يلتحق بها واو آخر
همزة فيقال هذه با وكتبت با بسكاف صرح به في
الكشاف فيرتقي الى الثلثة لانا نقول هذا لا يستلزم
كون الملحق جزءا اذ قد يلحق في التركيب ما ليس
الاسماء لغرض ولا يكون جزءا كها السكتة
في ماليه وسلطانيه وسين السكتة
وشين الكشكشة في
اكرمتش تامل
منه
عفا الله

مكانه يطلق عليها الالف ايضا كما ان الالف كما يطلق على المدة الساكنة يطلق على المتحركة التي
يطلق عليها الهمزة ايضا وبهذا الاعتبار شاركت سايير الاسماء في كونها مصدرة بالمسمى فان
قلت فالهمزة التي هي اسم للالف حالية عن كونها مصدرة بالمسمى لانها مصدرة بالهمزة لا بالالف
المتحركة قلت نقل عن ابن جني ان الهمزة اسم مستحدث والكلام في الاسماء الاصلية قوله وعلى
تليها العوامل لما بين ان هذه الالفاظ اسماء ومن البين ان الاسم اما معرب او مبني اراد
ان يبين حالها من الاعراب والبناء لما اتفقت النحاة على كونها معربة بحال تركيبها مع
العوامل تصدى لبيان حالها قبل تركيبها معها لحصل فهم فيها اذ ذاك فقال وعلى اي هذه
الاسماء تالم يليها العوامل اي بناء ام لم يتصل بها العوامل اتصالا لفظيا كما في العامل اللفظي
او معنويا كما في العامل المعنوي فالمراد بالولي مطلق الاتصال لا الوقوع بعدها بلا فصل كما في قولهم
والاصل في الفاعل ان يلي الفعل والا لانحصر في العامل اللفظي المؤخر وقوله موقوفة معناه
ساكنة الاعجاز سكون وقف لا سكون بناء فلاستلزام الوقف سكون الاعجاز لم يصرح به كما
صرح في الكشاف فسكون الف لام ميم كسكون واحد اثنان من ثلثة فكما ان هذا ليس بناء
كسكون من وقد بل للوقف فكذا سكون الف لم والوقف قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة
التنفس او تحسين اللفظ او لعدم ما يوجب الوصلة قال الرضي الوقف على ضربين اما ان
في نظر الواضع اولا والاول في اسماء حروف الهجاء لان الواضع وضعها ليعلم به الصبيان
ومن يجري مجراهم من الجهال صورة مفردات حروف الهجاء فسمى كل واحد منها باسم اوله
ذلك الحرف حتى يقول الصبي الف مثلا ولقيف مشبهة قدر ما مر بها عن غيرها ثم يقول با دكذا الى الاخر
والثاني ان لا يكون الوقف منظورا للواضع بل لطارئ ذلك في حال الاستعمال في غير اسماء حروف
الهجاء والاصوات نحو المؤمنون والمؤمنات والصوت والموت وكذا الاسماء المعدودة
نحو زيد ثمود سعيد وذلك ان الواضع وضعها لينطق بها مركبة تركيب اعراب فيقف عليها
المستعمل اما مع تركيبها مع عاملها اولا مع تركيبها معه نحو ثمود زيد وقوله حالية عن الاعراب
جر بعد جر وآخرا وبالاعراب الحركة الاعرابية لما يقابل البناء يعني ان سكونها وان كان سكون
وقف لا سكون بناء الا انها حالية عن الحركة الاعرابية قوله لقصد موجبه ومقتضيه علة لقوله
حالية عن الاعراب وآخرا وبالموجب بكسر الجيم العامل لانهم عرفوا مطلق العامل بما اوجب
كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من وجوه الاعراب وبالمقتضي المعاني المعتورة على الاسم
المعرب من الفاعلية والمفعولية والاضافة على ما يدل عليه قولهم في تعريف العامل الاسمي ما به يقوم
المعنى المقتضي للاعراب قوله لكنها قابلة اياه اي الاعراب ومعرضة له بضم الميم وفتح العين
وتشديد الراء اسم مكان بمعنى محل العروض وهذا الاستدراك لدفع وهم نشاء من قوله لقصد
موجبه وهو انها لا يكون معربة اصلا فدفعه بانها وان كانت قبل التركيب مع عاملها خالية عن الاعراب

بالفعل لفقد العلة الا انها مع ذلك صالحة فى تلك الحالة ومتهيأة لان يلحق بها واخرها الاعراب
بعد التركيب معه كان يقال مثلا هذه الف وكتبت الفا ونظرت الى الف قوله
اذ لم يناسب مبنى الاصل علة لقوله قابلة والمراد بمبنى الاصل الحرف والامر بالصيغة
والمعنى وزاد بعضهم الجلد من حيث سمى بها ايضا والمراد بالمناسبة المناسبة المؤثرة فى البناء
ولقد فصل صاحب المفصل هذه المناسبة فى المفصل فليطالع فيه واما مناسبة غير المتصرف
للفعل فانما تؤثر فى منع الصرف لا فى البناء على ما بينوا وتوضيح المقام ان جمهور المحققين من
النحاة وتبعهم صاحب الكشاف حصروا اسباب بناء الاسم فى مناسبة لمبنى الاصل وعرفوا
الاسم المبنى بما ناسب مبنى الاصل وجعل ابن الحاجب ومن تبعه المبنى قسمين ما ناسب
مبنى الاصل او وقع غير مركب فاعتبر فى كون الاسم معربا امرين التركيب مع العامل وعدم
المناسبة المذكورة وثمرة الخلاف تظهر فى الاسماء المعدودة العارية عن المناسبة
المذكورة مثل زيد عمرو الف باء فانها معربة عند الجمهور لاكتفائهم فى كون الاسم معربا اصطلاحا
بمجرد انتفاء المانع عن قبول الاعراب من غير اشتراط وجود المقتضى فاعتبروا مجرد الصلاحية
لاستحقاق الاعراب بعد التركيب وان لم يحصل الاستحقاق بالفعل ومبنية عند
ابن الحاجب ومن تبعه لعدم اكتفائهم فى ذلك بمجرد انتفاء المانع عن قبول الاعراب
واشتراطهم وجود المقتضى ايضا وهو انما يوجد بعد التركيب مع عامله فحينئذ اعتبروا حصول
الاستحقاق بالفعل ولم يكتفوا بمجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب والاستحقاق بالفعل
انما يكون بعد التركيب مع العامل واما وجود الاعراب بالفعل فلم يعتبره احد فى كون
الاسم معربا اصطلاحا ثم ان المصنف لما حكم على هذه الاسماء بانها قبل اتصال العوامل بها حالية
عن الاعراب لانتفاء سببه لكنها قابلة اياه وعلل قبولها بمجرد انتفاء المانع حيث
قال اذ لم يناسب مبنى الاصل ظهر ان المختار عنده ايضا ان هذه الاسماء قبل التركيب معربة لان كونها
قبل التركيب قابلة لان يلحق بها الاعراب بعد التركيب سوى الصلاحية لاستحقاق
الاعراب بعد التركيب فما قيل انها قبل التركيب ليست معربة ولا مبنية عند المصنف وكذا
ما قيل انه لا يعلم من عبارة القاضى ان هذه الاسماء عنده معربة كما هو مذهب صاحب الكشاف
او مبنية كما هو عند غيره فناش من عدم تدقيق النظر فى خصوصيات عبارات
القاضى وسياقها مع انه يلزم على الاول وجود الواسطة بين المعرب والمبنى وهو خلاف
ما صرحوا به قوله وذلك اى وكون سكونا واخرها سكون وقف لا سكون بناء قبل
صاد قاف مجموعا فيهما بين ساكنين اشارة الى ما قالوا والدليل على ان سكونها سكون وقف
ان العرب جوزت فى الاسماء قبل التركيب التقاء الساكنين على طريقة الوقف
فقالوا زيد عمرو صاد قاف ولو كان سكونها للبناء لما جمعوا بينهما كما فى سائر اسماء المبنية

صيغة الله
لا ترى

كما اشار اليه المصنف بقوله ولم يعامل على صيغة المجهول عطفا على قبل معاملة اين ومول حيث
اى معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم يبن شئ منها على السكون مع خفته حذرا عن
لزوم الجمع بين الساكنين لكون ما قبل اواخرها ساكنا فعلم ان هذه الاسماء معربة قبل التركيب
وسيكون منها للوقف لا للبناء والعامل معها معاملة هذه الاسماء المبنية فى عدم الجمع فيها
بين الساكنين فان قلت ما الفرق بين سكون الوقف وسكون البناء حيث جوزوا
فى الاول الجمع بين الساكنين ولم يجوزوا فى الثانى قلت الفرق هو ان سكون الوقف
بمنزلة العدم لكونه على شرف الزوال لحصوله فى محل قابل للاعراب فالجمع بينهما فيه
كلا جمع بخلاف سكون البناء فانه لازم ليس فى شرف الزوال لعدم كون محله قابلا
للاعراب ومعرضا له فان قلت المشهور ان التقاء الساكنين يجوز فى الاسماء المعدودة
وقفا ووصلا وفى غيرها يجوز فى الوقف واما فى غير الوقف فانما يجوز اذا كان على حده بان كان
الاول حرف لين والثانى مدغما نحو دابة فاذا عددت تلك الاسماء ساكنة الاعجاز متصلا
بعضها ببعض فلا يكون هناك وقف بل بناء قلت اجاب عنه قدس سره بانها
قبل التركيب فى حكم الوقف سواء كانت متفاصلة او متواصلة فان الوقف قطع الكلمة
عما بعدها اما الضرورة التنفس او تحسين اللفظ او لعدم ما يوجب الوصلة من التركيب
انتهى فان قلت قوله قدس سره فان الوقف قطع الكلمة مما يوجب كونها قبل التركيب
وقفا حقيقة لا حكما لانتفاء ما يوجب الوصلة فلم قال انها قبله فى حكم الوقف قلت فى الوقف
حقيقة لا يبقى مجرد القطع لعدم ما يوجب الوصلة بل لا بد من سكتة بعد القطع قال الرضى وليس
كل اسكان وقفا لانه لا بد للوقف من سكتة بعد الاسكان ولو كانت خفيفة والالم
يعد السكون واقفا لانك اذا قلت من انت ووصلت من بانت لا تسمى واقفا
مع اسكانك نون من فعلى هذا يجب فى الاسماء المعدودة سواء كانت
من اسماء العدد او اسماء حروف او غيرها ان يراعى فيها احكام الاسماء الموقوف عليها
انتهى وحينئذ يجب ان يعلم ان ما اشتهر من جواز التقاء الساكنين فى الاسماء المعدودة
وقفا ووصلا فى غيرها وقفا وان اوهم جواز مطلقا سواء كان الاول حرفا صحيحا او لا
الا انه مخصوص بما اذا لم يكن اولهما حرفا صحيحا قال الرضى اعلم ان الحرفين الساكنين اذا كان
اولهما حرفا صحيحا لا يمكن التقاؤهما الا مع اتيانك بكسرة مختلسة غير مشبعة على الاول
منهما فيجب التزام ان الساكنين التقيا وبشاركه فى هذا الوهم المتكلم ايضا فاذا تفطن
كل منهما علم ان على الاول منهما كسرة خفيفة نحو بكر بشر بسرحركت عين الثلثة بكسرة
خفيفة والاستحال ان تاتى بعدها بالف الساكنة ثم قال بعد كلام طويل فلا ترى ساكنين
ملتقيين فى اسماء الحروف الا اولها حرف لين نحو جيم دال نون اقول وكان المصنف

فائدة تعلم من الاشارة بما ذكر الى العلم بالدليل الذى ذكره بعد ان سكون
الوقف وسكون البناء

الفرق بين سكون الوقف وسكون البناء

حاجب ابن يقيم

لهذا او ر وصاد قاف فى حكاية جمعهم بين الساكنين او ون مثل بكر بشر قوله
ثم ان مسمياتها اى مسميات هذه الالفاظ التى تبين كونها اسما لحروف المبانى للكلمات
عنصر الكلام اى اصله ومادته التى يتركب منها فقوله وبسايطه التى يتركب الكلام منها
عطف تفسيرى له وجواب لما قوله افتحت السور اى السور المعهودة المعلومة بطايفة
منها اى من تلك الاسما، ولا يحسن ارجاع ضمير منها الى المسميات اذ المراد افتتاح القراءة
والمسميات انما وقعت فى افتتاح الكتابة وليس المراد بافتتاح السور بطايفة منها افتتاح
كل سورة من السور المصدرة بها بطايفة منها بل المراد افتتاح مجموع تلك السور بطايفة
من تلك الاسما، الجميعها اذ الواقعة فى اوايل السور اربعة عشر اسما، كما سيجىء
فهذه الاربعة عشر وقعت فى اوايل تسع وعشرين سورة لكن الواقع فى بعضها واحد
مثل ص وفى بعضها اثنان فصاعدا الى الخمس قليلا وان بعضا من تلك السور ليست
مفتتحة بطايفة منها مثل ص وق فالاولى ترك طائفة هنا وكان المراد بالافتتاح
الافتتاح الاضافى اى بعد البسملة لان الحقيقى على مذهبه انما وقع بالبسملة ثم الغرض من
هذا الكلام ليس مجرد بيان وجه افتتاح بعض السور بهذه الاسما، وان لكان يكفى ان يقول
وانما افتتحت بها ايقاظا بل الغرض بيان وجه الافتتاح بها بعد ما بين انها اسما،
لحروف الهجا، اذ الافتتاح بها حينئذ لا يخلو عن اشكال لان اسما، حروف الهجا،
انما تذكر حال سجا، الكلمة فانك انما تقول صاد وقاف اذا تهجيت ضرب فاشتق بتصدير
الكلام بكلمة ثم وجعله جملة شرطية الى ان الافتتاح المعلل بالايقاظ والتنبيه وقع الاسما،
متأخرا عما سبق من جعل هذه الاسما، لبسايط الكلام ومسبب عنه اذ الغايات
المذكورة لا تترتب على مجرد الافتتاح تلك الاسما، بل بملاحظة كونها اسما، لبسايط الكلام
وبهذا التقرير اندفع ايضا انه كيف جاز تعليل جواب لما وسؤ معلق بدخول لما لما ظهر ان
جواب لما سؤال افتتاح المعلل وان مدخولها سبب لهذا الافتتاح لا لمجرد الافتتاح
قوله ايقاظا مفعول له لقوله افتتحت بحذف اللام وكذا قوله وتنبيها لوجود شرط جواز
حذفها اذ كل من الافتتاح والايقاظ والتنبيه فعل الله تعالى وفى لفظ الايقاظ والتنبيه
اشعار بانهم عن حال القرآن نائمون وعن اعجازه غافلون فاريد ايقاظهم عن سنة
الغفلة ونومة التعامى ليعلموا منتهيون قوله لمن تحدى بالقرآن التحدى طلب المعارضة وقد
يطلق على المعارضة يقال تحديت فلانا اذا عارضته فعلى الاول تحدى على بنا، المجهول اى طلب
معارضته وعلى الثانى على بنا، الفاعل واعلم انه ذكر فى الكشاف فى وجه وقوع هذه الاسما،
فى فواتح السور وجوها ثلثة اولها كونها اسما، للسور وثانيها الايقاظ وقرع العصا وثالثها
تقدمة دليل الاعجاز وانما قدم الاخيرين واخر الاول واورده بصيغة التمريض

اشارة الى سوء ترتيبه وضعف الاول وكونه بمعزل من التقديم لما سبق من ان الغرض ههنا
بيان وجه الافتتاح بهذه الاسما، على تقدير جعلها اسما، لحروف التهجى من حيث
انها اسما، لها مطلقا وقد نبه عليه صاحب الكشاف ايضا حيث قال فان قلت قد تبين
انها اسما، لحروف المعجم فما وجه وقوعها على هذه الصورة فواتح للسور ولما كان الوجهان
الاخيران يجامعان ذلك التقدير يصح انه ويندفع بهما ما يتوجه عليه من انه كيف ذكرت
هذه الاسما، فى غير حال التهجى قد مهما المصنف بخلاف كونها اسما، السور فانه لا يجامع ذلك
التقدير بل يقابله فهو وجه لمجرد الافتتاح بها لا على ذلك التقدير الذى بنى الكلام عليه
ومن هذا ظهر وجه ضعفه ايضا قوله وتنبيها على ان المتلو عليهم عطف تفسير لقوله
ايقاظا وضمير عليهم راجع الى من وجمعه باعتبار المعنى كما ان افراد ضمير تحدى باعتبار اللفظ
قوله كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم المراد بالكلام معناه اللغوى فيعم الكلمة لان المتلو عليهم
يعرفها والمراد بنظم الكلام مجرد التركيب لا تاليف كلامة مترتبة المعانى متناسقة الدلالات
على حسب ما يقتضيه العقل لان النظم بهذا المعنى مخصوص بالكلام البليغ والمقصد التنبيه على ان
المسميات عنصر مطلق الكلام وبسايطه بليغا كان اولا قوله فلو كان من عند غير الله لما
عجزوا عن آخرهم اشار بالفا، الى ان ما يترتب على الايقاظ والتنبيه هو التنبيه للمستدل
على اعجاز المتلو عليهم وانه من عند الله وبيانه انهم وان علموا بمجرد استماع المتلوا انه
منظوم مما ينظمون منه كلامهم لكنه لكونه عبارة عن الكلمات الدالة على معانى مقصودة
لا يتعقل الذهن عند سماعها الا الى معانيها للعلم الضرورى بان ايرادها ليس الا لافهام معانيها
لا للايقاظ والتنبيه واما هذه الاسما، الدالة على بسايط الكلمات فلما خلت عما يسبق
الكلمات المتلوة من تسابق معانيها الى الافهام المانع عن التيقظ وان انتباه تمحضت
للايقاظ والتنبيه فيكون كقرع العصا ومسكهم لينتهوا وتنبيههم الحالة فيستدلوا على اعجازه قيل
ان اعجاز القرآن ليس لتركيب الحروف بل تركيب الحروف على هذا النمط اول مجيئهم واما
سو من تركيب الكلمات فعنصر الكلام البليغ وبسيطة الكلمات فايقاظهم بان حروف الكلمات
ما سو عندهم لا يليق بالتنبيه بل اللايق به التنبيه على ان الكلمات سى ما عندهم فتركيبها من عند الله
حتى عجزوا انتهى والجواب ان كون منشا، الاعجاز تركيب الكلمات لا يستلزم ان يكون
عنصر الكلام وبسيطة الكلمات اذ ليس المراد من عنصر الكلام وبسايطه ما ينحل اليه الكلام
اعنى الاجزا، الاولية حتى يكون سى الكلمات بل المراد ما يكون مبدا، له وينتهى اليه تركيبه
لان الكلام مركب وقد مر ان كل مركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط مبدا، المركب
فعلى هذا بسايط الكلام وعنصره ليست الا الحروف لا الكلمات فعنى الايقاظ بان حروف
الكلمات سو ما عندهم اخذا للتحقيق وقصرا للمسافة وحسما لمادة الشبهة بالكلية اذ على تقدير

عصا

التنبيه على ان الكلمات سى ما عندهم بكاد يذهب الوهم من ان حصل الجزم بكون هذه
الكلمات سى ما عندهم فما زالة هذا الوهم يجب ان يقال لان بسايط تلك الكلمات وما تاتى
اليه تركيبها الحروف التى سى ما عندهم فاكتفى بالتنبيه اليه اولا على انك قد عرفت ان المراد
بالكلام المعنى اللغوى المتداول للمفرد والمركب لكونه عبارة عن المتلو عليهم وهو عام فوجب
ان يحكم عليه بالتاليف على وجه يشمل جميع اقسامه فلا بد ان يقال سوء تاليف من الحروف
وما يوهم من انهم ليسوا غافلين عن ان القرآن من جنس كلامهم ومركب مما يتركب
منه كلامهم حتى يحتاج الى الايقاظ فقد عرفت ما يدفعه وهو ان الايقاظ باعتبار صوره الاشعار
به قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه الخ ثم ان معنى قوله لما عجزوا عن آخرهم لما عجزوا كلهم
لان قوله عن آخرهم صفة مصدر محذوف اى عجزا صادرا عن آخرهم فيفيد الشمول
لان العجز اذا صدر عن آخرهم فقد صدر اولا عن الاول كذا فى حاشية الكشاف
للسيد قدس سره وقال فى شرح المفتاح اى متباعدا عن آخرها بالتجاوز فالى فيه
مبالغة ليست فى تقدير متباعدا عنها والمبالغة باعتبار الجمع بين معنيى التجاوز والتباعد قوله
مع ظاهرهم اى فصاحتهم على المضادة والمضارة قوله وقوة فصاحتهم اى بلاغتهم اذ الكلام
انما هو باعتبار البلاغة فلو اريد مجرد الفصاحة لجاز ان يكون عجزهم لعدم بلاغتهم مع قوة
فصاحتهم لان فصاحة المتكلم لا يستلزم بلاغته للقرار ان كل بليغ فصيح وليس
كل فصيح بليغا لكن كثيرا ما يسمى البلاغة فصاحة صرح به فى التلخيص قوله عن الاتيان
بما يدانيه اى يقاربه فضلا عن المعارضة بما يساويه ويكون ثانيه كلمة عن متعلقة بعجزوا والاظهر
تعلق جارين من نوع واحد بفعل واحد لما عرفت ان تعلق الاول باعتبار معنى الصدور
او التباعد والتجاوز مفهوم فى الحقيقة غير متعلق بالعجز او ما قيل عدم جواز ذلك فيما اذا
كان كلا على معناهما اما اذا خرجت احديهما عنه وجعلت مع مجرورها بمعنى كلام فلا
كلام فى جوازه مفردة وبان كونه بمعنى كلامهم هو حاصل معناه بعد توجيه التركيب واعتبار
التضمين لتصحيح العبارة لانه بمعنى كلامهم ابتداء على ان هذا القايل بعد ما فسر عن آخرهم
بقوله اى عجزوا كلهم قال والفائدة الشمول اما هو عن كلمة عن لانها عند هم للبعد والمجاوزة
فيكون معنى قولهم عجزوا عن آخرهم جاوز عجزهم عن آخرهم فافادته الشمول ظاهرة من غير
تقدير ولا تضمين فانظر كيف صرح فى ابراز المعنى بتقدير جاوز وتضمين العجز معنى البعد
والمجاوزة ثم كيف نفى التقدير والتضمين فضل هذا الاتهافت قوله وليكون منصوب
بتقدير ان عطفا على ايقاظا وتبيينها ومجئ اللام لانتفاء شرط خذفها لعدم كونه فعلا للفاعل
الفصل المعلل به وليدل تغيير الاسلوب من اول الامر على التغاير بين الوجهين فانهما وان
اشتركا فى الاشارة الى الاعجاز الا ان الاول بالنسبة الى حال الكلام المنزل وهذا بالنسبة

عصام

صبغة الله

الى حال المتكلم به المنزل عليه فهما ناظران الى تغيرى قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله مرجع
الضمير فى مثله الى ما نزل او الى عبدنا قوله اول ما يقرع الاسماع برفع اول على انه اسم ليكون
وقوله مستقلا بنوع من الاعجاز بحيث لا يحتاج والمعنى ليكون القارع الاول للمستمع من
السورة المصدرة بها مستقلا بنوع من الاعجاز بحيث لا يتوقف اعجازه على ما بعده من
الكلام قوله فان النطق باسماء الحروف بيان لوجه كونه مستقلا بنوع من الاعجاز يعنى
ان النطق بنفس الحروف فى تضاعيف الكلام وان كان مما يتناوله الخواص والعوام لكن
النطق باسمائها يختص بمن خط اى كتب ودرس اى تعلم واخذ من الغير فيدخل فيه
ما اخذ من افواه الرجال قوله مستبعد خارق للعادة فيكون معجزة لانها امر خارق
للعادة الظاهر على يد مدعى النبوة واعترض صاحب التقريب بان النطق باسامى الحروف
لا اعجاز فيه اذ يمكن تعلمه ولو بسماع من صبى فى اقصر مدة واجاب صاحب الكشف بعد تسليم ان
تعلمه بالسماع من الصبى ممكن فى نفسه بانه لم يكن من علم مخلكيهم فضلا عن صبيانهم لانهم كانوا
قوما اميين لم يكن فى قريش قضها بقضيضها فى ذلك الوقت سوى اثنين او ثلثة من اهل الخط
والحجا وكانه قاس ذلك الزمان بالزمان الذى سوفيه انتهى وزبدة الكلام ان صدور هذه
الالفاظ ممن لم يمارس الخط والكتابة واشتهر بعدم الممارسة ولم يكن من عادته الاقتباس
بديع غريب كالعرب العرباء اذ الكلام بالزنجيه وكان فى كلام المصنف حيث اتحم لفظ النوع
فى قوله مستقلا بنوع من الاعجاز نوع اشارة الى دفع هذا الاعتراض فان فيه ايماء الى انه
ليس فيه حقيقة الاعجاز بان يكون ممتنع الصدور عن البشر بل فيه شايبة الاعجاز
لكونه مستبعدا مستغربا من جهة صدوره عمن لم يستبعد منه ذلك نظرا الى حاله من كونه
نشاء بين اظهر قوم اميين لا يعلمون الكتاب الا امانى قوله كالكتابة والتلاوة
اى كاستبعاد الكتابة والتلاوة منه من قبل ان ينزل عليه الكتاب كما نطق به قوله تع
وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك الآية قوله جميعا وقد راعى
فى ذلك مج سى بمعنى المثل يقال سما سيان اى مثلان قال الرضى وتصرف فى هذه
اللفظة اى لا سيما تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فقيل سيما بحذف لا ولا سيما
بتخفيف اليا مع وجود لا وحذف لا انتهى وما فى لا سيما اما زايدة او موصولة او
موصوفة ومعناه على الاول نفى المثل فقط اى المثل على الاجزين نفى المثل مع شئ المعرف
او المنكر هذا اصله ثم جعل بمعنى خصوصا فنصب سى فى الاصل على انه اسم لا التى لنفى الجنس
والخبر محذوف والتقدير لا مثل كذا موجود وبعد جعله بمعنى خصوصا يكون منصوب المحل على المصدر
لقيامه مقام خصوصا واللفظ يكون باقيا على نصبه الذى كان له فى الاصل حين كان اسم
لا اذا المنقول من المعنى الاصلى المذكور الى هذا المعنى هو مجموع لا سيما لان المناسبة

قوله فاما من الماضى وهو الذى لا يعرف الكتابة والتقدير
على مطالعة الكتب فقوله الذى لم يخالط الكتاب صفة
كاشفة للدعوى فان من اختلط الكتاب اى اهل الكتب و
الكتبة يلزمه عرفا ان يعرف الكتابة ويقدر على
مطالعة الكتب ٣

بتاء حنكته السن واحنكته اذا احكمته
التجارب فى الامور فتحنكه

انما يتحقق بين معنى لا سيما وبين التخصيص وفيما بعده ثلثة اوجه الجر بالاضافة سمي اليه ان كانت
ما زايدة كما في عضضت من غير ما جرم والرفع على انه خبر مبتدا محذوف ان كانت ما موصولة
او موصوفة والنصب على الاستثناء لان النحاة عدوه من كلمات الاستثناء وصرح به
الزمخشري في المفصل ايضا لكن الرضي لم يرض به وقال واما لا سيما فليس من كلمات
الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده مبني على اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته
لان ما بعده خرج ثانيا من حيث اولويته بالحكم المتقدم انتهى وقال بعض الفحول من اجلة
المحققين وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس
الحكم السابق انتهى ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم على مذهب من قال ان حقيقة الاستثناء
مجرد الاخراج عن المتعدد بلا شرط الحكم على المخرج او الحكم في المخرج بوجه اتم من جنس الحكم السابق
لا يقدح في تحقق حقيقة الاستثناء التي هي الاخراج لا بشرط الحكم او عدم اشتراط الحكم لا يستلزم
اشتراط عدم الحكم واما على مذهب من قال ان الاستثناء من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي فعنده حقيقة الاستثناء سوا الاخراج عن المتعدد بشرط الحكم على المخرج بنقيض
حكم المتعدد وحتى ان كان حكمه سلبا حكم على المخرج ايجابا وبالعكس فحينئذ لا يتم ما ذكر تامل
وقد يشكل ايضا بان الحكم يكون من كلمات الاستثناء بالمعنى دخول العاطف عليها كما في
قول امرء القيس ولا سيما يوم بدارة جلجل لان العاطف لا يدخل عليها فلو صح ما ذكره القوم والله
والا زيد وبالمعنى ذكروا وايضا بعد سيما كما في قول المصنف سيما وقد راعى كما لا يخفى لان توسيط
العاطف بين كلمة الاستثناء والمستثنى عالم بعهده ويندفع الاول بما ذكره الرضي من
ان الواو وفيه اعتراضية كما في قول الشاعر فانت طالق والطلاق البتة اذ سمي مع ما بعدها
بمنزلة جملة مستقلة ويندفع الثاني بما يستنبط من كلام الرضي ايضا من كون الواو حينئذ
حالية ولو بعده بكلمة قد في قول المصنف وقد راعى اي راعى الامي فان المعنى ان النطق باسماء
الحروف كيف ما اتفق مستغرب من الامي ونوع معجزة له خصوصا حال كونه مراعيا
في ذلك النطق ما يعجز عنه الاديب اي الماهر في الفنون الاديبة الاريب اي الفهم العاقل
الفايق في فنه اي فن الادب والمقصود بهذه الاوصاف المبالغة الاكيدة وقد توهم
بعض شراح الكشاف وتبعه بعض ارباب الحواشي ايضا ان اعتراض صاحب التقريب
انما يندفع بملاحظة قوله سيما وقد راعى اي المستغرب ليس بحجر والتلفظ بها بل مع
لطايفها التي ذكرت بعد قوله سيما فان نكت اللطايف لا يحكم رعايتها من امي
الا بوحي قال قدس سره ورد هذا بان صريح كلام المصنف والى ان المستغرب هو النطق
باسامي الحروف مطلقا مع الاشتمال بعدم الالتباس وايضا المقصود بيان الغاية في
كل فاتحة ونكت الرعاية انما هي في الفواتح باسرها وايضا لا يفهم منها الا ماهر في اوضاع

العلامة الدواني

اقول
الاريب يوم صالح لك منهن

قال الرضي فاذا قلت احب زيدا ولا سيما راكبا
فهو بمعنى خصوصا راكبا فراكبا حال من مفعول
الفعل المقدر اي واخصه بزيادة المحبة
خصوصا راكبا وكذا في نحو اجبه ولا سيما
وسوء راكبا انتهى فجعل الواو والواو
بعد لا سيما في قوله وهو
راكب حالية وهو
موضع الاشتباه
منه
ا

الحروف واحوالها بعد تامل بليغ وبعالم يتفطن بها قبل الم احد من حذاق العلماء المتجرين
فيما يتعلق بالحروف فضلا ان يتفطن بها غيرهم فكيف يكون اول ما يقرع اسماع المخاطبين بها
مستغلا بوجه من الاغراب وقحة من دلايل الاعجاز انتهى وفي عبارة المصنف اخر عن هذا
الحمل سوى ما ذكر من الوجوه وسوا سيما انما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تاكيد له
قوله وسوا ما يعجز عنه الاديب فالضمير راجع الى ما في قوله ما يعجز عنه والعقول انه راجع الى المصور
راعى وهو الانسب للايراد وارجاعه الى ما في ما يعجز مرجوح قول مرجوح لانه يقضي الى ان
يكون ما يعجز عنه الاديب امرا اخر وراء الايراد المذكور ويكون ذلك الايراد رعاية
ذلك الامر الاخر مع ان الظاهر ان ما يعجز عنه هو هذا الايراد لا امرا اخر يكون هذا الايراد رعاية
لا اظنك في مرية منه فحاصل المعنى ان ما يعجز عنه للمهرة سوا نادر وفي هذه الفواتح اربعة عشر اسما
اي بعد اسقاط المكررات والا فمجموع الاسامي المذكورة فيها مع تكرارها ثمانية وسبعون
اسما لكن الباقي بعد اسقاط ما تكرر اربعة عشر اسما وهي الالف واللام والميم والصاد
والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون
بجمع مسمياتها فولك النص حكيم قاطع له سر قوله هي نصف اسامي حروف المعجم اي هذه الاسماء
الاربعة عشر المذكورة في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم في القاموس وحروف
المعجم اي الاعجام مصدر كالمدخل اي من شان ان يعجم انتهى وفي الصحاح العجم النقط
بالسواد وغيره ومثل التا عليها نقطتان تقول اعجمت الحرف وعجمته بالتشديد وتقول
عجمته مخففا ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة يخص اكثرها بالنقط من بين حروف
سايرالامم ومعناه حروف لفظ المعجم كما تقول مسجد الجامع وصلوة الاولى وناس يجعلون
المعجم مصدرا بمعنى الاعجام كالمدخل والمخرج اي من شان هذه الحروف ان يعجم اي ينقط وقيل
حقيقة اعجمت الحرف ازلت عجمته فالمعنى حروف الاعجام اي ازالة العجمة انتهى ونقل
الازهري عن الليث ان الحروف المقطعة سميت معجمة لانها اعجمتها اي لا بيان لها وان
كانت اصلا للكلم كلها وانما كتاب معجم فمعناه منقط لتبين عجمته فيكون الهمزة للسلب
قوله ان لم يعد الالف اي الالف الساكنة قبلها اي في حروف المعجم يعني ان اربعة عشر اسما
ليست نصف اسامي حروف المعجم نصفا مستويا بلا زيادة عليه ولا نقصان عنه
على ما مشى اليه صاحب الكشاف بل كونها نصفها المستوي مشروط بان لا يعد الالف الساكنة
في حروف المعجم حرفا برأسها اما بان لا يعد حرفا اصلا بنا على انها اصليه في الاغلب تكون منقلبة
عن الواو او الياء او الهمزة او متولدة من اشباع الفتحة او يعد حرفا كما لم ير اسها بل يدرج مع
الهمزة تحت مدلول الالف بنا على ان اسم الالف يتناولها معا وانهما متحدتان ذاتا وانما التغاير بينهما باعتبار السكون في الالف والحركة في الهمزة وذلك قبل الالف ساكنة متحركة

قال العلامة الثاني بوري بعض الشيعة يقول هذه الفواتح
اذا حذف منها المكررات يبقى ما يمكن ان يركب منه
على قدر ظرافتي تمسكه وهذا غريب مع انه متكلف
فلهذا اوردته انتهى وانا ايضا لهذا اوردته
في الهامش منه
ا

عبارة الكشاف وكذا وعلم الك اذا تاملت ما اوردته
عرفت ان في الفواتح من هذه الاسماء وجودها
نصف اسامي حروف المعجم
اربعة عشر سوا وقال فوزي ستة
اي وجدتها نصفها مستويا
بلا زيادة عليه ولا
نقصان عنه
انتهى
م

فاذا لم تعتبر اصلا واوجبت مع الهمزة تحت الالف يكون الاسامي ثمانية وعشرين ونصفها
المستوى اربعة عشر بخلاف ما اذا عدت حرفا برأسها بناء على انها اسم للمدة التي هي
وسط جاء مثلا كما هو المعارف عند الجمهور فيبقى عدد الاسامي ح الى التسع وعشرين اذ الملحوظ
حسبما يكون خارجة عن العد لعدم اندراجها تحت الالف فيحتاج في عدها الى لفظ الهمزة
كما قال سيبويه اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا وهي الهمزة والالف والهاء
وما بعدها الى اخرها بحسب ترتيبها في المخارج وبهذا البيان اندفع ما توهم انه لا حاجة الى هذا
الشرط لان الاسامي الاصلية لحروف المعجم ثمانية وعشرون لان لفظ الالف مشترك
بين المدة والهمزة واسم الهمزة مستحدث لا اصلي والمذكور في التهجي الالف لا الهمزة فاتضح
عشر النصف تحقيقي على الاطلاق من غير شرط لما عرفت ان هذا مبني على اوراجها تحت
مدلول الالف وعدم عد المدة حرفا برأسها وان كونها تسعا وعشرين مبني على اعتبارها
حرفا برأسها بتخصيص اسم الالف بالساكنة فلا بد من الشرط الذي ذكره المصنف قوله
في تسع وعشرين سورة ظرف مستقر منصوب المحل على انها حال عن مفعول اوردا اربعة
عشر اسما كائنة في تسع وعشرين سورة او صفة مصدر محذوف اي ايرادا كائنا في
تسع الخ ظرف لغو متعلق باورد بعدا اعتبر تعلق الظرف الاول اعني قوله في هذه الفواتح به والا لكان
تعلقه بنفس اورد والا يلزم تعلق جارين من جنس واحد بفعل واحد وهو غير جايز قيل
بدل من هذه الفواتح او حال منه او صفة له والفصل للمتقدم قوله بعددها اي حال كونها
تسع وعشرين سورة ملتبسة بعدد حروف المعجم او مساوية له فهو حال مما قبله او هي كائنة
بعددها على ان يكون جزء مبتدا محذوف قوله اذا عد فيها اي في حروف المعجم الالف
الساكنة وقد سبق بيان كيفية عدها منها وارتقاء عددها حسبما الى تسع وعشرين ولا شك
ان ايراد النصف اسامي جميع الحروف باعتبار في سورة عد وجميع الحروف باعتبار اخر غير متصور
من الامي فهو ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وفي ايراد كلمة ان في جانب عدم العد
وكلمة اذا في جانب العد اشارة الى ان المتحقق هو العد وان عدم العد مشكوك غير متوقع
قوله مشتملة على انصاف انواعها منصوبة على انها حال من اربعة عشر وال انصاف
جمع نصف بالضم والمراد بها ما هو اعم من التحقيقية والتقريبية كما سنعرف كلا منهما في محله انشاء
الله تعالى وليس المراد بالانواع جميعها لانها كثيرة يرتقي عند البعض الى اربعة واربعين نوعا
وبعضهم زاد وبعضهم نقص والناس فيما يعتقدون مذاهب فالمراد منها سيرانواعها
وهي ما ذكره المصنف هنا بقوله اي انها مشتملة على تمام بعض انواعها كحروف الغنة وهي الميم
والنون الساكنة والحرف المكرر كالراء ثم ان المذكور في الكشاف لفظ الاجناس والمصنف
عدل الى لفظ الانواع وهو الموافق لما ذكره في المفتاح حيث قال في قسم الحرف ومباق

الحديث لا يبعد التنبيه على انواع الحروف التسعة والعشرين وقال ايضا انها تنوع
الى مجهورة ومهموسة الخ وليس هذا مبنيا على ان لا فرق عند اهل العربية بين الاجناس
والانواع حتى يكون وجه العدول التفنن في العبارة بل وجه صون هذه الاقسام ليست
تحتها الا الجزئيات الحقيقية ولهذا مثلوها باعيان الحروف وفوقها كليات مترتبة
اذ فوقها حروف الهجاء مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهي في هذه السلسلة
وقعت اخرها منتهية الى الاشخاص كالانسان في سلسلة الكليات المترتبة
فهي نوع اخير وفوقها اجناس وتحتها اشخاص ويجب ان يعلم اولا ان تقسيم حروف
الهجاء الى هذه الاقسام ليس تقسيما واحدا حقيقيا الى اقسام متباينة كتقسيم العنصر
الى الاربعة اذ لا تباين الشديدة والرخوة مثلا المجهورة والمهموسة بل هناك تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة الى اقسام متخالفة متداخلة غير متباينة متمايزة بالاعتبارات
والحيثيات فلا يلزم التباين بين جميع اقسامها بل بين اقسامها الخارجة من كل تقسيم
تقسيما على حسب شان التقسيمات المتخالفة ليفي واحد قوله فذكر من المهموسة شروع
في تفصيل ما اجمله من انها مشتملة على انصاف انواع حروف المعجم يعني انها تتنوع باعتبار ضعف
الاعتماد على المخرج وقوته الى مهموسة ومجهورة فذكر من المهموسة كذا ومن المجهورة
كذا وقدم المهموسة لان المذكور نصفها التحقيقي بخلاف المجهورة على ما سيجيء بيانه قوله
وهي اي المهموسة وفي بعض النسخ وهو فتذكير الضمير باعتبار الخبر وانث فاقتها من الهمس
وهو في اللغة الصوت الضعيف الخفي قال تعالى فلا تسمع الا همسا وعرفها علماء الاشتقاق
بوجوه اظهرها ما ذكره المصنف بقوله وهي الخ بضعف الاعتماد على مخرجه وتوضيح المقام ان الانسان
اذا حضر رياء متمددا من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري وذلك النفس سواء خارج
من الجوف مارا بمضايق الحلقوم ووسط اللسان وحافتها الى فضاء الفم والصوت
كيفية عارضة لهذا النفس والحروف كيفيات عارضة للصوت يصير بها قطعا مختلفة
بالآت معدة لذلك من المخرجة والعضلات والشفة فالنفس الضروري مطية للصوت
ومركب الحروف والمخارج عبارة عن مواضع خروج النفس والمراد بالاعتماد عليها ما نعنيها
ومصادمتها للنفس الخارج ولهذه المانعة مراتب متفاوتة قوة وضعفا فان ضعفت
بحيث لا يبقى لها اثر معاوقة اصلا فهناك لا يتكيف شيء منه بكيفية الصوت والحرف
فيصير نفسا ساذجا وان قويت لكن لا الى حد يتكيف كله بكيفية الصوت والحرف بل البعض
فهو الهمس وان قويت واشتدت حتى تكيف كله بتلك الكيفية فهو الجهر فاتضح
من ان للجهر اشباع الاعتماد في مخرج الحرف ومنع النفس عن ان يجري معه والهمس بخلافه
وكذا ما قيل الجهر انحصار النفس في مخرج الحروف والهمس جري ذلك فرجع الكل الى ما ذكره

عدد ٤ م

اي اورد م

كل علم مجتمعة متكثرة في عصبة فهو عضلة يقال
عضل الرجل فهو عضل اذا كان
كثير العضلات
منه
ا

المص من ضعف الاعتماد على المخرج وقوته قالوا والذي يعرف به بيانها انك اذا كررت
القاف فقلت قق وجدت النفس الخارج كله متكيفا بكيفية الصوت محصورا الحس
معها بشئ واذا قلت ككلكم وجدت بعض النفس قبيل بلا صوت قال في المفصل تردد
الكاف فتجد النفس معاودا لها وسماه غالصوتها قوله وجمعها اى المهموسة
ستشحثك خصفه اى هذا القول والها في خصفه للوقف وهي اسم امرأة والشحث
الالحاح في المسئلة ومنه يقال للمكدي شحاث ونقل عن الزمخشري في الحواشي معناه تكدي
عليك هذه المرأة اقول المراد منه ومن غيره مهنا مجرد الحروف المجموعة في هذا القول
من غير قصد الى معناه ولو ركبت هذه الحروف مثلا بغير هذا الترتيب لحصل المقصد ايضا
قال في القاموس والحروف المهموسة عشرة شخص فسكت قوله نصفها منصوب
على انه مفعول ذكر والمراد النصف التحقيقي لان تلك الحروف عشرة والمذكور في الفواتح
خمسة وهي المراد بقوله الحاء والهاء والصاد والسين والكاف فالمتروك ايضا
خمسة وهي التاء والشين والثاء والخاء والفاء وتخصيص تلك الخمسة بالذكر لكونها حروفا
نورانية قوله ومن البواقي عطف على قوله من المهموسة اى وذكر من البواقي وهي
الحروف التي بقيت من تلك العشرة المهموسة وقوله المجهورة صفة للبواقي اشارة
الى انه لا واسطة بين المهموسة والمجهورة كما بين الشديدة والرخوة بل ما عدا المهموسة
مجهورة ولم يعرف المجهورة بما يقابل الاعتماد على مخرجه اعتمادا على ما يفهم من تعريف
ما يقابله بما يقابله وقوله نصفها منصوب ايضا بذكر المذكور اللحوظ في المعطوف وقوله
وجمعه اى هذا النصف لن يقطع امر على صيغة المجهول اى هذا القول لان الحروف المجموعة
فيه تسعة وهي نصف ثمانية عشر الباقية بعد اخراج العشرة المهموسة من جميع الحروف الثمانية
والعشرين فهذا النصف ايضا تحقيقي لكن هذا اذا لم يعد الالف حرفا برأسها واما اذا
عد فهي نصف تقريبي لان الباقي بعد العشرة خمسة عشر والنصف لها صحيحا وعلى
ان المذكور في المجهورة قولك لجمع نصفها المذكور في الفواتح ولم يذكر قولك لجمع مجموعها وهي المهموسة
عكس الامر فذكر قولك لجمع جميعها ولم يذكر لنصفها المذكور في الفواتح قولك لجمعه مع عدها بالهاء
مكانه مبني الامر على الشهرة لا على العدم لوجود قول جامع لجميع حروف المجهورة ايضا
وسوغل قوبض اذ خز اجد مطيع لكنه لم يشتهر اشتهار ستشحثك خصفه العوا سم موضع
وربض بالتحريك المأوى قوله ومن الشديدة الثمانية المجموعة في اجدت طبقك
اى وذكر من الحروف الشديدة التي عددها ثمانية يجمعها فوك اجدت طبقك على صيغة
الخطاب من الاجادة وطبقك بفتح الباء ونصب القاف ومعناه جعلت طبقك
جيدا واعلم انهم قسموا حروف الهجاء ستة مسافلة الى ثلثة اقسام شديدة ورخوة

قوله معاودا لها اى معاودا ومجاريا للكاف ومساويا اى جاعلا لصوتها اى لصوت الكاف وقاصدا وتجد النفس لا يخالف الكاف بل يساعدها ويماثل لصوتها م

التعريف عن التعيين العددي وسيأتي عنها بالبعد والمطلوب هو هذا التعيين

103

وما بينهما وجعل بعضهم هذه القسمة ثنائية والمص اختارها لسهل الاقسام وليسهل الضبط ثم
يذكر لها تعريفا لعدم اختلافهم في تعريفها مع ان المقصد ههنا تعيين انواع الحروف
باعيانها واعدادها ليتميز المذكور من كل منها في الفواتح عما ليس بمذكور كيفما وكما
واما تعريف المهموسة فقد عرفت انهم ذكروا له حدودا والمصنف نبه بالتعريف المذكور
على انه اظهرها واكتفى هناك بالتعيين كما عرفت قال الشيخ الرضي في شرح الشافية
ونعني بالشديدة ما اذا نطقت به لم يجر الصوت وبالرخوة ما يجري الصوت عند النطق
به ثم قال والفرق بين الشديدة والمجهورة ان الشديدة لا يجري الصوت عند النطق بها بل
انك تسمع بعد آن ثم ينقطع والمجهورة لا اعتبار فيها بعدم جري الصوت بل الاعتبار
فيها بعدم جري النفس عند الصوت بها وقال واذا اشبعت الاعتماد وجري الصوت
كما في الصاد والطاء والزاء والعين والغين والياء فهي مجهورة رخوة وان اشبعته
ولم يجر الصوت كالقاف والجيم والطاء والدال فهي مجهورة شديدة انتهى فعلم ان مناط
الشدة والرخاوة على اعتبار جري الصوت وعدمه لا على اعتبار جريان النفس وعدمه
كما في المجهورة والمهموسة فسقط ما توهم ان الحصار جري الصوت في مخرجه فما معنى جريان
النفس مع النطق بالحرف وسوناش من قوة اعتماد الحرف على مخرجه فلا معنى لذكر بعض
الحروف المهموسة كالكاف وبعض الحروف المجهورة كالقاف والطاء في الحروف
الشديدة قوله اربعة بالنصب مفعول ذكر المقدر بجمعها اى بجميع هذه الاربعة
اقطك اى حروف هذا القول وكم يقل نصفها بجمعه كذا كما قال في الاولين بل
صرح بالعدد لمناسب اصله الذي صرح بعدده اعني كونه ثمانية والاقط مثلثة طعام يتخذ
من اللبن والكاف للخطاب قوله ومن البواقي اى وذكر من الحروف الباقية
بعد الثمانية الشديدة وهي عشرون حرفا الرخوة بالجر صفة للبواقي عشرة وهي
نصفها تخصيصا ان لم يعد الالف حرفا برأسها بل حض بالهمزة ليختص بالشديدة وانما
لم يكتف بقوله من الرخوة كما في الكشاف بل قيده بالبواقي ليكون ايضا على اختيارة
القسمة الثنائية لا القسمة الثلاثية الى الرخوة والشديدة وما بينهما كما عرفت وكلام
صاحب الكشاف ههنا وان كان ظاهرا في اختيار القسمة الثنائية الا انه اختار
الثلاثية في المفصل وصرح به وكان المناسب تقديم الرخوة على الشديدة على محاذاة
تقديم المهموسة على المجهورة لمزيد مناسبة بين المهموسة والرخوة الا انه نظرا الى قلة عدد
وكثرة البواقي فيها قوله يجمعها صفة عشرة وضمير المفعول راجع اليها اى يجمع تلك العشرة
وفاعل يجمع قوله حسن على نصره اى حروف هذا القول في القاموس حسن كفرح اشتد
وصلب في الدين والقتال انتهى فكان معنى هذا القول قاتل على نصره وحامي ان ينتهك

حامي ان ينتهك عليه

عليه في هذا المقام انه المجهورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة كما سبق في فتق
بخلاف المهموسة فانها يكفي فيها التكرير وتوجد دون الحركة واما الشديدة والرخوة فالمعتبر
في امتحانها اسكان الحروف قال في المفصل ويعرف بتانيها بان تقف على الجيم والشين
فتقول الج والطش فانك تجد صوت الجيم راكدا محصورا لتقدر على مده وصوت الشين
جاريا تمده ان شئت قال الرضي واما كررت الحروف في امتحان المجهورة لانك لو
نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجري النفس بالفصل فتظن ان النطق
انما خرج مع المجهورة لاجله فاذا كررت وطال زمان الحرف ولم يخرج مع ذلك التكرير النفس
عرفت ان النطق بالحروف سوى الحابس للنفس وانما حركت الحرف لان التكرير بدون
الحركة محال واما المهموسة فانك اذا كررتها مع استتباع الحركة او بدونها فان جوهر
الضعف الاعتماد على مخارجها لحبس النفس فيخرج النفس ويجري كما يجري الصوت بها نحو
كلك وانما اعتبر في امتحان الشديدة والرخوة اسكان الحروف لانك لو حركتها
والحركات ابعاض الواو والياء والالف وفيها رخاوة فاجريت الحركات لشدة
اتصالها بالحروف الحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها انتهى قوله
ومن المطبقة اى وذكر من الحروف المطبقة بفتح الباء وهي حروف ينطبق معها الحنك
الاعلى على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فيكون
الحروف التي تخرج من بينهما مطبقا عليها فالحرف مطبق عليه فهو من قبيل الحذف
والايصال كالمشترك في المشترك فيه ولم يعرفها اكتفاء بما ذكره العوام لاتفاقهم في تعريفها
ولكلام بكن لها قول جامع ذكرها باسمائها فقال التي هي الصاد والضاد والطاء اي اربعة
هي المهملتان والمعجمتان وقوله تصفها اى ذكر من هذه الحروف الاربعة المطبقة نصفها
اعني المهملتين الصاد والطاء قوله ومن البواقي المنفتحة اى وذكر من الحروف الباقية
التي تسمى بالحروف المنفتحة لانها ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها فهي مقابلة للمطبقة
ومخالفة لها في النطق بها انطباقا وانفتاحا فقوله تصفها معمول ذكر المقدر فيكون
المذكور اثني عشر حرفا لان الحروف الباقية بعد اخراج الاربعة المطبقة من جميع الحروف
اربعة وعشرون ونصفها اثني عشر وهي الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء
والياء والعين والسين والحاء والقاف والنون قوله ومن القلقلة اى وذكر من الحروف
القلقلة وتسمى حروف القلقلة ايضا وهي من قلقله اذا حركه سميت بها لعدم ظهور
سكونها مالم يتحرك ونقل عن ابن الحاجب انها سميت بها لشدة صوتها من القلقلة التي
هي صوت الاشياء اليابسة والاول هو الموافق لما في القاموس من ان القلقل القلقلة
بضمها العوان الحرباء التقلقل اى التحرك انتهى قوله وهي حروف تضطرب عند خروجها

والطاء

المعوان الحرب المجونة او كثيرها
قاموس

وعرفها القوم بانها حروف يصيبها ضغط اللسان في مخرجها عند الوقف مع شدة الصوت
المتصعد من الصدر ولما كان هذا الضغط التام يمنع خروج ذلك الصوت حتى اذا
اريد بيانها للمخاطب احتيج الى قلقلة اللسان وتحريكه عن موضعه حتى يخرج صوتها فيسمع
عدل المص عن تعريفهم واشار الى ان الاحسن في تعريفه هو ما ذكره وان ما ذكروه من
الضغط لا يفي بالمراد بل يضم اليه تحريك اللسان والاضطراب عند اخراجها من مخرجها كيف
وهذه الحروف جامعة بين وصفي الشدة والجهر لكونها مجهورة شديدة فالجهر مانع للنفس
عن جريانه والشدة مانعة للصوت عن جريانه فلولا الاضطراب والتكلف
لم يتبين عند المخاطب مع ان الاضطراب يناسب معناها اللغوي الذي هو الحركة بخلاف
الضغطة فانها لا تناسبه قوله وجميعها اى جميع حروف القلقلة المعرفة بما ذكر
قد طبخ هو بفتح الطاء المهملة وكسر الباء الموحدة والجيم وفي القاموس وحروف القلقلة
قطب جد هذا اخف واوضح مما ذكره المص وهو المذكور في الشاطبي وسائر كتب
القراءة ايضا وبالجملة حروف القلقلة الحروف الخمسة المجموعة في القول المذكور وطبخ على
وزن فرح من الطبخ وهو الضرب على الشئ الاجوف كالطبل والرأس واستحكام
الحاقة وقوله نصفها الاقل اشارة الى ان المذكور منها النصف التقريبي الاقل الذي
هو الطاء والقاف اذ لا يتصور في الخمسة النصف التحقيقي وقوله لقلقتها تعليل لذكر النصف
الاقل مع تحقق النصف التقريبي في النصف الاكثر اي انما اخذ النصف الاقل
لقلقة هذه الحروف في نفسها فيناسبها ترجيح جانب القلقلة والحروف المطبقة وان كانت اقل
منها لكل منها نصف تحقيقي وتوجيه هذا ان الحروف الباقية بعد اخراج الخمسة لما كثرت
اخير نصفها الاكثر لانها ثمانية وعشرون والمذكور منها اثنى عشر وهو نصفها الاكثر فرجح على
النصف الاقل لمناسبة الكثرة وانما لم يذكر المص منها البواقي لعدم تسميتهم اياها
باسم خاص كسائر البواقي قوله ومن اللينين اليا، وذكر من الحرفين اللينين وهما الياء
والواو الساكنتان فقط وانما سميتا باللين لخروجهما في لين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما
وهو بوجب انتشار الصوت وانما خص اليا، منهما بالذكر لانها اى الياء اقل ثقلا من
الواو وبعد اشتراكهما في اصل الثقل ولم يعتبر الالف الساكنة مع انهم عدوها حروف اللين ايضا حتى
قال في المفصل البنية حروف اللين بصيغة الجمع لكونهما في الاغلب منقلبة عن الواو والياء
قوله ومن المستعلية اى وذكر من الحروف المسماة بالمستعلية ولما كان تعريفهم
اياها بما يرتفع بسببها اللسان الى الحنك يوهم التكرار مع المطبقة وعدم الفرق بينهما
مع انها اعم من المطبقة لانها هي الاربعة المطبقة مع ثلثة اخرى كما سيذكرها احتاجوا
الى بيان الفرق بينهما بان المعتبر فيها مجرد ارتفاع اللسان الى الحنك سواء وصل الى

حد انطباق الحنك عليها او ليصل الى ذلك الحد كما في الثلثة الزايدة على الاربعة المطبقة
من تلك السبعة فالمم عدل عن لو لفهم ونبه على ان الاولى في تعريفها ان يقال و
سمي الحروف التي ينصعد الصوت بها في الحنك الاعلى الى مستعلى الصوت عند النطق
بها ويخرج من جهة الحنك الاعلى سواء ارتفع اللسان واستعلى الى حد انطباق
الحنك الاعلى على سطحه او لم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى اقصاه الى الحنك
بلا انطباق ثم عين عددها وذكرها باسمائها لزيادة تعيينها وتمييزها فقال مصرحا
بعددها وهي سبعة ثم ذكرها باساميها فقال مبتدئا لتلك السبعة الخاء والصاد
والطاء المهملتان والخاء والغين المعجمتان والضاد والظاء المنقوطتان فالاربعة
منها مطبقة والثلثة من المنفتحة قوله نصفها الاقل بالنصب مفعول ذكر المقدر اي ذكر
منها النصف التقريبي الاقل وهو الضاد والطاء والقاف وليس للسبعة نصف صحيح
فوجه اختيار النصف الاقل هو المناسبة في القلة لانها قليلة بالنسبة الى البواقي
المنخفضة والمذكور في بعض النسخ نصفها الاكثر وهو سهو من الناسخ لعدم مطابقة
للواقع ومن لم يتنبه لهذا قال كان ينبغي ان يقول في المنخفضة نصفها الاقل قوله
ومن البواقي المنخفضة اي وذكر من الحروف الباقية بعد اخراج السبعة من جميع الحروف
المسماة تلك الباقية بالحروف المنخفضة لانخفاض اللسان وتسفله عن الحنك
الاعلى عند التلفظ بها قوله نصفها مفعول ذكر المقدر على ما مر غير مرة والراء والنصف
الاكثر اذ البواقي بعد اخراج السبعة احد وعشرون والنصف لها صحيحا والمذكور هو
احد عشر وهو اكثرها فاختار الاكثر لكثرتها بقصر وكما احتمل ان يكون النصف المذكور
نصفا تحقيقيا بان يعد الالف حرفا برأسها حتى يكون البواقي اثنى وعشرين فيكون
احد عشر نصفا صحيحا لها اطلق النصف ولم يقيده بالاكثر قوله ومن حروف
البدل اي وذكر من حروف البدل قال ابن الحاجب في الايضاح انما نعني بحرف
البدل الحرف البدل لا المبدل منه بدليل ان العين تبدل منها والشاء تبدل منها
وليست معدودة من حروف الابدال بالاتفاق ثم قال فاذا كان كذلك
فعد السين من حروف البدل خطاء لانها لا تبدل قوله وهي اي حروف
البدل احد عشر ولما كان ما ذكره صاحب المفصل في بيان حروف البدل لا يخلو عن خلل
واضطراب حيث قال اولا وحروفه حروف الزيادة والطاء والدال والجيم فيكون
ثلثة عشر لان حروف الزيادة عشرة وقال ثانيا ويجمعها قولك استخذه يوما صاما
رطب وحروفها خمسة عشر فيما ذكره اولا وكانه لهذا زاد في بعض نسخ المفصل على
الثلثة المذكورة الصاد والزاي والشاء زائدا الى انها اربعة عشر حيث اورد في

التفصيل اربعة عشر فصار اربعة عشر حرفا غير السين اخال المم كونها احد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني بتشديد النون وسكون الياء قوله وجمعها اي
بجمع حروف البدل المأخوذة على ما ذكره سيبويه اجد طويت منها اي هذا القول فان
مجموع حروف هذا القول احد عشر فان منها منها وآجد فعل المضارع المتكلم من الوجدان وطويت
بالخطاب بمعنى اعرضت يقال طوى الكشح عنه اي اعرض وضمير منها يرجع الى المحبوبة والمعنى اجدك
طويت الكشح واعرضت عن المحبوبة وكنوردلك مثالا لكل واحد من هذه الحروف
كما ذكره القوم فالهمزة تبدل من حروف اللين نحو حمراء وقايل وبايع والجيم تبدل من الياء
المشددة في الوقف نحو ابو علج في ابو علي ومن غير المشددة كما في قوله لاهم ان كنت قبلت
حجتج فلا يزال شاج يأتيك بحاي كنت قبلت حجي فلا يزال حاري ماتي لزيارة بيتك
بلى والدال تبدل من التاء نحو اجدموا في اجتمعوا والطاء تبدل من التاء نحو اصطبر في
اصتبر من الصبر والواو تبدل من اختيها ومن الهمزة نحو ضويرب في تصغير ضارب وطوبى
في طيبى وجوناة في جوانة والياء تبدل من اختيها ومن الهمزة ومن احد طرفي التضعيف نحو مضيتح
في مفتاح وميزان في موزان وذيب في ذئب واميت في امللت والتاء تبدل
من الياء والواو نحو اتعد في ايتعد وتجاه في وجاه والميم تبدل من اللام كما في قوله عليه السلام
ليس من امبر امصيام في امسفر ومن النون نحو عنبر في عنبر والنون تبدل من الواو
واللام نحو صنعاني في صنعاوي ولعن في لعل والهاء تبدل من الهمزة والالف والياء
نحو مرقت في ارقت وجهلة في جهلة وهذه امة الله اي هذي والالف تبدل من اختيها واو
من الهمزة نحو قال وباع وسال وتمام تفصيل بحث الابدال في المفصل والشافية فليطلب
ثم قوله الستة منصوب على انه مفعول ذكر المقدر ولما لم يكن لاحد عشر نصفا صحيحا
ذكر الستة التي هي النصف الاكثر واشار الى ان وجه اختياره على النصف الاقل
شيوعها وشهرتها حيث وصف الستة بقوله الشايعة المشهورة ومعنى شيوعها انها
لا خلاف في كونها من حروف البدل ومعنى شهرتها ان جعلها بدلا من غيرها اكثر في
الاستعمال قوله التي تجمعها اطمينت اي تجمع هذه الستة هذا القول قيل هما جبلان
قوله وزادوا بعضهم سبعة اخرى اي زاد البعض في حروف البدل على احد عشر سبعة
احرف اخر حتى بلغت ثمانية عشر حرفا قوله وهي اللام اي تلك السبعة هي اللام
مع ما عطف عليه من الستة الباقية فان ملاحظة العطف في مثله مقدم على الربط
قوله في اصيلال فان اصله اصيلان تصغير اصلان بضم الهمزة جمع اصيل كنعمان
في جمع بعير فابدل اللام من النون لقرب المخرج والاصيل هو ما بين العصر الى المغرب قوله
والصاد والزاي بامالة الاول والامالة الشافي في صراط وزراط فانهما فيهما مبدلتان

من السين لان اصلها سراط كما مر في الفاتحة قوله والفاء في اجداف فان اصلها اجداث
بالثاء المثلثة جمع جدث وهو القبر فابدلت الفاء من الثاء وفي بعض النسخ في جدف بصيغة المفرد
قوله والعين في اعن بكسر العين وتشديد النون اصله اان فابدلت العين من الهمزة وجوز
فتح العين وتخفيف النون بمعنى اآن وتميم يجعلون الهمزة عينا ويقال ارعنغنة تميم قوله
والثاء في ثروغ الدلو فان اصل ثروغ فروغ جمع فرغ وهو مخرج الماء من الدلو من بين العراقي
فابدلت الثاء من الفاء فصار ثروغ قوله والباء في باسماك فانها مبدلة من الميم اذ
اصله اسماك وقوله حتى صارت ثمانية عشر غاية لقوله زاد ومتعلقة به اي انتقلت
حروف البدل بزيادة السبعة فيها الى ان انتهت الى ثمانية عشر قوله وقد ذكر منها
اي من ثمانية عشر تسعة اي نصفها التحقيقي وقوله الستة المذكورة اعني حروف اصطن
بالرفع مع ما عطف عليه من قوله والدال والصاد والعين خبر مبتدا محذوف اي الستة
التي ذكرت هي هذه الستة مع هذه الثلثة ويجوز نصبها على ان يكون بدلا من تسعة
قوله وما يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب اي وذكر من الحروف التي تدغم في
مثلها التي فيها ما عدا التغاير الشخصي ولا يدغم في حرف يقاربه اما في المخرج او في صفة تقوم
مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والاطباق والاستعلاء قوله وهي اي تلك
الحروف خمسة عشر حرفا وقوله بهاطحة عطف ما بعدها بدل من خمسة عشر او خبر محذوف
اي هي مجموع الهمزة مع ما عطف عليها والمراد بالهمزة الالف المتحركة السماة بالهمزة
واما مع قيل الالف ليشمل الساكنة ايضا لان الالف الساكنة لا يدغم لما في مقاربها ولا يدغم
مدغما فيها ايضا صرح به في المفصل واما الهمزة فاذا اجتمعت ثنتان منها في كلمة واحدة
فالمختار عند هم ان تحذف احديهما او تخفف لان حذف احديهما او تخفيفها اخف
من الادغام الاتي في باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين فانه باب قياسي حوفظ
عليه مع وجود المدة بعدها فكانت مستهلة لامرهما وكذا قال في المفصل فالهمزة
لا تدغم في مثلها الاتي نحو قولك سآل ورآس ومن يرى تحقيق الهمزتين اي لقاء ساكن
غير حذف احديهما او تخفيفها فعلم ان ادغام الهمزة في مثلها فرع تحقيق الهمزتين ومع
ذلك منحصر في باب فعال قوله والهاء فانها ايضا يدغم في مثلها نحو اجبه هذا اي اقرب
جبهته احد ومنعه عن امر والعين اي المهملة فانها تدغم في مثلها كقولك ارفع عليا والصاد
والطاء اي المهملتان فانهما تدغمان في مثلهما نحو قص لقيص واط ياطا والميم فانها
لا تدغم الا في مثلها نحو قوله تع فتلقى آدم من ربه والياء نحو حي وعي في الادغام في مثلها
والخاء والغين اي المعجمتان فان كل واحدة منهما يدغم في مثلها كقوله لا تمسخ خاتك
وكقراءة ابي عمرو ومن يمسخ غير الاسلام دينا والضاد والظاء اي المنقوطتان اما الضاد

العراقي جمع عرقة والعرقتان الخشبتان اللتان يعترض على الدلو على وجه التقاطع كالصليب منه

تخفف الهمزة بجميع الابدال والحذف وبين بين اي بين حركتها وبين حرف حركتها وقبل او حرف حركة ما قبلها ثافيه

من جبهه اذا ضرب جبهته

فلانه غم الاتي في مثلها صرح به في المفصل كقولك قبض ضعفها واما الظاء الادغم في مثلها نحو احفظ
ظالما واما الضاد وسيأتي ايضا لا تدغم الا في مثلها على ما في المفصل كقوله تعالى وما اختلف فيه والشين
والراء اي المعجمتان اما الشين ففي ايضا لا تدغم الا في مثلها نحو افمش شيئا واما الراء نحو غير
والواو فانها تدغم في مثلها نحو عدة وقيل يدغم في الياء ايضا نحو مرمى فقيه انها قلبت
اولا ياء ثم ادغمت الياء في الياء واعلم ان المدعى ههنا مركب من اثبات وسلب وهي
ان هذه الحروف الخمسة عشر تدغم في مثلها ولا تدغم في مقاربها والجزء الاثباتي ظاهر
لا خفاء فيه وقد ذكرت امثلته ايضا واما الثاني في اثبات الجزء السلبي فان الذي
لا يدغم فيما يقاربه سوى الهمزة وحروف صفوي منقر صرح جوابه وما عدا هذه الحروف كما تدغم في
مثلها تدغم في المقارب ايضا على ما صرح به في المفصل اما الهاء فيدغم في الحاء كقولك في اجبه
حاتما اجبحاتما واما العين فيدغم في الحاء نحو ارفع حاتما واما الطاء فهي داخلة في
الستة التي قال في المفصل انها تدغم بعضها في بعض وهي الصاد والزاي والسين
والطاء والدال والتاء والظاء والذال والثاء واما الخ والغين فيدغم كل واحدة
منهما في اختها ايضا نحو ادمغ خلقا واسلخ غنمك واما الصاد المهملة والزاي المعجمة
فلما قال في المفصل ان الصاد والزاي والسين تدغم بعضها في بعض فان قلت قد صرح
في المفصل والشافية بانه متى قصد ادغام حرف في مقاربه فلا بد من قلبه الى لفظه ليصير
مثله لان محاولة ادغامه فيه كما هو محال فالادغام في المقارب في الصور المذكورة ادغام
في مثلها حقيقة فيصدق ان هذه الحروف يدغم في مثلها ولا يدغم في المقارب قلت
قد يحصر الادغام في ان يكون في المثل ولا يوجد في المقارب فلا يستقيم ما سيجيء من قول
المصنف وما يدغم فيهما الخ الا ان يقال المراد ما يدغم في مثلها ولا يدغم في مقاربها في كلمة
واحدة والادغام في الصور المذكورة لم يقع في كلمة واحدة لكن يحدث ان اكثر الامثلة
المعدودة في المفصل لبيان الادغام في مثلها اتفق وقع الادغام فيها في كلمتين كما لا
يخفى وكذلك امثلة المدغم فيها الواقعة فيه انما هي في كلمتين لا في كلمة واحدة
كما ستعرفه قوله نصفها الاقل مفعول ذكر المقدر ولما لم يكن لخمسة عشر النصف
صحيحا لزم ان يكون المذكور اما النصف الاقل او الاكثر لكن اختير النصف الاقل
وهو سبعة المذكورة اولا اعني الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء
وسيجيء وجه اختيار الاقل ههنا والاكثر فيما يقابله قوله وما يدغم فيهما اي وذكر
من الحروف التي يدغم في مثلها وفي مقاربها وهي الثلثة عشر الباقية بعد اخراج خمسة عشر
من ثمانية وعشرين نصفها الاكثر وهو سبعة فصلها بقوله الحاء فانها تدغم في مثلها
وفي الهاء والعين اليصر نحو اذبح حملا وقوله تعالى لا ابرح حتى ابلغ واذ حاذه في اذبح بذه

آلقمش الجمع والشيح نبت معروف

واذ تجتمعا في اذ فج عتود او القاف والكاف فان كل واحدة منهما يدغم في مثلها ويدغم احدهما في الاخرى ايضا لقرب مخرجهما كقوله تعالى فلما افاق قال وقوله تعالى كم تسبحك كثيرا وتذكرك كثيرا في ادغامهما في مثلهما واما ادغام كل منهما في الاخر فكقوله خلق كل دابة وقوله تع حتى اذا خرجوا من عندك قالوا والراء اي المهملة فانها تدغم في مثلها كقوله واذكر ربك واما انه تدغم في مقاربها ايضا فمخالف لما في المفصل حيث قال فيه والراء لا يدغم الا في مثلها ولا نهما من حروف صفوي مشفر فانها لا تدغم في مقاربها ولا يجوز ان يجعل هذا معجمة وما عدا في خمسة عشر مهملة لان المعجمة ليست مذكورة في الفواتح ولانه يلزم حينئذ ان يكون المذكور من خمسة عشر نصفها الاكثر والسين فانها تدغم في مثلها نحو مستقر وفي مقاربها من الزاي والصاد وعلى ما نقل من المفصل واللام فانها يدغم في مثلها نحو الله وفي الراء ايضا نحو هل رايت وبل ران والنون فانها تدغم في مثلها نحو من نومك وكذا تدغم في حروف يرملون فبقيت من هذه الثمنية عشر بعد اخراج هذه الحروف السبعة ستة احرف وهي الباء والتاء والثاء والجيم والدال والذال فان كلا منها تدغم في مثلها وفي مقاربها اما ادغام الباء في مثلها نحو لم نهلك ويا بني اركب معنا ابي عمرو وتدغم في الفاء والميم ايضا لقرب المخرج نحو اذهب فمن تبعك ويا بني اركب معنا واما التاء والثاء فيدغم كل منهما في مثلها وفي اختها فالتاء نحو كانت تاتيهم رسلهم واحاطت النار نحو اكمنت ثمود وبانى البلدة واما ادغام كل منهما في الاخر فلما عرفت ان صاحب المفصل عد هما من الستة التي تدغم بعضها في بعض وفي الصاد والزاي والسين نحو اثار واثار واما الجيم فتدغم في مثلها نحو اخرج جابرا وفي الشين نحو اخرج شيئا قال غرس قابل اخرج شطاه واما الدال والذال ففي مثلها نحو مد وشذ ويدغم كل منهما في الاخر لانهما الستة المذكورة قوله لما في الادغام من الخفة والفصاحة تعليل لاختيار النصف الاقل فيما يدغم في مثله ولا يدغم في مقاربه ولاختيار النصف الاكثر فيما يدغم فيهما وتوضيحه ان مطلق الادغام يتضمن فايدتين معتبرتين في البلاغة الخفة والفصاحة اما تضمنه الخفة فلان حقيقة الادغام اخراج الحرفين من مخرج واحد دفعة واحدة باعتماد قوي على مخرجه ومن البين ان اخراج حرفين من مخرج واحد دفعة اخف من اخراج حرفين من مخرجين لما في الرجوع الى المخرج بعد الانتقال عنه كلفة شديدة على اللسان واما تضمنه الفصاحة فلان اعتبار فصاحة المفرد خلوصه عن مخالفة القياس اللغوي والادغام لكونه واردا على القياس يتضمن الخلوص عن المخالفة مهما امكن الوجه ولما كانت الحروف التي تدغم في المثل والمقارب اكثر فائدة باعتبار كثرة المواد من الحروف التي لا تدغم الا في مثلها ناسب ان يذكر الاكثر فائدة بانه اكثر والاقل فائدة بانه اقل قوله ومن الاربعة اي وذكر من الحروف

وقد علموا عدم جواز ادغام المتقاربين مالم يجعلا متماثلين بقلب احدهما الى الاخر بان كل حرف مخرجا فيلزم تعدد المخرج على تقدير عدم قلب احدهما الى الاخر

الاربعة التي لا تدغم فيما يقاربها وان جاز ان يدغم في مثلها ويدغم فيها مقاربها وهي اي تلك الاربعة الميم والراء المهملة والشين المعجمة والالف اما ان هذه الاربعة لا تدغم فيما يقاربها فلانها حروف مستفر من صفوي مشفر وقد عرفت انها لا تدغم فيما يقاربها على ما صرحوا وعد المصنف الراء المهملة مما تدغم فيها قد عرفت ما فيه واما انها يدغم فيها مقاربها فلان الميم والراء من حروف يرملون وقد صرحوا ان النون يدغم فيها واما الشين فلانها تدغم فيها مقاربها التي هي الجيم كقوله تعالى اخرج شطاه واما الفاء فيدغم فيها الباء كقوله تعالى وان نعجب فعجب قولهم الاية اقول وان نعجب نعجب قول من قال الراء والشين هما المعنيان وهو الاصح وقال المراد من النصف في قوله نصفها الناقص والميم فنقول يا مولانا لو صح اطلاق النصف على واحد من اشياء متعددة لصح ان يقال الميم مثل نصف الحروف الثمانية والعشرين فالاصح ما قلنا وان المراد هو النصف الصحيح وهو الميم والراء ويؤيده عدم تقييد النصف واطلاقه وبما قررنا ظهر اندفاع ما قيل انه يرد على قوله ومن الاربعة الى آخره ان الراء والشين ان قرنا ظهر اندفاع ما قيل انه يرد على قوله ومن الاربعة معجمتين اللايصح ان المذكور في الفواتح نصفها بل الميم فقط وان قرنا مهملتين او احدهما ناقض ما بقي من عد المهملتين فيما يدغم في المقارب انتهى لانا اخترنا الثالث واما حديث التناقض وان المصنف عد هما فيما يدغم في المقارب فقد عرفت من غير تقييد بكونهما في كلمة واحدة او كلمتين والانصاف ان كلام المصنف هذا بالفصل اعني فصل الادغام بانواعه الثلثة لا يخلو عن مخالفة لما تقرر عندهم لما صرحوا بالمخالفة وان لاح له وجه لصحة ما ذكره في الجملة وكذا حسن صاحب الكشاف حيث لم يورد هذا الفصل كيف ولو اورده على نحو ما اورد المصنف لناقض فصله في المفصل قوله ولما كانت الحروف الذلقية واعلم انهم قسموا الحروف قسمة متناقضة ايضا الى ذلقية ومصمتة وعرف صاحب الكشاف الذلقية في المفصل بالحروف التي يعتمد بها على ذلق اللسان وسوطرفه بعد ما قال وحروف الذلاقة ما في قولك مر بنفل والمصمتة ما عداها ثم قال فيه والراء واللام والنون ذولقية لان مبداها ذولق اللسان والواو والفاء والباء والميم شفوية او شفهية فاعترض عليه ابن الحاجب بما حاصله بانه غير مستقيم اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها كما اعترف به واما الميم والباء والفاء فلا مدخل لها في طرف اللسان وكلاهما زعن ورود هذا الاعتراض عدل المصنف عنه وقال في تعريفها التي يعتمد عليها بذلق اللسان ولم يقل على ذلق اللسان بخلاف كلمة على والباء تنبيها على ان المعتبر في الذلاقة ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان وان مدخليته سواء كان الاعتماد ايضا على طرفه كما في اللام والراء والنون او على الشفة كما في الباء والفاء والميم فان الاعتماد بها على الشفتين بسبب طرف

ان المصنف خالف في الراء ما تقرر عندهم من عدم ادغام حروف صفوي مشفر فيما يقاربها

اللسان لكونها مائلة الى داخل الشفتين ولقد الم يعد الواو مع كونها شفوية منها فانها لكونها مائلة الى خارج الشفتين ليس لطرف اللسان مزيد مدخلية وسببية في الاعتماد بها على الشفة قوله وسمي الخ اي الحروف الذلقية ستة ثلثة منها تسمى ذولقية وثلثة تسمى شفهية قال في القاموس وحروف الذلق حروف طرف اللسان والشفة ثلثة ذولقية اللام والراء والنون وثلثة شفهية الباء والفاء والميم وقد درج به في المفصل ايضا على ما نقلنا انفا الا ان صاحب القاموس اضاف مافي المفصل حيث لم يكتف بقيد طرف اللسان بل زاد عليه قيد الشفة للباء وعليه الاعتراض المذكور قوله بجمعها اي الحروف الستة قوله ثنائي منقل بالكسر اسم فاعل من ثقل بالتشديد اي عين ثقلا بالفتحتين واحد الاثقال وهي المتاع والتنقيل وعد الامير لاحاد العسكر وتعيينه لواحد منها شيئا كان يقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن دخل هذا الحصن اولا فله مافيه مثلا قوله وللذلقية بالرفع معطوف على الذلقية قوله التي هي الخ اي هي هذه الستة ولم يعد الالف منها مع ان صاحب المفصل عدها منها حيث قال فللهمزة والهاء والالف اقصى الحلق وكان المختار عند المصنف ما ذهب اليه الفقهاء والصوفية من ان الالف والهمزة حرف واحد قوله كثيرة الوقوع بالنصب على انه خبر لكان اما كثرة وقوع الحروف الذلقية فلانه قلما يخلو كلمة رباعية او خماسية عنها قال في الشافية وحروف الذلاقة ما لا ينفك رباعي او خماسي عن شيء منها والمصمتة بخلافها لانه صمت عنها في رباعي او خماسي قال الرضي الذلاقة الفصاحة والحفة في الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولا ينفك رباعي وخماسي من حروف منها الا شاذا كالعسجد والدهقنة وذلك لان الرباعي والخماسي ثقيلان فلم يختليا من حرف سهل على اللسان خفيف انتهى واما كثرة وقوع الحلقية فظاهرة لا يحتاج الى البيان قوله ذكر تثنيتها جواب لما اي ذكر تثنى كل منها واثلثى مجموعها والحال ان كلا منها ستة فمجموعها اثنى عشر وقد ذكر من كل منها اربعة فيكون المذكور من المجموع ثمانية فالاربعة ثلثا الستة والثمانية ثلثا اثنى عشر اما الاربعة المذكورة من الذلقية فهي غير الباء والفاء واما المذكورة من الحلقية فغير الخاء والعين فالمذكور من كل منها النصف الاكثر لكن المصنف عبر عن النصف الاكثر بالثلثين اختصارا في العبارة فلا ينافي ما سبق من انها مشتملة على انصاف انواعها قوله ولما كانت ابنية المزيد لاتجاوز عن سباعية اي في الاسماء لان ابنية المزيد في الافعال لا تجاوز الخماسية وانما قيد بالمزيد لان ابنية الاصول لا تجاوز في الاسماء عن الخماسي وفي الافعال عن الرباعي وتفصيل المقام ان الاسم باعتبار حروفها الاصول ينقسم الى ثلثي ورباعي وخماسي كرجل وعقرب وسفرجل والفعل ينقسم باعتبارها الى الثلثي ورباعي ولم يبن من الفعل خماسي لانه يصير اذا

العسجد الذهب والجوهر كالعسجدة والعاقوت والبعير الفحل قاموس منه

المدهمة من الابل الماية والكثير قاموس

ثقيلا بما بجمعه مطردا من حروف المضارعة وعلامتهم الفاعل واسم المفعول والضمائر المرفوعة التي هي لجزء الفعل واما الزيادة فبزاد على ثلثي الفعل واحد كاخرج واثنان كانطلق وثلثة كاستخرج وعلى رباعيه واحد كتدحرج واثنان كاحرنجم فابنية المزيد في الفعل لا تجاوز السداسية ولا شك ان المصدر الذي هو اسم لا يجيء من السداسي الا سباعيا كاستخراج واحرنجام واحمرار واما ثلثي الاسم فبزاد عليه واحد كضارب واثنان كمضروب وثلثة كمستخرج وكذا رباعيه بزاد فيه واحد كدحرج واثنان كمندحرج وثلثة كاحرنجام واما خماسيه فلا يزاد فيه غير حرف واحد قبل اخره نحو سلسبيل واعلمه كقبعثرى فالسباعي لا يكون الا في الاسماء التي هي مصادر الرباعيات من الافعال ولا يوجد في سائر الاسماء ولا يتجاوز عنها في الاسماء الا نادرا كحوقرعبلانة واضطغينة فانهما ثمانيتان لان كلا منها خماسي زيدت فيه ثلثة حروف فان اصل الاول قرعبل واصل الثاني اضطغن ثم المراد من ابنية المزيد الابنية التي زيدت فيها على الثلثي او الرباعي ان كان فعلا او لحاقها ايضا ان كان اسما فاذا زيدت على الاسم المزيد بهذا المعنى من حروف الزوايد كالف التثنية ونونها فالمجموع الثاني الحاصل بعد زيادة علامة التثنية على ذلك المزيد لا يعد من ابنية المزيد فلا يرد ان الزيادة السابعة في الاسماء ترتقي الى تسعة مثل محارتان وعدها سنان وقد نوقش على المصنف بان تجاوز عنه بمعنى عفى فالاولى حذف عن من قوله لم تجاوز عن السباعية واجيب بانه يتعدى بعن ايضا ورد استعماله كذلك عن الثقات قوله ذكر جواب لما اي صار عدم تجاوز ابنية المزيد عن السباعية سببا لان ذكر من الحروف الزوايد العشرة التي تجمعها اليوم تنساه وكذا الجمعها قولك يا اوس ان نمت وقولك لم يا تنا سهو وقد جمع هذه الثلثة بعضهم في بيت وهو هذا يا اوس ان نمت ولم يا تنا سهو فقال اليوم تنساه ولجمعها ايضا قولك اتاك سليمان او رده في المفصل قال الرضي سئل تلميذ شيخه عن حروف الزوايد فقال سألتمونيها فظن انه لم يجبه احالة على اجابتهم به قبل فقال ما سألتك الا هذه النوبة فقال الشيخ اليوم تنساه فقال والله ما انساه فقال قد اجبتك مرتين وقيل ان المبرد سال المازني عنها فانشد المازني سويت السماء فشبهتني وما كنت قدما سويت السماء فقال انا اسالك عن حروف الزيادة وانت تنشدني الشعر فقال قد اجبتك مرتين وقد جمع ابن خروف منها نيفا على عشرين تركيبا محكيا وغير محكي قال واحسنها لفظا ومعنى قولك سألتمونيها عن اسمها فقالت ولم تبخل امان تسهيل وقيل هم تنسا، لون وما سالت بهون والتمسا موى وسالتم سوالي وغير ذلك انتهى ومعنى كون هذه الحروف زوايد ان كل حرف زيد على الكلمة لا يكون ذلك المزيد

قال ابن الحاجب في الايضاح وتمذهن بعض النحاة ان حصرنا في انا سليمان ليس مستقيما من حيث انه سقط منها الواو واجيب بان المراد انا سليمان لو وصل الهاء بواو فعند ذلك يحصل الواو انتهى منه

الا منها لانها تقع ابدا زوايد اذ ما منها حرف الا ويكون اصلا في كثير من المواضع صرح به في المفصل
والشافيه قوله سبعة احرف منها بالنصب مفعول اذكر اي ذكر من الحروف العشرة
الزايدة سبعة وسميا عدا الواو والتاء والالف الساكنة وقوله منها اي من تلك العشرة الزوايد
مما لا حاجة اليه بعد قوله من الزوايد العشرة لانه مؤد لهذا المعنى قوله تنبيها على ذلك
مفعول له لقوله ذكر اي وجه ذكر السبعة من العشرة الزوايد التنبيه على عدم تجاوز الانبية في الاغلب
عن السباعية قوله ولو استقريت الكلم وتراكيبها اي لو تتبعت مفردات
لغة العرب ومركباتها وفتشت عن الحروف الواقعة فيها وجواب لو قوله وجدت الحروف
المتروكة اي في الفواتح من كل جنس متعلق بالمتروكة مكثورة بالنصب على انها
مفعول ثان لوجدت وقوله بالمذكورة متعلق بقوله مكثورة اي مغلوبة في الكثرة من كاثرته
فكثرته اي غلبته في الكثرة والمراد من كون المتروكة من كل جنس من الاجناس المذكورة مغلوبة
بالمذكورة منه ان المذكور في الفواتح من كل جنس اغلب وقوعا واكثر استعمالا في
تراكيب لغة العرب وكلماتها من المذكورة على معنى انه يقل ويندر ان يوجد كلمة ومركب
في لغة العرب لا يكون اكثر حروفها مما ذكر في الفواتح فقد يراد ان ضرب زيد فتح
من المهموسة غني فضلا عن ان يكون المذكورة غالبة وكذا ليس فيه من المجهورة غير
سوى الراء والياء لانه من الك الناد القليل فلا يقدح في كون اكثر الكلمات والمركبات
مما يكون اغلب حروفها واكثرها مما ذكر في الفواتح ثم الغرض من هذا الكلام على الاشارة
اليه في الكشاف سوان ما ذكر معظم ما يتركب منه كلامهم وجعله فرد منزلة كله فكان الكل
قد عد وعليهم فيكون داخل في الالزام والحمل في الالتفات قيل ففي اختيارها تنبيه على ان الملزم
في تراكيب القرآن كلمات هي اكثر استعمالا فهي في نهاية الفصاحة فكان مركبا تها في نهاية
البلاغة ثم قيل وفيه بحث لانه اذا كان الملتزم ذكر ما هو اكثر استعمالا لا يثبت كثير من
الكلمات التي دلت على الاعجاز بناء على ان بعضها من الاقي مستغرب لان الاعتبار
النصف الاقل من القلقلة مثلا لانه الاكثر استعمالا لا لقلة القلقلة وليس النصف
الاكثر مما يدغم في المثل والمقارب والنصف الاقل مما لا يدغم الا في المثل لان الادغام
يوجب الخفة والفصاحة بل لالتزام ما هو الاكثر استعمالا ولا يثبت ان اختيار الشيئين
من الدلقبة والحلقية لكونهما كثيرة الوقوع في الكلام بل لايجاب التزام ما هو الاكثر استعمالا
من كل نوع وكذا البواقي السبعة من الحروف الزوايد انتهى وانا نقول هذا البحث
انما يرد على ما فهمه من قول المصنف ولو استقريت الخ حيث فهم ان الغرض من ايراده
افادة ان في اختيارها تنبيها على ان الملتزم الخ على ما يشعر به تفريعه عليه بقوله ففي اختيارها الخ
وقد عرفت الغرض منه وكذا يندفع ان يكون المذكورة غالبة وكذا ليس فيه من المجهورة غير

وصف للمذكورة في الواقع ونفس الامر قصد المصنف بذكر هذا الوصف الواقعي افادة ان عد المذكورة
التي هي معظم ما يتركب منه كلامهم بمثابة عد كل ما يتركب منه كلامهم فهو داخل فيما هو المقصود من
عدها في الفواتح اعني الالزام والالتفاظ لا ان هذا الوصف علة لذكر المذكورة بل علة
ذكرها هي تلك النكات ليست الا قوله ثم انه ذكرها الخ يريد كان النطق بهذه
الحروف التي هي مادة كلامهم من الامور المستغربة خارقة للعادة معجزة لاشعاره بان
القرآن مع مشاركته في المادة كلامهم قد عجزوا عن معارضته تحقق انه من عند الله كذلك
النطق بها منقسمة الى هذه الاقسام التي هي صور كلامهم مستغرب ومعجزة اخرى لاشعاره
بان عجزهم عنها مع تحقق المشاركة الصورية ايضا بينه وبين كلامهم ليس الا لكونه من عند الله
فهذا الكلام بيان للنكتة اخرى مستغربة دالة على الاعجاز باعتبار المشاركة في الصورة التي
هي متأخرة عن المادة ولهذا صدره بكلمة ثم الدالة على التراخي قوله مفردة كقاف
ولو قال بدل قوله مفردة احادية لتجانس مع اخواته وثنائية كطه وثلاثية كالم وبثنية
نحو المر وحاء سين قاف كهيعص وآعلم ان القول بانه ذكرها مفردة وثنائية الى آخره انما
هو بالنظر الى الكتابة والا فالاسماء اكثرها ثلاثية في التلفظ وبعضها ثنائية فيه قوله ابتداء
علة لقوله ذكر اي ذكر اسماء الحروف على هذه الطريقة للدلالة بان المتحدى به اعني القرآن
مركب من كلماتهم التي اصولها اي مجردها كما عرفت ان بنية المزيد تجيء اسداسية
ولا يتجاوز عنها كلمات مفردة نحو همزة الاستفهام ومركبة من حرفين نحو من فصاعدا
من ثلثة نحو زيد واربعة نحو احمد وتنتهي الى الخمسة نحو سفرجل فحاصل الكلام ان اصل ذكر اسماء
الحروف للدلالة بان المتحدى به يشارك كلامهم في المادة بجميع انواعها من كونها مفردة
الى اخرها واما ذكرها على هذا النحو المعين فللدلالة بان المتحدى به يشاركه في التركيب
والصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا قوله وذكر ثلث مفردات
في ثلث سور شروع في بيان نكات متعلقة بذكرها على اعداد معينة متفرعة على ذكرها على
صور مخصوصة لينكشف اعجازها باعتبار صورها مزيد تأكيد فبدأ بذكر نكتة المفردات
لتقدمها الطبيعي فقال وذكر ثلث مفردات وهي ص ق ن في ثلث سور مخصوصة
قوله لانها اي المفردات توجيه لعلة لذكر الثلث بملاحظة ظرفها اعني كونها في ثلث سور فقط
لانه علة لذكر الثلث فقط وآن ذكر كونها في ثلث سور لمزيد التنبيه كما قيل لان ذكر المفردات
الثلث بدون ملاحظة كونها في ثلث سور لا يدل على وجودها في الاقسام الستة لجواز ان
يكون ذكرها للتنبيه على ان الثلاثي المجرد اعدل الابنية وان الحروف المفردة قابلة للحركات
الثلث الاعرابية بل يمكن ان يدعى ان هذه الفايدة انما يحصل من ذكرها في ثلث
سور من غير مدخلية كون المذكور فيها ثلثا اذ لو ذكر واحد منها ايضا في ثلث سور لحصل

التنبيه على وجودها في الاقسام الثلثة ولو ذكر ثلثها في سورة واحدة لحوطسم لم يحصل ذلك التنبيه
فهو دايرعليه وجودا وعدما قوله الاسم والفعل والحرف بدل من الاقسام الثلثة اما
الاسم فكالكاف بمعنى المثل واما الفعل فكوق امرأمن وقى يقي واما الحرف كالواو العطف
قوله واربع ثنائيات بالنصب على ثلث مفردات اى ذكر اربع ثنائيات
وسى طوطس ليس وقوله لانها يكون الخ علة لذكر الثنائيات ايجابا بملاحظة الظرف
ولهذا اقتصر عليه يعني ان ذكرها اربعا للتنبيه على انه يوجد في مواضع اربعة سي ما فصل بقوله
في الحرف بلا حذف كبل وهل وفي الفعل بحذف كقل فان اصله اقول نقلت ضمة الواو
الى القاف وحذفت همزة الوصل لاستغنا عنها وحذفت الواو لالتقا الساكنين
فصار قل وفي الاسم بغير حذف كمن وبحذف كيد ودم اصلها يدي ودمو واما
بهذه الخصوصيات اعني كونها بلا حذف او بحذف او بهما فانما ذكرها لتحقيق المواضع
الاربعة لا ان ذكر الثنائيات اربعا يدل على تلك الخصوصيات ايضا وسوظه ثم
ان القول بانها في الحرف بلا حذف لا يصح على مذهب من قال ان مذ مخفف منذ
مطلقا فكانه اختار قول من ذهب الى انها مخفف منذ اذا كانت اسما مطلقا
فاذا كانت حرفا فهي اصلها قوله في تسع سور متعلق بذكر المقدر على قوله اربع ثنائيات
او بالملفوظ باعتبار ملاحظته على ذلك القول لكونه معطوفا على معموله وتلك السور التسع هي
طه والنمل يس والمؤمن السجدة اعني غير الشورى فانها حاسية كما عرفت قوله لوقوعها
في كل واحد من الاقسام الثلثة تعليل لذكرها في تسع سور وفي بعض النسخ لوقوعه
اي الثنائي الدال عليه الثنائيات ولانه الجمع على واحده قوله على ثلثة اوجه اي من
الحركات الثلث في الاول فبضرب الثلثة في الثلثة يحصل التسعة قوله فعي الاسماء
تفصيل لوقوع الثنائي في كل واحد من الاقسام الثلثة على ثلثة اوجه من فتح الاول وضمه وكسره
قوله على لغة من قربها اي جعلها حرف جر واما عند من جعلها اسما بمعنى اول المدة
يكون ما بعدها مرفوعا قوله وثلث ثلاثيات اي ذكر ثلث ثلاثيات وسي الم
الرطم قوله لمجيئها في الاقسام الثلثة علة لذكر الثلاثيات ثلثا من غير ملاحظة
ظرفها اي لمجي الثلاثيات في الاسم والفعل والحرف نحو رجل ضرب وليت قوله
في ثلث عشرة سورة ففي ست منها ذكر الم وهي البقرة ال عمران عنكبوت روم
لقمان سجدة وفي خمس منها ذكر الر وهي يونس هود يوسف ابراهيم حجر وحم
ذكر في سورتين الشعرا والقصص قوله تنبيها على ان اصول الابنية الستة ثلثة
غير علة لذكر الثلاثيات الثلث في ثلث عشرة سورة بتبيان علة ذكر بالمثا
قوله عشرة للاسماء قال في الشافية وللاسم الثلاثي المجرد عشرة ابنية والقسمة

تقتضي اثنتا عشرة سقط فعل وفعل استثقالا ثم بعد ما اجاب عن الدليل والمملك اورد
امثلتها فعال اي فلس فرس كتف عضد جعفر جندب ابل قفل صرد عنق قال الرضي انما كانت
القسمة تقتضي اثنتا عشرة لان اللام للاعراب والبنا فلا يتعلق به الوزن والتفاوت
ثلثة احوال فتح وضم وكسر ولا يمكن اسكانه لتعذر الابتدا بالساكن وللعين اربعة
احوال الحركات الثلث مع السكون والثلثة في الاربعة اثنى عشر سقط المثالان فعل و
فعل لضم الفا وكسر العين وبالعكس لاستثقال الخروج من ثقيل الى ثقيل بخالفه انتهى قوله
وثلثة للافعال كون اصول ابنية الافعال ثلثة مبني على ان المراد الاصول بنفسها من
غير ان يحصل بتغير كما في بنا المجهول او زيادة كما في المستقبل فلا يرد ان اصول ابنية الافعال
اربعة ثلثة للمعروف واحد للمجهول ثم ان القسمة العقلية كانت تقتضي ان يكون اصول
ابنية الافعال ستة عشر حاصلة من ضرب الاحوال الاربعة للفا من السكون والحركات
الثلث في هذه الاربعة للعين الا انه لما اختير فتح الفا لتعذر سكونه وثقل ضمه وكسره
وخفة الفتح سقط اثنى عشر قسما حاصلا من ضرب هذه الثلث في الاربعة للعين فبقيت
اربعة هي الاحتمالات الاربعة في العين بالقياس الى فتح الفا فلما التزموا حركة العين
تحرزا عن التقا الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع بالفعل لوجوب تسكين اللام حينئذ
مهربا عن اربع حركات متوالبات فيما سوى الكلمة الواحدة سقط واحد من الاربعة
الباقية فبقيت ثلثة فعل بفتح العين وفعل بضم العين بكسره وفعل بضمه نحو ضرب و
شرب وكرم قوله وربا عيتين عطف على قوله ثلث ثلاثيات او على ما قبله اى
وذكر ربا عيتين وسما المراد المص في سورتين وقوله وخماسيتين عطف على ربا عيتين
اى وذكر ايضا خماسيتين وسما كهيعص وحمعسق في سورتين ايضا قوله منهما
تعليل لذكر ربا عيتين وخماسيتين باعتبار العدد اى انما ذكر من كل من الرباعي والخماسي
اثنين لا انقص ولا ازيد لاجل التنبيه على ان لكل منهما من الرباعي والخماسي اصلا
اى مجرد كجعفر في الرباعي المجرد وسفرجل في الخماسي المجرد وسوشمرة معروفة
وملحقا بذلك الاصل وقوله كقردد مثال للملحق بالرباعي المجرد فان قردد وهو المكان
الغليظ المرتفع ملحق بجعفر بزيادة الدال وكهدال مدغم لان الملحق لا يدغم محافظة على وزن
الملحق لانه مدغم محافظة به ويقال ايضا في جمعه قرادد وفي تصغيره قريدد مثل جعافر وجعيفر
وانما حكم بان دال قردد زيد للالحاق لانه لا معنى لزيادته الا صيرورته على مثال جعفر وقوله
ودحنفل بتقديم الجيم على المهملة مثال للملحق بالخماسي فان اصله جحفل كجعفر ثم زيد النون
في عينه الحاقا بسفرجل ومعنى الغليظ الشفة ودحنفل للدابة بمنزلة الشفة للانسان ومعنى
الالحاق في الاسم والفعل على ما ذكره ابن الحاجب وفصله الرضي ان تزيد حرفا او حرفين

منه

اورد على الاول الدليل وعلى الثاني المملك
فاجاب عن الاول بانه من الاعلام للمفعول
عن الفعل وعن الثاني بانه من اللفظات المذكاة
وتفصيله في شروح الشافية

على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف
وحركاتها المعينة والسكنات كل واحدة مثل مكانها في الملحق بها وفي تصاريفها من الماضي والمضارع
والامر والمصدر واسم الفاعل والمفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا او من التصغير والتكسير ان كان
الملحق به اسما رباعيا وفائدة الالحاق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب
في شعر او سجع ثم انه لا يلزم عدم تغير المعنى بالالحاق فان معنى قرد مخالف لقردد فانه مكان
مرتفع من الارض ومن الظهر اعلاه ومن الشعر شدته وحدته وحاد في الحديث على قرددته اذا
وجهه والحق القرد بهذه المعاني وقد لا يوجد لاصل الملحق معنى في كلامهم كوكب وذئب
فانه لا معنى لتركيب ككب وذأب وقد لا يكون جميع حروف الملحق به اصلية فان سوءد ملحق
بجندب مع ان النون فيه زيادة لعدم ثبوت فعلل بفتح اللام عند سيبويه بهذا الملحق
ما ذكره الرضي وقد اطنب فيه على عادته وا علم ان المصنف اطنب في بيان نكات
ايراد اسماء الحروف في الفواتح وزاد على الكشاف زيادات كثيرة كما لا يخفى على
الناظر في الكتابين وكهذا فليفعل فيما اورده المصنف لو وقف ابن عطية عليها
لقال في بعضها انها من ملح التفسير ولبست من متين العلم قوله ولعلها فرقت
على السور ولم تعد باجمعها في اول القرآن اشارة الى دفع سوال نشأ مما سبق من قوله
افتتحت السور بطائفة منها الفاظها الخ ومن قوله ثانيا ليكون اول ما يقرع الاسماع وتقريره
لو كان الغرض من ذكر الفواتح على هذا الوجه ما ذكر لكان تفريقها على السور خاليا عن الفائدة
لان هذا الغرض حاصل بعدها باجمعها في اول القرآن فتغيير الاسلوب بايراد كلمة لعل
وقطع الكلام عما قبله للتنبيه على ان الغرض دفع سوال يرد على ما قبله لا للاشارة الى ان
كون هذه العلل مرادا لله تعالى من ذكر الفواتح على هذا الوجه غير مقطوع حتى يرد عليه ان هذا
مشترك بينها وبين العلل المذكورة التي تركت فيها كلمة لعل واورد ت على وجه يوهم القطع
بكونها مرادا لله فيحتاج في دفعه الى ان يقال تركها في العلل السابقة للاكتفاء بذكره سهنا
لان الاشارة المذكورة انما تتم لو كان مدار النكات كونها مرادة للمتكلم اذ حينئذ
لا يمكن القطع بكون شئ من العلل المذكورة مرادا له تم لكن مدار النكات وجودها في
الكلام وان لم يكن مرادة للمتكلم قوله لهذه الفائدة اشارة الى ما ذكر من ان ذكر الفواتح
والتث في ثلث سور للاشارة الى وجودها في الاقسام الثلثة وذكر الثنائيات الاربع
في تسع سور للاشعار بوقوعها في اربعة مواضع وبانها تقع في الاقسام الثلثة على الثلثة
الاوجه من الحركات وذكر الثلاثيات الثلث في ثلث عشرة سورة للتنبيه على ان اصول
الابنية المستعملة ثلثة عشر فان هذه المذكورات لا يحصل من عدها باجمعها في اول
القرآن حل لا بد من التفريق حتى يحصل هذه الاغراض مثلا لو ذكر الثلاثيات الثلث في موضع

صيغاته

واحد لم يحصل التنبيه على ان اصول الابنية ثلثة عشر فالمشار اليه وان كان فوايد لكنه
بالنسبة الى مطلق التفريق فايده واحدة فلذا قال لهذه الفائدة وما قيل هذه الفائدة
اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها الخ وهو قوله ايذانا
بان المتحدى به مركب من كلماتهم فرد عليه ان هذا الايذان لا يتوقف على تفريقها
بل لو عدت باجمعها في اول القرآن لحصل هذا الغرض ايضا كما لا يخفى لا يقال هذه النكات
التي ذكرها صاحب الكشاف سهنا وتبعه المصنف وزاد عليه زيادات كثيرة من اول الفصل
من قوله اكثر من المهموسة كذا ومن المجهورة كذا ومن النوع الفلاني كذا الى ان انتهى الى
قوله ولعلها فرقت لهذه الفائدة مصطلحات استنبطها ارباب العربية حين دونوا تكليفا
لقصد حال نزول القرآن المتقدم عليها لانا نقول المستحدث هو الاسامي والعبارات
لا المعاني المراد اتها هاهنا والمقصود سهنا كذا افاده قدس سره قوله مع ما فيه
اي السبب في التفريق من هذه الفائدة منضما اليها ما فيه اي في التفريق من فوايد اخر فالمصنف
جعل اصل الفائدة في التفريق ما اشار اليه بقوله لهذه الفائدة وجعل الفوايد الاخر منضما اليها
وتابعه لها وكهذا ما لم يكن مسبوقا باستفادة منه الفائدة التي اشار اليها المصنف
اقتصر على الفوايد الاخر ففي كلام المصنف زيادة فايدة قوله من اعادة التحدي بان ما فيه
اي في التفريق امور ثلثة اعادة التحدي وتكرير التنبيه على اعجازه وكونه من عند الله
والمبالغة في التكرير اما اعادة التحدي فلان اصل التحدي قد حصل بافتتاح السورة
الاولى من السور المفتتحة بها ففي افتتاح سايرالسور بها يحصل اعادة التحدي واما تكرير التنبيه
فلان اصل التحدي يستلزم التنبيه على اعجازه فاعادته يستلزم تكرير ذلك التنبيه واما
واما المبالغة في تكرير التنبيه فلانه كلما اعيد التحدي حصل التكرير فقد اعيد التحدي مرارا فالحصر
تكرير التنبيه كرارا فحصلت المبالغة فيه ولعل علل صاحب الكشاف تكرير التنبيه بكونه
اوصل الى الغرض واقرله في الاسماع والقلوب من ان يفرد ذكره مرة والمصنف اكتفى عنه
بقوله والمبالغة فيه لان المبالغة في الشئ من تقريره وتثبيته اشد تقرير واكمل تثبيت
قوله والمعنى ان هذا المتحدى به مولف الخ اي المقصد من ذكر الحروف على نمط التعديد مضمون
جملة اسمية محذوف المبتدا والخبر بان يجعل تلك الحروف تاويل المولف منها خبر المبتدا
محذوف وهو المتحدى به او مبتدا الخبر محذوف وهو متحدى به على الاول يكون المعنى المتحدى به
مولف من جنس هذه الحروف وعلى الثاني المولف من هذه الحروف متحدى به قيل المقصود
المهم من هذا الكلام ان تعداد هذه الحروف في الفواتح يتضمن هذه الدعوى وانها محصل يستفاد
منه والظاهر ان مقصوده توجيه اعرابها كما يدل عليه قوله فيما بعد ان بقيتها على معانيها
فان قدرت بالمولف من هذه الحروف كان في خبر الرفع بالابتدا او الجر على ما مر فقيه رد

على الكشاف حيث حص كون هذه الحروف ذا محل من الاعراب لجعلها اسماء للسور وجعلها
في سائر الوجوه مسرودة على نمط التعديد من غير ان يكون لها محل من الاعراب فاشار للام
الى ان ذكرها على سبيل التعداد لا ينافي ان يجعل لها محل من الاعراب وحقيقة ان الغرض
من تعداد هذه الاسماء هو التنبيه على ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس ما تؤلفون منه كلامهم
فجعلها ذا محل من الاعراب بالتاويل المذكور لا ينافي هذا الغرض بل يحققه ويقرره قوله
وقيل سمي اسماء السور عطف على قوله ولما كانت مسميا تها الخ من حيث المعنى فانه في قوة
ان هذه الالفاظ اسماء للحروف التي تتركب منها الكلام فكانه قيل هذه الالفاظ الواقعة
في فواتح السور اسماء الحروف المباني صدرت تلك السور بها من حيث انها تلك
اسماء لتلك الحروف ايقاظا وتنبيها على وقيل اسماء السور اي صدرت بها لكونها
اسماء الحروف بل لكونها اسماء للسور فالتقابل بينهما في جهة التصدير وانها اسماء للسور ايضا
اذ لا مجال لانكار كونها اسماء الحروف البهجاء وجه التعريض على اسلفاه فارجعوا واراكم
فالتمسوا نورا وقيل وجه ما اشار اليه بقوله وعليه اطباق الاكثرين الى ان هذه
التسمية خلاف المعقول منه ضعيف غاية الضعف لكن ذكر منها لانتسابه الى الاكثرين
خبير بان هذا القول يدل على كونه قويا غاية القوة لان التسمية من الامور النقلية
لا العقلية فاطباق الاكثرين من المتكلمين ومعظم اهل العربية كالخليل وسيبويه عليها يدل
على انها ثبتت عندهم فان لم يدل على قوتها فلا اقل من ان لا يدل على ضعفها وهذا القائل
لم يرض باسبارس فجعلها دليل الضعف وقيل وجه الضعف ان اسماء السور
توقيفية ولم ينقل هذه لا مرفوعا ولا موقوفا قيل ذكر ابن حيان في تفسيره انه قال ابن بن
اسلم وقال الامام في وجه ضعفه لو كانت اسماء لها لاشتهرت بها ولم يشتهر بها بل
بغيرها كسورة البقرة منه قيل فيه نظر ظاهر اذ الاشتهار غير لازم لان كثيرا من المسميات
مشتهر ببعض الاسماء دون بعض وانت خبير بان تسمية تسع وعشرين سورة باسماء للكوفة
واحدة منها مشتهرة بذلك الاسم بعيد غاية البعد نعم نجعه على ما ذكره الامام ان عدم
الاشتهار انما يكون دليلا على العدم اذا كان ذلك الشيء مما يتوفر الدواعي على نقله
واشتهاره على ما تقرر في محله وتسمية السور باسماء معينة ليست كذلك لانها ليست من
معظمات الامور الدينية التي يتعلق بها اهتمام الداعي قوله سميت بها اشارة الى
وجه تسمية السور بهذه الالفاظ دون غيرها مع تساويها فيما يقصد بالاعلام من الدلالة
على المسمى قوله اشعارا بانها اي السور المفتتحة بهذه الالفاظ كلمات معروفة التركيب
اي معلومة كونها مركبة ومنظومة مما ينظمون منه كلامهم فهو وحي منه تعالى وآعلم ان عبارة الكشاف
ههنا كان المعنى في ذلك ان في تسمية السور بها الاشعار بان القرآن ليس الا كلاما عربية

معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ وآلمصنف عدل عنها في ثلثة مواضع حيث لم يقصد الكلمات
بكونها عربية ولم يذكر كون التركيب من مسمياتها وحزم فيما ذكره صاحب الكشاف
بطريق الظن فوجه الاول انه لا اشعار في هذه التسمية بكونها عربية لان التوراة والانجيل
والزبور بل جميع الالسن واللغات مركبة من مسميات هذه الالفاظ فلا اشعار فيها
على خصوصية كونها عربية ووجه الثاني ان العلم بالتركيب على الوجه الجزئي التفصيلي كما
يفيده قوله معروفة حيث لم يقل معلومة يستلزم العلم بامنه التركيب فلا حاجة الى ذكره
ايضا واما وجه الثالث فلان ما لاحظه صاحب الكشاف في وجه الاشعار مما ذكر على ما بينته
قدس سره سوان الاولى في الاعلام المنقولة ان يراعى مناسبة بين معانيها الاصلية و
العلمية عند التسمية وربما لاحظ تلك المناسبة حال الاطلاق بمقتضى المقام ولما كانت
تلك الاسماء موضوعة في الاصل لهذه الحروف فالظاهر ان تسمية السور بها لاجل تركبها
منها ولوحظ هذا المعنى عند الاطلاق عليها اقتضاء مقام التحدي اياه ولما لم يكن رعاية
المناسبة في الاعلام واجبة اتى بكلمة كان المفيدة للظن ولم يجزم انتهى خلاصة كلامه
قدس سره واما المصنف فقد لاحظ فيه ان الاعلام المنقولة حال استعمالها في المعنى العلمي تدل
على معانيها الاصلية لكنها ليست مرادة اذ ليس الدلالة من الارادة فعبد الله علما يدل
على العبودية والالوهية وعلى النسبة بينهما لكن لا يراد حال الاشخص المعين مرجوا به فهذه
الاسماء لا تنفك عن الدلالة على معانيها الاصلية التي هي حروف المباني سواء ذكرت
باعتبار المعنى او باعتبار انها على معانيها الاصلية اسماء السور فتحقق الاشعار المذكور
باعتبار الدلالة اللازمة لذكرها ولما كان هذا امرا مقطوعا جزم المصنف به قوله لم يشترط
مقدروهم بفتحة الدال المهملة ولكن الضم اشهر معنا ها القدره قوله دون معارضتها
اي عند معارضتها او في اوان امكان منها وقبل الوصول اليها قوله واستدل عليه
اي على كونها اسماء للسور بانها اي هذه الالفاظ لو لم تكن مفهمة الظاهر انها على صيغة
اسم الفاعل اي دالة قيل هي بصيغة اسم المفعول من الافهام اثرها على صيغة المفعول من الفهم
اشعارا بانه لا دخل للرأي في معرفتها وانما يستفاد من الافهام وانت خبير بان الالفاظ
ليست مفهمة وللمفهومة بل مفهم بها فلا بد من ارتكاب تكلف الحذف والايصال وفيما
ذكرنا غنية وحدة وآنما قدم هذا الشق مع كونه عديما على الشق الاخير الوجودي ليتصل به
قوله لا يقال لم لا يجوز انها لا تكون مفهمة لان المقصود منه تزييف هذا الاستدلال باختيار الشق الاخير
ثم ان هذا الترديد بين ان لا يكون مفهمة لاحد الصلاحين وبوجه من الوجوه وبين ان يكون
مفهمة في الجملة وبوجه من الوجوه والام يستقم الحصر لجواز الواسطة بان لا يكون مفهمة
بالقياس الى العامة ويكون مفهمة بالقياس اليه عليه السلام فان قلت لم اورد المصنف

هذا الاستدلال بصيغة المريض مع انه اجاب عن المنوع الوارد عليه بقوله لا يقال الخ
قلت لان ما اختاره المص من انها اسماء موضوعة لحروف الهجاء ذكرت للايقاظ والتنبيه
وغير ذلك يتضمن الجواب عن هذا الدليل لان مرجعه انها مفهمة وان المراد بها ما وضعت له
في لغة العرب وذكرت لتلك الفوايد قوله كان الخطاب بها الخ ربت على مقدم الشرطية
الاولى غشية توالي احد اجزاء الملزوم كون الخاطبة بها على تقدير كونها غير مفهمة كالخاطبة بالمهمل
اي بالفظ لا معنى له وكالتكلم بالزنجي اي باللسان الزنجي مع الخاطب العربي قيل تخصيص الزنجي
اشارة الى صعوبته بالنسبة الى العرب من غيره كما يشاهد في الحرس ان العرب يفهمون التركي
والفارسي والهندي وغيرها ويستعجمون كلامنها دون الزنجي فانهم لا يعرفها الا من مارس
بيع السودان وشراءهم انتهى واقول كالخطاب بالمهمل مع انه لو لم يكن مفهمة كان الخطاب
بها خطابا بالمهمل لجواز ان يكون موضوعة غير مستعملة فلعدم استعمالها ولعدم العلم بوضعها
لا يكون مفهمة اي دالة بالفعل وقيل انما قال كذلك لان المراد افهام تعلق به حكم والا فمطلق
دلالتها على حروف الهجاء يوجب الافهام انتهى وانت خبير بانه لا يتاتى حسم التردد
الآتي في القسم الاخير فاي حكم يتعلق بكونها اسماء السور ولا يتعلق بكونها اسماء الحروف مع
انهم صرحوا ان ما يتعلق به الحكم من المحكمات وهذه من المتشابهات ثم ان وجه بطلان
هذا التالي ان الغرض من الكلام سيما كلام الملك العلام سوق الافهام واما منع هذه الملازمة
مستند الجواز ان يكون مفهمة لمن اوحيت اليه وان لم يكن مفهمة على سبيل العموم
فلا يلزم ان يكون الخاطبة بها كالخاطبة بما فقد عرفت جوابه مما ذكرنا من معنى التردد
وكونه حاصرا فتامل قوله ولم يكن القرآن باسره الخ عطف على قوله كان الخطاب الخ فهو
تالي ثان اي لو لم يكن مفهمة لزم ان لا يكون القرآن باسره وبجميع اجزائه بيانا وهدى
والتالي بطلاه اما الملازمة فلان البيان كلام معرب عما في الضمير فاذا لم يكن مفهمة لم يكن معربة
والهدى فرع الدلالة واما بطلان التالي فلقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة فافهم
قلت لا يلزم من هذا كون القرآن باسره بيانا وهدى كيف وفيه المجمل والمتشابه قلت
سيجيء في كلام المص في تفسير هدى للمتقين ان ما فيه من المجمل والمتشابه لا يقدح في كونه هدى
لما لم ينفك عن بيان المراد منه وسيجيء تحقيقه قوله ولما امكن التحدي به هذا هو الثالثة
التوالي ووجه اللزوم ان التحدي وان لم يجب ان يكون بكل جزء من اجزاء القرآن
بل بكلام تام الا ان عدم كونها مفهمة لقضية تدل على انها ليست من عند الله فرفع دونه
من اول الامر من غير معارضة قوله وان كانت مفهمة عطف على الشرطية الاولى
اعني قوله لو لم يكن مفهمة ورتب على مقدم هذه الشرطية احد الامرين اشار الى اولهما بقوله
فاما ان يراد بها السور التي هي مستهلها اي مفتتحها على انها القابها متعلق بقوله يراد

تعيين ح

بها اذا ارادة السور منها مبنية على انها القابها اي اسماؤها اذ اللقب هو العلم المشعر بالمدح او
الذم ولا اشعار ههنا بواحد منهما لتعلقه بقوله مستهلها على ما وسم وآشار الى الامر الآخر بقوله
او غير ذلك اي او يراد بها غير السور فهو معطوف على قوله السور ثم ادعى بطلانه بقوله
والثاني باطل يتعين الامر الاول لانه المدعى الذي استدل عليه ثم استدل على البطلان
بقوله لانه اما ان يكون المراد بها على تقدير ان يراد بها غير السور ما وضعت هذه الالفاظ
له في لغة العرب وظاهر انه ليس كذلك اقول هذه المقدمة هي موضع المنع من هذا
الاستدلال اذ ظاهر انه كذلك لان ارادة حروف الهجاء من هذه الاسماء ارادة لما
وضعت هي له في اللغة العربية وتترتب عليها فوايد ولذا اختاره المص واكتفى به عن الجواب
كما بينا قوله او غيره معطوف على قوله ما وضعت له اي او يكون المراد غير ما وضعت
له في لغة العرب وسواء كون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب باطل لان القرآن نزل على
لغتهم اي لغة العرب لقوله تع بلسان عربي مبين والمشهور في الاستدلال على عربية القرآن
قوله تع انا انزلناه قرآنا عربيا والمص عدل عنه لاحتمال ان يكون الضمير في انزلناه راجعا الى
السورة بتاويل على ما جوزوه ثم ان المص اشار فيما سياتي الى ضعف هذه المقدمة ايضا
حيث قال ما حاصله ان الدلالة وان لم تكن عربية للحق الالفاظ الغير العربية بالمعربات
كالمشكاة والسجيل والقسطاس فان فيه اشارة الى انه لم يشترط في اللسان العربي ان يكون
كل كلمة منها عربية بل المعتبر سواء الاعم الاغلب وبعضهم نسب الى ان المعنى انه عربي الاسلوب
قوله لا يقال لم لا يجوز ان يكون مريدة للتنبيه الخ ولما يمكن ان يجاب به عن هذا
الاستدلال ان يمنع بعض مقدماته منع المستدل فان اريد بكونها مفهمة كونها دالة ودلالة وضعية
فالمنع المستدل بقوله لم لا يجوز الخ متعلق بالملازمة الاولى اي لم لا يجوز ان تكون مفهمة اي
دالة بالوضع كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل لم لا يجوز ان تدل دلالة بالوضع على التنبيه الخ وان
اريد بها ما يكون دالة مطلقا فذلك المنع متعلق بدليل البطلان الذي ادعاه بقوله وهو باطل
اي للتسليم ان عربية القرآن بمعنى كون المراد بها غير ما وضعت له في لغة العرب ولا يلزم
منه الحمل على ما ليس في لغتهم لان ما ليس في لغتهم لا يستعمل عندهم ولا يوافق استعمال
لغتهم وذكر بعضهم الحروف في الفواتح يوافق استعمالهم لان من لغتهم اذا استفتحوا كلاما
ان ما تو شيئا غير الكلام الذي يريدون استيناقه ليكون ايقاظا للمخاطب لما يلقى اليه من
الكلام مثل يا والا واما وكيدل على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الجديد فجاز ان
يكون هذه الاسماء ايضا كذلك فكان من التنبيه والدلالة على الانقطاع وجه مستقيم ويدل
عليه ما قاله الامام ان قول ابن عباس رضي الله عنهما والكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن
والغوا فيه اراد الله تعالى ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واسكاتهم

لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كما تجيز استمعوا الى ما يأتي به محمد فاذا اصغوا اليهم عليهم القرآن فكان سببا لاسكاتهم وطريقا لانتفاعهم انتهى وانما الدلالة على الانقطاع والاستيناف فقد اسنده الامام الى محمد لما به وقوله واستيناف اخر معطوف على انقطاع كلام على معنى الجمع اى للدلالة على مجموع الامرين على الانقطاع بالنظر الى ما قبله وعلى الاستيناف بالنظر الى ما بعده **قوله** كما قاله قطرب هو من افاضل تلامذة سيبويه اسمه محمد لقب بقطرب وسمي به لانه يسرع في النهار من السعي وكان ينكر الى سيبويه فكلما فتح بابه وجده بالباب فقال ما انت الا قطرب ليل **قوله** او اشارة بالنصب عطف على فريدة وفي بعض النسخ بالواو اى لم لا يجوز ان يكون هذه الحروف اشارة الى الكلمات هي اى هذه الحروف منها اى من تلك الكلمات على معنى انها ابعاضها او ماخوذة عنها **قوله** اقتصرت عليها اى جعل من اقتصر عليه اى لم يجاوزه فهو على صيغة المعلوم والمعنى حينئذ لم يجاوز تلك الكلمات عن هذه الحروف بمعنى انه لم يذكر من حروفها الا هذه دون غيرها وان جعل من اقتصره عليه اى جعله مقصورا عليه غير متجاوز اياه فهو على صيغة المجهول مسند الى الضمير الراجع الى الكلمات اى اشارة الى كلمات اقتصرت تلك الكلمات عليها اى على هذه الحروف فالتاء اى موقعها وليس مسندا الى الطرف حتى يرد ان التاء سهوا لو اجاب اقتصر عليها **قوله** اقتصار الشاعر منصوب بنزع الخافض على انه مفعول مطلق لقوله اقتصرت اى مثل اقتصار الشاعر في قوله قلت لها قفي فقالت قاف اى وقفت او اقف فاقتصر على القاف وفي بعض النسخ في الصورة المسمى لكن بالقراءة باسم كما في قوله لكاف والقرآن المجيد واعلم ان هذا صدر بيت وآخره لا تحسبن انا نسينا الجحاف وهذا ايضا من مقول قلت والجحاف الاسراع في السير وفي رواية قلنا لها قفي فقالت قاف فعلى هذه الرواية يسلم المصراع الاول عما فيه من الزحاف **قوله** كما روى عن ابن عباس فيما اخرجه ابن جرير وابن ابي حاتم انه قال الالف من الله واللام لطفه والميم ملكه فاقتصر على الالف من الالف واللام من اللطف وعلى الميم من الملك فعلى تقدير ان يكون لها محل من الاعراب على ما سيجيء يكون المعنى القرآن او السورة فيه الله ولطفه وملكه اى ان الملك له او اذكروا ذلك او اقسم بها آلاؤه وملكه ولطفه او السورة او القرآن مشتمل عليها بمعنى انها مذكورة فيها **قوله** وعنه اى وعن ابن عباس ان الروحمن محمود عليها الرحمن اى يحصل من جمعها اسم الرحمن لكن المراد حصوله بحسب الكتابة واما بحسب التلفظ فاللام في اسم الرحمن تجب ايضا بدا من الف بعد الميم **قوله** وعنه ان الم معناه انا الله اعلم فاقتصر من انا على الالف ومن الله على اللام ومن اعلم على الميم **قوله** ونحو ذلك في سائر الفواتح

كما فسر الربانا الله اري والمربانا الله اعلم واري والمصبانا الله الصمد **قوله** وعنه ان الالف في الم من الله واللام من جبرئيل والميم من محمد صلى الله عليه وسلم قيل هذا لم يظهر نقله عن احد من السلف وفيه ان بعض المفسرين نقله من رواية الضحاك **قوله** او الى مدد اقوام واجالهم عطف على قوله الى الكلمات اى او اشارة الى مدد اقوام واجالهم وآلاتهم وجمع المدة وهي عبارة عن مجموع زمان بقاء الشيء وآلاته جمع يطلق على آخر المدة وعلى جميعها فعلى الثاني يكون عطفه على المدد وعطفا تفسيريا **قوله** بحساب الجمل بالجيم المضمومة والميم المشددة وقد تخفف وهو تعداد الحروف الابجدية وجعل حرف عدد معلوم فمن الف الى الطاء للاحاد ومن الباء الى ص للعشرات ومن ق الى الظاء للمئات والغين للالف وكيفية هذا الجمل الكبير واما الجمل الصغير فهو ان تسقط من عدد كل حرف اثنى عشر اثنى عشر فما بقي بعد الاسقاط فهو عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاطه من عدده هو حرف الكاف واذا اسقطنا من عدد الكاف اثنى عشر بقي ثمانية فهي عدد حرف الكاف في هذا الحساب فاللام لستة والميم للاربعة والنون للاثنين والسين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة فما بقي بعد اسقاط التسعة يكون عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاط التسعة من عدده سواليا، فالباقي يكون واحدا فهو حرفه وعلى هذا القياس واكثر ما يستعمله المشارقة هو الجمل الكبير ومشايخ المغاربة يعتنون بشان الجمل الصغير وحكى ابن خلكان في وفياته ان السلطان صلاح الدين لما فتح حلب انشد القاضي محي الدين قصيدة من جملتها هذا البيت وفتحك القلعة الشهباء في صفر مبشر بفتوح القدس في رجب فكان كما قال فقيل لمحي الدين من اين لك هذا فقال اخذته من تفسير ابن برجان في تفسير قوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ولم ازل اتطلب تفسير ابن برجان حتى وجدته وذكر له حسابا طويلا وطريقا في استخراجه انتهى وقد اوردنا كيفية استخراج فتح القدس من هذه الآية فيما كتبناه في تفسير اعلى سورة ليس فليطالع ثم **قوله** كما قاله ابو العالية منسوبا بما روى انه عليه السلام رواه البخاري في تاريخه بسند ضعيف وابن جرير من طريق ابن اسحاق عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قرا ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو فاتحة سورة البقرة الم ذلك الكتاب فاتا اخاه حيي بن اخطب في رجال من اليهود فقال اتعلمون والله لقد سمعت محمدا يتلو فيما انزل عليه الم ذلك الكتاب فقال فقال انت سمعته قال نعم فمشى حيي في اولئك النفر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد الم تذكر انك تتلو فيما انزل عليك الم ذلك الكتاب قال بلى فقالوا اجاءك هذا جبرئيل من عند الله قال نعم قالوا لقد بعث الله قبلك انبياء ما علمنا بين لنبي

منهم مدة ملكه وما اجل امته غيرك فقال حي بن احطب واقبل على من كان معه الالف
واحد واللام ثمنون والميم اربعون فهذه احدى وسبعون سنة افلا تدخلون في دين من
مدة ملكه واجل امته احدى وسبعون سنة ثم اقبل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد
هل مع هذا غيره قال نعم قال ما ذاك قال المص فقال حي هذا اطول واكثر من الاول
هذا مائة واحدى وسبعون سنة فهل غير هذا قال نعم الر فقال حي هذا اكثر من الاولى والثانية
ونحن نشهد انك ان كنت صادقا فما ملكت امتك الا مائتين واحدى واربعين سنة فهل
غير هذا قال نعم المر فقال حي فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا نرى ما تقول
نأخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان ابيتما انا قد اخبروا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا
انها كم يكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني اراه سيجمع له هذا كله فقام اليهود فقالوا
اشتبه علينا امرك فلا ندري ايا بالقليل نأخذ ام بالكثير انتهى ما روى فما ذكره المصنف هذه
الرواية مع زيادة قوله فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله فحبوه بفتح السين من الحبا
بمعنى العطا بكسر السين من الحبان وقوله فقالوا خلطت بحا اى قالوا ذلك بعد
ما قال حي فنحن نشهد الى قوله فقام اليهود قوله فان تلاوته ايانا بيان لوجه التمسك
بما روى اى فان تلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الالفاظ بهذا الترتيب حيث
ذكر الاجل اولا بالقليل فالكثير فالاكثر وقوله عليهم اى على اليهود متعلق بالتلاوة وقوله تقريرهم
من اضافة المصدر الى المفعول اى لتقريره عليه اقدام اليهود على استنباطهم العدد من هذه
الالفاظ وقوله دليل جزان على ذلك اى على انه اشارة الى العدد والاجمال بحساب
الجمل وجه دلالته انه لولا ذلك لما قررهم بل منعهم عنه قوله وهذه الدلالة اشارة
الى جواب معارضة يمكن ان يورد ههنا بان ما ذكر من التقرير وان كان دليلا على ذلك
لكن كون هذه الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك لان القرآن نزل على لغتهم وتقرير
الجواب ان هذه الدلالة الابجدية وان لم تكن عربية اى مستندة الى الوضع العربي الى المعنى
محمل لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب اى حتى بين العرب فكأنها حتى متعلقة بقوله
لاشتهارها وهو متعلق بالعبارة اعني بقوله محضتها وهو خبر لقوله وهذه الدلالة فالمستتر
فيه راجع الى الدلالة والبارز الى الالفاظ اى هذه الدلالة تحقق هذه الالفاظ لشهرتها
بين العرب ايهو بالمعرب اى بالالفاظ التي يستعملها العرب مع عدم كونها عربية
وهذا لا يرد ما سبق من ان المعتبر في العربية كون اللفظ مستعملا عند العرب للوضع
العربي كالمشكوة فانها لغة حبشية وضعت في لغتهم للكوة الغير النافذة التي توضع
فيها المصباح وكذا السجيل فارسي معرب اصله سنك كل اى الحجر المتكون من الطين وكذا
القسطاس بمعنى الميزان رومي معرب وقع كل منها في القرآن قوله او دلالة بالنصب عطف

على اشارة تقريبا او على مزيدة لسبقه كما تقرر في محله اى لا يقال لم لا يجوز ان يكون هذه الالفاظ
دالة او مذكورة للدلالة على الحروف المبسوطة اى على مسمياتها التي هي حروف مفردة
حال كون تلك الحروف مقسما بها وقوله لشرفها بيان لوجه الاقسام بها وقوله من
حيث انها بسائط اسماء الله تعالى وعادة خطابه اى كلامه بيان لوجه شرفها وهذا مؤيد لما ذهب
الاخفش حيث قال ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف لشرفها وفضلها لانها مبانى كتبه
المنزلة على الالسنة المختلفة ومبانى اسمائه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بها
يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل
بناء على ما هو المتعارف كما تقول قرأت الحمد وتريد السورة كلها فكأنه تعالى اقسم بهذه
الحروف ان هذا الكتاب هو المؤلف من هذه الحروف الشريفة قوله هذا اى هذا هذا
الذي ذكر من تعلق احتمالات او معنى هذا المذكور قوله وان القول بانها اسماء السور
بكسر الهمزة معطوف على قوله لم لا يجوز واشارة الى ابطال المدلول بطريق المعارضة بعد
ابطال دليله بمنع مقدماته اى لا يقال البتة في ابطال المدلول ان القول بانها اسماء السور
يلزمه ثمت محذورات الاول انه يخرجها الى ما ليس من لغة العرب لان التسمية بثلثة
اسماء مثل الم والر فصاعدا اربعة كانت مثل المر والمص او خمسة مثل كهيعص
حم عسق مستنكر عندهم اى جايز جوازا على استنكار من البلغاء فهو في القرآن
في حكم غير الجايز والثاني انه يؤدي الى امر باطل هو الحاق الاسم والمسمى بهذا اعني على تقدير
ان كل واحد من الاجزاء متحد مع جميع الاجزاء المتحد بالذات مع الكل المغاير له من حيث
الاجمال والتفصيل الذي مرجعه الى المغايرة في الملاحظة لان الملحوظ على ما صرحوا به فصده سقطة
سيشير المصالي دفعها في الجواب وقيل لزوم الاتحاد باعتبار كون الاسم جزءا خارجيا
من الكل غير متنازعة في الوجود مثلا اذا قلت سورة البقرة الم ذلك الكتاب الى آخر السورة
واسم هذه السورة الم الجز ان يقال الاسم متحد مع المسمى بالمعنى المذكور اى بمعنى عدم الامتياز
في الوجود اقول لا يتصور ان يكون الشيء جزءا خارجيا ويكون غير متنازع عن الكل في الوجود
لان الجزء الخارجي ما يتنازع عن الكل في الوجود وعدم الامتياز عن الكل في الوجود من خواص
الاجزاء العقلية على ما تقرر في محله وقيل يجوز ان يكون توهم الاتحاد مبنيا على انه من الاسماء
التي يتشارك فيها الجزء والكل كالماء فانه يطلق على الكل وعلى كل قطرة منه او مبنيا
على اصطلاح المتكلمين من ان الجزء لا يطلق عليه الغير وأشار الى المحذور الثالث بقوله
ويستدعي تأخر الجزء عن الكل وتوجيهه على ما هو ظاهر العبارة ان القول بانها اسماء السور
يستدعي تأخر الجزء وهو باطل اما الاستدعاء فلقوله من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى
بالمرتبة واما بطلان اللازم فظاهر لوجوب تقدم الجزء على الكل ضرورة لكن لا يلزم هذا التوجيه

ما سيذكره في الجواب من انه مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا وفان
هذا الجواب يدل على ان المحذور سيلزم الدور ويرد عليه ايضا ان تقدم الجزء على الكل
ذاتي وتاخر الاسم عن المسمى بني على ما صرح به وبطلان كون المتقدم بالذات متاخرا
بالرتبة غير بين ولا مبين وقيل في توجيهه يعني ان الجزء متقدم والاسم متاخر فجزء الشيء لا يكون
اسمه لان التي بين اللوازم يستلزم التي بين الملزومات وقيل الجزء مقدم على
الكل بالرتبة والاسم متاخر عن المسمى بالرتبة فلو كان الجزء اسما لزم تقدمه عليه وتاخره
عنه معا وسوء بديهي البطلان وكل من القولين مع عدم ملاءمته للجواب الآتي خلاف ظاهر
العبارة واما ما قيل الجزء من حيث انه جزء مقدم على الكل فيلزم الدور لان الاسم الذي
هو الجزء لكونه موضوعا للمسمى الذي هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث انه كل موقوف
على الجزء فيلزم توقف الشيء على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور فانه وان كان
ملاءما للجواب الآتي الا انه يرد عليه ان تقييد المصنف التاخر بكونه بالرتبة مبني عن تغاير جهة
التوقف ولا يدفع الدور من اتحاد هاو ايضا كون اللفظ موضوعا لمعنى لا يقتضي توقف
الموضوع له وتاخره عنه كما في يحيى وعيسى حيث قال تعالى وتقدس انا نبشرك بغلام اسمه يحيى
لم نجعل له من قبل سميا وقال عز من قال اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة
منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم فالصواب ان يقال الفواتح واقعة في السورة جزء منها
وجزء الشيء مقدم على الشيء رتبة لتوقف الكل عليه المصحح لان يقال تحقق الجزء فتحقق الكل وهذا
هو المراد بالتقدم بالرتبة ههنا دون الترتب الحسي او العقلي من غير ان يتوقف المتاخر
على المتقدم وآخر الشيء متاخر عنه رتبة لانه سنة وعلامته له وتابع اياه فيتوقف عليه
في الوجود العيني او العلمي فنودي جعل الجزء اسما الى توقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور
قوله لانا نقول الخ جواب لما نافاه بقوله لا يقال وعلة لذلك ولما ذكر للمنع المذكور
اسانيد متعددة شرع في ابطالها على الترتيب المذكور بناء على ان الظاهر انها مسوقة لابطالها
لا افادة ابطالها فقال بهذه الالفاظ المذكورة في الفواتح لم يعهد في كلامهم فريدة للتنبيه
اي الغرض الدلالة على تنبيه المخاطب بالفاظ واما عهد لذلك الغرض زيادة الفاظ مخصوصة
مثل ها واخواتها فجعلها فريدة لغرض التنبيه باطل لكونه خروجا عن قانون كلام العرب
وما قيل ان القرآن لما كان متميزا عن كل كلام ناسب فيه التنبيه بالف ظ لم يعهد ليكون
ابلغ في الايقاظ فمدفوع بان استعمال الفاظ غير معهودة مما يخل بالفصاحة قيل لقائل
ان يقول لم يعهد ايضا تسمية شيء بتلك الاسماء اقول قال القفال وقد سمت
العرب بهذه الحروف اشياء سموا بلام والحارث بن لام الطائي وبصاد النحاس
وبعين البقر وبغين السحاب وبقاف الجبل وبنون الحوت وغير ذلك قوله والدلالة

على الانقطاع ابطال للسند الثاني لما عرفت من ان كلا من التنبيه والدلالة وجه مستقل فهي
بالرفع مبتدا وقوله والاستيناف بالجر معطوف على الانقطاع وقوله لتلزمها خبر المبتدا
والضمير البارز لهذه الالفاظ وقوله وغيرها بالنصب عطف عليه وقوله من حيث انها فواتح
السور بيان لوجه الالزام والحيثية لبيان الاطلاق لا للتقييد ولا للتعليل يعني ان
الدلالة على الانقطاع الكلام السابق والاستيناف اللاحق لازم للفواتح لذاتها كزوجية
الاربعة لا تنفك عنها سواء كانت تلك الالفاظ او غيرها كالبسملة مثلا فلا يرد ما قيل فيه
منع لانه يلزم منها من حيث انها كلمات غير مفهمة فيجوز ان لا يكون داخلة في شيء من السورتين
المفصولتين بها انتهى لان مبنى هذا المنع حمل الحيثية على التقييدية ولما كان ههنا مظنة
ان يخطر بالبال ان الفواتح اذا تدل على ما ذكر اذا لم تقد معنى يتمحض لتلك الدلالة فح لا تكون
لازمة للفواتح لذاتها بل تختص بهذه الالفاظ دفعه بقوله ولا يقتضي الخ المذكور من
انها للدلالة فح ان لا يكون لها معنى في حيزها اي تحتها بل يكون مزيدة لتلك الدلالة لان البسملة
في اوايل السور تدل على انقطاع السورة الاولى واستيناف السورة الثانية مع ان لها
معنى فالتمحض لتلك الدلالة غير لازم لجواز ان يكون لها معان في نفسها وتدل على الانقطاع
والاستيناف ايضا نحو ها وذلك وسائر ما يذكر من الالفاظ لفصل الخطاب فانها
تدل على الانقطاع والاستيناف مع انها لها معان في انفسها ثم ان المطلوب في هذا المقام
ابطال كونها مزيدة ومن البين ان هذا المطلوب لا يتم الا بنفي اقتضاء الدلالة على ما ذكر ان
لا يكون لها معنى اذ لو اقتضته لتعين كونها مزيدة فلا يكفي في حصول هذا المطلوب صحة ان لا يكون
لها معنى لانه يرجح كونها مزيدة ولا ينافيه فلا يطابق قولهم تحت ما قيل المطلوب في
هذا المقام صحة ان لا يكون لها معنى حتى يستغني عن تكلف مال دليل عليه من كونها اسما
السور فلا طايل لنفي اقتضاء ذلك ان لا يكون لها معنى في هذا المقام اذ يكفي لنا ان يكون
مصححا لذلك انتهى قوله ولم يستعمل الاختصار عطف على قوله لم يعهد واشاره الى
ابطال السند الثالث اعني جواز كونها اشارة الى كلمات سمي ابعاضها باسمها هذا السند
باطل لانه لو صح لاستعملت هذه الالفاظ في كلامهم للاختصار والتالي باطل فالمقدم مثله
قوله واما الشرف فاشارة الى رد ما يتوجه على دليل ابطال السند من النقض بالشعر
اعني قوله قلت لها قفي فقالت قاف وعاني معناه حاشا الشدة سيجيء وتطرب
من قوله بالجر جرات وان شرفا فاعد لا ارد الشر الا ان تاسى فلا وان تشا يعني ان ما وقع
من الاختصار في الشعر شاذ مردود لكونه مخالفا للقياس والاستعمال المعروف من لغة
العرب فلا يحمل عليه الكتاب العزيز الوارد على اعلى طبقات البلاغة وتجافر زنا اندفع
ما قيل وفيه ان الشعر ليس مختصا بهذا البيت بل في غيرها ايضا من الاختصار كما في قوله بالجر جرات

عصام

ح قوله واما قول ابن عباس فتنبيه على ان ما اشارة الى جواب ما استشهد به على الاقتصار
بما قاله ابن عباس ان الالف آلاء الله ح يعني ان مقصود ابن عباس مما قاله ليس بيان ان
هذه الحروف مختصة بهذه المعاني وانما مراده التنبيه على ان هذه الحروف منبع الاسماء
اي منها يجري ينابيع الاسماء الحسنى ومبادي الخطاب اي منها تبدو وتظهر خطابات الشارع
للمكلفين بكل ما ياتون ويذرون وتمثيل وتصوير لصفاته العلى بامثلة حسنة اي دالة
على صفات الجلال والاكرام حيث لم يقل الف اخذ الله واللام لعنة والميم مكرمة مع كونه
من المجملات قوله الا يرى ح دليل على ما اراده من ان ما قاله ابن عباس محمول على التنبيه
المذكور واشار الى ان هذا المدعى في ظهوره وجلائه كانه مرئي ومشاهد من حيث انه عد كل
حرف من الم من كلمات متباينة اذ عد الالف تارة من الآلاء وتارة من الله وتارة
من الرحمن وتارة من انا الله واللام تارة من لطف الله وتارة من اعلم وتارة من
جبرئيل والميم تارة من ملك الله وتارة من اعلم وتارة من محمد وآله الذين الكشوف
ان يحرف الواحد في اطلاق واحد لا يكون مقتصرا من كلمات متباينة فتعين انها تنبيه
على ما ذكر وتمثيل قوله استدلال الم مبهما الوجه لا معنى لاعتراض صاحب الحواشي على قوله الاقتصر
بانه غير مسلم لان ما نقله عن ابن عباس من ان معناه انا الله اعلم صريح في التفسير انتهى
لان مرجع المنع الى طلب الدليل على المنوع وقد استدل عليه بقوله الا ترى ح على وجه
اشار الى بداهته فيكون هذا المنع لغوا واما ما اجاب به بعضهم عن هذا الاعتراض بان
محصل كلام المصنف انه تفسير لعبارة فيها مبالغة اي لم لا يجوز ان يكون تنبيها على ان هذه
الحروف مادة الكلام وكلام الحشي يؤول الى المنع على المنع فلس توجيه العبارة المنقولة عن
ابن عباس بما ذكره المصنف لا يخلو عن البعد فيرد عليه انه لا مجال لحمل كلام المصنف على المنع لان
اصل السؤال منع مع السند وجوابه منحصر في ابطال السند على تقدير كونه مساويا ولا يفيد
منعه وتوسيعا على ما تقرر في محله فقوله لتفسير بالرفع عطف على قوله فتنبيه اي ما قاله ابن عباس
تنبيه لتفسير المعاني بهذه الالفاظ وقوله ولا تخصيص عطف على قوله لتفسير وفائدته الاشارة
الى انه وان سلم كونه تفسيرا الا انه لا تخصيص فيه لهذه الالفاظ بهذه المعاني اي مثال الآلاء
واللطف والملك ونحوها من المعاني اذ لو قيل مثلا الام من اللعن لجاز قوله
اولا تخصص تعليل لقوله لا تخصيص وقوله لفظا ومعنى انتصابهما على التمييز اي لا تخصص
مطلقا لا من جهة اللفظ بان يقتضي اللفظ اختصاصه بالمعنى ولا من جهة المعنى بان يقتضي
اختصاصه باللفظ ويجوز انتصابهما على الظرفية اي لا تخصص لها لا في جانب اللفظ ولا
في جانب المعنى فاذا انتفى المخصص كان التخصيص منتفيا بالضرورة قوله ولا لحساب
بجمل البطال لكونه اشارة الى عدد اقوام واجال فهو معطوف على قوله لا اختصاص اي لم تستعل

لحساب الجمل وفي بعض النسخ ولا لحساب الجمل بالباء قيل سهو من قلم الناسخ والعجب ان
اكثرهم كتبوا على هذه النسخة ولم يتعرضوا لوجه الباء انتهى اقول لعلهم لم يتعرضوا له لظهوره
اذ الباء حينئذ يكون للسببية فرجع الى معنى اللام اذ لا فرق بين ان يقال لم تستعل
لاجل حساب الجمل لسبب حساب الجمل ويحتمل ان تكون للظرفية اي لم تستعل في حساب
الجمل فالجزم بكونه سهوا من القلم حقيق بان يسمى سهوا قوله فتلحق بالمعربات على بنا
المجهول منصوب بما ضمار ان بعد الفاء في جواب النفي كما في لك ما تاتينا فتحدثنا
اي يجعل هذه الاسماء واجزائها ملحقة بالمعربات ومعدودة من جملتها فيكون الم
مرادفا لواحد وسبعين والف لواحد ولام لثلثين وميم لاربعين وهذا الكلام يتضمن
الجواب الصحيح عن قوله وهذه الدلالة وان لم يكن عربية تلحقها بالمعربات اذ حاصله ان
الالحاق بالمعربات لا يكفي فيه اشتمالها الدلالة على معنى بين العرب بل لا بد مع ذلك من
وقوع الاستعمال بهذا المعنى بينهم والحال انه لم تستعل بينهم لحساب الجمل واذا لم استعمال
فلا الحاق قوله والحديث لا دليل فيه يريد دفع تمسك ابي العالية بالحديث على انه باشارة
الى المد ولحساب الحروف اي لا تسلم دلالة التبسم على ذلك والسند ما اشار اليه بقوله الجواز
انه تبسم تعجبا من جهلهم اي لم لا يجوز ان يكون منشا التبسم التعجب من جهلهم اي بلغة
العرب حيث فسروها مع كون القرآن عربيا فيما لم تستعل فيها عند العرب او المراد
جهلهم بامر الدين حيث جعلوا المد الدخول فيه دواعه وامتداده مع ان المدار فيه
كونه دين الله وشرعه قيل لم يستدل ابو العالية بتبسمه عليه السلام فقط بل بما بعده من تلاوته
اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استبطائهم وآخر كما جاز ان يكون تبسمه
تعجبا من اطلاعهم على المراد ويرجحه مقارنة التلاوة والتقرير وورد ايضا ان تلاوته تبسمه عليه السلام
عند صحابه ليست اخفى من دلالة قول ابن عباس على انه قصد به التنبيه على المعنى المذكور بل
اخذ ذلك المعنى من تبسمه صلى الله عليه وسلم وعدم انكاره اهون والسر من اخذ معنى
التنبيه من كلام ابن عباس وانت خبير بان منع دلالة التبسم مستندا بما ذكر يرجع الى منع
التقرير ودلالة التلاوة اذ لم يحصل تقرير هم ولا يدل التلاوة عليهم بالترتيب المخصوص
على ما ذكر بعد ما تعجب من جهلهم فحاصل كلامه انا لا نسلم انه عليه السلام قرر هم على استبطائهم
ولا نسلم دلالة التلاوة عليهم على ذلك لجواز ان يكون تبسمه عليه السلام التعجب من
جهلهم وسوء فهمهم في التقرير وعدم الانكار ودلالة التلاوة فمع قيام هذا الاحتمال لا يتمسك به
لانا من وراء المنع بكفينا الاحتمال ولو كان مرجوحا فاندفع الاشكال بهذا فيرده قوله
وجعلها مقسما بها وان كان غير ممنوع بهذا البطال لكونها للدلالة على الحروف المبسوطة مقتضاها
فقوله وجعلها مبتدا وخبره قوله لكنه لحوج واورد لكن عليه لدفع توهم نشا من تحكم عليه بعدم

وبين ان لا يقال لم تستعل

تعجبا من جهلهم جاز ان يكون

الامتناع فانه يوهم كونه مقبولا فدفعه بما يوجب عدم قبوله وهو انه يكون لغوا لانه لم يسبق
ما ينشأ منه توهم وقد يقال الخبر محذوف وهو بعيد لقيام الدليل مقامه وهو قوله وان
كان لغوا كانه قال وجعلها مقسما بها بعيد لانه وان كان صحيحا لكنه يحوج الى اضمار ح وانت
وآنت خبير بانه تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا وان شيأ المضمره هي فعل القسم وفاعله
وحرف القسم وجواب القسم ايضا في بعض المقامات كهذا المقام فان قوله ذلك الكتاب
لخلوه عما يتعلق به القسم من ان والام لا يصلح لان يكون جوابا قال قدس سره تجويز
كونه مقسما به يخيص بما يكون بعده قسم او ما يصلح ان يكون جوابا للقسم واما نحو الم ذلك
الكتاب والم الله فلا تجويز فيه ومنهم من عمم على حذف جواب القسم من نحو انه لغير كذبي
لحفظ لما لم يكن صريحا في القسم ليجعل دليلا على اقتضاء الجواب كان حذفه ضعيفا جدا
والتعويل في ذلك على ان كثيرا من الفواتح قد عطف عليه قسم او ذكر معه ما يصلح جوابا
لا يرفع ضعفه بل يصححه في الجملة انتهى وبهذا خرج الجواب عما يقال عدم الدليل مطلقا
ممنوع لان عطف القسم على بعضها نحو ن والقلم وق والقرآن وص والقرآن يدل على كونه مقسما
ويحمل الباقي عليه لان غاية افادة الصحة في الجملة ولا نزاع فيه كما اشار اليه المعترض وان كان
غير ممتنع على ان صاحب الكشاف جعل وقوع القسم بعدها ما نعا من جعلها مقسما بها لانهم
استكرهوا اجتماع قسمين على مقسم عليه واحد وسيجيء تفصيله قوله والتسمية بثلثة اسماء
ها هنا شروع في جواب وجوه المعارضة بقوله وان القول بانها اسماء يخرجها عن قبول الفواتح
عن جواب المنع بابطال وجوه السند ولما كان المعارض مستدلا بانتفاء المنع في مقابلته اشار
الى منع قوله لان التسمية بثلثة اسماء فضلا عن استكراهه عندهم بقوله والتسمية بثلثة
اسماء انما يمنع فهو منع مع استدراك للتسليم استكار التسمية بها عندهم وانما يكون مستكرها
اذا ركبت بعضها مع بعض وخرجت حتى جعلت اسما واحدا كجرى الاعراب في آخره
على طريقة بعلبك ولما كان المستكر في القرآن في حكم الممتنع عبر عن الاستكار بالامتناع
واما اذا نثرت نثر اسماء العدد اي ذكرت على سبيل التعديد فلا اي فلا استكار ولا
الامتناع حينئذ في التسمية بثلثة اسماء فضلا عدا انها من باب التسمية بجملة ان حكي
حكاية كما سموا تأبط شرا ونحوه وتوضيح هذا المقام ما حققه المحرر العلامة في حواشي مختصر الاصول
في شرح قول ابن الحاجب لا تركيب في لغتهم من ثلثة حيث قال اعلم انه لا نزاع في التركيب
من ثلثة الفاظ فصاعدا بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل فلك الالفاظ
مثل ابي عبد الله وابي عبد الرحمن وبالطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه
من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط شرا والتسمية بزيد منطلق او بيت من الشعر
او بالم ونحو ذلك مشهورة نثرا اسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام في التسمية

بثلثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت من غير ان يلاحظ
فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري الاعراب المستحق
على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع انتهى قوله وناهيك تسوية يسوي
اي حسبك وكافيك تسوية غالبا زائدة كما في حسبك بدرهم والناهي اسم فاعل من
النهي كان التسوية تنهاك عن طلب دليل سواه قوله والمسمى هو مجموع السورة اشارة الى
الى جواب قوله ويؤدي الى الخ والاسم ها ولما كان نحو تسم الخ والاسم والمسمى مبنيا على
عدم الفرق بين كل واحد من الاجزاء وبين جميع الاجزاء المأخوذة مفصلة المتحد مع المأخوذة
مجملة كما سبق تقريره اشار الى ان مغايرة كل جزء مع المجموع مع اتحاد المجموع به هيئة كيف وقد اعتبر
في نفوم المجموع كل واحد من الاجزاء ولم يعتبر في نفوم واحد منها شيء من الاجزاء وللتنبيه
على براءتها جعلها مفروغا عنها وساق الكلام لتعيين المسمى والاسم فقال المسمى هو المجموع
والاسم هو الجزء فلا الخ اي فمن اين يلزم الاتحاد والمجموع مع جزء امر مغاير ان هكذا ينبغي
ان يفهم واما ان الجزء لا يطلق عليه الغير على اصطلاح المتكلمين فليس بضائر لان الكلام ههنا
ليس في الاصطلاح قوله وهو متقدم من حيث ذاته ح اشارة الى الجواب عن لزوم الدور
المشار اليه بقوله ويستدعي تأخر الجزء عن الكل وتقريره ان التقدم على الكل لازم لذات الجزء
وجهته من حيث هي هي فلا ينفك عنها في كلا الوجودين في الخارج والذهن واما الاسم
فليس التأخر عن المسمى لازما له لذاته حتى يلزم من كون الجزء اسما للكل ان يكون المتقدم
لذاته عن الشيء متأخرا لذاته عنه فيتوقف على ما يتوقف عليه فيدور وانما التأخر في الاسم
هو وصف كونه اسما وهو وصف حادث غير لازم لذاته بحيث لا ينفك عنه خارجا
وذهنا فلما تغايرت جهتا التقدم والتأخر اندفع الدور وهذا هو تقرير كلام المصنف واما التحقيق
فهو انه لا يلزم ان يتأخر الاسم عن المسمى في الوجود الخارجي لجواز ان يتصور المسمى قبل وجوده
فيوضع له اسم كما يسمى الولد قبل وجوده وليس هذا تعليقا للتسمية بالوجود اي اذا ولد كان
اسمه كذا كما توهم لانه يرده قوله تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد اذ البعدية
انما هي بالقياس الى ما قبلها من الرسالة والاتيان لا الى ما بعدها من كون اسمه احمد فهو
من حيث كونه جزءا متقدم في التحقق ومن حيث كونه اسما متأخر في التصور فلا دور
قوله والوجه الاول ح اراد به القدر المشترك بين الوجهين اللذين ذكرهما اولا وهو
ارتقاء سموا نها اسماء بالحروف البسيطة ذكرت للتنبيه على اعجاز المتلو عليهم
اما بالنظر اليه في نفسه كما في الوجه الاول المشار اليه بقوله ايقاظا لمن تحدى ح او بالنظر الى
المنزل عليه كما في الوجه الثاني المشار اليه بقوله فان النطق باسماء الحروف من امي
مستبعد خارق للعادة قوله اقرب الى التحقيق لانه لا يرد عليه ما يرد على احتمال كونها

اسماء للسور حتى يحتاج الى مؤنة الجواب وقيل لان كونها اسماء الحروف محقق لا محالة
بخلاف غيره من الاحتمالات فانه مجرد احتمال وانت خبير بان كونها اسماء للسور مما طبق
عليه الاكثر فلا يكون مجردا احتماليا وقبل ابقاء الالفاظ على اصل وضعها والنقل خلاف الاصل
وفيه انه يندرج تحت السلامة عن لزوم النقل فلا يكون وجها على حدة وفي صيغة التفضيل
اشارة الى ان اصل القرب الى التحقيق حاصل في احتمال كونها اسماء للسور بل لا ارتفاع
ما اورد وجاز كون الاجوبة ولكونه مما طبق عليه الاكثر قوله واوفق للطائف التنزيل
لما فيه من الرمز اولا وبالذات الى ما هو المقصود الاصلي من التنزيل وهو التحدي الموحى الى
تبكيت الخصم والزامه واحتمال كونها اسماء للسور وان اشتمل ايضا على الرمز الى التحدي
على ما اشار اليه بقوله سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب لكن انه اعتبر
ذلك فيه ثانيا وبالعرض لترجيح التسمية لا لكونه المقصود الاصلي فاصل الموافقة للطائف
التنزيل مشترك بين الوجهين ولهذا اوفق لصيغة التفضيل قوله وسلم مما لزوم النقل
كلمة من ليست لتفضيلية بل صلة للسلامة المفهومة من اسلم والمفضل عليه محذوف اي الوجه
الاول اشد سلامة من لزوم عن معانيها الوضعية الى العلمية من الوجه الثاني فان تحقيق
من تلك المعاني التي هي الحروف البسيطة الى معان اخر هي السور والاصل في الالفاظ
هي المستعملة في القرآن ان يراد بها معانيها اللغوية حتى ذهب القاضي ابو بكر الى ان الحقيقة
الشرعية اي المنقول الشرعي غير واقعة قوله ووقوع الاشتراك في الاعلام بالجر عطف على لزوم
النقل اي وكذا الوجه الاول اشد سلامة من وقوع الاشتراك من الوجه الثاني فان
اكثر القوالب يشترك فيها عدة من السور كالم والر وحم قوله من واضع واحد اشارة
الى جواز وقوعه اذا تعدد الواضع كما في الاعلام المشتركة مثل زيدا ذا وضعه جماعة لا ولادهم
بان سمى كل منهم ولده باسم زيد فانه وان اخل بمقصود العلمية اعني تعيين المعنى وتميزه
من غيره التباس الا ان تعدده عذر واما وقوعه من واضع واحد بان سمى شخص واحد عدة
من اولاده بزيد فانه اخل بمقصود العلمية من غير عذر فلا يليق ان يقع سيما من الحكيم قوله
فانه يعود بالنقض على مقصود العلمية تعليل لما يتضمنه واسلم من وقوع الاشتراك
الخ فانه يتضمن القول بان وقوع الاشتراك في الاعلام من واضع واحد مخل بمقصود
العلمية دون كونه عاريا بالنقض على مقصود العلمية انه يبطله وبنافيه لان المقصود
من وضع الاعلام تميز المعنى واحضاره عند المخاطب بشخصه بحيث لا يلتبس بغيره والاشتراك
يستلزم الابهام والالتباس ولا عذر لكون الواضع واحدا فان قلت كون الوجه الاول
اسلم من الوجه الثاني في لزوم النقل ووقوع الاشتراك يدل على اشتراكهما في اصل
السلامة عن لزومه ووقوعه مع ان الوجه الثاني غير سالم عنهما لتحققهما فيه قطعا فلا وجه لصيغة

التفضيل قلت يمكن تاويل الوجه الثاني بوجه يكون موافيا سالما عنهما بان يقال
ما قالوا انها اسماء للسور اراد وا به انها كالاسماء الحقيقية في جريانها عليها جريان الاسماء
على المسميات فانك تقول قرات المص وحمعسق كما تقول قرات الحمد لله وقل هو الله
واذا جاء نصر الله فكما ان هذه الجمل ليست باسامي لهذه السور فكذلك هذه الالفاظ
ليست باسامي لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها على تقدير كونها اسماء للسور اعني
مجموع السور نسامحوا وقالوا انها اسماء لها لوضوح المقصود فاشترك الوجهان في اصل السلامة
منها الا انها في الوجه الاول لعدم احتياجها الى التاويل اشد وازيد منها في الوجه الثاني
لاحتياجها فيه الى التاويل على ان افعل التفضيل قد يجرد عن معنى التفضيل ويستعمل في اصل
الفعل قوله وقيل انها اسماء القرآن واعلم ان المذكورا ولا في وجه وقوع الاسماء المذكورة
فواتح للسور وجوه ستة وضعف الثالث بتاخيره وايراده بصيغة التمريض كما عرفت
ثم اورد بدل قيل وجها اربعة معارضة للوجه الثالث وزيفها بقوله لا نا نقول ثم اورد
وجها اربعة اخرى في وجه وقوعها فواتح زادها على الكشاف فبلغت الوجوه سبعة لا
احد عشر كما قيل وقد عرفت ان الاربعة المذكورة في خبر لا يقال ذكرت معارضة
لجعلها اسماء للسور ربما يمكن جعلها ابتداء وجوها للوقوع المذكور من غير ان تعارض
بها الوجه الثالث ثم ان القائل بانها اسماء القرآن هو الكلبي والسدي وقتاده واتفق
ارباب الحواشي على انه لا بد ان يراد بالقرآن على هذا القول المعنى الشخصي وهو مجموع ما بين
الدفتين على ما اختاره ائمة التفسير المعنى الكلي عنى القدر المشترك الصادق عليه وعلى
كل بعض منه على ما اختاره ائمة الاصول آذ لو اريد القدر المشترك يلزم الخ والاسم
والمسمى اقول اللزوم ممنوع لان الاطلاق على كل بعض حق لصدق القدر المشترك عليه
لانه وضع اللفظ على ما هو شان الالفاظ الموضوعة بازاء مفهومات كلية اذ الظاهر
على افراده نعم يلزم حينئذ صحة اطلاق هذه الاسماء وحملها على انفسها مرادا بها في
جانب الموضوع خصوصيتها وفي جانب المحمول القدر المشترك الصادق عليها وعلى
غيرها فصح قولنا الم سوالم اي هذا البعض من المجموع يصدق عليه هذا المفهوم الكلي ونظيره
لشخص اسمه العلم انسان الانسان انسان فلا غبار عليه واما لزوم الترادف
على تقدير كونها اسماء القرآن فليس بمحذور لانها تدل على قصد التعظيم لما صل
من كثرة الاسم لدلالتها على شرف المسمى قوله ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن
اي ولكونها اسماء القرآن اخبر عنها في بعض المواضع بالكتاب كما في الم ذلك الكتاب
والمص كتاب انزل اليك والر كتاب احكمت والر كتاب انزل اليك
واما الاخبار عنها بالقرآن فلم يقع صريحا فقيل قوله والقرآن عطف لتفسيري الكتاب لنظهر

النقل م

ان يقال م

وجه الاستشهاد به وقيل اشارة الى ما في الزمك آيات الكتاب وقرآن مبين وردّ
بانّ قرآن معطوف على اصيف اليه الجرّ لا على الجرّ لا يقال على تقدير عطفه على ما اصيف
اليه الجرّ يكون التقدير وايات قرآن مبين وايات القرآن قرآن فيكون الاخبار
بالقرآن ايضا لانا نقول على تقدير ان يكون المراد بالقرآن المجموع الشخصي القدر
المشترك لا يمكن القول بان ايات القرآن وقبل حمل على هذه الاسماء في بعض المواضع
الكتاب فقط كما في الم ذلك الكتاب وفي بعض المواضع القرآن فقط كما في الر تلك آيات
الكتاب وقرآن مبين وفي البعض الاخر حمل كلا سما كما في طس تلك آيات القرآن
وكتاب مبين فان ايات القرآن قرآن لا آيات الكتاب انتهى كلامه يريد بقوله فان
آيات القرآن الخ بيان كون المحمول في الاول القرآن فقط وفي الثاني كليهما قيّد عليه بقوله على تقدير
عدم كون آيات الكتاب كتابا كيف يكون المحمول فيه كلا سما على ان هذا القايل ممن صرّح بان
المراد بالقرآن المجموع الشخصي لا القدر المشترك فتامل قوله وقيل انها اسماء الله روي هذا
عن ابن عباس وقال سعيد بن جبير وجمع من التابعين فمعنى الم ذلك الكتاب انا الله فيكون
ذلك الكتاب استينافا قوله ويدل عليه ان عليا الخ من مقول قيل ولما لم يكن الفواتح
وآله بحسب الوضع على معنى التعظيم والتنزيه او ما يرجع اليهما مع وجوب ذلك في اسماء
الله تعالى بحسب الاستقراء ولم يرد ايضا ذلك الشايع صريحا على اطلاقها على الله لم يرض
المصنف بهذا القول واشار الى توجيه قول علي رضي الله عنه فقال ولعله اراد اي بقوله ما كبعض
وما جمعت ما منزلها وانما خصّها مع انه تعالى منزل الكل لما روي ان علماءهم كانوا يعرفون
الفتن والوقايع منها بسبب جمعهن وذكر القشيري والثعلبي في تفسيرهما ان النبي صلى الله عليه
وسلم لما نزلت هذه الاية عرفت الكتابة في وجهه فقيل له اخزنك يا رسول الله قال
اخبرت ببلايا تنزل بامتي من خسف وقذف ونار يحشرهم الى البر وريح يلقذفهم الى البحر
ورايات متتابعة عند نزول عيسى وخروج الدجال قوله وقيل الالف من اصقى الحلق
اي قيل في معنى الم خاصة بطريق الاشارة الى المخارج الثلثة سواء جعل من اسماء السور
او من اسماء الله تعالى فتخصيص بعد التعميم ليس ببعيد بين القول بانها اسماء الله وبين ما قبله
بل متعلق بجميع الاقوال لجريان الاتيان المذكورة في كل واحد من المعاني المذكورة لكونه ذكرا
قوله ينبغي ان يكون اول كلامه واوسطه واخره ذكرا الله كناية عن كون كلامه منحصرا في ذكره
لان الاوسط يستوعب ما بين الاول والاخر والمناسب لوقوع الم في اول السور
القرآنية ان يكون المراد ما بذكر القرآن كما في قوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه فيكون
المعنى ينبغي ان يكون اول كلامه الكلام واوسطه واخره قرآنا اي يكون مواظبا على تلاوة
القرآن كل حين واوان وما قيل المراد بذكر الله هو القرآن لانه المحمول على الم فيرد عليه ان

هذه الكلمة وان كانت مختصة بالم كما سبق الا ان الم وقع فواتح عدة من السور ليس
المحمول عليه في كلها هو القرآن مثل الم احسب الناس والم غلبت الروم والم
الله لا اله الا هو قوله وقيل انها اي الفواتح سر استاثره الله بعلمه هكذا في كثير من النسخ
بالهاء فمعناه سرّ خصّه الله بعلمه اي جعله مقصورا على علمه غير متجاوز الى علم غيره وجعله الله
جملة بحيث لا يعلمه الا هو وفي بعض النسخ من استاثر الله بعلمه بدون الهاء هو الموافق
لما في القاموس استاثر بالشيء استبدّ به وخصّ به نفسه قوله وقد روي عن الخلفاء
الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه اي من انه سر لا يعلمه الا الله فقد روي في المعالم
وغيره عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سرّ وسرّ الله تعالى في القرآن اوايل السور
وعن علي رضي الله عنه لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وفي تفسير
ابي الليث عن عمر وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم الحروف المقطعة من المكتوم الذي
لا يفسّر وقال في الينابيع سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عنها فقال لو تكلمت فيه
لكنت متكلفا وقد امر الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم ان يقول وما انا من المتكلفين
وسئل الشعبي عنها فقال سرّ الله فلا تطلبوه قوله ولعلهم اراد واشارة الى ان
ما قالوا من انها سر استاثر الله بعلمه ليس محمولا على ظاهره بل مرادهم به انها اسرار بين
الله تعالى ورسوله عليه السلام ورموز لم يقصد بها افهام غيره اي غير الرسول فمعنى
استاثر بعلمه انه لم يقصد بها افهام غير الرسول عليه السلم لانه لا يفهمها احد سوى الله
تعالى ويؤيد هذا التاويل ما قاله بعض العارفين ان النبي صلى الله عليه وسلم له ثلث
نشآت نشاءه بشرية كما يفصح عنها قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم ونشاءة ملكية كما
اشار اليها بقوله عليه السلم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ونشاءة
لاهوتية في خيمة ربانية قدسية في عالم اللاهوت في مقعد صدق عند مليك مقتدر
كما اشير اليه في قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق
ايديهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وفي قوله عليه السلم من آذى
فقد اذى الحق فيكلمه الله تعالى بحسب كل نشاءة بما يناسب تلك النشاءة فكلامه
بحسب النشاءة البشرية بكلمات مركبة مثل قل هو الله احد الله وبحسب النشاءة
الملكية بحروف مفردة مثل الم وطه ويس وحم وبحسب النشاءة الثالثة
يكلمه بكلام لا يكون من جنس الحروف والكلمات بل مما لا يدركه العقل كما قال
عز وجل في حكاية كلامه مع عليه السلم فاوحى الى عبده ما اوحى حيث اشار بكلمة
ما الابهامية الى ان ما اوحى اليه في ذلك الموطن بلغ في الفخامة مبلغا قاصرت
العبارة عن تعبيره والعقل عن ادراكه قوله او بعد الخطاب بما لا يفيد علة للسابق

قول بعض العلماء ان النبي عليه السلام لما اتت

كلامهم وصرفه عن ظاهره وغرضه من هذا التاويل دفع ما ورد على الشافعية من انهم ذكروه
من تاويل المتشابهات ومنعهم الوقف على الله مخالف للاحاديث المأثورة عن الخلفاء
الاربعة رضي الله عنهم وجعل بعد الخطاب مما لا يفيد ولبعد على هذا التاويل يحمل كلامهم على هذا البعد دفع
الاولى اذ حمل كلامهم على ظاهره يفضي الى القول البعيد وآل ائمة الحنفية التزموا الوقف على
الله وقالوا فائدة المتشابه ابتلاء الراسخين بمنعهم عن التفكر والوصول الى مقاصدهم من
العلم كان ابتلاء الجهال بالحمل على تحصيله والاتعاب في طلبه لان ابتلاء كل احد انما يكون
بما هو خلاف هواه وعكس ما يتمناه على ما يقتضيه الحكمة الالهية والمصلحة الربانية الا ان المتكلمين
اختاروا ما ذهب اليه الشافعية وقالوا لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى ما لا يكون مفهوما
للخلق وتمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
افلا يتدبرون القرآن فلو لم يكن مفهوما لما صح امرهم بالتدبر واما السنة فقوله عليه السلام
اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي وامر بالتمسك به يتوقف
على كونه مفهوما واما المعقول فهو انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به
بين العرب بالزنجي فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذاك سيما من الحكيم وغرض من قبل الخفية
بالشفة المذكورة ايضا اما الكتاب فقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فان الوقف فيه
لازم لان صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل لفظي او عقلي والدليل اللفظي
لا يكون قاطعا لما تقرر في الاصول من انه يتوقف على نقل اللغات وعلى وجوه التصريف
والاعراب وعلى عدم الاشتراك او على عدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار
وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان
يكون مظنونا فلا يجوز التعويل عليه في المسائل اليقينية فان لا سبيل الى صرف اللفظ
عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بالدلايل القطعية العقلية الدالة على ان معناه
الراجح محال عقلا فاذا قامت هذه الدلالة وعلم المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا
اللفظ ما اشعر به ظاهره فلا يحتاج الى ان يعرف ان المرجوح المراد ما ذا لان السبيل
الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز او تاويل على تاويل وذلك لا يمكن
الا بالدلايل اللفظية وهي ظنية سيما المستغلة في ترجيح مرجوح على مرجوح اخر فاذن
الخوض في التاويل غير جايز واما السنة فقوله عليه السلام ان من العلم كهيئة المكنون
لا يعلمه الا الله وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فوجب ان يكون
قولهم بان هذه الفواتح غير معلومة حقا واما المعقول فهو ان الاعمال التي كلفنا
بها قسمان منها ما هو معقول المعنى اي يعرف فيه وجه الحكمة كالصلوة والزكوة والصوم
ومنها ما هو غير معقول المعنى حيث لم يعرف فيه وجه الحكمة كافعال الحج من رمي الجمرات

كما بين ج

الاعمال المكلف بها قسمان
منها ما هو معقول المعنى
ومنها ما هو غير معقول
المعنى

والسعي بين الصفا والمروة واستلام الحجر وغير ذلك وقد اتفقوا على انه كما يحسن امر الحكيم
عباده بالنوع الاول كذلك يحسن الامر منه بالنوع الثاني لدلالته على كمال الانقياد
لان امتثال امر لا يعرف وجه الحكمة فيه لا يكون الا من محض الانقياد والطاعة فكان
الافعال المامور بها منقسمة الى هذين القسمين كذلك اقوال الله تعالى منها ما يفهم منه شيء
ومنها ما لا يفيد اصلا والحكمة في الكل به ظهور كمال الامتثال قوله حان جعلتها الخ شروع
في تفصيل ما اجمله سابقا من ان هذه الفواتح اسماء معربة خالية عن الاعراب لانتفاء
الموجب والمقتضي فانه دل على انها اذا تحقق ما يوجبه ويقتضيه بان يكون واقعة في التركيب
غير مسرودة على نمط التعديد كانت ذات حظ من الاعراب فشرع بين ما يستحقه من
وجوه الاعراب حسب ما يقتضيه كل مقام فاورد ست احتمالات ثلث على تقدير
اسميتها وثلث على تقدير بقائها على معانيها الاصلية وقدم الثلث الاول مع انها كانت
موخرة في البيان لوجوب كونها ذات حظ من الاعراب على تلك التقادير كلها
فقد بها انسب بمقام بيان وجوه الاعراب بخلاف الثلث الاخيرة فانها في بعضها
لا حظ لها منه قوله اما الرفع بكسر الهمزة وفتحها او الفاصلة في قوله اذ النصب والرفع
بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف والتقدير وسواي الاعراب الذي هو حظها اما الرفع
على الابتداء اي على ان يكون الم ونحوها مبتدآ او الخبر اي او الرفع على ان يكون خبرا
فالخبر بمعنى الخبرية وجوز ان يكون الابتداء بمعنى المبتدا ويكون المعنى الرفع على تقدير
المبتدا او الخبر قيل لا حاجة الى التاويل لان الخبر مصدر كالابتداء انهم يطلقونه على المحمول
على المبتدا والخبر به فالمناسبة في الغاية وانت خبير بان العرض من التاويل ليس
مجرد تحصيل المناسبة بل تحصيل المعنى المقتضى للاعراب فانه في المبتدا هو كونه مبتدا
اي مسندا اليه وفي الخبر هو كونه خبرا اي مسندا والخبر بالمعنى المصدري على تقدير تسليمه
حقيقة محوجة فلا بد من التاويل ثم ان كان الرفع على الابتداء فان جعلتها اسماء
الله يقدر الخبر مناسبا للمقام مثل انزل كما قدروه في قوله تعالى قل الله فان تقديره
قل الله انزله على ما قالوا او المستعان كما في قوله تعالى والله المستعان او حسبنا او
حسبي كما في قوله تعالى قالوا حسبنا الله وقوله تعالى قل حسبي الله او ربنا كما في قوله الله
ربنا وربكم ونحو ذلك مما اخبر به في القرآن عن الله فان القرآن يفسر بعضه بعضا
وما قيل ان ما يأتي بعده مبتدا كقوله تعالى الم الله لا اله الا هو فيرد عليه ان معنى الم
على تقدير كونها اسماء له تعالى الله فيكون الم الله في قوة الله الله فان لم يؤول
لا يصح المحل وان اول احدهما باسم الله فلا بد ان يراد من الآخر لفظ اي اسم الله
هذا اللفظ او هذا للفظ اسم الله فلا يكون المحل مبتدا وان جعلتها اسماء القرآن او السور

هذا مبني على ان حسبنا او حسبي خبر مقدم

بعد ما ان صح لها محل على واحد منها فيكون اما مبتدا وما بعده خبره او خبرا وما

فجرها فی اکثر السور سوما بعدها کما صرح به المص فی سورة الاعراف وهود ومریم والم السجدة وحم السجدة والجاثیة وفی ما عداه یقدر الخبر مناسبا للمقام کما اشیر الیه ایضا فی موضعه وان کان الرفع علی الخبریة بتقدیر المبتدا فعلی تقدیر جعلها اسما، الله یکون التقدیر المستعان المتبرک باسمه الم او الله هکذا فی البواقی وعلی تقدیر جعلها اسما، السور او القرآن یکون التقدیر هذه السورة الم او هذا الکتاب المنزل الم فیکون الکل باعتبار التسمیة او مسمی بالم قوله او النصب رفع علی انه عطف علی الرفع فی قوله اما، ای رفعا او اعرابها النصب بتقدیر فعل القسم تقدیرا واقعا علی طریقة الله لافعلن ای تجعل مقسما بها منصوبة بنزع الجار وایصال الفعل المقدر الیها بنفسها کما فی قولک الله لافعلن کذا فان تقدیره اقسم بالله لافعلن کذا فاضمر الفعل لدلالة جواب القسم علیه ثم نزع الجار فانتصب المقسم به بالفعل المضمر لان المانع من انتصابه بذلک کان هو الجار فلما حذف بقی مدخوله الذی هو متعلق الفعل خالیا عن المانع فنصب بنصبه قال ابن الحاجب فی شرح قول صاحب المفصل ویحذف الباء وینصب المقسم به بالفعل المضمر انما انتصب المقسم به بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق لفعل القسم لان الحروف الجارة موضوعة لتعدیة الفعل او شبهه الی الاسم بعدها حتی یکون المجرور بها مفعولا به لذلک الفعل الا انه لابد لفظا لمعارضة حرف الجر ایاه فاذا حذفت بقی متعلق الفعل خالیا عن المعارض له فوجب ان ینصب متعلقه بدلیل کلمت زیدا وکلمت لزیدا واستغفرت الذنب واستغفرت من الذنب وذلک مطرد فی کلامهم الا انهم لایحذفونها الا مع حذف الفعل فلا یقولون حلفت الله او اقسم الله بل یقولون الله لافعلن انتهی واعلم ان صاحب الکشاف بعد ما بین ان لهذه الفواتح محلا من الاعراب قال فان قلت ما محلها قلت یحتمل الاوجه الثلثة اما الرفع فعلی الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها بمنزلة الله والله علی اللغتین انتهی وقال فیما مر فان قلت بماذا زعمت انها واانها نصبت نصب قولهم نعم الله لافعلن واای الله لافعلن علی حذف حرف الجر واعمال فعل القسم قلت ان القرآن لما نزل بلغة العرب وکان من لغاتهم ان یقسموا بهذه الفواتح محذوف بها فلو زعمت ذلک لجئت بین قسمین علی مقسم علیه واحد وقد استکرهوا ذلک ثم قال والسبیل فیما لم ین فیه الی جعل الواو للعطف لمخالفة الثانی الاول فی الاعراب فاعترض علی المص بانه لا وجه لهذا الاحتمال بعد ما زیفه صاحب الکشاف بانهم استکرهوا الجمع بین قسمین علی مقسم علیه واحد وانه لا مجال للعطف اقول انما زیفه فیما فیه مانع من القسم وهو وقوع القسم بعدها مجرورا بالحرف واشار الی جوازه ایضا حیث علله بانهم استکرهوا ذلک وهو لایستلزم الامتناع علی ما صرح به قدس سره فی شرح ما مر من کلامه حیث قال انما لم یمتنع لجواز ان یفهم المقسم بشواهد القرائن وقال

مقسم بها م

قال قدس سره جعل الواو والجرة للقسم یستکره لقصور العبارة عما قصد من وحدة القسم واشتراک بین المتعدد والذی وقع مقسما به ولایها هما خلافه من تعدد القسم واقتضاء کل واحد جوابا برأسه ثم قال وانما لم یمتنع ؛

فی شرح قوله قلت یحتمل الاوجه الثلثة ثم الاوجه الثلثة جاریة بلا ضعف فی کل فاتحة بصیغ التمام ان یکون قسما وانما فی غیرها فلا یجوز النصب بالقسم بل بفعل مضمر والجر مطلقا الا علی وجه ضعیف وسوان یقدر جواب القسم من لخوانه المعجز وحاشا کلا فاما ان یرید جریان کل واحد فی کل واحد فانه کثیر اما یذکر فی هذا الکتاب الوجه الراجح والمرجوح معا بالاشارة بینهما اعتمادا علی فهم الشارع فیه واما ان یرید التوزیع علی معنی ان بعضا من الفواتح یجری فیها الاوجه کلها والباقی منها یجری فیه بعضها ویکمل فی ذلک ایضا علی ما ذکر وکمن المبتدا، سوا الاول انتهی اقول التوجیه الذی ذکره قدس سره بقوله فاما ان یرید الی آخر ما نقل یمشی فی کلام المص بتخصیص کلامه بالثانی کما فعله بعضهم غیر وجیه علی ان استکراه اجتماع القسمین علی مقسم به واحد مما اختلف فیه النحاة فعند غیر الخلیل وسیبویه لا استکراه فیه علی ما نقله ابن الحاجب فجاز ان مبنی المصنف کلامه علی هذا ویدل علیه عدم التعرض بکونه مستکرها عندهم کما فی الکشاف قوله او غیره بالجر عطف علی فعل القسم ای او النصب بتقدیر غیر فعل القسم کما ذکرا واتل او اقرا، قوله او الجر رفع عطف علی النصب او الرفع علی اضمار حرف القسم ویجری هذا فی جمیع الفواتح ویجری هذا فی جمیع الفواتح ولو کانت مفتوحة لعدم الانصراف اذ المانع من العطف المخالفة فی الاعراب وقد زال وعدل عن عبارة الکشاف حیث قال علی اضمار الباء للاحتیاج الی الاعتذار بان تخصیص الباء اما لانها الاصل او لکثرة استعمالها واما اختیار الاضمار علی الحذف فلیقی اثره فان المضمر ما یبقی اثره بخلاف المحذوف فانه اعم ولم یورد مثالا للجر علی اضمار حرف القسم لقلته وقوعه ومنه قولهم له ابوک ای لله ابوک علی ان مثال النصب باضمار فعل القسم صیح مثالا للجر باضمار حرف القسم کما اشار الیه فی الکشاف بقوله بمنزلة الله والله علی اللغتین وسیجی فی کلام المصنف ایضا وانما الفرق باعتبار المضمر فان اضمرت حرف القسم فیظهر اثره الذی هو الجر والا فیظهر اثر الفعل المضمر قوله وبناتی الاعراب لفظا والحکایة اشارة الی ان الفواتح علی تقدیر کونها ذات محل من الاعراب تنقسم الی قسمین قسم یبنی فیه الاعراب لفظا ای یجوز فیه الرفع والنصب والجر لفظا والحکایة ای ویجوز فیه الحکایة ایضا بان ینطق بها ساکن الجزء علی صورة الاولی ویکون اعرابه محلیا لا لفظیا واشار الی تعیین هذا القسم بقوله فیما کانت مفردة مثل ص وق او موازنة بالنصب عطفا علی قوله مفردة لمفرد وکم فانها لیست بموازنة وقسم لا یبنی فیها الا الاعراب المحلی وهو المراد بقوله والحکایة لیست الا فعلا لذلک فارفع عطفا علی قوله الاعراب لفظا والحکایة ای بناتی الحکایة فقط لا غیر هاتان لیست الا اولیس الا علی ما فی بعض النسخ من قبیل حذف المستثنی قال فی المفصل وتحذف

المستثنى تخفيفا كقولهم ليس الا فمعنى بناتي الحكاية ليست الا اولئك ليس الا ان المتأتي ليس
الا الحكاية فقط ودون غيرها وآحاد وما عدا اولئك الفواتح التي لا يكون مفردة ولا موازنة
لها كالم وكهيعص والحكاية على ما صرح به في الكشاف ان تجيء بالقول بعد نقله على استيفاء
صورته الاولى كقولك اعني من تمرتان في جواب من قال يكفيك تمرتان
وبدأت بالحمد لله وقرأت سورة انزلناها قال قدس سره في تفسير قوله ان تجيء بالقول
اي اللفظ مفردا كان او مركبا وقد مثل لها وكثر الامثلة لتقرير الحكاية وانها باب مطرد
في نوعي الجمل والمفردات معلوم من اللغة بالاستقراء فما معنى اجرائها في اسماء الحروف
اذا جعلت اعلاما للسور وان لم يكن مسموعة فيها انتهى غرضه قدس سره ودفع ما يتوهم
ان الحكاية يقتصر على مورد السماع ومنها لم تسمع فلا تسوغ وآخر ص العلامة النيسابوري فيها
بانه يجب ان يختص الحكاية بالقسم الاخير ولا يجري في القسم الاول الا الاعراب لفظا
لان الحكاية في الاعلام انما تجري في الجمل كتأبط شرا المحافظة صورها المنبئة عن اسباب
نقلت لاجلها الى العلمية وفي الالفاظ التي وقعت اعلاما لانفسها كقولك ضرب فعل
ماض وكم للتكثير ومن حرف جر لحفظ المجانسة مع المسمى والاشعار بانها ليست منقولة عن
اصلها بالكلية وآما في غير هما فلا وجه للحكاية سواء كان مفردا او مركبا اضافيا او غير جيا
اولا يرى ان ضرب مجرورا عن الصرف اذا سمي به رجل لم يكن محكيا وما نحن فيه من هذا
القبيل فيجب ان يتعين فيه الاعراب لفظا ولا تسوغ الحكاية اصلا لكن القسم الاخير
لما امتنع فيه الاعراب لفظا لفقدانه الى التسمية بثلثة اسماء فصاعدا ركبت وجعلت
اسما واحدا يجري الاعراب على اخره وقد عرفت امتناعه وجب ان يكون محكيا
بالضرورة ولا ضرورة في القسم الاول للحكاية وآجاب عنه صاحب الكشف والتفتازاني
الشريف قدس سره بحث لخصته واوضحه فقال واجيب بان اسماء الحروف
كثر استعمالها معدودة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها
وما عداها عارض لها فلما جعلت اسماء للسور جوزت حكايتها على تلك الهيئة
الراسخة تنبيها على ان فيها شائبة من ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها
الاصلية اعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ وقرع الصماخ فتجويز
الحكاية مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور فلو سمي مثلا رجل بصاد او سورة
بالفاتحة لم تجز الحكاية وكذا عاقي انتهى اقول فعلى هذا يلزم ان لا تسوغ الحكاية على تقدير
جعلها اسما لله تعالى لان المسمى حينئذ ليس مركبا من مدلولاتها الاصلية حتى يلاحظ الاصل
فينبغي ان يقال معنى قول المصنف وبناتي الاعراب لفظا انه يتأتى على تقدير جعلها اسماء للسور
او القرآن فيخالف ظاهر قوله فان جعلتها اسماء او القرآن او السورة كان لها حظ من

معناه وعني من هذا الحديث ولو قيل
تمرتين لم يؤد هذا المعنى كذا افاده
قدس سره
م

من الاعراب تأمل قوله وسبعود اليك اي هذا ذكر احمالي لجريان وجوه الاعراب
والحكاية في الفواتح وسبعود اليك ذكره في تفسير اوايل السور المفتتحة بها حال
كون ذلك الذكر مفصلا فانتصاب مفصلا على انه حال من فاعل يعود وآما جعله
صفة لمصدر يعود على ما وهم فغير سديد لانه يوهم ان يكون هذا الذكر عودا مجملا مع انه
الذكر الابتدائي قوله وان تقتيها عطف على قوله فان جعلتها اسماء الخ وفي بعض
النسخ ابقيتها فعلى الاولى بتشديد القاف من التبقية لا تخفيفه من البقاء لانه لازم
فعدي بنقله الى التفعيل والغرض من هذا البيان حاله على الاحتمالات الثلثة الكائنة
على تقدير ابقائها على معانيها الاصلية التي هي الحروف المبسوطة من غير نقل عنها وجعلها
اسماء لله او القرآن او السورة قوله فان قدرت المؤلف من هذه الحروف
شروع في تفصيل احتمالات ابقائها على معانيها اي بعد ان ابقيتها على معانيها ان تقتيها
واولتها بالمؤلف من هذه الحروف بان ادت به هذا القول فالمؤلف مرفوع
على الحكاية والباء داخلة عليه مراد به لفظه كما في قولك بدأت بالحمد لله فلا مجال
لما قيل ان القول بالمؤلف لا يختص بالرفع بل يحتمل النصب والجر بكونه مقسما به اذ بعد ما
اريد اللفظ وجعل المؤلف مرفوعا محكيا لا يتصور كونه منصوبا او مجرورا على ان هذا
القسم قسيم للقسم فتعين الرفع قوله كان اي كان كل واحد منها في حيز الرفع
بالابتداء او الخبر اي بكونه مبتدأ او خبرا وقوله على ما مر اشارة الى ما سبق من قوله
والمعنى بهذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا اي المتحدى
به قوله وان جعلتها مقسما بها عطف على قوله فان قدرت الخ وبيان احتمال الاخر
بعد ان ابقيتها على معانيها وفي جعلها مما لا محل من الاعراب على هذين الاحتمالين وفي
على الكشاف حيث لم يجعل لها محلا من الاعراب على تقدير ابقائها على معانيها قوله
بكون كل كلمة منها اي كل اسم من تلك الاسماء انما عبر عن الاسم بالكلمة
تنبيها على ان المقسم به هو مجموع ما يذكر في افتتاح كل سورة لا كل واحد حتى لا يلزم اجتماع
اكثر من قسم واحد على مقسم به واحد بلا عطف فزيادة كلمة كل ليشمل افتتاح كل سورة
ويؤيد كون المقسم به هو المجموع لا كل واحد ما روي عن ابن عباس ان معناه اقسم الله
بهذه الحروف حيث اشار بصيغة الجمع الى ان المقسم به الجمع وما قيل ان جمعه الحروف
يدل على ان تقديره اقسم الله بالالف واللام والميم ولا اختلاف في جواز الاجتماع
بطريق العطف على مقسم به واحد بخلاف الظاهر لان مدلول صيغة الجمع هو المجموع لكن
اذا فصل يتجلى والجمع بين اجزائها قوله منصوبا اي بحذف الجار وايصال
فعل القسم اليه ثم اضماره او مجرورا باضمار الجار وقد مر بيان الفرق بين الحذف

صفحة ١٢٣
رحمانية

والاضمار تم انه يجوز ان يراد بجواز النصب والجر على تقدير كونها مقسما بها جواز هما
في جميع الفواتح من غير تفرقة بين الراجح والمرجوح على ما سبق او يراد التوزيع على معنى
انه يكون منصوبا فيما لا مانع فيه من النصب كاجتماع القسمين على قسم واحد ويكون
مجرورا في غيره ولو بني كلام المصنف على عدم استكراه الاجتماع المذكور على ما نقله ابن الحاجب
عن غير الخليل وسيبويه كما سبق لم يحتج الى التوزيع ولا الى عدم التفرقة بين الراجح
والمرجوح لجريانهما في جميع الفواتح على السواء من غير رجحان بعضها على بعض وقوله على التقادير
في الله لا تفعلن يريد النصب بتقدير فعل القسم وحذف حرف الجر والجر باضمار الحرف
قوله فيكون جملة قسمية متفرعة على كلا الاحتمالين وفي بعض النسخ ويكون بالواو
فاياما كان مراده انه سواء كان منصوبا او مجرورا يكون كل كلمة جملة قسمية ومعنى الجملية
الفعلية المصدرة بالقسم لفظا او تقديرا وقوله بالفعل المقدر له اي متعلقة بالفعل المقدر
في نظم الكلام لاجل القسم سواء قدر حرف القسم ايضا كما في صورة الجر او حذف كما في صورة
النصب قوله وان جعلتها البعض كلمات عطف على قوله ان قدرت الخ او على
قوله ان جعلتها مقسما بها فهذا ايضا من احتمالات بقائها اي بعد ابقائها عليها
ان جعلتها البعض كلمات كما روي عن ابن عباس وقوله او اصواتا منزلة حروف
التهجية معطوف على قوله ابعاض كلمات واشارة الى الوجه المذكور في خبر يقال
من كونها مرموزة للتنبيه الى آخر الوجوه فتنتظم ستة اوجه من احد عشر وجها الا بقاظ وقرع
الاسماع وقاله فطرب وما قاله ابو العالية وما قبيل من ان الالف من اقصى الحلق وما روي
من الخلفاء الراشدين فيحصل استيفاء الوجوه فلا يبقى وجه اهمل بيان حال الفواتح على ذلك
الوجه وهي في هذه الوجوه وان كانت زوائد الا انها لكونها كالاصوات في العراء عن
المعنى عبر عنها بالاصوات قوله لم يكن لها محل من الاعراب لعدم ما يقتضيه ويوجبه
من العامل والمعنى المقتضي وقوله كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة اي كما لا محل من الاعراب
للجمل المبتدأة اي التي وقعت في ابتداء الكلام فلم تقع مع مفرد يسلط عليها ما يقتضي اعرابا
في محلها وكذا المفردات المعدودة اي الواردة على نمط التعديد فلم يقع في تركيب
يتحقق فيه ما يوجب اعرابها لفظا او محلا ومحصوله ان هذه الالفاظ اذا سردت على طريقة
التعديد لم يكن لها محل اعراب لفقد المقتضي والعامل ففيه اشارة الى ان تمثيلها بالجمل
والمفردات اللواتي لا محل لها من الاعراب انما سوغ فيما اذا كانت مسرودة على نمط التعديد
بان جعلت ابعاضا او اصواتا منزلة منزلة حروف التهجي دون ما اذا قدرت بالمؤلف من الحروف
او جعلت مقسما بها لتحقق المقتضي والموجب حينئذ ففيه رد على الكشاف بان قوله ومن
لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون لها محل من الاعراب عنده كما لا محل للجمل المبتدأة

على معانيها م

منزلة

والاسماء المعدودة لا يصح مطلقا لما عرفت من تحقق الموجب فيما عدا احتمال كونها مذكورة
على نمط التعديد وسوغ حصن احتمال جعلها اسماء للسور وانما اورد مثالين مع حصول الغرض
من احدهما تنبيها على ان ما انتفى اعرابه لفقد مقتضيه قسمان جملة ومفرد وفيه اشارة ايضا
الى ان بعض الفواتح كالجملة في تعدد كلماته وبعضها كالمفرد في انه كلمة واحدة قوله ويوقف
عليها وقف التمام واعلم ان صاحب الكشاف قدم بيان حكم الفواتح في الوقف على بيان
حكمها في الاعراب حيث قال اولا فان قلت ما حكمها في باب الوقف الى آخره ثم قال فان
قلت هل لها محل من الاعراب الى آخره والمصنف قدم ما آخره واخر ما قدمه رعاية للترتيب
الطبيعي لان الاعراب من الاحوال العارضة للكلمة نظرا الى ما قبلها اعني العامل فيستحقه الكلمة
اولا بخلاف الوقف فانه لكونه عبارة عن قطع الكلمة عما بعدها من الاحوال العارضة لها نظرا
الى ما بعدها فيستحقه الكلمة ثانيا ثم ان للقراء اصطلاحات اصطلح بعضهم على ما لا يفيد كثيرة وقوال
شتى في الوقف اشهرها ان الوقف اما تام او حسن او قبيح لانه ان كان على ما لا يفيد معنى مستقلا
فقبيح وعلى ما يفيد فحسن فان استقل ما بعده ايضا نحو والله يعلم المفسد من المصلح فتام والا فهو كاف
وسيجيء حسنا ايضا نحو الحمد لله فان ما بعده رب العالمين غير مستقل لكونه صفة له فالوقف
على بسم الله الرحمن الرحيم تام وعلى بسم الله الرحمن او بسم الله حسن وعلى بسم قبيح فان قلت
كون الوقف على الله والرحمن حسنا يوجب ان يكون ما فالان ما بعد كل منهما مستقل فيكون
الوقف عليه ايضا حسنا قلت ليس المراد بالمستقل ههنا ما يقابل المعنى الطرفي بل المراد
منه ما يحصل عنده فايدة لا يحتاج حصولها الى ما بعده كما اشار اليه المصنف فحل منهما مستقل بهذا
المعنى عند اعتبار ارتباط ما قبله وما بعده دون اعتبار ارتباط فغير مستقل ولا شك ان الوقف
على كل منهما انما يكون اذا اعتبر ارتباط ما قبله فعند الوقف على احدهما يبقى الآخر الذي بعده
عرضة لما قبله فيكون الوقف على السابق وقفا على مستقل بعده غير مستقل اما الاول
فلانه باعتبار الارتباط يكون مفيدا غير محتاج الى ما بعده واما الثاني فلانه بدون اعتبار
الارتباط لا يكون مفيدا فضلا ان يكون مفيدا فايدة لا يحتاج الى ما بعدها قوله اذا
قدرت اي اولت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها بان ابقيت على معانيها وذكرت
على نمط التعديد او قدرت بالمؤلف من هذه الحروف او نقلت عن معانيها وجعلت
اسما لله او القرآن او السورة ورفعت على الخبرية وحدها او نصبت باذكر او بجعلها
مقسما بها محذوفة الاجوبة فانها لا يحتاج في جميع هذه الوجوه الى ما بعدها لان المراد من
عدم الاحتياج الى ما بعدها عدم تعلقها بما بعدها عدم تعلقها في كونها مفيدا فالوقف فيها تام
بخلاف ما اذا لم يجعل وحدها خبرا بل جعل ما بعدها ايضا خبرا لذلك المبتدأ المحذوف او بدلا
منها لان ما بعدها غير مستقل حينئذ فالوقف عليها غير تام فعلم مما ذكرنا ان قوله اذا

قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها لتعين المقادير التي يكون الوقف فيها تاما وليس تعريفا للوقف التام حتى يرد انه لا يكفي ذلك في كون الوقف تاما بل لا بد فيه من كون ما بعده ايضا مستقلا وما قيل في دفع هذا الايراد من انه لا يتصور عدم استقلال ما بعدها على تقدير استقلالها فتحقيق ان يقال في حقه ما قاله في حق المورد من انه كلام يلوح عليه اثار الغفلة او لو استلزم استقلالها استقلال ما بعدها لما تحقق الوقف الحسن والتفضل ايضا برب العالمين كعدم استقلالها مع استقلال الحمد لله قوله وليس شيء منها اية عند غير الكوفيين برية بيان حالها التي لا يظهر لها اثر في ظاهرها بعد بيان حالها التي يظهر لها اثر فيها فان كونها اية اولا مما لا يظهر له اثر فيها بخلاف الوقف اذ له اثر يظهر فيها والمراد ان شيأ من الفواتح ليست آية اصلا عند البصريين واما عندهم اي عند الكوفيين فالم في موافقها وهي ست سوى ان الرواية الصحيحة ان الم في آل عمران ايضا آية وفي رواية انه فيها ليست بآية ضعيفة وقوله فالم مع ما عطف عليه من قوله والمص وكهيعص وطه وطسم وليس وحم اي في السور الستة مبتدأ وقوله اية بالرفع خبره وقوله وحم عسق آيتان اي حم اية وعسق آية قوله والبواقي وهي الرفي مواقعها الستة والمراد طس وص وق ون ليست بايات اي عند الكوفيين وهذا ما رواه المفسرون من الكوفيين وعليه جرى البحري في شرحه للشاطبية فعليه التعويل لكن الذي يعلم من كتاب المرشد لابي شامة ان الفواتح كلها ايات عند الكوفيين بلا فرق بينها قوله وفيها الخ اشارة الى جواب ما يورد ههنا من ان المر كالمص والر كالم وطسم كيس وحم فعد بعضها اية دون بعض ترجيح بلا مرجح وتوضيح الجواب ان هذا اي عد البعض اية دون البعض او العلم بما ذكر من كون بعض الفواتح آية دون بعض لو توقف بتقديم القاف اي لا يمكن الوقوف عليه الا بتوقيف الشارع اي جعله واقفا اذ لا مجال للقياس فيه لعدم كونه مما يدركه العقول ولا يلزم من وقوع الاختلاف فيه بين الامة ان يكون للقياس مجال فيه اذ كان النبي صلى الله عليه وسلم يقف على رؤس الاي للتوقيف والاعلام وربما كان يوصل بعدها اعلم فيظن السامع انها ليست فاصلة فصار هذا منشأ لوقوع الخلاف فيه مع صحة الرواية عند البعض دون البعض فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا آية قال بكونه آية ومن لا فلا واذا ثبت عنه عليه السلام في تعيين رؤس الاي سوى الوقف للاعلام وقد صحت الرواية به عند الكل فلا خلاف ليس الا ما ذكرنا قوله ذلك اشارة الى الم لفظ ذلك المذكور في كلامه اما عين ما في القرآن احضر بذاته وحكم عليه بانه اشارة اليه او اسم اشارة احضر به ما في القرآن وحكم على المشار اليه بانه اشارة الى الم وهذا جار في كل لفظ فان زيدا مثلا قد يذكر فيحضر بذاته

لانه صحت الرواية م

ويحكم عليه بما هو من احواله فيقال زيد اسم وقد يذكر لا حضار معناه ليحكم عليه فيقال زيد قائم قوله ان اول الخ يعني ليس المشار اليه هو لفظ الم وهو ظاهر ولا اراد بالم مطلقا لعدم صحة حمل الكتاب عليه او وصفه به على الاحتمالات الاخر بل هو المشار اليه ما عدا انه عامل لقولنا الموثقة من هذه الحروف او مفسرا بسورة او القرآن وانما اختار في الاول الثاني والثالث في الثالث التفسير واخره لان الاول ليس مما وضع له لفظ الم بل هو احتمال عقلي الا انه رجحه عند المصنف على ما سبق قدمه بخلاف الاخيرين فانهما بيان للمعنى الذي وضع له لفظ الم لكن لما كان تفسيره بالسورة مبنيا على ان يراد بالكتاب المعنى الكلي الصادق على كل بعض منه على ما هو اصطلاح الاصوليين وكان هذا غير مناسب لنظر المفسرين اخرجها قوله فانه لما تكلم به على صيغة المجهول وقضى على صيغة المعلوم اي العدم ولم يبق ولم يعف من هذا الكلام بيان وجه صحة الاشارة بلفظ ذلك الموضوع للبعيد الى مدلول الم المذكور التفاتا فاشار الى ان وجه صحتها امران احدهما انه لتضمنه وعدم بقائه لكونه من الاعراض السيالة الغير القارة الذات صار في حكم البعيد وهذا الوجه وان كان يتم بتجرد كونه منقضيا من غير حاجة الى ذكر الكتاب الا انه صرح به للاشارة الى ان الواجب في اسم الاشارة ان يكون المشار اليه محسوسا بالبصر او منزلا منزلته صرح به السكاكي في قسم النحو من المفتاح واشار اليه الرضي ايضا فالمشار اليه ههنا وان لم يكن مدركا بالبصر لكنه منزلته فان نظر الى انه لم يتزل تمامه كان كمن غاب عن صبر مشاهد البعيد الماذكره به بعد فتح ان اصل الاشارة ايضا للبصير ههنا وتانيهما ما اشار اليه بقوله او وصل من المرسل الى المرسل اليه وهو عطف على تقضى لا على تكلم لما عرفت من ان الملحوظ بالذات في الوجه الاول هو التقضي وجواب لما قوله اشير اليه بما يشار به الى البعيد اي صار تقضيه او وصوله الى المرسل اليه سببا لان يشار اليه بما وضع للبعيد لكونه حينئذ حكم المشاهد البعيد اما على الاول فلما ذكر واما على الثاني فلوقوعه في حد البعد عند وصوله الى المرسل اليه واعترض على الوجه الثاني بانه قبل الوصول الى المرسل اليه كان كذلك واجاب عنه قدس سره بما حاصله ان تركيبه لما كان للاتصال لوحظ قبل الوصول حاله واصلا اقول بنظر هذا الكتب الى شخص انا ارسلنا اليك كذا مع ان الارسال ليس بماض حال الكتابة لكن تلاحظ حال وصول المكتوب اليه ذلك الشخص فان الارسال حينئذ ماض وليس هذا من جعل غير الواصل بمنزلة الواصل حتى يرد عليه ما اورده صاحب الحواشي من انه لا بد حينئذ من اشتماله على نكتة مناسبة للمقام وهي غير ظاهرة ههنا بل هذا من باب عناية البليغ في كلامه ما يليق بحاله ويكون باعثا على تاليفه وكما كان تنزيل القرآن لمصلحة الوصول الى الرسول عليه السلام لوحظ فيه حال الوصول اليه عليه السلم واخرج الكلام

امتد آ انزوله كان كمن حاضر جعل كالمشاهد لذكره وفي حكم البعيد لزوال ذكره وتقضيه وان نظر الى م

على ما يليق بذلك الحال وآين هذا مما ذكره من جعل غير الواصل بمنزلة الواصل كيف صيغ
الماضي والمستقبل والحال الواقعة في كلامه تعالى كلها من هذا القبيل لعدم تصور المضي والاستقبال
والحال في حقه تعالى والمذكور في المفتاح ان ذلك للتعظيم والاشارة الى بعد درجته في
الهداية والمحققون من شراح الكشاف رجحوا ما اختاره صاحب الكشاف والقاضي بانه
اشهر في العرف واجرى في الموارد لاطراده على ما اشير اليه في الكشاف واقرب الى التحقيق لان
ما يذكر معنى كان او غيابا تنزل في منزلة المشاهد البعيد في حقيقة عرفية بخلاف ما في المفتاح فانه غير مطرد
لعدم جريانه في غير مقام التعظيم ولانه مجاز والاصل الحقيقة فهما امكن العلل بها لا يعدل عنها
وبعض الافاضل من متأخري المفسرين اختار ما في المفتاح واعترض على الكشاف
والقاضي بان ما قالاه وان كان مصححا لايراده لكنه بمعزل من ترجيحه على ايراد ما وضع للاشارة
الى القريب انتهى اقول هذا اغرب منه بعد ما راى ان المحول رجحوا ما قالاه وبينوا وجه ترجيحه
بما لا يكدر ومع ذلك سموا ما خود مما ذكره بعض ارباب الحواشي من ان ما قالاه ناظر الى جانب
اللفظ واستعماله وما اختاره صاحب المفتاح انسب لمقام تعظيم القران وانت خبير بان
هذا لا يفيد رجحانه على ما قالاه لانه يكفي في توفية المقام حقه المبالغة المستفادة من الحصر في قوله
ذلك الكتاب فلا حاجة للعدول عن الحقيقة لاجلها قوله وتذكيره آخر بيان وجه التذكير
عن تصحيح استعمال صيغة البعيد في القريب لانه انما يحتاج الى تصحيح التذكير والتانيث بعد ما
كان اهل الاستعمال صحيحا قوله متى اريد بالسورة يعني اذا اريد به المؤلف من هذه
الحروف او القران فامر التذكير ظاهر واما اذا اريد به السورة بان يكون عاطف فاعرفه
غير ظاهر لانه وان لم يكن على لفظ السورة بل لمسماه الا ان مسماه ليس هذا المنزل المخصوص
بل اعني كونه طائفة من القران لما سيصرح المصنف ان السورة طائفة من القران
مترجم اوله واخره والطائفة فذا اعتبر تانيثها وان كانت عبارة عن الكوكر قال تعالى
وقالت طائفة ومنهم ملك آته فلا بد ان يقال تذكيره على هذه الارادة ليس لتذكير المشار
اليه بل لتذكير ما بعده كما اشار اليه المصنف بقوله لتذكير الكتاب وقوله فانه صفة او خبره
بيان لوجه سببية تذكير الكتاب لتذكير اسم الاشارة يعني ان الكتاب ما صفة ذلك او خبره
لان الم ان جعل مبتدا او ذلك خبره او جعل خبر مبتدا محذوف وذلك خبرا فالكتاب صفته وان
الم جعل الم مبتدا او ذلك مبتدا وما بعده خبره والجملة خبر للمبتدا الاول وجميع ذلك
ياتي في كلام المصنف تفصيلا سواء كان صفة او خبرا بعتبر المطابقة بينها تذكيرا وتانيثا واشارة
الى وجهه بقوله الذي هو موصوف ان الموصول وان كان في الظاهر صفة للخبر الا انه في الحقيقة
صفة لهما لان الوصف قبل العلم بها اخبار على ما صرحوا فحاصل التوجيه ان ذلك لما اخبر به عن الكتاب
وانما وان تغايرا مفهوما جاز اجراء حكم الكتاب الذي هو الخبر سابقا او حالا على ذلك الذي

صاحب الكشاف والسيد قدس سره

صاحب المفتاح وابو السعود

مطلقا

وردت طائفة وامنت طائفة ص

هو المبتدا، كذلك في التذكير فالاول كما في قولك هند ذلك المانسان والثاني كما في قوله
تعالى فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي قوله او الى الكتاب معطوف على قوله الى الم
اي او اشارة الى الكتاب صريحا فالواجب ان يطابقه في تذكيره وان المجموع عبارة
عن مؤنث وقوله فيكون صفته اي على تقدير ان يكون الاشارة الى الكتاب يكون
الكتاب صفة المشار اليه فلا يحتاج بعده وتذكيره حينئذ الى توجيه اصلا لان الاشارة
يستدعي تقديم المشار اليه على اسم الاشارة والكتاب متاخر عنه لانا نقول اللازم تقدمه
في الوجود وان تاخر في الذكر لما تحقق في موضعه ان اسم الاشارة مبهم الذات وانما يتعين
الذات المشار اليه اما بالاشارة الحسية وحدها واما بالصفة معها واعلم ان كلام الكشاف
صريح في ان المشار اليه على تقدير ان يكون الكتاب صفته هو الكتاب حيث قال فان جعلت
صفته فانما اشير به الى الكتاب صريحا لان اسم الاشارة يشار به الى الجنس الواقع
صفته انتهى والمجوز كونه صفته على تقدير ان يكون الاشارة الى الم الا فيفهم على ان
جعله صفته بحري في كلا احتمالي الاشارة ولا يختص بالاخير كما توهمه عبارة الكشاف ثم ان مقتضى
ترتيب البحث هو تقديم الاحتمال الثاني لكونه منعا فكان المناسب ان يقال فالمسلم ان
فهو في حكم البعيد الا انه اخره اشارة الى ان المختار هو الجواب التسليمي قوله والمراد به
اي المراد بالكتاب سواء كانت الاشارة اليه او الى الم هو الكتاب الموعود انزاله
يشير به الى ان الالف في الكتاب ليس للجنس ولا للاستغراق بل للعهد الخارجي والمعهود
الكتاب الذي وعد الله تعالى انزاله قبل نزول هذه السورة التي هي مدنية في سورة
المزمل التي نزلت في صدر الوحي في مكة فقوله انا سنلقي عليك قولا ثقيلا متعلق
بالموعود وقد عرفت ان المراد ههنا بالقران والكتاب ما يعم الكل والبعض على ما هو
مصطلح الاصوليين فلا يتوجه ما يتوهم ان هذا انما يستقيم اذا اريد بالم السورة لا القران
كله او المؤلف من هذه الحروف له حول قوله تعالى انا سنلقي عليك الاية في الكتاب
الموعود فلا يصح الوعد به وخص بعضهم كون المراد به الكتاب الموعود انزاله باحتمال كون
الاشارة الى الكتاب وانت خبير بانه لا بد على تقدير الاشارة الى الم ايضا ان يكون
ان يكون المراد به الكتاب الموعود اذ لا مجال لغيره وموطنه وقوله ونحوه بالجر عطف
على الجرور في بقوله اي الموعود انزاله نحو القول السابق كقوله سنفرغ لكم فلا تنسى وفي
قوله الموعود عدول عن قول الكشاف وهو الذي وعد به لانه لا يناسب الوعد بقوله
انا سنلقي عليك الا بما ذا يخاطب هو الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يلائمه صيغة
الجمع تامل قوله او في الكتب المتقدمة عطف على قوله بقوله من حيث المعنى فكانه
قيل الموعود انزاله في هذا الكتاب بقوله انا سنلقي الاية او في الكتب المتقدمة لكن

ذلك اشارة الى الم بل هو اشارة الى الكتاب والمسلم ص

يجب ان يلاحظ حينئذ ان الرسول عليه السلام كان عالما قبل هذه الاشارة بانه سبحانه وتعالى
وعد في الكتب المتقدمة بانزال الكتاب فلعله اوحي اليه هذا من قبل فتحقق البعد على اقدير الاشارة
الى الكتاب الموعود مطلقا قوله وسواي الكتاب مصدر يقال كتبه كتبا وكتابا اي خطه
فهو مصدر الثلاثي كالصيام والقيام لا كالخطاب على ما قيل والا لكان من كاتب كالخطاب
من خاطب قوله سمي به المفعول اي الحق على المفعول الذي هو المكتوب كالخلق على الخلق كما في قوله
تعالى هذا خلق الله وكقولك هذا السيف عمل فلان وهذا الدينار ضرب الامير وتمثيله برجل عدل اي ثياب
المقام لان عدلا ليس بمعنى مفعول للمبالغة كما نه الكتابة قوله او فعال عطف على قوله مصدر
اي او اسم جامد ليس بمصدر وان كان على زنته بني للمفعول اي وضع ابتداء ليكون بمعنى المفعول
من غير نقل عن معنى المصدر اليه كاللباس الموضوع للمعهود من الثياب وعلى التقديرين الكتاب
بمعنى المكتوب عرفا على ما يفهم مما سياتي من قوله وجعله للجمع قوله ثم اطلق على المنظوم عبارة
اي استعمل بعد ما كان بمعنى المكتوب عرفا في المنظوم عبارة قبل ان يكتب اي ينظم كتابه لانه ما كتب
فهو مجاز عرفي باعتبار ما يؤول واشار الى بيان علاقة المجاز بقوله واصل الكتب اي معناه في
اصل اللغة الجمع اي المجموع مطلقا سواء كان مجموعا خطا او عبارة او خياطة او غيرها لان الكل
يشتمل على معنى الجمع غير ان المجموع في الكتابة صور الحروف والنقوش الدالة على الالفاظ وفي العبارة
نفس الحروف والالفاظ وكثيرا ما قيل ان فيه مصيرا الى المجاز بعلاقة الجزء لان الكتاب في اصل
اللغة بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله اصل الكتب الجمع وظاهره انه حقيقة في المنظوم عبارة ايضا
الا ان يقال انه هجر ذلك المعنى انتهى لان وصفه لذلك المعنى العام لا يوجب كون استعماله
في هذا الخاص حقيقة هجر الاول او لا قيل قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة وفي المتعارف
ضم الحروف بعضها الى بعض بالخط ولهذا سمي كتاب الله وان لم يكتب كتابا ومن
قال اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه ما يكتب فكانه لم يفرق بين الخط والكتابة اقول
نقله من الراغب كثير من الثقات بهذه العبارة الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة وفي
المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ
ولهذا سمي كتاب الله تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب فعلى هذا يكون
يكون معناه العرفي عند الراغب ايضا هو المضموم في الخط وهذا التفصيل حرف قوله في الخط
الى قوله في اللفظ اما لانه مسقط في النسخة من قوله في الخط الى قوله اللفظ او بدله البه عمدا لكون
منشاء الاعتراض على القاضي فانقلب عليه ما اورده عليه من عدم الفرق بين الخط والكتابة
لانه على ما نقله كان الواجب ان يكتفي بقوله ولهذا سمي كتاب الله كتابا لان قوله وان لم يكتب
يوهم خلاف المقصود لانه يدل دلالة ظاهرة على انه في المتعارف هو المضموم في الخط كما لا يخفى
على من له ذوق سليم قوله ومنه الكتيبة للجيش والعسكر لاجتماعه وانضمام الاحاد بعضها

الى البعض والغرض ان هذا التركيب مبني عن الجمع والانضمام مطلقا وفيه ايضا اشارة الى استعماله
في الكتابة بطريق النقل العرفي كما في الكتيبة قوله معناه ان بريد لا ريب فيه غير محمول على معناه
الظاهر وهو نفي وجود جنس الريب فيه لورود الاشكال على صدقه كثيرا لمرتابين فيه
بل معناه انه لوضوحه الخ وحاصله ان المنفي ههنا ليس تعلق الريب بالقرآن بل كونه محلا صالحا
في نفسه بحيث لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيه لسطوع البرهان على كونه حقا منزلا من عند الله
فيجب على كل احد ان يكون منه على يقين وهو بهذا المعنى صادق الا قيح في صدقه
ارتياب جميع الناس فيه فضلا عن بعضهم وهذا كما تقول بعد تقرير الحق في مسئلة هذا مما
لا شك فيه فانك تريد به انها يقينية لا ينبغي ان يتعلق بها شك لا ان احدا
لا يشك فيها فقوله لوضوحه علة لقوله لا يرتاب قدم عليه اعتناء بشانه والمراد بظهور
حاله في كونه مما يعجز عنه البشر قوله وسطوع برهانه بالجر عطف على وضوحه والمراد
بسطوع برهانه اي رفعته وعلوه المقصود بالتصدي للمعارضة ممن يحذى به مع تهالكهم في المصادمة
والمعارضة على تقدير ما قيل ان بلوغه حد الاعجاز موجب لانه اذا طلع فالاولى ان يقتصر على
قوله في كونه وحيا ولا يذكر قوله بالغا حد الاعجاز انتهى قوله بحيث لا يرتاب العاقل
في محل الرفع على انه خبر انه قوله بعد النظر الصحيح متعلق بقوله لا يرتاب دون قوله في كونه
وحيا متعلق ايضا بلا يرتاب لان قوله النظر الصحيح وقوله بالغا حد الاعجاز اما حيثان
لكونه او صفة مقيدة لقوله وحيا واعلم ان صاحب المفتاح جعل قوله تعالى لا ريب فيه
من قبيل تنزيل وجود الشيء منزلة عدمه حيث نزل وجود الريب منزلة عدمه بسبب الامور
القائمة اياه والفرق بينه وبين ما ذكره صاحب الكشاف من ان المراد انه ليس بمظنة
للريب وان الريب لا يليق به هو ان المراد بنفي الريب على ما ذكره نفي كونه صالحا في نفسه
لتعلق الريب فيه وعلى ما ذكره صاحب المفتاح يكون المراد به نفي حقيقة ادعاء لجعل
ريب المرتابين بمنزلة العدم ومن لم يفرق بينهما وقال فاذا لم يوجد من العاقل
الناظر ريب فيه وكان الموجود من غيره بمنزلة العدم ظهر ان معنى لفيه عنه نفي كونه محلا له
ومظنة لثبوته فلم يتم نظر اصحيحا ثم ان المصنف زاد على الكشاف قوله بحيث لا يرتاب
العاقل بعد النظر الصحيح فكانه قصد بذلك ان يكون كلامه بحيث يحتمل توجيهي الشيخين
فان حمل على ما في الكشاف تكون تلك الزيادة لبيان عدم لياقة الريب به وعدم
صلاحيته في نفسه لتعلقه به وان حمل على ما في المفتاح تكون لبيان كون الريب الواقع
فيه بمنزلة العدم بناء على ان الريب انما يعتبر اذا كان من عاقل ناظر نظرا صحيحا وريب
غيره كالعدم ولما لم يتحقق الريب المعتبر لكون المرتابين كالا نعام بل هم اضل صح انه
لا ريب فيه قيل اذا كان معنى قوله تعالى الم المؤلف من هذه الحروف ومكون ذلك

في نفسه تعلق الريب به اي

كانه جمع بين التوجيهين المتباينين سلمه

الكتاب خبره فلا اشكال في صدق قوله لا ريب فيه وانت خبير بان مبنى الاشكال
رجوع الضمير الى الكتاب وهو بمجانبه على ذلك التقدير نعم لو كان مرجع الضمير مضمون هذا
الحكم كان المعنى ظاهرا الا ان الاشكال في ظاهر النظم قوله لان احد الارتياب فيه
اى ليس معناه انه لا ريب لاحد فيه حتى يرد الاشكال على صدقه بكثرة المرتابين فهو
معطوف على قوله لوضوحه الخ وعبارة الكشاف بهذا ما نفى ان احدا الارتياب فيه
وانما المنفى كونه متعلقا للريب ومظنة له ولما كان المفهوم من ظاهر ما نفى علم الارتياب
والمقصود نفى الارتياب عدل المصنف عنها وشراح الكشاف تكلفوا في توجيهها لا يخفى
على الناظر فيها قوله الا يرى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية تاييد لقوله
لان احدا الارتياب فيه ودليل لعدم كون معناه ذلك وقوله فانه ما بعد الريب
عنهم بيان لوجه التاييد والدلالة فان ما نافيه للجنسية ومعنى ما بعد الريب ما جعل الريب
بعيدا عنهم اى لم ينف وجوده فيهم بل جعله كالامر المقرر المفروغ عنه وساق الكلام لغرض
اخر حيث قال فاتوا الآية فعرفهم طريق ازالته والظهور دلالة الآية على وجود الريب
قال الايرى وتوضيح المقام ان كلمة ان وان كانت تستعمل في المعاني المشكوكة المحتملة للوجود
والعدم لكن استعملت في الآية في الموجود لنزولها بعد ما ارتابوا فيها وقالوا لو انزل
عليه القرآن جملة واحدة كما حكاه عز وجل عنهم واشير اليه في الآية ايضا فان قوله فانزلنا
يدل على ان نزوله منجما جعلة على ريبهم وقد وجدت العلة فوجد الريب ولم يكتف
ايضا بذكر علته الدالة عليه بل نص على وجوده بجعل الشرط لفظ كان لان النجاة ذهبوا
الى ان كلمة ان لانقلب كان الى معنى الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى الماضي
مع ان جعل الشرط لفظ كان كقوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته وان كان قميصه قد من
قبل وذلك لقوة دلالة كان على المضي المتحضه له فمعنى وان كنتم في ريب الآية واذ قد وجد
فيكم ريب في الماضي فانزلنا الى سبب نزوله منجما فاجتهدوا في ازالته وكهذا قال المصر
بل عرفهم الطريق المزيل له اى المزيل للريب فان ازالة الشيء بعد الوجود لكن اشير بكلمة ان
الى انه ينبغي ان لا يكون الامر فرضيا وجاء اوضحنا اندفع ما قيل يرد عليه اولا ان ظاهره
الآية لا يفيد القطع بوجود الريب ليلايم قوله لان احدا الارتياب فيه فيحصل التاييد بل
المناسب ان يورد بقولهم ان هذا الا اختلاق وما هذا الا افك مفترى وكذا ذلك
وثانيا ان قوله فانه ما بعد الريب عنهم لا يلايم ذلك بل الملايم له ان يقال فان ان ههنا
بمعنى اذا ويقال انها للتوبيخ على الارتياب وتصوير انه حال ينبغي ان يقع الا فرضا لوجود
القاطع عن اصله ويقال غلب على المرتابين قطعا غير المرتابين اى الذين لا قطع بارتيابهم
لحسن تجويز الارتياب منهم وعدمه انتهى ووجه الاندفاع انه ظهر مما ذكرنا ان وجه افادتها القطع

بوجود الريب كما انه ينافي القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب ينافي القطع بانتفائه فاندفع
الايراد ان انتهى قيل وعليه ان المفهوم من كلمة ان فرض الشرط لا تجويزه فاذا لم يكن لهم ريب
وكان انكارهم واظهارهم الريب عنادا صح ان يقال تكتسابهم ان كان لكم ريب فاتوا الآية
كما في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد الآية قوله وسواى الطريق المزيل ان يجتهدوا ان يتدبلوا
بجدهم وطاقتهم في معارضته بحم من نجومه النجم في اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر ونجم
الكتابة ونجوم القرآن مقاديرها النازلة اليه صلى الله عليه وسلم في كل وقت والمراد ههنا
السورة او عدادها اذ لا تحدى بما قل منها قوله وقبل معناه اى قبل في دفع الاشكال معنى
لا ريب فيه انه لا ريب فيه للمتقين اى بالنسبة اليهم لاطلاقا والمرتابون ليسوا بمتقين فلا
يقدح في صدقه ارتياب غير المتقين فعلى هذا يكون للمتقين خبرا لا وفيه صفته وانما عرضه لكون
التخصيص غير مناسب لمقام المدح وللزوم كون قوله هدى حينئذ حالا فيتوجه النفي الى القيد فيختل
المعنى كما سبق فيحتاج الى التمحل بانه حال لازمة او قيد للنفي لا للمنفي مع ان فيه ما فيه كما لا يخفى
وقد يقال في وجه التعريض ان الغالب في الظرف الواقع بعد لا سيما الخبرية وايضا يابى عنه
وصل المتقين بالذين اذ المعنى لا ريب في حقية للمتقين المصدقين بحقيته ويرد على
الاول ان الغلبة ممنوعة عند تحقق ما يصلح للخبرية وصلوح الوصف للظرفية وعلى الثاني
جاز ان يكون هذا الوجه مبنيا على فصل الذين اذ كثيرا ما يذكر وجوه من الاعراب المعاني
على تقدير دون تقدير قوله وهدى حال من مفعول قيل او مرتبط بمقول قيل وانما كان
الغرض منه دفع ما يورد من انه اذا كان قوله للمتقين خبرا فلا معنى للتوسيط قوله هدى
بين لا وخبرها فدفعه بانه حال من الضمير المجرور اى في فيه لا من المستتر فيه لانه راجع الى الريب
فيفسد المعنى وهو ظاهر لكن يجدي شيئا انه يكون المعنى لا ريب فيه حاصلا فيه للمتقين حال كونه
هدى لهم فيلزم منه ان يوجد فيه الريب حال عدم كونه هدى لان الحال قيد فيفيد انتفاء
الريب عنه بكونه هدى لهم فعند عدم كونه هدى يلزم وجود الريب فيجب ان يجعل حالا مؤكدة
لمستقله قوله والعامل فيه عطف على قوله وهدى حال فهو ايضا داخل تحت قوله قيل
والغرض منه دفع ما يرد على جعله حالا من الضمير المجرور من لزوم عدم اتحاد عامل الحال مع
عامل ذي الحال لان عامله حرف الجر وهو لا يعمل النصب في الحال فدفعه بقوله والعامل فيه
اى في هدى الواقع حالا الظرف الواقع صفة للنفي اى الريب والمراد بالظرف
الواقع صفة هو حاصل معنى الظرف اعني معنى الفعل الدال عليه الظرف كالاستقرار
والحصول والكون لانه الواقع صفة وهو العامل حقيقة في ذي الحال كما مر في انعمت عليهم
فيتحد عامل الحال مع عامل ذيها ويكون المراد بالظرف حاصل معناه لم يكتف بان يقول
والعامل فيه الظرف بل وصفه بكونه واقعا صفة للنفي قوله والريب الخ اخر بيان معنى

وجود الريب
على قوله لا ريب
وجعل لفظ لفظ
كان وانما ما جاء
القائل للمورد من ان
القطع

الريب عن تحقيق مضمونها جملة لا ريب فيه وقد مر في الكشاف للاشارة الى ان المقصود
الاصلي تحقيق مضمونها وان نفي الريب بأي معنى اخذ غير صحيح فلا يحتاج الى التاويل ثابت
على التفاويركلها فتقديمه اولى وانما ربقوله في الاصل مصدر رابني الشيء الى ان المراد ههنا
ليس معناه المصدري بل الشك كما سبجيء قوله اذا حصل ظرف للقول المفهوم من الكلام
اي تقول رابني الشيء اذا حصل ذلك الشيء قلبك الريبة بكسر الراء منصوب على انه
مفعول حصل لانه بالتشديد من التحصيل قوله وهي اي الريبة قلق النفس واضطرابها
عطف تفسير لقلق النفس قوله سمي بها الشك اي الريب نقل عن معناه الاصلي
الذي هو تحصيل الريبة واستعمل ههنا وفي نظايره في الشك الذي هو التردد في النسبة
بين الشيئين بحيث لا يترجح عند العقل احد طرفيها من الوقوع واللاوقوع فيفضي الى القلق
والاضطراب ولهذا قال مشيرا الى علاقة النقل لانه يقلق النفس ويزيل الطمانينة اي يوقعها
في القلق ويزيل اطمينانها فالشك سبب لتحصيل القلق فاطلاق الريب عليه مجاز من قبيل
اطلاق اسم المسبب على السبب قال قدس سره استعمل ههنا بمعنى الشك او اريد
معناه الاصلي ليس لريب له كما يقال لا رجب له وأعترض عليه بان القرآن ليس مما يتوهم رايبا
حتى كان التحقيق ان يقال لا ريب له بل لو كان مصدرا ايضا كان الواجب لا ريب فيه انتهى
اقول قد سبق ان معناه مصدر تحصيل الريبة فمعنى الرايب محصل الريبة وقد عرفت
ان القرآن لتنزله مغرقا حصل الريبة في قلوب المرتابين فكيف لا يتوهم كونه رايبا بعد التحقيق
انه رايبهم فلا بد من تنقيحه عنه بالتاويل المذكور واجاب بعضهم بان مراده قدس سره ان
استعمال امثال هذا المصدر ليس غير شايع بل الشايع الاستعمال باللام وهو غير مناسب فلا يكون
الريب ههنا مصدرا ولا يلزم من كلامه جواز استعماله بالدام في هذا المقام حتى يقال القرآن
لا يكون رايبا انتهى واجاب بعضهم بان فيه تسليم ان القرآن ليس برايب وقد عرفت ما فيه
قوله وفي الحديث الخ مقصوده من ايراد هذا الحديث الاستشهاد على ان الريب
في الاصل مصدر رابني وعلى ان الريبة غير الشك كما ان الريب غيره على ما اشار اليه بقوله سمي به
الشك لما عرفت ان المراد به انه نقل الى الشك ولا شك ان المنقول عنه غير المنقول اليه
وعلى ان الريبة هي القلق اما الاول فلان الريب في الحديث استعمل في اصل معناه مغايرا للشك
اذ لا شك ان يريب بفتح الياء مشتق وجوز ضمها ايضا من الريب بالمعنى المصدري ولو بواسطة
وان معنى دع ما يريبك الى ما لا يريبك اترك ما يحصل قلبك الريبة والقلق منتقلا الى قلبك
فيه فما يريبك عبارة عن الشك ولهذا علل الامر بترك ما يريبك بقوله عليه السلام فان
الشك ريبة واما الثاني فلان جعل الريبة على الشك يقتضي التغاير بينهما والا لم يكن في الكلام
فايدة واما الثالث فلان جعل الريبة مقابلة للطمانينة في قوله عليه السلام والصدق طمانينة

اي الشك والتوايب م

اي الاستشهاد على ان الريب في الاصل المصدر ح م

هذا على تقدير ضم الهاء فانه من ارابه بمعنى جعله ذا ريب م

اي الاستشهاد على ان الريبة غير الشك م

اي الاستشهاد على ان الريبة هي القلق م

يدل على انها القلق قال قدس سره ومعنى الحديث دع ما يريبك الى ما يقلقك ذا مينا
الى ما يطمئن به قلبك فان كون الشيء في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح مما يقلق به النفس الزكية
وتضطرب معه وكونه صحيحا صادقا مما تطمئن له اي اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه
واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلا
محالا ان يشك فيه وطمانينة علامة كونه حقا وصدقا وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه
فان العمل بالمشكوك يقتضي قلقا وتردادا وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضي
سكونا وراحة والاول اقوى انتهى ولعل وجه كون الاول اقوى هو ان قوله والصدق طمانينة
انما يلايم المعنى الاول لا الثاني ثم ان تقييد النفس بالزكية مبني على ان نفس كل مومن مزكاة
عن اوساخ الكفر واوضار الشرك فلا يرد ان الامر عام لكل مومن فتخصيص الدليل
غير مناسب واعلم ان صاحب الكشف نقل عن الطيبي انه قال الحديث من رواية الرمذي
وفيه فان الكذب ريبة وما سلف للصحيح رواية ودراية ثم اعترض عليه بانها ممنوعتان
اما الدراية فلقد بين المصنف وجه المعنى بما لا مزيد عليه واما الرواية فلان احدى الروايتين
لا يبطل الاخرى قيل هذا القدر لا يفي فيما يتعلق بالرواية والشيخ بل التحقيق ان يقال ذكر
الامام الزيلعي والشيخ شهاب الدين في تخريج احاديث الكشاف ان الترمذي رواه
في آخر الطب والحاكم في الاحكام والبيوع ورواه ايضا الطبراني والبزار آخرا حاصل ما ذكره
هذا القايل ان هذا ايضا رواية ولا يخفى ان صاحب الكشف ايضا افاده بالطف وجه
وابلغه حيث جعله احدى الروايتين قوله ومنه اي من قبيل لا ريب فيه قولهم ريب
الزمان لنوايبه اي مصايبه جمع نايبة بمعنى المصيبة لاشتراكهما في العلاقة فان مصايب الدهر
وحوادث الزمان تقلق النفوس وتزيل اطمينانها كما ان الشك كذلك قوله يهدي بهم
الى الحق يشير الى ان الهدى مستعمل مجازا في معنى اسم الفاعل المراد به الاستمرار التجددي
وانه من هدى المتعدي وان جاء من اللازم ايضا بمعنى الاهتداء واشار الى كونه مجازا في
هذا المعنى بقوله والهدى في الاصل مصدر لدلالته على انه ههنا ليس مستعملا في المعنى المصدري
وفي ما اختاره وان قالت المبالغة الحاصلة من ابقائها على المعنى المصدري وجعله بمنزلة نفس
المصداية على ما قرروا في امثاله قبل وادبارا انه يفيد ان كونه هاديا مستمرا ومتجددا وهذا
ابلغ وافق مقام مدح الكتاب لما انه يكفي في كون الرجل كاملا نفس العدل كونه كذلك
في وقت ما كما لا يخفى قوله كالتقي والبصري قال الرضي قالوا ليس في المصادر ما هو
على فعل الا الهدى والسرى والندرة في المصدر يونسها بنوا سد على قولهم انها جمع هدية وسرية
وان لم يسمعا لكثرة فعل في جمع فعلة واما تقي فقال الزجاج هو فعل والتاء بدل من الواو
كما في تقوى وقال المبرد وزنه تقل والفاء محذوف كما يحذف في الفعل فيقال في التقي تقى

انتهى اقول والحق بما بعضهم لقى وبكى ونقل عن سيبويه انه قال مرة ان الهدى مصدر واخرى
ليس بمصدر لان فعل لا يكون مصدرا وكوقوع الاختلاف فى كونه مصدرا صرح المصنف بانه
مصدر واستشهد عليه بجى دلظاير ه مصدرا قوله ومعناه اى معنى الهدى مصدرا الدلالة
مطلقا غير مقيد بكونها موصلة الى المطلوب بقرينة ذكرها فى مقابلة الدلالة الموصلة فلا ينافى
تقييدها بكونها بلطف على ما مر فى الفاتحة وبكونها على ما يوصل الى المطلوب مطلقا او انه
ترك الاول اكتفاء بما سبق والثانى لشهاده لعدم الدليل على التقييد بكونها موصلة فمرجعها
بهذا المعنى الى اراءة الطريق الموصل وان لم يسلكه اصلا او سلك ولم يصل وقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى الاية وارد بهذا المعنى قوله وقيل فايده صاحب الكشاف
الدلالة الموصلة اى لا الدلالة المطلقة ولا المقيدة بحيث كونها الى ما يوصل مطلقا وان
لم تكن موصلة بالفعل بل المقيدة بكونها منصفة بالفعل بالايصال الى البغية بالضم اى المطلوب
وبهذا المعنى ورد فى قوله تعالى انك لا تهدى من احببت والمرجح المعنى الاول ولم يذكر
دليله وعرض الثانى مع انه نقل له دليلا نبهنا على ان الاطلاق لكونه اصلا يحتاج الى الدليل
فيكون راجحا والتقييد لكونه خلاف الاصل يحتاج الى الدليل فيكون مرجوحا وتحقيق المقام
انه ورد استعمال كل من المعنين كما فى الآيتين المذكورتين فالمعنى الاول منقوض بالاية
الثانية والمعنى الثانى منقوض بالاولى واحتمال التجوز مشترك والاشتراك مجوز قيل
لم يذهب الى التقييد غير صاحب الكشاف فانه اختاره بناء على ما ذكره من الدليلين مخالفا
لجمهور ائمة التفسير منهم رئيس المفسرين ابن عباس رضى الله عنه والامام علم الهدى ابو منصور
الماتريدى والامام ابو بكر السمرقندى والامام القرطبى والامام الرازى والراغب
وصاحب لباب التفاسير وغيرهم من المحققين وجمهور اهل اللغة منهم ابن عطية وابن
الاثير وابن الفطاع والفارابى والجوهرى وصاحب القاموس وغيرهم فانهم اطبقوا على
عدم التقييد بالوصول انتهى اقول ذكر فى شرح المقاصد وشرح العقايد ان المذكور فى كلام
المشايخ ان الهداية عندنا الدلالة الموصلة الى المطلوب وعند المعتزلة اراءة طريق الحق
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق
يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول او لا انتهى فعلى ما ذكر فى كلام المشايخ يكون التقييد
بما ذهب اليه اهل السنة وعلى ما هو المشهور يكون مما ذهب اليه جمهور المعتزلة فلا يصح
انه لم يذهب اليه غير صاحب الكشاف فان قلت فالمذكور مناف للمشهور قلت
حاول بعضهم التوفيق بينهما بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات
الشارع والمشهور بين القوم معناه اللغوى او العرفى فلا منافاة قوله لانه جعل الخ من
مقول قيل فان صاحب الكشاف استدل على ان الهدى هو الدلالة الموصلة الى المطلوب

لكن الظاهر فى القرآن هو المعنى الشرعى
فيلزم على المعتزلى وصاحب الكشاف
العدول عن الظاهر

لا مطلق الدلالة على ما يوصل اليه بوجوه ثلثة لكن المصنف ترك الوجه الثالث لكونه مع الاول
دليلا واحدا على ما سيجئ بيانه الاول من تلك الوجوه ما ذكره المصنف بقوله لانه جعل اى الهدى
مقابل الضلال فى قوله تعالى لعلى هدى او فى ضلال مبين وصاحب الكشاف لم يكتف بهذه الاية
بل ذكر اية اخرى وقد نبهنا على هذه الاية وهو قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدى والمصنف تركها اقول ان يكون التعريف فيهما للعهد او الجنس باعتبار الكمال ومع قيام
هذا الاحتمال لا يتم بها الاستدلال ثم ان وجه دلالة المقابلة بالضلال على ان الهدى
هو الدلالة الموصلة هو ان عدم الوصول معتبر فى مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول فى مفهوم
الهدى لم يصح التقابل واعترض عليه بان المذكور فى مقابلة الضلال هو الهدى اللازم
بمعنى الاهتداء اما مجازا واما اشتراكا كما قال فى الصحاح هدى واهتدى بمعنى وكما منا
فى المتعدى ومقابله الاضلال كما فى قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء والاستدلال
به لا يتم اذ ربما يفسر الاضلال بالدلالة على ما لا يوصل الى المرام لا بجعله ضالا اى غير واصل
واجيب بانه لا فرق بين اللازم والمتعدى فى باب المطاوعة الا بان الاول
تاثر والثانى تاثير فان المطاوعة حصول الاثر فى المفعول عند تعلق الفعل المتعدى به فلا يخفى
المطاوع اصله الاولى ثاثر واصله ثاثير كالمنكسر فان فيه حالة تسمى تحصيلها كسرا وقبولها
انكسارا فاذا اعتبر الوصول فى اللازم كان معتبرا فى المتعدى ايضا ورده قدس سره
بان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل وذكر المقابلة حسب مستدرك لان اعتبار الوصول
فى الاهتداء مستغن عن الدليل وانت خبير بان هذا الرد انما يتم فى كلام الكشاف
حيث جعل المطاوعة وجها ثانيا واما المصنف فقد ترك حديث المطاوعة وقد لم
يجعلها وجها مستقلا تنبيها على ان دليل المقابلة مبنى عليها فيتم الجواب المذكور نظرا
الى كلامه سالما عن الرد والسطور وقد يرد المصنف ما الوقت نظره قيل اعتبار عدم
الوصول فى الضلال ليس لكونه فقدان المطلوب لكونه فقدان طريق من شانه شانه
الايصال اليه صرح به الثقات حتى القايل فانه قال فى الافعال ضل كراشد فمقتضى
المقابلة كون معنى الهدى اللازم وجدان طريق من شانه الايصال ومعنى الهدى
الدلالة على ذلك الطريق كما يخفى اقول لو كان معنى اللازم وجدان الطريق
لم يصح ان يكون معنى المتعدى الدلالة على ذلك الطريق بل وجب ان يكون معناه جعله
واجدا للطريق وتحصيله له بان يريه بعينه ويشير اليه اشارة حسية ويقول هذا هو
الطريق فان وجدان الطريق انما يكون لازما لهذا الجعل لا للدلالة على ذلك
الطريق فانها يجوز ان تكون ببيان امارة من غير ان يريه بعينه فربما لم يجده بمجرد بيان
الامارات لتخلف الوجدان عن الدلالة فلا يكون لازما لها وقد ناقش على الاستدلال

عصام

بهذه الآية بان المقابل فيها هو الضلال المبين المطلق الصادق فتحمل انواع غير المبين وهو
عدم الوصول مع الدلالة تحت الهدى وانت خبير بان غير المبين هو الضلال الخفي وكيف
يقول عاقل بان الضلال الخفي هداية فانه ضلال مبين بقي ههنا بحث وهو انه لا يصح هذا
الاستدلال عن اصله لما تقرر في محله ان الحد لا يكتسب بالبرهان وجوابه انه قد تقرر ايضا
في محله ان كل تعريف فانه يتضمن دعاوي كثيرة ويمنع وينقض ويعارض باعتبارها
كل ذلك حاضر جوابه وحقا ينبغي ان ينبه عليه ان صاحب الكشاف انما اختار هذا المعنى واستدل
عليه لكونه اوفق للاصول الاعتزالية وقد بين هذا في شرح المقاصد قوله ولذا يقال
مهتدي الا لمن اهتدى الى المطلوب اشارة الى الوجه الثاني من الاستدلال المذكور وتقريره
انه يقال في مقام المدح فلان مهتدي ومعلوم انه لا يقال ذلك في المقام المذكور الا اذا كان
مهتديا اي واصلا الى المطلوب اذ لا مدح الا بالوصول الى الكمال المطلوب وعبارة الكشاف ههنا
هكذا ويقال مهتدي في موضع المدح كمهتد والمعدل عنها لان المتابدر منها انها متساويان
في اعتبار الوصول فيها وليس كذلك فان الوصول معتبر في المعنى المحقق للمهتدي واما المهدي
فقد جاز ان يراد به في مقام المدح المنتفع بالهدى مجازا على ما ذكره الامام الرازي فان من لم ينتفع
بالهدى كان في حقه كانه معدوم اذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود واعترض على هذا
الدليل ايضا بان استعداد الكمال والتمكن من الوصول اليه ايضا فضيلة يستحق عليها المدح ويجب
بان التمكن مع عدم حصول الوصول نقيصة يذم عليها ورد بان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة
نشأت من المقارنة لعدم الحصول كما ان العلم في نفسه احق الفضايل بالتقديم واستحقها
في استجلاب التعظيم الا انه اذا لم يقارن العمل يكون مذموما ويذم موصوفه ايضا لا لكونه
عالما بل لكونه نارکا للعمل به وبهذا يندفع ما يقال ان المتمكن من افعال الخير اذا لم يفعلها
لم يمدح على تمكنه بل قد يذم حيث لم يفعل ما تمكن منه لخلاف غير المتمكن فانه معذور انتهى لان
هذا الذم على عدم فعله لا التمكنه واما عدم فعل غير المتمكن فلان الفعل منه ممتنع فعدمه واجب فهو غير
معذور كما قال نعم يرد ان التمكن عام للكل لما تقرر من ان نوع الانسان مجبول على استعداد
الكمال والتمكن من الاهتداء الى غايته صدقه فلا يناسب قول المصنف فلان مهتدي الا ان يراد بالخبر
قوله واختصاصه اي اختصاص الهدى المفسر بالدلالة على ما يوصل الخ قاد من اللام المتقين
وغرضه بيان وجه تخصيصهم بالذكر مع كون الهدى المفسر بها شاملا للكل فالمراد بالاختصاص
التعلق الخاص الذي يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر حتى يرد ان الذم لا يفيد الحصر ثم انه بين له
وجهين احدهما ما ذكره بقوله لانهم المهتدون اي الى غايتهم من التقوى به اي بهدى ذلك
الكتاب فله مزيد تعلق بهم من حيث انهم المنتفعون به دون غيرهم ممن طبع على قلوبهم اليه
اشار بقوله والمنتفعون بنصبه فانه عطف تفسيري لقوله المهتدون فيكون المراد بالمتقين

اي الاستدلال على ان الهدى
هو الدلالة الموصلة
ص

مثال له حداد ونجار وخياط وسباك فانه
معنى لغوي او شرعي او عرفي للمعرف
فيستدل على تلك الدعاوي
صح

خطيب زاده

العلامة المنصوبة قال في القاموس
وبضمتين كل ما جعل علما كالنصيبة
انتهى فهو بهذا المعنى ص

الصابرين الى التقوى دون المطبوع على قلوبهم فهو مجاز باعتبار ما يؤول والنصب في قوله
بنصبه اما مصدر مضاف الى المفعول اي نصب الله تعالى اياه ودليلا ان الهدى ههنا بمعنى
الفاعل اي الدليل كما اشار اليه بقوله بهديهم واما بالضمتين بمعنى ليس بحجج والضمير راجع الى
الكتاب ايضا على ان الاضافة بيانية فان الكتاب علامة منصوبة وآية منشرية
تدل على المقاصد الحقيقية وقد وقع في بعض النسخ بنصبه وهو من تحريف الناسخ قوله
وان كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم وكافر يريد ان اختصاصه بالمتقين باعتبار
ما يترتب عليه من فائدته التي هي الاستدلال والانتفاع به لا نفيا في عمومه باعتبار اصل
مدلوله الذي هو مطلق الدلالة الشاملة للكل قوله وبهذا الاعتبار اي اعتبار عموم
الدلالة لا خصوص الانتفاع قال تعالى وتقدس هدى للناس حيث عبر عنهم بلفظ العام
الفريقين ومقصوده التوفيق ايضا بين الآيتين فحاصل هذا الوجه ان اثر الهدى
انما يظهر في الصابرين الى التقوى دون المطبوع على قلوبهم لا يهتدون به
وان هدوا واقوله اولا لا ينتفع الخ هذا هو الوجه الثاني وحاصله ان الانتفاع بهذا الهدى
يتوقف على الاتصاف بالتقوى بالفعل اذ لا بد في الانتفاع بالدليل من التامل و
النظر الصحيح لانه ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب ولا يتاتى هذا الا ممن جعل عقله منقادا
عن جمد الكفر واوضار الشرك وهذا هو اول مراتب التقوى فقوله فصقل بالتخفيف
وجوز التشديد مبالغة قوله واستعمله اي استعمل ذلك العقل المصقول في تدبر
الآيات اي آيات الله المنصوبة في الانفس والآفاق الدالة على وجوده وصفاته
او آيات الانبياء اي العلامات الدالة على نبوتهم من غير التي بمعنى قوله والنظر في المعجزات
اي ليحصل تصديق النبي عليه السلام وتعرف النبوات اي طلب معرفة ما يتعلق بالانبياء
عليهم السلام من احوالهم واخلاقهم واطوارهم ليحصل اتباعهم فالمراد بالمتقين على هذا الوجه
معناه الحقيقي لا المجازي اي هدى ودليل للمتقين المتصفين باول مراتب التقوى لتحصيل
سايير مراتبها فيكون محصوصا بهم فعلى هذا الوجه يندفع محذور آخر يتوجه على تفسير الهداية
بالدلالة على ما يوصل وهو ان تعلقه بالمتقين عار عن الفايدة فان من استدى الى
مقصوده كانت دلالته على ما يوصل اليه لغوا ويودي ايضا الى تحصيل الحاصل
وجه الاندفاع ان من اهتدى الى المرتبة الاولى من مراتب التقوى لو دل على ما فوقه
الى سايير المراتب لا يكون هذه الدلالة لغوا واما على الوجه الاول فلا يتوجه هذا المحذور
اصلا لما عرفت من ان المراد بالمتقين حسب المعنى المجازي اي الصابرون الى التقوى
بهذا الهدى واما الهدى بمعنى الدلالة الموصلة على ما اختاره صاحب الكشاف
فليست عامة للكل فلا حاجة فيها الى بيان وجه التخصيص بهم الا انه يرد حينئذ

محذور لزوم تحصيل الحاصل فان قولنا هو هدى للمتقين حينئذ بمنزلة انه دالة ولالة موصلة الى
المطلوب للمتقين الواصلين اليه لانك اذا اخبرت عن شيء بما فيه معنى وصفية وعلقت به معنى
مصدريا اما في صيغة فعل او غيرها فهم منه في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة
حال تعلق ذلك المعنى به مثلا اذا قلت ضربت مضروبا بتادر منه انه موصوف بالمضروبية حال
تعلق ضربك به لا بسبب ضربك اياه بل قبله كما في قولك فيه شفاء للمريض وهدى للضال واجاب
في الكشاف عن هذا المحذور بان الهدى هنا التثبيت على ما كان حاصلا واريد بالمتقين المستقرون
بالتقوى قوله لانه كالغذاء تعليل لما تضمنه قوله لا ينتفع به الا من يتقل له وموقف الانتفاع
المذكور على العقل الذي مرجعه المرتبة الاولى من التقوى وهو الايمان يعني ان علة الموقف المذكور
هي ان الكتاب غذاء روحاني يحفظ صحة الروح كالغذاء الجسماني الصالح لحفظ الصحة البدنية
فكما ان قوام الاشباح واعتدال افعالها بالصحة المبنية عن الغذاء فكذلك قوام الارواح
واعتدال افعالها من تحصيل ما ينفعها في المعاش والمعاد بالصحة الروحانية المبنية
عن التصديق بكتاب الله تعالى والعمل بموجبه وقوله فانه لا يحلب لفعا لتحقيق وجه الشبه
بينهما اي كما ان الغذاء الجسماني الصالح لحفظ الصحة لا يحلب لبدن ينفعا من صحة المزاج
والقوة ما لم يكن اصل الصحة حاصلة فيه لان حفظ الشيء انما يكون بعد تحقق اصله فكذلك
الكتاب لا يحلب نفعا للروح من اهتدائه به وترجيه في مراتب الكمال ما لم يكن اصل صحته
وهو الايمان حاصلا وكسر فيه ان الغذاء وان كان صالحا في نفسه لا ينفع السقيم بل يضره
كالمحموم فانه ان اكل غذاء صالحا يزيد حماه بل يؤدي الى امراض رديئة لتشوش الطبيعة
في التوجه اليها وكذا يدفع المرض اولا فاولا ثم يعطي الغذاء الصالح وما قيل فيه انه كالدواء
النافع ايضا في رفع المرض كما يدل عليه قوله تعالى ما هو شفاء فليتنفع به الكافر لدفع مرض الكفر فمدفوع
بان الدواء النافع لا ينتفع به كل مريض بل من يكون قابلا للدواء الا يرى ان المريض
اذا كان غير متأثر من الدواء لا يشتغل الطبيب بمعالجته وايضا ما ذكره المصنف
سواء لما يلائم لمقام توجيه قوله تعالى هدى للمتقين لان قوله تعالى هو شفاء ورحمة للمؤمنين بمنزلة قولك
شفاء للاصحاء يحتاج الى التوجيه كهدى للمتقين واما كونه شفاء للمرضى فلا يحتاج الى التوجيه
اصلا لكونه على ظاهره فلا يكون مناسبا لمقام بيان الاحتياج الى التوجيه نعم ذكر المصنف
تفسيره الآية بما يلائم ما ذكره بعد القيل حيث قال انه كالدواء الشافي للمرضى والحق
ان القرآن يشبه كلا من الغذاء الصالح والدواء الشافي فنظر الى مناسبة المقام واعتبر
كونه كالغذاء وفي تفسير الآية نظر الى مناسبة الشفاء اليه وجعله كالدواء الشافي قوله والمتقي
اي الى كون الكتاب كالغذاء الصالح اشار بقوله تعالى وننزل من القرآن الآية وموضع
الاشارة سوقوله تعالى للمؤمنين فانه في قوة ان يقال للاصحاء ولا شك ان النافع في الصحيح

سواء الغذاء الصالح انما نفعه حفظ الصحة الموجودة واما الدواء فنفعه ازالة المرض وجلب
الصحة هذا وقد عرفت مما نقلناه عن المصنف في تفسير هذه الآية ان فيها اشارة ايضا الى كونه
كالدواء النافع للمرضى فلا تغفل قوله ولفتح فيه من الجبل الخ اشارة الى دفع ما يرد
على كون القرآن هدى من انه يقدح في ذلك وجود المجمل والمتشابه فيه لانهما لا يفيدان المتفهما
شيئا وتوجيه الدفع ان ذلك غير قادح لعدم انفكاك ما فيه عن بيان تعيين ما هو المراد
لما تقرر في محله انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة فهو اما بيان حقيقة واما بالتعيين المراد منه
فهو تابع له معتبر لبيان المراد منه وغير مفيد ابتداء لكن هذا الجواب انما يتمشى على مذهب الذين
حيث فسروا المتشابه بما لا يتضح معناه وذهبوا الى ان تاويله مما تعلمه الراسخون في العلم
واما على مذهب المحققين القائلين بانه لا يعلم تاويله الا الله فتوجيه كونه هدى هو ان الحكم
في انزال المتشابهات هو التعبد بالتسليم والانقياد وتفويض علمه الى الله وكيف كان فالنظر عن الخوض في معناه فهو بهذا الاعتبار هدى يهدي المتقين الى ان الله اسرار استبد بها
ولا يعرفها الا هو ثم ان كونه هدى كما في قبله انه هدى في باقي الشرائع وما بعدها في العقول ولا
يلزم ان يكون هدى في كل شيء حتى يقال انه ليس هدى في اشرف المطالب من معرفة
الله وصفاته ومعرفة النبوة لانه يتوقف كون القرآن حجة عليها قوله والمتقي اسم
فاعل اي هو في اللغة اسم فاعل من اتقى الذي هو مطاوع وقى كما اشار اليه بقوله من
قولهم وقاه فاتقى فاصله اوتقى على وزن افتعل فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها
وابدلت منها التاء ثم ادغمت ولامه ياء حذفت في المتقين تخرزا عن اجتماع الساكنين
لانها ساكنة وعلامة الجمع الياء ساكنة وتعنيها بالحذف لان العلامة تدل على المعنى فهي بالبقاء
اولى وكما كان اتقى افتعل لدلالة على اخذ وقاية بين معنى الوقاية ايضا فعال والوقاية
اي الدال عليها المتقي او اتقى دلالة المشتق على مبدا اشتقاقه فرط الصيانة اي
سمي في اللغة مطلق الصيانة المفرطة بمعنى كمال الحذر من اي شيء كان من غير اختصاص بما ذكر
في المراتب الثلثة كما يقال فرس واق اذا وقى حافره من ادنى شيء يصيبه قوله
وهو اي المتقي في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه اي يصونها لا مطلقا بل عما يضره في الآخرة
ويرد عليه انه لا يندرج فيه صاحب المرتبة الاولى والثالثة اما الاول فلانه اعتبر في
المعنى اللغوي المعتبر في المعنى العرفي الشرعي ان يكون الصيانة مفرطة وصاحب المرتبة الاولى
لم يصن نفسه فرط الصيانة عما يضره في الآخرة لانه انما صان نفسه عن العذاب المخلد
وهو اخص مما يضر في الآخرة لتناوله العذاب الغير المخلد ايضا كالمعصاة المؤمنين ففرط
الصيانة عما يضر في الآخرة ان لا يكون حوم ما يفضي اليه اصلا مخلدا او غير مخلد واما الثاني
فان فقد المرتبة الثالثة التي هي مرتبة الانبياء والاولياء لا ينفي الى الاخروي حتى

يكون تحصيلها فرط صيانة عن النفس عن ذلك الضرر والجواب عن الاول ان المغفرة في الآخرة مطلق فينصرف الى الكمال وهو العذاب المخلد ولا شك ان فرط الصيانة عنه انما يحصل بالمرتبة الاولى التي هي الايمان والتبري عن الكفر فلا يتصور صيانة فوق هذا وعن الثاني ان اشغل السر عن الحق وعدم التبتل اليه تعالى شأنه لكونه حجابا بين العبد والرب ضرر اخروي نظرا الى اصحاب المرتبة الثالثة لانها سيئة بالنسبة اليهم كما يفصح عنه حسنات الابرار سيئات المقربين على انهم لما تباعدوا بمراحل عما يفضي الى ما يضرهم في الآخرة صدق انهم فرطوا في الصيانة حيث لم يحوموا حوم المباحات فضلا عن الحرام واي صيانة فوق هذا قيل في الجواب عن الاول انه لا يلزم رعاية جميع ما في المعاني اللغوية في الحقايق الشرعية بل قد يزاد فيه قيد من القيود كالصلوة والزكوة وقد ينقص كالايمان والكفر فانهما في اللغة لمطلق التصديق والشرع اعم في الشرع واثنت خبر بان الايمان كالصلوة في انه زيد في الشرع على مطلق التصديق كونه متعلقا بما جاء من عند الله كما زيد في الصلوة على مطلق الدعاء كونه على وجه مخصوص ثم المعتبر عدم المخالفة بين ما في اللغة وما في الشرع وسيأتي لذلك تتمة

قوله وله اي للتقوى ثلث مراتب اشارة الى ان ليس للمتقي معان بل للتقوى درجات والمتقي ليس الا من لقي لفظ التقوى والمراد المراتب الكلية والا فالمراتب الجزئية يزيد على الثلث وتفصيله لا يليق بهذا الموضع ثم ان المرتبة الاولى لتقوى العوام عن الكفر بالايمان والاسلام والثانية لتقوى الخواص عن الذنوب والآثام والثالثة لتقوى خواص الخواص عن الاشتغال بغير الملك العلام وقد فصلها المصنف اجمالا مزيدا عليه

قوله الاولى اي المرتبة الاولى من تلك الثلث التقوى عن العذاب المخلد الذي هو اعظم مضار الآخرة بالتبري عن الشرك اي مطلق الكفر لانه الموجب للخلود لا ان الشرك لكونه اعظم انواع الكفر خصه بالذكر كما انه خص لذلك في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم

قوله وعليه اي على انه التقوى بالتبري عن الكفر ورد قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اي كلمة التوحيد والشهادة فان اضافة الكلمة الى التقوى لانها سببه فدل على ان هذه الكلمة كاف في حصول التقوى ولا شك ان هذه الكلمة انما تكفي في عدم الخلود فظهر ان التقوى في هذه الآية بمعنى التقوى عن العذاب المخلد

قوله والثانية التجنب عن كل ما يوثم اي يوقع في الاثم من آثمه بالمد اوقعه في الاثم ولا شك ان الاثم لغة ما يضره في الآخرة

قوله من فعل او ترك بيان لما يوثم فكل منهما مندرج تحته لا احدهما فان الظاهر الواو والا انه اشار بها الى عموم النفي المستفاد من التجنب كما في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا

قوله حتى صغائر تحت قوم واعلم انهم اختلفوا في انه هل يجب اجتناب الصغائر

في حصول التقوى او لا فبعضهم ذهب الى انه يجب لان فرط الصيانة يقتضيه ولانها داخلة في عموم كل ما يوثم وبعضهم الى انه لا يجب وفي قول المصنف حتى الصغائر عند قوم اشارة الى ان المختار عنده انه لا يجب والا يلزم ان لا يكون احد متقيا حتى الانبياء لما تحقق في موضعه انه لا يشترط في النبوة العصمة عن الصغائر ولو بعد البعثة

قوله وسوى التجنب المذكور وهو المتعارف باسم التقوى في عرف الشرع كان المتقي هو المتعارف في المعنى المذكور بحسب ذلك العرف

قوله وسوى التجنب عن كل ما يوثم هو المعنى اي هو المراد بقوله تعالى ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا الآية كان عطف اتقوا على امنوا يشعر بان المراد به امر لا يحصل بمجرد الايمان بل لا بد منه ايضا حتى يترتب عليه جواب لو وهو قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ومعلوم ان ذلك لا امر هو الاجتناب عن الحق وقوله المعاصي والاثام

قوله ان يتنزه عما يشغل سره اي يجعل باطنه وقلبه مشغولا ومعرضا عن الحق وقوله ويتبتل اليه بالنصب عطف على يتنزه اي ينقطع عن الخلق متوجها الى الحق بالتنزه اي بالكلية ومجامع قلبه اقاله فانها جمع شرشرة بمعجمتين مكسورتين ومهملتين اولها ساكنة وثانيهما مفتوحة وهي القطعة من الشيء فسره قطعة قطعة اليه تقطعه اليه بجميع قطعه التي هي اعضاؤه وقواه

قوله وهو التقوى المطلوب بقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته فان سائر مراتب التقوى في جنبه كالعدم فهو تحقيق بان يسعى حق السعي وآما انه المطلوب في هذه الآية فيرد عليه اولا ان الظاهر ان الامر للوجوب وليس هذا التنزه من الواجبات الشرعية وثانيا ان المفسر حق التقاة في تفسيره هذه الآية باستفراغ الوسع في القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم وقد يتكلف في دفعهما بان المراد انه التقوى الحقيقي عند المحققين من اهل الحقايق والتصوف والمطلوب عندهم وان التنزه المذكور واجب عند الكمل العارفين وتاركه يكون آثما على تفاوت

قوله وقد فسر هدى للمتقين على الاوجه الثلثة قبل فمعناه على الاول هدى للذين يتقون عن الشرك وعلى الثاني للذين يتقون عن الآثام كلها وعلى الثالث للذين ينقطعون عما يشغلهم عن التوجه الكلي الى الحق واعلم ان الغرض من قوله وقد فسر الخ ان صاحب علم تفسير التقوى على هذه الاوجه الثلثة من الوجهين المذكورين لاختصاص الهدى بالمتقين لكونها مبنيين على تفسيره بها سوى ما ذكر من وجه الاختصاص ليس من قبل المفسر بمجرد الراي بل ورد تفسير التقوى بذلك فاندفع ما اورد عليه ان قوله وقد فسر تكرار صرف لا علم

قوله هذا التفسير من الوجهين المبنيين عليه

قوله واعلم ان الآية تحتمل اوجها من الاعراب شروع في بيان الاعراب الآية بعد بيان معناها فان المراد بالآية ليس مجرد قوله تعالى الم ذلك الكتاب بل سوى قوله للمتقين والدليل على هذه الارادة سياق كلامه سياقه اما الاول فلانه اخر بيان هذه الاوجه عن بيان معنى قوله لا ريب فيه هدى

للمتقين وأما الثاني فلما ادرج بيان اعراب قوله لا ريب فيه وقوله هدى للمتقين في
تضاعيف الاوجه التي ذكرها كما سيظهر وهذا الترتيب احسن من ترتيب الكشاف
حيث اورد اولا وجوه اعراب الم ذلك الكتاب ثم بين معنى قوله لا ريب وقوله هدى
للمتقين ثم بين اعرابها ايضا فانه يوجب انتشار الفهم بخلاف ترتيب المصنف فانه جعل
كلا من بيان معنى الاية وبيان وجوه اعرابها فصلا على حده قوله ان يكون اي الوجه
الاول سواء يكون الم مبتدأ بناء على انه اسم للقرآن كله او اسم السورة المعينة او مقدرا
بالمولف منها اي ما ذكر بقولنا المولف من هذه الحروف وانما بينت كونه مبتدأ على هذه الاحتمالات
من بين الاحتمالات السابقة لانه على بعضها وان كان ذا حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدأ
لعدم صحة حمل ذلك الكتاب عليه او على بعضها لا يكون ذا حظ منه اصلا فضلا عن ان يكون مبتدأ
قوله وذلك خبره بنصب خبره وعطف على قوله الم مبتدأ الكل على تقدير كونه اسما
للسورة لا بد ان يراد بالكتاب المعنى الكلي الصادق على كل سورة حتى يصح جعل ذلك الكتاب
خبرا عنه قوله وان كان اخص من المولف مطلقا مرتبط بقوله وذلك خبره على الاحتمال
الثالث اي سواء خبره على تقدير كونه مقدرا بالمولف ايضا وان كان على هذا التقدير اخص منه
مطلقا لصدق المولف على غير ذلك الكتاب ايضا والاصل اي والحمل ان الاصل في القضايا
الكلية الموجبة ان الاخص من حيث هو اخص لا يحمل على الاعم فرق غير جعله مساويا له بادعاء
الجزئي عليه كما في قولنا بعض الحيوان انسان فلا يقال الحيوان انسان لانه يفضي الى ان لا يكون
الاعم اعم لان معنى الحمل الايجابي الاتحاد وهو ينافي العموم لاستلزامه التساوي فان قلت
فيجب ان لا يحمل الاعم ايضا على الاخص لان الاتحاد من الطرفين قلت هذا انما يرد اذا كان
الحكم الايجابي بالاتحاد بين الموضوع والمحمول من غير لحاظ المتحد والمتحد معه وليس كذلك والا لكان
بين القضايا الموجبة وعكوسها فرق معنوي بل الحكم في الموجبة انما هو بالاتحاد الموضوع والمحمول وهو
وان كان مستلزما في نفس الامر الاتحاد المحمول بالموضوع ايضا لكنه مغاير له بحسب المفهوم
فالموضوع محكوم بالاتحاد به بالمحمول وقد تحقق هذا كله في موضعه فاذا حكم بالاتحاد الاعم بالاخص
يلزم نظرا الى مفهوم القضية ان لا يتحقق الاعم بدون الاخص فيتناقى العموم واما اذا حكم بالاتحاد
الاخص بالاعم فلا يلزم منه نظرا الى هذا المفهوم عدم تحقق الاخص بدون الاعم وهو لا ينافي العموم
بل يحققه قوله لان المراد به دفع الاستبعاد المفهوم من قوله وان كان اخص اي
الخبر المذكور وان كان اخص من المبتدا ظاهرا لكنه مساو له من حيث الارادة لان المراد به
ليس مطلق المولف حتى يعم كل مولف المقيد وهو المولف الكامل في تاليفه البالغ اقصى درجات
الفصاحة ومراتب البلاغة والمولف المقيد بهذه القيود وان كان اعم ايضا بحسب المفهوم
لا تقرر في محله ان التقييد الكلي بكلي لا يفيد الجزئية ولو كانت القيود الوفا انه مساويا

الخارج لافادة التقييد الانحصار في فرد بحسبه والقضية خارجية لا حقيقية لان من
الافراد المقدرة للمولف الكامل البالغ اقصى درجات البلاغة ما لا يصدق عليه ذلك الكتاب
لانه تعالى قادر على ان ياتي بما هو اعلى درجة منه قوله لما تقرر في محله ان المراتب الممكنة
للبلاغة غير متناهية وان كانت الموجودة منها متناهية والكتاب صفة ذلك برفع الكتاب
ونصب صفة عطف على قوله وذلك خبره ويجوز ان يكون كل من المعطوف والمعطوف
عليه مبتدأ وخبرا عطفا على جملة يكون مع معموليه عطف جملة منجب رفع الجزئين الاخرين
فيهما وانما كان الخبر على هذا الوجه يكون مفردا والكلام جملة واحدة والضمير فيه للمجد اذ لا
فائدة في الاخبار عن القراءة او السورة او المولف منها بان جنس الكتاب يصدق عليها
قوله وان يكون الم خبر مبتدا محذوف الخ عطف على قوله ان يكون الم مبتدأ فهو وجه
ثامن من اوجه الاعراب مبني ايضا على ان الم اسم للقرآن او السورة او مقدرا بالمولف فعلى
الاول يقدر المبتدا القرآن فيكون المعنى القرآن مسمى بهذا الاسم وعلى الثاني يقدر المبتدا
السورة فيكون المعنى السورة المعروفة بكمال البلاغة والهداية مسماة بهذا وعلى الثالث
يقدر المتحدى به فالمعنى المتحدى به مولف من هذه الحروف وسواء كان معلوم التركب
من هذه الحروف الان فائدة الاخبار الزام العلم بانه من عند الله والا لما خرجوا عن الاتيان
بمثله على ما مر فمن قال لا فائدة في الاخبار به لكونه معلوم التركب منها فقد اتى بمجال فائدة
فيه قوله وذلك خبرا ثانيا عطف على قوله الم خبر مبتدا محذوف اي ويكون ذلك
خبرا ثانيا لذلك المبتدا المحذوف او بدلا اي من الخبر الاول الذي هو الم وعلى التقديرين
يكون الكتاب صفة ذلك ويجوز ان يجعل ذلك مبتدا والكتاب خبره والجملة خبرا ثانيا للمحذوف
او بدلا من الخبر الاول المقدر قوله ولا ريب الخ شروع في توجيه اعراب لفظ لا ريب فيه
وانما قدمه على الوجه الثالث من وجوه اعراب الم ذلك الكتاب وكان المناسب تاخيره
عنه ايضا لان لا ريب فيه على بعض محتملات الوجه الثالث من تمة ذلك الكتاب وخبره والمجموع
جملة فالاولى تقديم بيان اعرابه ليظهر وجه صحة كونه خبرا سناك بل كلفة وما قيل انه جواب
سوال مقدر تقريره ان التاويل المذكور في لا ريب فيه انما يحتاج اليه لو كان معنى لا ريب
نفي الريب بالكلية ومن اين لك فاجاب بان فيه قراءتين وكل منهما يدل على نفي الريب
بالكلية احدهما بالطريق النص والاخر بالطريق الظهور انتهى غير وارد عليه انه كان الواجب حينئذ
ايراده في حيز التاويل المذكور لا معنى لتاخيره الى ههنا وقوله في المشهورة مبني
اي ريب في القراءة المشهورة بين القراء مبني على الفتح فليس المراد بالمشهورة ما يقابل
المتواترة فلا يناسبه كون هذه القراءة متواترة لان شهرتها بين القراء انما هي لتواترها
قال الرضي في شرح قول الكافية فان كان مفردا فهو مبني على ما ينصب به انه مبني لتضمنه لمن

الاستغراقية وذلك لان قولك لا رجل نص في نفي الجنس بمنزلة لا من رجل بخلاف لا رجل
في الدار فكما ان ما جاءني من رجل نص في الاستغراق بخلاف ما جاءني رجل فانه يجوز ان يقال
لا رجل في الدار بل رجلان وما جاءني رجل بل رجلان ولا يجوز لا رجل في الدار بالفتح بل رجلان
وما جاءني من رجل بل رجلان ولما اراد التنصيص على الاستغراق ضمنوا النكرة معنى
من فبنوها واما بنيت على الفتح ليكون البناء على حركة استحقها النكرة في الاصل قبل البناء
انتهى فقوله لما تضمنه معنى من اي الاستغراقية لبيان سبب اصل بنائه لا لبنائه على الفتح ولذا
لم يصح بقوله على الفتح اولم يقل مفتوح واما بنائه على الفتح فانما راى سيبويه بقوله منصوب
المحل على انه اسم لا النافية للجنس العاملة عمل ان وسو نصب الاسم ورفع الخبر فانه يدل على ان الحركة
التي استحقها لفظ ريب قبل البناء سو الفتح لان اعراب الاسم نصبا انما سو بالفتح قوله
لانها تقتضيها اشارة الى ان حمل لا على ان في العمل من قبيل حمل النقيض على النقيض لانها لتحقيق
النفي وان لتحقيق الاثبات وقوله ولازمة للاسم اشارة الى جهة اخرى تقتضي
ايضا الحمل المذكور وهي انهما اشتركا في ان عملهما يختص بنوع الاسم قال في قسم النحو من المفتاح
واما لا النفي الجنس فهو ملحق بان الحاق النقيض بالنقيض مع اشتراكهما في الاختصاص بالاسم
انتهى فان قلت لا تدخل على الفعل ايضا وتعمل فيه الجزم فكيف يختص بالاسم قلت الكلام في لا النافية
للجنس وهي لا تدخل الفعل لانتفاء الجنسية فيه والذي يدخله هي لا النافية الجازمة واما الداخلة
على الماضي مثل لا صدق ولا صلى فان لم تكن نافية وجازمة لكنها ليست نافية للجنس ايضا
بل للجحد والنفي قوله وفي قراءة ابي السمقاع بجيمه ومهمله ومثلثة تابعي مشهور واسمه سليم
بن الاسود المحاربي وقيل سليمان قيل كان الاسبق في مقابلة المشهورة ان يقول وفي الشاذة
الا انه عدل عنه اعلاما بان من قرأ بهذه القراءة تابعي مشهور قوله مرفوع محلا الخ يعني
ليس اي لفظ ريب في هذه القراءة معرب مرفوع منونا على ان يكون لا بمعنى ليس عاملة عمله
من رفع الاسم ونصب الخبر على عكس لا النافية للجنس قوله وفيه اي لفظ فيه على القراءة
خبره اي خبر لا غير انه على الاول مرفوع المحل وعلى الثاني منصوب المحل ثم انه فرق في الكشاف
بين القراءتين بان المشهورة يوجب الاستغراق وهذه يجوزه قال قدس سره بيان ذلك
ان المشهورة لنفي الجنس اي الحقيقة ويلزمه نفي افرادها اذ لو ثبت فرد منها كانت الحقيقة
ثابتة في ضمنه ولا يحتمل معنى اخر فهي نص في الاستغراق توجه فاذا قيل لا رجل في الدار بالفتح
لم يصح بل جلان او رجال وغير المشهورة مجوزة للاستغراق على معنى انها ظاهرة فيه
ومحتملة لمعنى اخر اما الاول فلان التنوين في النكرة المنونة فرد لا بعينه وهو مساو للحقيقة
فاذا نفي استلزم نفي جميع الافراد واما الثاني فلانه قد يقصد بذلك نفي الوحدة المنفردة
اي المجردة عن العدد فيقال لا رجل في الدار بل رجال اي الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة

اما اذا زدت لفظ من الاستغراقية وقلت لا من رجل زال الاحتمال وصار نصا في الاستغراق
كما ليس الا ان مفهوم المبني نفي الحقيقة ومفهوم لا من رجل نفي فرد لا بعينه حتى اذا فسرت
الاول بالفارسية قلت نيست مرد وبراى والثاني قلت نيست هيچ مردى واما لا رجل
بالرفع فمعناه نيست مردى انتهى وقد توهم ان تعليلهم بناءه بتضمنه لمن يشعر بعدم الفرق
بين لا رجل ولا من رجل وسو قدس سره قد فرق بما ذكر وانت خبير بان قولهم علة بناءه
تضمنه لمن ليس معناه ان من مقدرة في نظم الكلام مرادا به معناها بل اراد وا به انهما علة
البناء فيه وان لا رجل في قوة لا من رجل في الخصوصية في الاستغراق وهذا القدر يكفي سببا
للبناء فانهم قالوا سبب بناء المبهمات كونها كالحرف في الاحتياج مع تحقيق الفرق المعنوي
بينها وبين الحرف بالاستقلال بالمفهومية وعدمه نعم يرد هذا على من علل استغراق المبني
بتضمنه معنى من مقدرة على ما صرح به قدس سره في ذيل الكلام المنقول حيث قال وقيل استغراق
المبني لتضمنه معنى من مقدرة فيجب ان لا يغفر فا مفهوما انتهى واتمام يلتفت المصنف الى بيان
الفرق المعنوي بين القراءتين لكونه خارجا عما سو المقصود الاصلي في هذا المقام من بيان وجوه كلام
الاعراب المتضمن للفرق اللفظي قوله ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى لا فيها غول لكي المقصود
بالنفي ههنا سو الريب بل كونه متعلقا له توهم ان النفي لم يتوجه الى اصل الريب بل الى
متعلقه الذي سو الظرف فكان ذكره امام فلم لم يقدم ههنا كما قدم في قوله تعالى لا فيها سو ان
اشتراكهما في ايهام ان ذكر الظرف امام لتساويهما في ان نفي الاسم مطلقا ليس بمقصود
في كل منهما كان يستدعي ان يراعى فيهما مقتضى الاصية على السواء قوله لانه لم يقصد
يعني ان وجه عدم التقديم مع اقتضاء المشابهة للاية المذكورة اياه عدم قصد تخصيص
نفي الريب به من بين سائر الكتب الالهية كما قصد ثمة اي في قوله لا فيها غول اذا
المقصود ان القرآن حق لا مجال للريبة فيه والمرتابون المنكرون لان الريب منفي
عنه ثابت لغيره اذ لم يكن هناك منازعة في ذلك بخلاف الغول اذ قصد فيه تخصيص نفي
الغول في خمر الجنة من بين سائر الخمور وفي المفتاح امتنع لتقديم الظرف لدلالته على
ان ريبا في سائر كتب الله وانه باطل ولا خفاء انه توجيه اخر كما صرح به قدس سره
قيل لقد يلوح على ما في المفتاح تاخير الخبر لان قصر المستفاد من التقديم باطل لان باقي الكتب
السماوية ليس بمعجز فلا قاطع لعرق الريب فيه بل التحرز عن الكلام لما سبق له فان المفهوم
من الحصر المذكور وفضلة في المقام واختيارها هو احسن نظما وتوسيع دائرة القرآة ورد
بان انتفاء الاعجاز لا يوجب عدم قطع عرق الريب لجواز ان يكون علة انتفاء الريب
شيئا اخر سوى الاعجاز على ان الريب المنفي سو الريب في كونه وحيا من
الله ولا شك ان جميع الكتب مشتركة في انه لا ريب في انها وحي من الله فالقول

يعني لم يكن ص

وعاقرنا انوفع ما قيل لو كان السؤال
توهم الاصية لم يكن يلتفت اليه
تعالى لا فيها غول ومعنى

صفحة

بوجود الريب فى باقى الكتب لا يجرى عليه مسلم فضلا من فاضل ما ذكره فى الترقى صرح فى ان
الحصر ليس بمقصود وهذا سوء ادب المصنف وغيره فمن قال ببطلان الحصر اراد الزيادة على قدر
الكفاية انتهى اقول لحق الذى لا محيد عنه ان سائر الكتب الالهية لعدم كونها
محفوظة عن التحريف والتبديل والزيادة والنقص صارت مظنة للريب فى
انها وحى منه تعالى والذى لا ريب فى انه وحى ما كان باقيا على ما نزل وقبل التحريف
والحصر المستفاد من التقديم انما هو بالقياس الى ما فى ايديهم حاصر فوا الكلام عن موضوعها
وعدم كونه بتمامه وحيا مقطوع قال الله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم
يقولون هذا من عند الله الاية فالقول بعدم وجود الريب فى باقى الكتب فى انها
وحى من الله لا يجرى عليه مؤمن فضلا عن فاضل ثم ان قوله وما ذكر فى الترقى الى قوله
وهذا سوء ادب المصنف وغيره برد عليه انه ليس فى كلام ذلك القايل شايبة الرد على
المصنف لانه صرح فى الرد على ما فى المفتاح ومن هذا يتبين ان المصنف انما اختار ما فى الكشاف
لمثل ما لاح على ما فى المفتاح وههنا نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها ايضا وهو ان صاحب الكشاف
ذكر هذا الكلام فى القراءة المشهورة والمصنف عدل عنه وارده عقيب قراءة الرفع
ووجه العدول هو ان لا ريب فيه على القراءة المشهورة مما لا يصح فيه تقديم الظرف اذ لا يجوز لا فيه
ريب بدون الرفع والتكرير لما تقرر فى النحو ان اسم لا النافية لجنس اذا كان مفصولا بينه
وبين لا وجب الرفع والتكرير وههنا وان امكن الرفع بعد التقديم لكنه يتكرر القول
بانه مبنى على مذهب من لا يقول بوجوب التكرير كابى العباس وابن كيسان خلاف ما صرح
به فى المفصل وحرفه على قراءة الرفع المخالفة منه قوله او صفته مالرفع عطف
على خبره والضمير راجع الى المقدر المضاف اى صفة اسم لا او باعتبار التجوز فى الاضافة كما فى المعطوف
عليه فان الخبر فى الحقيقة انما هو اسم لا او اضافة الى كلمة لا باحد الاعتبارين الملابسة
انها عاملة فيه فلا يلزم تفكيك الضمير وما قيل ان ضميره خبره يعود الى ريب لان ريب
قبل دخول لا مبتدا، وفيه خبره وان ضميره او صفته يعود الى ريب فلا تفكيك فمبنى على الغفلة
عن قول المصنف على انه اسم لا فانه نص فى ان المراد من قوله وفيه خبره انه خبر لا
قوله والمتقين خبره وهدى نصب على الحال يعنى ان خبر لا على تقدير ان يكون لفظة فيه
صفة هو قوله للمتقين وهدى حينئذ بتقدير النصب على انه حال من الضمير المجرور فى قوله فيه
والعامل فيه معنى الظرف وقد سبق هذا كله لكن كان هناك من مقول قيل فلا تكرار
فى كلام المصنف فالتقدير لا ريب كائنا فيه حاصلا للمتقين حال كونه هدى او ليس ريب
كائن فيه حاصلا للمتقين حال كونه هدى قوله او الخبر المحذوف عطف على قوله وفيه
او خبره لا سواء كان لنفى الجنس او بمعنى ليس محذوف وهو لفظ فيه كما فى قوله

قوله لما خبر اى لا ضير فيه قوله ولذلك اى ولكون الخبر محذوفا مقدرا وقف على لا ريب
اذ بتقدير الخبر وجعله منويا صار كلاما تاما مفيدا مستقلا ولولا التقدير لكان الوقف عليه وحده
قبيحا وفى قول المصنف وقف بصيغة التمريض والعدول عما فى الكشاف من نسبته الى فارغ
وعاصم اشارة الى اولوية القراءة الاولى لانه حينئذ الكتاب بنفسه هدى وعلى هذه القراءة
يكون فيه هدى والاول ابلغ واوفق لما تكرر فى القرآن من التصريح بكونه هدى قوله على ان
فيه خبر هدى قدم لتنكيره وكلمة على بنائية متعلقة بقوله محذوف او بقوله وقف اى القول
بان خبر لا محذوف او الوقف مبنى على ان يكون لفظ فيه المذكور خبر المقوله هدى قدم على
المبتدا لكونه نكرة صرفة غير صالح لان يقع مبتدا ومن غير ان تخصص بتقديم الخبر كما تقرر فى
محله لا يقال قوله تعالى للمتقين اما صفة لهدى او حال منه او متعلق به وايا ما كان فهو متخصص
به فكيف يحكم بانه نكره صرفة على انه يحتمل ان يكون التنكير للتعظيم لانا نقول هذا مبنى على
ما سبق من ان المقصود وصف الكتاب بالهدى مطلقا وذكر المتقين لكونهم المنتفعين
به لا للاختصاص فلا يتمشى عند احتمال كونه متعلقا به وسواء لافادة التخصيص واما ما قيل انه متعلق
بالخبر فيبقى المبتدا على نكارته الصرفة فخبر وعليه انه يودى الى معنى ركيك يجب تنزيه
ساحة التنزيل عنه لانه يصير المعنى حينئذ ان الهدى موصوف بالحصول فى الكتاب
للمتقين ومرجعه الى قضية الكتاب كونهم مهتدين به والمقصد افادة ان الكتاب
يتضمن هدايتهم وشتان ما بين المقصود والمفاد قوله وان يكون ذلك مبتدا والكتاب
خبره وجه ثالث من اوجه الاعراب يشترك مع الاول فى كون الم مبتدا، ويفارقه
فيما سياتى والجملة خبر الم فحاصل هذا الوجه ان الم مبتدا وذلك مبتدا ثان والكتاب
خبره والمبتدا الثانى مع خبره جملة واقعة خبرا للمبتدا، الاول قوله على معنى انه الكتاب الكامل لا يريد
ان الحصر المستفاد من تعريف المسند بالعلم ليس حصر الجنس حتى يلزم ان لا يكون سايرا
الكتب الالهية كتابا بل المراد حصر الكمال فانه لغاية كماله لاشتماله على اللطايف الزايدة
على الاعجاز كانه الجنس كله وما عداه خارج عنه وفى الكشاف كان ما عداه من الكتب
فى مقابلته ناقص وانما اسقطه المصنف اشعارا بعدم الاحتياج اليه اصلا مع ان فيه رعاية
كمال التاديب مع سايرالكتب الالهية قيل اذا كان الم اسما للسورة وذلك اليها
لم يصح هذا التوجيه لان حصر الكمال فيها يستلزم اثبات النقص فى سايرالسور لانها المتعاقبة
لهذا الكتب المتقدمة ولا يقول بهذا مؤمن الا ان يتكلف ولهذا اخره عن قوله وريب
على القراءة المشهورة وهذا اضعف الوجوه اقول قد عرفت وجه التاخير عنه وتوسيطه
بين الوجوه وانه كثيرا ما يذكر وجوه من الاعراب والمعانى على تقدير دون تقدير لكن

هذا التوجيه على تقدير ان يكون الم اسما للقرآن دون السورة قوله الذى يستاهل ان يسمى
كتابا الى ينبغى ويستحق والجوهرى وآن انكر مجئ استاهل بمعنى استحق واستوجب
وزعم ان المستاهل من ياخذ الاباكرة ويا كلها آن ان صاحب الكشاف صحح فى الاساس
وقال استاهل فلان كذا اى سواه له قوله او صفته وما بعده جوزه ما بنصب عطف
على قوله خبره اى ويكون الكتاب صفة ذلك لا خبره ويكون ما بعد الكتاب وسو قوله
لا ريب فيه خبر ذلك قوله والجملة خبر الم اى هذه الجملة التى وقع فيها ذلك مبتدا وسواء كان
وقع الكتاب خبره او صفته وقد وجد فى بعض النسخ بعد هذا هكذا او يكون الم خبر مبتدا
محذوف وذلك خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفته وآن حقا فى انه تكرار لوجه الثانى
فلا يقول قوله والثانى اى الاسلوب بان يعتبر فى البلاغة ان يقال انها اى هذه الآية
وهى قوله تعالى الم الى قوله للمتقين اربع جمل ووجه اولوية هذا القول على ما اشار اليه فى الكشاف
انه ادخل فى البلاغة لاشتماله على ما هو مدار البلاغة ومنعها من رعاية جانب المعنى وجبر الله
واعتبار الدلالات العقلية والارتباطات المعنوية وفيما عداه من الوجوه المذكورة
رعى جانب الالفاظ وانتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى فى الجملة وذلك كان اولى
على تفسير كلام الله ان يلتفت لفت المعانى ويحافظ عليها ويجعل الالفاظ تبعا لها فاكراد
انه اولى من الوجوه المذكورة المتعلقة بظاهر اللفظ لا من جميع الوجوه المحتملة فلا يرد ان الم
وذلك الكتاب يحتمل ان يكون جملة واحدة ذات اخبار ثلثة لقرار كل لاحق منها بالسابقة
او يتبع كل سابق لاحقه استتباع الدليل النتيجة فتكون فيه ايجاز القصر المرجح على الحذف
وآن يكون حسن جمل يحمل لا ريب جملة محذوفة الخبر وقوله للمتقين جملة محذوفة
المبتدا اجوبا بالمن قال لمن سو هوى واغا يتضح اولوية اولوية ما ذكره بترجيحه عليها قوله
متناسقة آى واقعة على نسق واحد فى كون بعضها مرتبطا ببعض ارتباط اللاحق بالسابق
واليه الاشارة بقوله يقرر اللاحقة منها السابقة او ارتباط السابق باللاحق وسواء تباطا
الموقوف عليه بالموقوف وسيشير اليه بقوله او يتبع السابقة الخ فقوله يقرر مع عطف
عليه بيان لجهة التناسق من وجهين احدهما كون الجملة الثانية مقررة اى مؤكدة للجملة
الاولى بحسب المعنى والثانى كون الاولى مستتبعة للثانية واياما كان يتحقق بينهما
كمال الاتصال الموجب لترك العطف فقوله ولذلك لم يدخل العاطف بينهما معناه
ولاجل كون هذه الجمل متناسقة باحد الوجهين ترك العطف بالواو وبينها لوجود كمال
الاتصال المانع للعطف بالواو ازم المراد بالعاطف لان كمال الاتصال انما يمنعه
على ما حقق فى محله وليس معناه ولاجل كون اللاحقة مقررة للسابقة ترك العطف
كما اوهمه ايراده فى جنبه لانه لا يشتمل الوجه الثانى قوله فالم للتعديد الخ لكون الاحقة

آن يا تاله الورك وجه
وسيم الخ
منه

137

مقررة للسابقة قوله جملة اى بما يقدر له مبتدا او خبرا ولم يذكره لظهوره وللاكتفاء عنه بما سيذكره من قوله وهى للمتقين بما يقدر له مبتدا فالتقدير فى الاول
المتحدى به قرانا كان او سورة هو المولف من هذه الحروف وفى الثانى المولف
منها هو المتحدى والدليل على ان التقدير ما ذكر قولنا على ان المتحدى به هو المولف
من جنس ما يركبون منه كلامهم لكن هذا مبنى على اختياره المصنف فيما سبق من كون
الم اسما للحروف المسوطة المقدرة بالمولف من هذه الحروف واما اذا جعل اسما
للقرآن او السورة يكون التقدير فى الاول المتحدى به هو القرآن او السورة وفى الثانى
القرآن او السورة هو المتحدى به وعبارة الكشاف هكذا ان قوله الم جملة برأسها
وطائفة من حروف المعجم مستقلا بنفسها والمصنف اسقط قوله وطائفة لانها تكون
جنسا مسرودة على نمط التعديد فلا يكون جملة ولذا تكلف شراحه فى تصحيحه قال قدس
سره ومعنى كونه طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها انها فى افادة ما يريد بها
من الالفاظ المفردة الاعجارغير محتاجة الى غيرها فلذلك منزلة جملة لا محل لها من
الاعراب فكان ذلك الكتاب جملة ثانية على هذا التقدير ايضا قوله وذلك
الكتاب جملة ثانية بان يكون ذلك مبتدا والكتاب خبره قوله مقررة لجهة التحدى
اى الجهة التى من اجلها حقق بان يتحدى به وهى كونه فى غاية الكمال فى نظمه ومعناه بحيث
لا يستحق غيره ان يسمى كتابا كما اشار اليه بقوله بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال
فانه متعلق بقوله مقررة يعنى ان تقريرها لجهة التحدى من اجل انها تدل على انه الكتاب
المنعوت بغاية الكمال نظما ومعنى بناء على ان المقصود من الحصر المستفاد من تعريف
المسند المفيد لحصر الجنس هو حصر الكمال المفيد للمبالغة بان يكون فى الغاية بحيث لا يتصور
من احد الاتيان بما يدانيه ولا شك انها تقرير لجهة التحدى المستفاد من الجملة الاولى
التى دلت على ان المتحدى به وما يجب ان يتحدى به هو المولف منها فهذه الجملة مقررة
ومؤكدة لمضمون الجملة الاولى بحسب المعنى فان المراد بالتقرير والتاكيد عند السكاكى
هو المعنى اللغوى لا المعنى الاصطلاحى من التاكيد اللفظى والمعنوى لانه من التوابع ومثوان
معرب باعراب سابقه فلا بد ان يكون للمتبوع محل من الاعراب مع ان الكلام يشمل
الجمل التى لا محل لها من الاعراب فلا تغفل فولهم فى باب الوصل والفصل ان وزان
بعض هذه الجمل بالنسبة الى السابقة وزان نفسه فى جاء زيد نفسه ووزان بعضها
مثل وزان زيد الثانى فى جاء زيد زيد قوله ولا ريب فيه جملة ثالثة وفى بعض
النسخ ثم سجل على كماله بنفى الريب عنه اى حكم حكما قطعيا به والمقصود ايضا انه جملة ثالثة
مقررة لمضمون الجملة الثانية وشاهدة على كمال الكتاب قوله اذ لا كمال الخ علة لكونه

مقررة المضمون ذلك الكتاب وبيانه انه لما بلغ في وصف الكتاب بلوغا الغاية
القصوى جاز ان يتوهم السامع قبل التامل انه مما يرمى به جزافا فاورد عقيبه لا ريب فيه
ازالة لذلك الوهم لانه الكمال اعلى مما هو للحق واليقين فكل ما هو حق فهو في غاية درجات
الكمال لكان كل ما هو شبهة وباطل فهو في غاية درجات النقص والزوال وفي الكشاف
قيل لبعض العلماء فهم لذ تنك قال في حجة تتبختر اتضاحا وفي شبهة تتضاءل افتضاحا قوله
وهدى للمتقين اى هذا الكتاب ما يقدر له مبتدا اى هو اخبار مع ما يقدر له جملة حال كون ذلك
المقدر مبتدا وموصوفا هو وخبره جملة رابعة فقوله هدى للمتقين مبتدا وخبر وجملة مبتدا
منصوب على انه حال من فاعل يقدر وهو الضمير الراجع الى ما وضمير له يعود الى هدى للمتقين
قوله ليؤكد كونه حقا لا يجوم الشك حوله وفي بعض النسخ ثم اكد كونه حقا لئلا يجوم الشك حوله لانه
هدى للمتقين والمآل واحد فان كلا منهما يفيد ان جملة هدى للمتقين يقرر وليؤكد بحسب المعنى
مضمون جملة لا ريب فيه لان مضمونه ان ذلك الكتاب حق لا يجوم الشك حوله والا شك
ان ما كان هدى لهم لا يكون مظنة للريب ولا يرتاب فيه العاقل فكل واحدة من هذه الجمل
الثلث مقررة وموكدة معنى لما انضمت به لفظا فلا محال للعاطف بينها قوله ويستتبع
السابقة منها الاحقة استتباع الدليل المدلول عطف على قوله تقرر اللاحقة منها
واشارة الى وجه آخر للتناسق على ما عرفت ثم ان هذا زيادة على الكشاف يريد به الغرض
عليه بان التناسق يتصور من وجهين الاول ان يكون كل لاحق مقررا السابقة كما ذكره
والثاني ان يكون كل سابق منتجا لاحقة فكان وجه الفصل ظاهرا في الاول لكونها تاكيدا
لكنه لك في الثاني لكونها لوازم وامتناع دخول العاطف على اللازم على ما صرحوا به فكمال
الانقطاع بينها على كل من الوجهين ترك العطف بينها الا انه ترك على الوجه الثاني في افادة
ترتيب الثواني على السوابق بالفاء التفريعية على ما هو المعهود في ذكر النتائج بعد الدلائل
لكون المقصود الاخبار بكل جملة استقلالا غاية الامر ان كل لاحق لكونه نتيجة للسابق
في الواقع ترك العطف بينهما قيل ان هذه الوجه اشارة الى انه من القسم الثالث
من الاستيناف وسوان يكون الثانية جوابا عن غير السبب المطلق والخاص كانه لما فهم
من الم اعجاز المتحدى به كونه من جنس كلامهم كان بحيث وجب ان يقال فما ذا يلزم
من ذلك فقيل ذلك الكتاب فلما فهم منه ان الكتاب البالغ حد الكمال كان بحيث وجب
ان يقال فما ذا يلزم من ذلك فقيل لا ريب فيه فلما فهم منه ان الريب لا تثبت
بالطرافه اذ لا انقص مما يعتريه الشك كان بحيث وجب ان يقال فما ذا يلزم من ذلك
فقيل هدى للمتقين فلما لزم ما هو المقصد الاقصى من الكتاب انتهى اللزوم وانقطع السؤال
والجواب اقول هذا توهم بعيد وتوجيه بارد وكنجة في ضيارة يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه

آما اولا فلانه لم يعهد ذكر النتيجة بعد الدليل من غير افادة ترتبها عليه لمجرد ارادة الاستيناف
بل يدعى عدم صحته واما تركها ههنا فقد عرفت وجهه واما ثانيا فلان صاحب الكشف رد
الحمل على الاستيناف مطلقا وقال من شرط حسن الاستيناف ان يكون السوال ظاهر
الورود اما بشهادة اللفظ كما في قوله تعالى هل انبئكم على من تنزل الشياطين او بشهادة
السباق كما في قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام لانه يطمع في الجملة تقدير السوال ولكن هذا
ضابط محفوظ انتهى وما قيل من انه مصرح بان طريق الاستيناف غير طريق الاستيناف
فاذا لم يكن من الاستيناف لم يكن وجه الفصل فيه ظاهرا كما كان في الشق الاول
من كمال الاتصال فقد عرفت وجه ظهوره فيه ايضا وقد يقال الوجه الثاني لا ينافي الوجه
الاول بل يجامعه فكلمة الى لمنع الخلو اشارة الى استقلال كل منهما في افادة التناسق
وترك العطف باعتبار الوجه الاول فانه واقع في كلامهم فلا يرد ان جعل الاستيناف
نكتة الفصل مسلك لطيف لكن لم نعثر عليه في كلام القوم اقول لا حاجة في رد ما
اورد الى هذا التوجيه البعيد لما عرفت ان نفس الاستيناف والاستلزام كمال الاتصال
بين الشيئين يقتضي ترك العطف بينهما والقوم وان لم يصرحوا به بخصوصه لكن عدم
عطف النتيجة على الدليل ونظائرهم يعم جواز دخول الواو وعلى اللازم يقتضي ذلك بقي ههنا
نكتة وهي ان التعبير عن الاستنتاج والاستلزام بالاستتباع لانه من الصنايع
البديعية وفسروه بجعل شيئ على وجه يستتبع مرتبة شيئ آخر وهذا المعنى واقع ههنا
فان كل سابق مدح مستتبع للمدح بلاحقة قوله وبيانه اى بيان الاستتباع المذكور
انه لما نبه اولا اى بالجملة الاولى اعني جملة الم على اعجاز المتحدى به وهو القرآن وقوله
من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته متعلق بالاعجاز لا بقوله نبه فالمنبه
عليه الاعجاز المعلل بما ذكر لتعليل ان لا م فلا يرد انهم لم يذكروه فيما بين علل اعجاز القرآن
فان قلت لا تنبيه في الم على ازيد من ان المتحدى به من جنس كلامهم واما انهم قد عجزوا
عن معارضته فلا قلت قد وقع التحدى قبل نزول السورة وظهر عجزهم عن المعارضة
عند ذكرهم فعند ذكر الم الدال على ان المتحدى به من جنس كلامهم يحصل الانتقال
بسبب تذكر التحدى به الى عجزهم عن المعارضة فلا يرد ما يتوهم ان الم لا تنبه على عجزهم
عن معارضة قوله المستنبح بصيغة المجهول منه اى من المنبه عليه الذى هو اعجاز
المتحدى به اى المتحدى به الكتاب البالغ حد الكمال من حيث اللفظ والمعنى
وجه الاستنتاج ان اعجازه معلوم في نفس الامر كونه بالغا حد الكمال فالجملة الاولى دليل
اتى للثانية ولهذا عبر عن هذه الدلالة بالاستنتاج الذى هو طلب حصول النتيجة
في الذهن والتصديق بها فيناسب الدليل الاتى الذى يكون الواسطة منه وسطة

قد قيل الحمل الثواني واراده على طريقه الاستيناف جوابا للسوال
نشا من الاولى كانه لما قيل هذه الاشارة به الى المتحدى
به قيل ما باله صار معجزا الى آخر ما ذكر ورده صاحب
الكشف بانه لو حمل على الاستيناف لتصير الاجوبة
معادرات ثم ان من شرط حسن
الاستيناف الى آخر ما نقل
في الاصل
منه

في التصديق واما الجمل الباقية فمضمون كل منها علة لما بعدها فهي دلايل لمتبته لما بعدها ولهذا اورد فيها
الاستئناف البياني ومنها علية المذكور للذكور قوله واستلزم ذلك اي استلزم بلوغه
حد الكمال ان لاتشبث الريب باطرافه اي باطراف ذلك الكتاب المتحدى به الذي هو مضمون
لاريب فيه يريد به بيان وجه دلالة قوله تعالى ذلك الكتاب على قوله تعالى لاريب قوله
اذ لا انقص مما يعتريه الشك والشبهة علة لوجه الاستلزام المذكور يعني ان تشبث الريب
بطرف الشئ واعتراء الشك عليه يوجب الزيادة في النقص وسوقا في البلوغ حد الكمال
والزيادة لا يقال فحينئذ ان معنى قوله تعالى لاريب فيه نفي الشك في كونه من الله تعالى
فالملزم من تشبث الريب باطرافه ان يكون مما يعتريه الشك في كونه من الله تعالى ولا يلزم
من ذلك ان يكون النقص لجواز ان يكون حقا وصادقا ولكن لا يكون منه تعالى
لانا نقول مما يعتريه الشك في كونه من الله تعالى يعتريه الشك في حقيته وصدقه لان
قابلية الكون كاذبا في ادعاء انه من الله فيكون منظنة للشك ويعتريه الشبهة قوله
وهذا كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين اشارة الى وجه استلزام قوله لاريب فيه
لقوله هدى للمتقين يعني ان ما تشبث الريب باطرافه ولا يعتريه الشك كان في نفس
الامر لا محالة هدى لهم وبيانه ان ما كان كذلك يكون محض صدق وعين يقين
ومناط الهداية الصدق والحقية فيكون هدى لهم اي هدى قوله وفي كل واحدة منها
جهة حالية اي والحال انه بوحد في كل واحدة من تلك الجمل تكتة ذات جزالة غير تكتة
المجموع من التقرير والاستئناف هذا وقد جوز ان يكون عطفا على قوله متناسقة بناء على
بقولهم بيت سقف كما في قوله تعالى فالق الاصباح وجعل الليل سكنا على رأي وقد يخفى انه
بعيد لفظا ومعنى قوله ففي الاولى شروع في تفصيل النكات المختصة بكل واحدة
منها سواء كانت واحدة او متعددة لان في بعضها ثلث نكات وفي بعضها
خمس كما سيجئ ففي الجملة الاولى ثلث نكات احدها الحذف اي حذف المبتدا والخبر لما سبق
من ان الم اما مبتدا محذوف الخبر او خبر محذوف المبتدا فمن حذفه بالاول فقد فوت
العموم الذي قصده المصنف من اطلاق الحذف ثم في جعل الحذف تكتة مسامحة لان
النكتة في الحذف لا نفس الحذف وانما ذكرها الزمخشري المقصد اي الاشارة الى ما هو المقصد
بالافادة في الجملة الاولى وسواء جاز المتحدى به وانما قال الزمخشري لما عرفت ان الجملة الاولى
انما تدل على ان المتحدى به من جنس كلامهم واما دلالتها على الاعجاز فبتوسط الانتقال
من ذكر المتحدى به الى انهم قد عجزوا عن المعارضة فهو زمخشري لا تصريح قوله مع التسهيل
زيادة على الكشاف اشارة الى نكتة ثالثة في الاولى اوردها بكلمة مع رمزا الى انها
تشارك النكتة الثانية في كونها مرموزا اليها اي مع الرمز الى بيان علة الاعجاز اي علة

انه معجز ووجه الرمز الى هذا هو ان تذكر المتحدى به المستلزم لتذكر عجزهم عن المعارضة
يفضي الى ان يستدلوا على اعجازه بانه لو لم يكن من عند الله لما عجزوا عن معارضته قوله
وفي الثانية اي النكتة في الجملة الثانية وهي ذلك الكتاب فخامة التعريف اي الفخامة الحاصلة
من تعريف المسند والمسند اليه فان لكل منهما شانا ومن خصه بتعريف المسند فقد ضيع
ما قصده المصنف من الاطلاق قوله وفي الثالثة اي جملة لاريب فيه تاخير الظرف
حذرا عن ايهام الباطل اذ لو قدم وقيل لاريب فيه لاوهم تحقق الريب في سائر الكتب
الالهية وهو باطل على ما جنح اليه صاحب المفتاح لكنه ادعى ان التقديم دال على تحققه
في سائرها والمصنف ادعى انه موهم لا دال فلا يرد ان ما ادعاه صاحب
المفتاح وقد سبق ان المعتقد ما في الكشاف لخلو ما في المفتاح فما قيل لو قدم افاد
الحصر المفيد للباطل فليس بشئ لان التقديم موهم لا مفيد ولهذا اورد المصنف لفظ الايهام قوله
وفي الرابعة اي قوله هدى للمتقين خمس نكت الاولى الحذف اي حذف المسند اليه
اذ التقدير هو هدى وهذا مبني على ان لا يجعل الظرف خبرا مقدما عن هدى بان لا يعتبر الوقف
على ما قبله والثانية التوصيف بالمصدر اي توصيف المسند اليه بالهدى الذي هو مصدر
للمبالغة كما تقرر من ان المجاز في التسمية ابلغ منه في الطرف كما قرر والثالثة
واو بارزة اي المصدر منكرا حيث لم يقل الهدى كما في قوله تعالى قل ان هدى
الله هو الهدى للتعظيم اي هو هدى لا يكتنه كنهه والمقام للتعظيم والرابعة تخصيص الهدى مع
كونه عاما للكل بالمتقين بتخصيصهم بالذكر واد خال اللام وقوله باعتبار الغاية متعلق
بالمتقين اي الذين عاقبتهم وما لامرهم الى التقوى فهو اشارة الى انه مجاز باعتبار المآل
ولما كان المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما في قتل قتيل فانه قتيل حقيقة بعتيب
تعلق القتل به بلا تراخ وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشارفة كما في قوله تعالى
ولا يلدوا الا فاجرا كفارا فان الاتصاف بالكفر والفجور متراخ عن تعلق الولادة بالمولود
اشار بقوله وتسمية المشارف للتقوى متقيا اي الى ما نحن فيه من قبيل الاول فهو اشارة
الى نكتة خامسة تبين صنف العلاقة كان قوله باعتبار الغاية يتبين نوعها قيل قوله
وتخصيص الهدى بالمتقين جواب سؤال مقدر وهو ان هداية الله شاملة لجميع الخلائق
فتخصيصه المتقين بالذكر لام الاختصاص وان قوله وتسمية بالجر عطف على قوله
الغاية حتى به تتميما للتعليل يعني ان جعله لام العاقبة والغاية انما يناسب المستقبل
لا الحال والمتقون بحسب الوضع للحال انتهى وانت خبير بان المصنف اشار الى جواب
هذا السؤال فيما سبق بقوله واختصاصه بالمتقين لانهم المهتدون به الخ وقد اعترف
به هذا الفاضل البرخيت قال بعد ذلك هذا جواب سؤال ورد عليه ان هداية الكتاب

مجاز باعتبار ما يؤل اليه من حيث المشارفة والصيرورة بطريق الصيرورة

صيغة اسم

غير مناسب فاحتاج الى هذه اللام لام الغاية والعاقبة لا لام الاختصاص

عامة للناس فلم خصصه بالمتقين الى آخر ما قال فحمل هذا القول ايضا على خواص ذلك
السوال يكون مجازا وما يقتضى منه العجب ان هذا القائل يمج بهذا المحل وقال في
آخر كلامه ولعمري هذا محل عظيم سمح به خاطري وقدح في جعل الرابعة مشتملة على آ
نكت على ما ذهب اليه جمهور الناظرين وقال انه من فائقة الطائفة والدراية ولعمري
ان القضية منعكسة قوله الجاز او تصحيحا لشانه اشاره الى وجه ارتكاب المجاز
مع ان الاصل الحقيقة اما الاجاز فلان هدى للمتقين او جزء من هدى للصالحين الصابرين
الى التقوى او المشار قين اليه واما تعظيم شانه اى شان القران فلانه صدر بذكره اولا
الله نظرا الى ظاهر لفظ المتقين قوله اما موصولا بالمتقين ليس المراد الموصول المصطلح
لانه جعله مقابلا للمنفصل وهو ايضا موصول اصطلاحي بل المراد المعنى اللغوى
اى متصل بالمتقين اتصالا معنويا سواء اتصل لفظا ايضا كما اذا كان صفة تابعة له في
الاعراب بالجر اذ كان منقطعا عنه لفظا كما في صورة الرفع او النصب فان الصفة
المقطوعة عن الموصوف بالرفع او النصب وان خرجت عن التبعية صورة لكنها
تابعة حقيقة على ما نقل عن سيبويه انه اذا ذكرت صفات للمدح او الذم وخولف
في بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان ويسمى ذلك قطعا فقد صرح بان الكل صفات
فسمى قطعا نظرا الى اللفظ فلا ينافي جعله متصلا معنى والقول الضابط في هذا المقام
ان قوله تعالى الذين يومنون بالغيب اما متصل بالمتقين او منفصل عنه وعلى الاول
اما مرفوع او منصوب او مجرور وعلى التقدير الاول اما صفة مقيدة او موضحة او مادحة
وعلى الثاني مرفوع فقط فالكثرة الوجوه في الاول قدمه على الثاني قوله على انه صفة مجرورة
شروع في تفصيل ما اجملناه في القول الضابط واراد بقوله مجرورة مع ان كونه صفة
للمتقين يستلزم الجرورية للاشارة الى ان المراد بالصفة الصفة التابعة لذي الاعراب
لما عرفت من ان المقطوعة بالرفع او النصب يسمى ايضا صفة لكونها تابعة حقيقة قوله
مقيدة له اى مخصصة لغير ما افاده موصوفها من يقيد اطلاقه وتعليل اشتراكه ورفع
احتماله فان مفهوم المتقين بدون تلك الصفة يعم التاركون للمنهيات اعم من ان يكونوا
فاعلين للماموارات اولا وبهذا القيد اختص بالتاركين الفاعلين وفي
جعله مقيدة مقابلا للموضحة والمادحة اشارة الى انه لا تقييد في الاخيرين معنى ووجه
العدول على الكشاف من تقديم الموضحة على المقيدة مع كونه ارجح في المقام التوقف
المقيدة على حمل التقوى على معنى غير متعارف سوا ان المقيدة اكثر استعمالا واقرب
من الاحتمالات الاخر على ما صرح به الامام حيث قال وهذا الاحتمال اقرب لان كمال
السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب

وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلوة والزكوة وانما قدم التقوى لان القلب كالملوك القابل
للنقوش العلمية والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة
لتمكن اثبات النقوش الصالحة فلهذا قدم ترك ما لا ينبغي على فعل ما ينبغي انتهى فاذكره
المصنف في هذا المقام ماخوذ مما فصله الامام قوله ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغي
بيان لوجه كونه صفة مقيدة يعني ان جعله صفة مقيدة يتوقف على تفسير التقوى بهذا الترك
اذ ليصير معنى المتقين حينئذ التاركين للمنهيات وهو اعم من ان يكونوا فاعلين للماموارات
او غير فاعلين لها فوصفهم بكونهم مومنين لا يخرج غير الفاعلين منهم ويخصصهم بالفاعلين
فيحصل الشركة وهو المعنى بالصفة المقيدة على ما عرفت ثم ان هذا التفسير معبر للمعنى العرفي المذكور
سابقا لان ما لا ينبغي لسيل ما يسقط المروة وان لم يكن موثما هذا وما ينبغي ان يعلم
ان المراد بما لا ينبغي فعل ما نهى عنه والترك ليس بفعل فلا يرد ان ترك الطاعات
مما لا ينبغي وترك تركها مستلزم لفعلها فترك ما لا ينبغي شامل لفعل الطاعات فلا يكون
الصفة مقيدة لان المقيد انما يكون بوصف زايد على ما يدل عليه الموصوف على ما هو المختار
واما دفع هذا الايراد بان المراد بالترك ما يقابل الفعل عرفا ولا يقال في العرف لفعل
الصلوة انه ترك تركه فمردود عليه انه يبقى في الايراد ان يقال ما لا ينبغي يشمل ترك الصلوة
مترك تركه داخل في التعريف وهو يستلزم الفعل قوله مترتبة عليه مرفوع
على انه صفة ثالثة لقوله صفة قوله ترتب التخلية بالمهملة بمعنى الترتب على
التخلية بالخاء المعجمة بمعنى الازالة والرفع فان التحلي بالايمان والاعمال الصالحة
والتزين بها متوقف على التخلي عن الكفر وساير المنهيات وازالتها وجوز بعضهم
ان يكون المذكور زنانيا بالجيم وبيانه قوله والتصوير على التصقيل لان التصقيل صقل
بالجيم يقال صقل السيف جلاه والتشديد للمبالغة قيل فيه ان ترك ما لا ينبغي لا يجب
ان يكون تخلية بالمعجمة الا ان يكون ما لا ينبغي ترك تحلية بالمهملة فيكون ترك هذا الترك
تحلية ايضا كما عزم ابو بكر رضي الله عنه على ترك الانفاق على مسطح فنهى عنه بقوله تعالى
ولا يات اولوا الفضل منكم الاية اقول قد عرفت ان المراد بما لا ينبغي فعل ما نهى عنه
وان الترك ليس بفعل وقد صرح به قدس سره ايضا فترك التخلية بالمهملة لا يدخل فيما
لا ينبغي فترك الانفاق والعزم عليه ليس بداخل فيما لا ينبغي لعدم كونه فعلا قوله
او موضحة بالرفع عطف على قوله مقيدة اى او صفة موضحة للحال موصوفها وتسمى كاشفة
ايضا فلا يفيد غير فايدة موصوفها فلا يفهم منه امر زايد على لفظ المتقين بل تفصيل مفهومه
ويوضحه قوله ان فسر ما يعم فعل الطاعة الخ بيان لما يصح كون الصفة موضحة يعني ان كونه
صفة موضحة يتوقف على تفسير التقوى بما هو المتعارف في عرف الشرع المعاصي وهو التخلية

عن كل ما يوثم من فعل سيئة او ترك حسنة ومرجعه فعل جميع الطاعات وترك
المعاصي كلها فيكون صفة مفصلة للمجد وشارحة له شرح المجد والمجد والمعنى بالصفة الموضحة
والكاشفة الا هذا وكما كان يرد عليه ان هذا الوصف لا يشمل على ترك المعاصي اصلا
ومن فعل الطاعات انما يشمل على بعضها فكيف يكون كاشفا عن الموصوف شارحا
لمفهومه اشار الى دفعه بقوله لاشتماله اى هذا الوصف على ما هو اصل الاعمال فيكون
ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل في قوله واساس حسنات عطف تفسير لقوله اصل الاعمال
قوله من الايمان ح بيان لما الموصولة في قوله لما هو اصل الاعمال ح قوله لانها امهات
الاعمال ح تعليل لكون الثلثة المذكورة اصلا واساسا للحسنات يعني انها وان كانت
حسنات مخصوصة الا انها بمنزلة الام بالنسبة الى جميع الاعمال الحسنة من الكيفيات
النفسانية المكتسبة كالملكات الفاضلة ومن الاعمال البدنية والمالية اما الايمان
فلانه يتوقف صحة جميع العبادات عليه كما ان الام يتوقف عليه وجود الولد فهو اصل واساس
له لا يتم شيء منها عبادة بدونه واما الصلوة والصدقة فهما وان لم يتوقف
عليهما صحة شيء من العبادات الا انهما لاستتباعهما لجميع العبادات البدنية والمالية
بمنزلة الامهات لها قوله المستتبعة بالرفع صفة لامهات الاعمال واشارة الى
ان كون الامور الثلثة بمنزلة الامهات في كونها اصلا واساسا باعتبار هذا الاستتباع
واعلم ان صاحب الكشاف جعل الايمان اصلا وراسا والصلوة والصدقة بمنزلة الام بناء
على ان الايمان شرط للعبادات وهما ليسا شرطين بل هما بمنزلة الام التي قد تستغني
عنها بعد الولادة والمصنف جعل الكل بمنزلة الام لاشتراكها في الاستتباع اللازم للامية
الدال على ان المقصود الاصلي الذي هو ان ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل انما هو باعتبار
هذا الاستتباع لا غير فمن قال في عبارة الكشاف لطيفة خلت عنها عبارة المصنف
وهي انه جعل الايمان اصل العبادات لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة والصدقة
اما العبادات البدنية والمالية لانهما وان كانا اصلين لها لا يتوقف صحتها عليهما كعدم
توقف الولد على الام فقد لم يدقق النظر في كلام المصنف وذهل عما قصده المصنف
من اللطيفة التي خلت عنها عبارة الكشاف على ما ذكرنا ان النكتة في العدول عن ذكر
العبارة المجامعة للكل الى ذكر ما هو بمنزلة منبهة على ان العمدة الحسنات وان واحدة
منها اعني الصلوة مستتبعة لتلك السيئات وان الحسنات قلبية وقالبية ومالية
وان الثلثة المذكورة اصول وغيرها منطوية تحتها قوله والتجنب بالجر عطف على سائر
فيكون داخلا في حيز الاستتباع اى المستتبعة للتجنب عن المعاصي كلها فقوله غالبا اما
قيد للاستتباع مطلقا واشارة الى انه ليس امرا كليا تحقيقيا وانما قيد

للتجنب ٣

للتجنب واشارة الى ان المتصفين بها لا يخلون عن معصية ما قوله الا يرى الى قوله
تعالى ان الصلوة تنهى الاية تنوير وتحقيق لاستتباع الصلوة عن المعاصي قدمه في النشر
مع انه كان مؤخرا في اللف كمونه آية ولوضوح دلالته على المقصود قوله وقوله عليه
الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام تحقيق لاستتباع
الصلوة والصدقة لسائر الطاعات فان من كان فيه هاتان العبادتان كان ذلك
دليلا على وجود سائر العبادات فيه غالبا واعلم ان النووي قال في شرح الوسيط
ان هذا حديث منكر لكن ذكر ابن حجر ان ابا نعيم شيخ البخاري اخرج بر جال ثقات
بلفظ عمود الدين وذكر الزيلعي ان البيهقي اخرجه بلفظهما وكذا الديلمي في الفردوس
ومن ثم ان ظاهر العبارة يدل على ان هذا حديث واحد الا ان ائمة الحديث صرحوا
بانهما حديثان قال قدس سره واما حديث تسمية الزكوة قنطرة الاسلام فقد ضعفه
الصنعاني قوله او مسوقة بالرفع على انه عطف على قيدة اى او صفة مجرورة مسوقة للمدح
بما تضمنه اى تضمنه المتقون وفي بعض النسخ او ما وضعة بما تضمنه لكن ينبغي ان يكون الخطاب
لمن يعرف مفهوم المتقي على التفصيل والا لم يكن الصفة ما وضعة وخلاصة الكلام في هذا
المقام ان المتقي ان حمل على ما يترتب من معناه اللغوي الذي هو المجتنب مطلقا واريد
المجتنب عما يوثم ومن المعاصي كان الوصف مقيدا وان حمل على معناه الشرعي اعني
الذي يفعل الواجبات باسرها ويترك السيئات على ما قررنا فان كان المخاطب عالما
بذلك المعنى كان الوصف مادحا والا كان كاشفا قوله وتخصيص الايمان بالغيب
اشارة الى دفع ما يتوجه ههنا من ان ما يتضمنه المتقون من الاوصاف الفاضلة
كلها يصلح لان يمدح به فما وجه تخصيص هذه الثلثة بالذكر من بينها وحاصل الدفع ان المقصد
من تخصيص هذه الثلثة اظهار فضلها وشرفها على سائر الصفات بناء على ان الغرض
من الوصف المادح اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه وذلك يستدعي فضل الوصف
وشرفه قوله او على انه مدح منصوب ح عطف على قوله انه صفة مجرورة اعاد كلمة
على لطول الفصل اى او موصول المتقين على انه منصوب على المدح بتقدير اعني او مرفوع
عليه بتقدير هم ولما كان المقطوع عن الموصوف بالرفع او النصب خارجا عن التبعية
صورة جعل مدحا منصوبا او مرفوعا مقابلا للكونه صفة ولما كان تابعا حقيقة على ما سبق
تفصيله جعل كالصفة في كونه متصلا بما قبله وان خالفه في الاعراب قوله بتقدير اعني
نشر على ترتيب اللف وعلى اى التقديرين يكون من باب المدح اختصاصا قال قدس سره
قد فرق المدح صفة والمدح اختصاصا بان الوصف في الاول اصل والمدح تبع وفي
الثاني بالعكس وبان المقصود الاصلي من الاول اظهار كمال الممدوح والاستلزاد

عن ح: وجعل ذكر الايمان واقام الصلوة
واتياء الزكوة كناية عن ذكر جميع
الحسنات وترك جميع السيئات م

اعني م

ذكره وربما يخصص بعض صفاته بالذكر تنبيها على ان الصفة المذكورة اشرف
من سائر صفاته ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال المدح
من باقي صفاته الكمالية اما مطلقا او بحسب ذلك المقام حقيقة او ادعاء قوله
واما مفصول عنه عطف على قوله اما موصول بالمتقين وقسيم له اى قوله تعالى
الذين يؤمنون الاية اما مفصول عن المتقين بمعنى انه غير متصل به اتصال التابع
بالمتبوع لا صورة ولا حقيقة كما في الوجوه السابقة بل مرفوع على انه مبتدأ خبره اولئك
على هدى فهو بما بعده جملة مستقلة مستأنفة جوابا لسؤال نشأ عما قبله على سبيل
به المفسر مرتبط به ارتباطا معنويا بهذا الاعتبار وان لم يتصل به اتصال التبعية
فان المفصولية بهذا المعنى لا تأبى ان يكون مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا والسر فيه
ان الصفة اذا انفكت عن اعراب موصوفها مدحا او ذما او ترحما لم يتغير
بحسب المعنى ما قصد بها من اجرائها على موصوفها واما المستأنف فقد تقصد الاخبار عنه
بما بعده لا اشتماله لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس سوقا يا عليها في المعنى حقيقة
بل كالجاري عليه كذلك كذا افاده قدس سره ثم انه ذكر قدس سره في شرح
الكشاف ان اريد به المشارفون لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون بالغيب
صفة ولا مخصوصا بالمدح رفعا او نصبا واستينافا لان الكافرين الصابرين الى التقوى
ليسوا بمتصفين بشيء مما ذكر وحمل الكل على الاستقبال والمشارفة يأباه مساق الكلام قيل
يمكن دفعه بان في هذا الفتح من المجاز ما بين زمان النسبة اثبات النسبة واعتبار
المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات
الهدى فلا اشكال وفيه ان يقال قتلت فتيلا كفن بثوب كذا ودفن بموضع كذا
فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين
والدفن بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى وردّ هذا بان زمان النسبة
المفهومة من الكلام عين زمان اثباتها الا ان يعتبر زمان الاثبات مستقبلا قبول الى
ما يأباه مساق الكلام ثم المثال الذي اورده ليس مطابقا فان زمان التكفين
متأخر عن زمان اثبات القتل بل المطابق هذا خل يندم به الفقر فانه غير
صحيح الا باعتبار المشارفة والتصيرورة انتهى اقول زمان النسبة هو زمان ثبوت المحكوم
به محكوم عليه وزمان اثباتها هو زمان التكلم فاذا قلنا ضرب زيد فمرجع النسبة الضربا
هو الزمان الماضي الذي ثبت الضرب لزيد واتصف به واما زمان اثبات هذه
النسبة فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون احدهما عين الآخر ومن هذا تبين ان
زمان اثبات القتل هو زمان التكلم بقولنا قتلت ولا شك ان زمان التكفين

متقدم عليه لا متأخر عنه فيكون المثال مطابقا وتبين ايضا ان زمان الاثبات يمتنع ان يكون
مستقبلا فان زمان التكلم حال البتة ثم قد يكون زمان النسبة مستقبلا كما في المستقبل
واما في هدى للمتقين فالظاهر ان زمان نسبة الهدى فيه مقدم على زمان اثباتها لان زمان
اثباتها هو وقت نزول الاية وزمان نسبة الهدى هو زمان نزول الآيات السابقة على
نزول هذه الاية لان هذه الاية بيت اول ما نزل فيكون نظير المثال القتل تأمل عن استبصار
قوله فيكون الوقف على المتقين تاما تقريع على قوله واما مفصول عنه وجه كون الوقف
ح تاما ان الوقف التام هو الوقف على مستقل يكون ما بعده ايضا مستقلا كما سبق ولا شك
ان المفصول لكونه مستأنفا كلام مفيد مستقل بنفسه وما قبله ايضا مفيد مستقل بنفسه
ولا قدح في كون المستأنف كلاما مفيدا مستقلا كونه مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا بهذا
لصحة ان يعطف عليه ما بعده اعني قوله ان الذين كفروا كما سيجيء قوله والايمان
في اللغة التصديق قال في الكشاف الايمان افعال من الامن يقال امنه وامنه غيره ثم
يقال آمنه اذا صدقه وحقيقة آمنه التكذيب والمخالفة انتهى وظاهره ان الايمان
مجاز لغوي في التصديق حيث قال وحقيقة آمن بمعنى صدق ولما كان هذا مخالفا
لما شعر به كلامه في الاساس من كونه حقيقة لغوية في التصديق ولما بين في كتب اللغة من
انه التصديق فانه لا بين في اللغة المجاز عدل المعرفة وجعله حقيقة لغوية في التصديق قوله
ماخوذ من الامن اي مشتق من الامن الذي هو ضد الخوف كقوله تعالى وامنهم من خوف
اي جعلهم ذوي امن من الخوف فالثلاثي الذي هو امن كسمع يتعدى الى مفعول واحد
كقوله تعالى فان امن بعضكم بعضا ثم نقل الى باب الافعال بزيادة الهمزة فصار آمن
على وزن افعل فمعنى امنه جعله آمنا ويجوز ان يكون الهمزة للصيرورة ومعنى آمنته صيرته
ذا امن وقد يستعمل بعد النقل الى الافعال متعديا الى مفعولين كقول امنيه غيري اي
اجعلني آمنا منه غيري قوله كان المصدق بكسر الدال آمن المصدق بفتح الدال
من التكذيب والمخالفة اشارة الى بيان العلاقة بين التصديق وبين جعل المبنى آمنا
الذي هو معنى الايمان بعد النقل من المجرد الى الافعال يعني ان تصديق الشخص يلزم جعله
امنا فانك اذا صدقته فقد جعلته آمنا من ان تكذبه وتخالفه قوله وتعديته بالباء
لما ذكر ان الايمان بمعنى التصديق ماخوذ من الامن المتعدي بنفسه كان مظنة ان يرد
في حال الباء التي يستعمل معه فصله وحقه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف قيل
قال الفاضل التفتازاني في شرح العقايد انه يتعدى بالام والباء والظاهر منه عدم الحاجة
الى التضمين انتهى وانت خبير بان تعدية الفعل المتعدي بنفسه بحرف لا بد وان
يكون باعتبار تضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه

ويدل عليه بذكر شئ من متعلقات الآخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت فيه
مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني كلمة الى كانك قلت انهي حمدك اليك
اقول كانهم سووا الامر على الاعم الاغلب اذ لا يلزم في التضمين قصد المعنى الحقيقي
للفعل بل يجوز كونه مجازا او كناية فضلا في التحقيق ان يلاحظ معنى الفعل المستعمل فيه حقيقة
كان او غيره معنى احر يناسبه وما قيل الاحسن ان يقال ويدل على الثاني اما بذكر شئ
من متعلقاته كما مر او حذف شئ من متعلقات الاول ليشمل نحو يعجبني شوقي متعديا الى المفعولين
لتضمنه معنى ذكرا وبيتج يتعدى الى الثاني بالى فمر ورد عليه ان ما قالوه يشمل مثله فان ذكر المنصوب
الثاني من متعلقات الثاني فهو احسن لكونه احضر واعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى
ان المعنى الآخر مرادا بلفظ محذوف لكن لما كانت مناسبة للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة
على اعتباره جعل كانه في ضمنه ولم يجعل من قبيل الاضمار وذهب آخرون الى ان كلا
المعنيين مرادا بلفظ واحد على طريق الكناية او بارادتهما معا بالاصالة ليتوسل بهما الى ما هو المقصود
بالتحقيق فلا حاجة الى التقدير لا التصوير المعنى وابرازه وضعفه قدس سره بان المعنى الكنائي
في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد الى ثبوت كل من المتضمن فيه والمتضمن
غاية ما لزم مما ذكره عدم الحاق معنى الكناية والتضمين لكن يجوز ان يكون التضمين من افراد
الكناية وانت خبير بان مراده قدس سره من قوله قد لا يقصد ثبوته انما ثبوت اصالة على
ان يكون كلمة قد للتحقيق وقد صرح في حاشيته شرح المفتاح ان المقصود الاصلي في الكناية
سواء كان عنه او المكنى به بل المقصود المكنى به الا يستقل منه الى ذهنك فتصور كون التضمين
من افراد الكناية لوجوب القصد فيه الى ثبوت معنى كل من الفعلين اصالة ثم قال
والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد
بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ آخر فيكون
من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناه الحقيقي معنى
آخر يناسبه وتبعه في الارادة وحينئذ يكون معنى التضمين واضحا بلا كلف انتهى
قلت فيه بحث لانه ان اراد بقوله فيكون هو المقصود انه المقصود الحقيقي فمبطلان كون
المعنى مقصودا حقيقيا لا يلزم من استعمال اللفظ فيه فان كلمة ان يستعمل في معناه ولا يكون
المقصود الحقيقي منه دفع الشك او رد الانكار وكذا مستتبعات التراكيب فيجوز ان
يكون المقصود الحقيقي هو المعنى المتضمن لا المعنى الاصلي وان اراد ان المقصود بالابتداء لم نسلم
لكن يجوز على هذا ان يكون المقصود الحقيقي غيره والجواب ان المراد الشق الاول وان المراد
بكون المعنى مقصودا حقيقيا ان لا يكون مقصودا بتبعية الغير وظاهر ان المعنى الذي
يستعمل اللفظ فيه لا يكون مقصودا بتبعية الغير قوله وقد يطلق اشارة الى ان اللفظ

الايمان المأخوذ من الامن معنى حقيقي آخر لا يحتاج فيه الى التضمين وهو الوثوق لانه
مستعمل بابا فكلامه قد للتحقيق والمراد ما اللائق ما هو بالطريق الحقيقة كما حكاه ابو زيد
على ما ذكر في الكشاف وقوله بمعنى الوثوق حال اي يطلق كائنا بمعنى الوثوق قوله
من حيث ان الواثق صار ذا امن اشارة الى رعاية اصل المادة في هذا الفرع
ايضا على ما هو قاعدة اللغة من كون اصل المادة معتبرا في جميع اللغات المأخوذة
منه وان كان على انحاء متنوعة فان الايمان بمعنى التصديق اعتبر فيه الامن الذي
هو اصل المعنى باعتبار ان المصدق كانه جعل المصدق آمنا من التكذيب كما سبق
والذي بمعنى الوثوق اعتبر فيه الامن باعتبار اللزوم للوثوق فان الواثق يلزمه
ان يصير ذا امن فالامن معتبر في كل منهما على نحو معين وفيه اشارة ايضا الى ان الهمزة
للصيرورة لا للتعدية وان آمن لازم وان اللازم هو الايمان للوثوق لا العكس
كما ظن قوله ومنه اي من الايمان بمعنى الوثوق قولهم ما آمنت بمدة الهمزة اي
ما وثقت ان احد صحابة اي بان احدا رفقاء فالمراد بالصحابة الرفقاء لا الصحابة عليه
السلام وهذا كلام يقوله من نوى سفرا ثم تأخر عنه بهذا العذر قوله وكلا الوجهين
من كونه بمعنى التصديق المتضمن لمعنى الاعتراف ومن كونه بمعنى الوثوق قوله
حسن في الذين يؤمنون بالغيب والمعنى على الاول يصدقون معترفين بالغيب وعلى
الثاني يثقون على الغيب فيكون بالغيب صلة يؤمنون لتضمنه على المعنى الاول
واصالته على المعنى الاخير ووجه حسنها كون النظم فيها باقيا على اصل الوضع لكون كل منهما
معنى حقيقيا بحسب وضع اللغة فلا يرد ان الاول احسن لانه بحقيقة اللغوية
لانه يوهم ان الوثوق ليس حقيقة لغوية وقد عرفت فيما سبق انه ايضا حقيقة لغوية
واما فائدة التقييد بقوله في يؤمنون بالغيب فهي الاشارة الى انه فيما سيجيء
من قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية انما يجب التصديق فقط لا
كلاهما قوله وفي الشرع معطوف على قوله في اللغة فكان الظاهر ان يقول
وفي الشرع لكنه اشار بقصديره بكلمة اما الى ان المقصود بالذات على كل حال
هو معرفة الايمان الشرعي واما اللغوي فانما يحتاج الى معرفة لمعرفة المناسبة
بينهما قوله فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم
اي معناه الشرعي اخص من معناه اللغوي فانه في اللغة مطلق التصديق سواء تعلق
بالامور الدينية او لا وفي الشرع لتصديق متعلق بما علم بالضرورة من دين
واستدلال انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلوة وحرمة الخمر
ونحو ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه الخواص والعوام من غير افتقار

الى النظر وان كان فى نفسه مفتقرا اليه لما تقرر من ان الاعتقاديات والعمليات كلها نظرية فالضرورية هى كون هذه الامور من الدين والنظرية هى هذه الامور انفسها لا يقال التصديق من مقولة الكيف انما يتعلق بالافعال الاختيارية دون الكيفيات النفسانية فلا يصح التكليف بالايمان لانا نقول انما التكليف بتحصيل تلك الكيفية بمباشرة اسبابها فتصير هذه التصديق معتبرا حينما لوحظ اجمالا وتفصيلا فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وتحريم الخمر عند السؤال عنها كان كافرا ولا يلزم معرفة نفس الاسلام والصلوة لان اكثر المسلمين لا يعرفونها فمن يقتدى بنكاح المطلقة ثلاثا من غير ان ينكح زوجا غيره بان يسئل عن احد الزوجين هل يعرف صفة الايمان فيقول لا فيحكم بان نكاحه لم يكن صحيحا من الاصل حتى يقع الطلاق ثم يعلمه صفته بقوله آمنت بالله وملائكته وكتبه الخ فيتكرها اياه فموقف ما جن لم يعرف الصانع من الاسن قوله كالتوحيد والنبوة والبعث وجزائه لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وكذا وجوب الصلوة والصوم وحرمة الزنا والخمر فان كلا من الكفرة والمسلمين يعلم ان هذه الامور من دين محمد صلى الله عليه وسلم وان كان فى نفسه موقوفا على النظر والاستدلال ثم انه يجب ان يعلم ان تعلق التصديق بهذه الامور مختلفة فان المراد بالتصديق بالتوحيد ان يصدق بانه تعالى واحد فى الوجود دون التصديق بالنبوة ان يصدق بان النبى عليه السلام بان النبى عليه السلام مبعوث من عند الله تعالى بالمعجزات وبالتصديق بالبعث ان يصدق بان بعث الاجساد من القبور واعادة الارواح فيها واقع البتة وبالتصديق بالجزاء ان يصدق بان الناس بعد البعث مجزيون باعمالهم فالمثابون بالجنة او معاقبون فى النار قوله ومجموع تلك امور الخ مرفوع عطفا على قوله فالتصديق الخ وفيه اشارة الى الاختلاف الواقع بينهم فى المعنى الشرعى للايمان وان ما ذكر من التصديق بما علم بالضرورة انما هو مذهب جمهور المتكلمين واما المحدثون والمعتزلة والخوارج فذهبوا الى انه مركب من مجموع امور ثلثة قوله اعتقاد الحق اى الامر الاول الجزم والاعتقاد القلبى المتعلق بالامر الحق اى الحكم الثابت المطابق للواقع سواء كان حكما اعتقاديا مقصودا فى نفسه او حكما عمليا متعلقا بكيفية العمل وهذا الجزم والاذعان القلبى هو المعنى بالتصديق الذى اكتفى به الاشعرى واتباعه فى الايمان وجعلوا الاقرار منشأ لاجراء الاحكام والحنفية جعلوه جزأ بين له الا ان الاقرار قد يسقط بضرورة الاكراه دون التصديق والمعتزلة زادوا فيه العمل وكذا الخوارج قوله والاقرار به اى الامر الثانى الاقرار بالحق او باعتقاد الحق بان يقر بما يعتقد ان اعتقاده قوله والعمل بمقتضاه اى الامر الثالث العمل بمقتضى الحق او بمقتضى الاقرار به وسيأتى ايضا فلا تشكيك فى المعنى ثم ان ظاهر كلام المصنف يدل على اتحاد مذهب جمهور المحدثين

والتكليف ؟

والخوارج فيلزم دخول الاعمال فى حقيقة الايمان عند المحدثين ايضا وليس كذلك لانها عندهم جزء من الايمان الكامل لا من حقيقته فيجب ان يحمل ان المراد ان اتحادهما فى كون كل من الامور الثلثة جزءا من الايمان وداخلا فيه فى الجملة اعم من ان يكون فى اصل الايمان او فى كماله وللتفصيل المقام على ما ذكره بعض المحققين ان ههنا احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخلة فى قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثانى ان يكون اجزاء عرفية للايمان فما يلزم من عدمها عدمه كما يعد فى العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزءا لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان للشجر بعد جزءا منها ولا يقال بانعدامه بانعدامها وهذا هو مذهب المحدثين كما ورد فى الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين مجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط مجازا وعلى التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر فى الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يقال بانعدامها مابقى الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبه الثالث ان يجعل الاعمال خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثانى الا فى ان اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجاز وهو بحث لفظى الرابع ان يجعل الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال فيقول الفاسق مع الايمان معصيته كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهو مذهب بعض الخوارج انتهى قوله من اهل بالاعتقاد اى بالقرن على قوله ومجموع امور ثلثة عند سؤاله المذكورين اى من لم يعتقد ولكن اقر وعمل فهو منافق اى كافر مخلف لكفره ومظهر لصورة الايمان فما وقع فى بعض النسخ من قوله بالاعتقاد وحده فمعناه ان الاخلال كاف فى تحقق النفاق لانه وحده موجب للنفاق واذا اقترن بالعمل لا يوجبه فلا يرد ان من اخل بالاعتقاد والعمل ايضا منافق ثم على عدم تقييد الاقرار بقوله وحده للاكتفاء بالاول وقد عدل المصنف عن عبارة الكشاف وهى فمن اخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق لانهم لو لم يعلم ان من لم يشهد ايضا يكون منافقا وكذا ان لم يعمل مع انه ان لم يشهد فكافر اتفاقا وان لم يعمل فخارج عن الايمان عند المعتزلة قوله ومن اخل بالاقرار فكافر اى من ترك الاقرار اوما يقوم مقامه كالاشارة فى الاخرس مثلا عامدا متمكنا سواء كان معتقدا او لا فهو كافر اى مجاهر بكفره قوله ومن اخل بالعمل اى صدق

١٩٤

واصل هذا التفصيل مذكور فى التوضيح

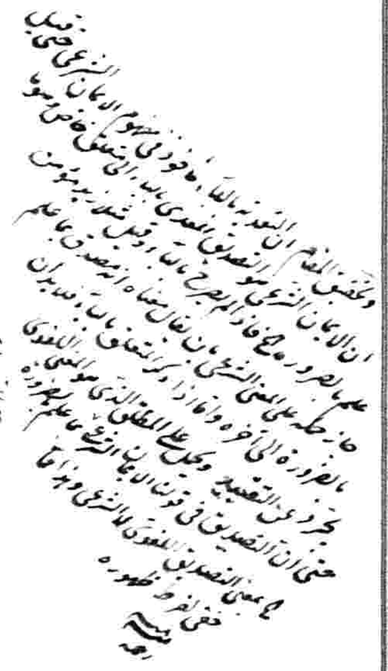
لا يرى

بغلبة واقرب بك ولكن ترك العمل فساق اى خارج عن طاعة الله وفاقا اى عند جميع
ارباب المذاهب اما عند السلف والمحدثين فظاهر انه خارج عن العمل الذى هو طاعة
وهو ايمان ايضا لكنه ليس بخارج عن الايمان بالكلية ولهذا يدخل النار ولا يخلد فيها
فيكون عندهم مؤمنا فاسقا واما عند الخوارج فلان المعصية عندهم كفر فيكون كافرا
فاسقا ولا شك انه ايضا خارج عن الطاعة لعدم امتثاله لقوله تعالى آمنوا واما عند المعتزلة
فخارج ايضا عن اصل الطاعات الذى هو الايمان وان كان غير داخل في الكفر الذى
هو ضد الايمان عندهم لا نقيضه حتى يمتنع ارتفاعهما فيكون عندهم فاسقا ليس بمؤمن و
لا كافر فقوله وفاقا قيد للاخير ومتعلق به بواسطة لطف قوله وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان
عند المعتزلة وقد يقال يجوز ان يكون متعلقا بالثلثة وقيد الها وتبعه بعد قوله والذى يدل
على انه للتصديق وحده استدل على ما اشاره من مذهب جمهور العلماء من كون الايمان
في الشرع موضوعا للتصديق وحده اى للجميع الامور الثلثة بوجوه الاول انه سبحانه وتعالى اضاف
الايمان اى نسبه الى القلب اما بالاثبات فيه حيث قال كتب في قلوبهم الايمان اى
اثبته فيها قال المصنف في تفسير هذه الآية وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الايمان فان جزء الاثبات
في القلب يكون اثباتا فيه واعمال الجوارح لا تثبت فيه وكذا قوله وقلبه مطمئن بالايمان اى
فان اطمينان القلب به ثبوته فيه من غير قلق واضطراب واما بالسلب عنه كما في قوله تعالى
ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم لان ما يضاف به القلب ويدخل فيه ليس الا التصديق
وحده قوله وعطف عليه معطوف على قوله اضاف اى الوجه الثاني انه عطف
سبحانه وتعالى على الايمان العمل الصالح في مواضع كثيرة وظاهر ان المغايرة تكفي في العطف
لان المعطوف مقصود بالنسبة كالمتبوع فلو كان جزأ منه لزم تكرار النسبة اليه مرة في
ضمن الكل ومرة بجعله معطوفا على الكل نعم قد ينقض ذلك بنكتة كالتخصيص بعد التعميم في قوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى الا ان كثرة الوقوع على هذا اشار اليه بقوله في
مواضع لا يحصى لا يناسبها قوله وقرنه بالمعاصي الخ هذا هو الوجه الثالث وتوجيهه انه لو لم
يكن الايمان عبارة عن التصديق فقط بل اعتبر معه ترك المعاصي هذا ايضا على ما يقتضيه
كونه عبارة عن مجموع ثلثة امور لما صح جعله مقارنا للمعاصي لانها تكون حينئذ منافية للايمان
وظاهر ان الشيء لا يكون مقارنا لما ينافيه مع انه قورن بها في الايات المذكورة اما الآية
الاولى فلانه اثبت فيها الايمان مع الاقتال المنهى عنه واما الآية الثانية فقد اثبت
فيها الايمان مع القتل الموجب للقصاص واما الآية الثالثة فلانها تفيد اجتماع الظلم مع الايمان
لان اللبس يقتضي استتار الملبوس بالملبوس به لا رفعه وهو ظاهر والمراد بالظلم في الآية
وان كان هو الشرك على ما يجئ في سورة الانعام الا ان الآية لما افادت اجتماع الايمان مع الشرك الاملى

فان قلت اذا كان العمل مقتضى اعتقاد
المعاصي وهو مقتضى ترك
المعاصي
م

وتما يدل على اجتماع الايمان مع الشرك
قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
منه

كان لنفيه معنى كانت في الدلالة على ان الايمان هو التصديق فقط اقوى لان الشرك
لكونه ظلما عظيما اعظم المعاصي قوله مع ما فيه من قلة التغير حال من فاعل يدل
وسوما ذكر من الوجوه الدالة على ان الايمان في الشرع مجرد التصديق عالما علم به
اى يدل ما ذكر عليه مقرونا بما في التصديق الذى نقل اليه اللفظ وغير عن اصله
الموضوع له اليه من قلة التغير المناسبة لعدمه الذى هو الاصل فهو اشارة الى وجه رابع
سوى الوجوه الثلثة المذكورة الا انه غير الاسلوب بقوله مع ما فيه لما اشاره الى ان هذا
الوجه مع ما عطف عليه من قوله وموقعين للارادة من مخترعات خاطره قوله
لانه اقرب الى الاصل تعليل لكون التغير المذكور قليلا لان اصله مطلق التصديق وما
نقل اليه في الشرع هو التصديق المقيد بكونه متعلقا بما علم به ولا شك ان التغير
من الاطلاق الى التقييد قليل بخلاف ما اذا جعل عبارة عن مجموع ثلثة امور وفي
بعض النسخ وانه الاصل بدون قوله مع ما فيه من قلة التغير فيكون وجها رابعا يغني
عنه النسخة الاولى قوله وموقعين للارادة في الآية اى الاصل الذى هو
التصديق المتعلق بشيء مطلقا موقعين للارادة في هذه الآية الى النسبة الى المجموع
لا مطلقا فلا ينافي جواز ارادة معنى الوثوق على ما صرح فيما سبق من ان كلا الوجهين
حسن فقوله وموقعين للارادة وقع عطف على قوله مع ما فيه الخ واشارة الى وجه آخر
اى ومع ما فيه ايضا من كون الاصل متعينا للارادة ثم علل تعين الاصل للارادة في هذه
الآية بقوله اذ المعدى بالباء هو التصديق اى اللغوى على ما صرح به الامام حيث قال
اجمعنا على ان الايمان المعدى بالباء يجرى على طريقة اهل اللغة في اصل هذا الوجه ان الايمان
المعدى بالباء لما كان بمعنى التصديق اللغوى اى بمعنى الجزم كان الاقرب اليه اجود وبيان
كون معنى شرعيا واما قيل هذا انما يتم لو تعين كون الباء للتعدية وسيجئ فيه احتمالات
اخر فانتظره انشاء الله المقول عما سبح به المصنف ان هذا اذا جعلته صلة للايمان الخ فانه
يدل على ان الايمان قد يستعمل بدون صلة فلا يتوقف كونه بمعنى التصديق على كون
الباء للتعدية قوله وفاقا اى اتفاقا منا ومن المعتزلة وجمهور المحدثين والخوارج
اولا لشك من تتبع اللغة ان آمن به انما يستعمل اذا اريد صدق به لانه اعتقد
حقيقته جنانا واقر به لسانا وعمل بمقتضاه اركانا على ما هو مقتضى كونه عبارة
عن مجموع ثلثة امور قوله ثم اختلف اى الغايلون بان الايمان في الشرع هو التصديق
وحده على ما علم به اختلفوا بعد هذا الاتفاق في ان مجرد التصديق القلبي هل هو كاف
في كون الشخص مؤمنا عند الله اى ايمانا ينجيه عن الخلود في النار او هو غير كاف فمن
قال انه كاف قال لانه المقصود من التكليف بالايمان وانما الاقرار شرط لاجراء



الاحكام الذي يؤتى به عليه من الصلوة خلفه وعليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور
والزكوات والحدود والكفارات ولهذا لزم ان يكون على وجه الاعلان والاظهار
على الامام وسائر اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا من الايمان فان مجرد التكلم به
من غير ان يظهره على الغير يكفي قوله اولا بداي او غير كاف بل لا بد من انضمام الاقرار به
اي بالتصديق القلبي حتى يكون مؤمنا ايمانا منجيا وانما يعتبر الانضمام الى ان القايل
بانه غير كاف جعل الاصل هو التصديق والاقرار منضما اليه قوله للتمكن منه اي من الاقرار
بان كان قادرا عليه فهو احتراز عمن صدق بقلبه لكن عجز عن الاقرار اما للخلل في لسانه كالاخرس
او لاحترام المنبه ونحوه قبل سماع الوقت للاقرار بالشهادة او لخوف القتل كمن وقع بين الجحفة
المتعصبة فان المصدق العاجز لهذه الاعذار مومن قطعا اتفاقا مستوجب للجنة على ما صرح
به الامام كما ان المصر بعدم الاقرار مع المطالبة به كافر اتفاقا قوله ولعل الحق هو الثاني
وجزم القاضي عياض في الشفا بان الثاني هو الصحيح ولعل المعلم يجزم لورود الوعيد
عليه وقال الامام الغزالي في الاحياء ان الاول هو الاظهر قوله لانه تعالى ذم المعاند
وهو من عرف الحق يقينا وجحد بقلبه ولم يقر به عنادا واستكبارا ولهذا قال عز وجل
فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون وبقيد عدم الاقرار يمتاز عن المنافق فانه وان عرف الحق لكنه يقر به
واما الجاهل المقصر فهو من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح قوله اكثر من ذم الجاهل
المقصر لانه قال في ذم الجاهل المقصر ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان
هم الا يظنون واما المعاند فقد قال في حقهم فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم
يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون
ولا يخفى ما بين الذمين من التفاوت قوله ولك ان تجعل الذم الخ اي لمن يمنع لزوم
انضمام الاقرار بالتصديق القلبي الممكن منه ان يجعل ذم الله سبحانه وتعالى للانكار اي الجحود
الحق مع معرفته بقلبه لعدم اقراره باللسان على ما يدل عليه قوله وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا فانه يستفاد منه ان ذمهم بالظلم والعلو من اجل جحودهم الحق مع استيقانهم
اياه فلا وجه لما قيل لا وجه للمنع الذي ذكره لانه لا شك في ان الذم لعدم الاقرار المبني
عن الجحود القلبي مع وجود اليقين والمعرفة بانه جاء من عند الله لا لعدم الاقرار مطلقا انتهى
فقد اعترف بان منشأ الذم هو الجحود وانما عدم الاقرار مبنيا عنه فتبصر قوله والغيب مصدر
يقال غاب الشيء غيبا وغيبة وغيابا وغيبا قوله ووصف به للمبالغة اي اطلق على ما
يقوم به لاجل المبالغة في اتصافه به كانه عينه كما في رجل عدل فانه ابلغ من رجل عادل على ما
تقرر قوله كالشهادة في قوله عالم الغيب والشهادة ولما لم يكن شهادة الغيب

لبطلان شهادة الشيء
على نفسه منه

مسموعة لم يقبل كالغيب والشهادة في قوله تعالى الآية قوله والعرب تسمي على صيغة المبني للفاعل
قوله المطمئن الخ وفي الحواشي الشريفية المطمان يروى بفتح الهمزة على انه مكان وبكسرها
على انه صفة والتذكير باعتبار الموضع والمراد بالارض المطمان المكان المنخفض قوله من الارض
كلمة من للبيان وقيل للتبعيض قوله والجحفة بالنصب عطف على قوله المطمان وهي
بفتح الخاء المعجمة واصلها الجوعة والمراد الحفرة التي تظهر في بطن الدواب في جنبيها متصلة
بالكلية وبزاد ظهورا بالجوع واذا بطنت غابت الحفرة المذكورة والكلية لضم الكاف
واحدة الكليتين وهما بكونان في جنبي كل حيوان يقال لها بالعامية كرده قوله غيبا
مفعول فان لتسمى وآخر شيئا غيبا لانهما بفيبان عن الحس اما الاول فظ واما الثاني
فبعد الشيوع قوله او فيعل عطف على قوله مصدر فانه للتغيير لتقييم الغيبا ما مصدر
كالشهادة او صفة مشبهة مخفف غيب بالتشديد كقيل بالتخفيف اصله قيل بالتشديد
واخر هذا الاحتمال مع ان الوصف به حينئذ على ظاهره لان هذا يدعى الا فيما سمع مشكلا نظائره
وهذا ليس من هذا القبيل والقيل هو الملك الا دون الملك الاعظم من ملوك حمير كانه
الذي له القول اي ينفذ قوله وجمع اقوال واقيال ايضا قوله والمراد به الخفي الذي
لا يدرك بالحس اي لا يقع تحت ادراك الحواس مطلقا ولا يقتضيه بديهة العقل اي لا يدركه
العقل ايضا بالبديهة فاما ان لا يدرك اصلا لا بالحس ولا بالعقل لا بالبديهة ولا بالنظر وهو
القسم الاول او يدرك بالعقل لكن بالنظر في الدليل لا بداهة وهو القسم الثاني وبهذا
التقرير ظهر التقابل بين الحس وبديهة العقل قال في الكشاف والمراد به الخفي الذي
لا يفذ فيه ابتداء الا علم اللطيف الخبير ولما كان ظاهره مختصا بالقسم الاول عدل عنه
المصنف واوضح ما هو المقصود قوله قسم لا دليل عليه اي مطلقا لا سمعا ولا عقلا ولم يقل
لم ينصب عليه دليل عقلا يقتضيه حسن المقابلة لقوله نصب عليه دليل اشعارا بان
هذا القسم حاله حال ما لا دليل عليه اصلا قوله وهو المعني بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو اي هذا القسم هو المراد بالغيب الواقع فيه فان حصر العلم به فيه تعالى يدل على ان
المراد بالغيب ما لا دليل عليه فان الذي دل عليه الدليل يعلمه غيره تعالى ايضا بالنظر في
الدليل المنصوب عليه قوله وقد نصب عليه دليل اما عقلي كالصانع وبعض صفاته وكذلك
النبوات فانها تعلم بالدليل ولا مدخل فيها للنقل واما سمعي كاليوم الآخر واحواله
من الصراط والميزان والحساب فمجال مدخل للعقل فيه وانما يطلع فيه على ما قاله الامام
ان ما لا يمكن اثبات النقل الا بعد ثبوته فانه لا يمكن اثباته به وما كان اخبارا عن وقوع
ما جاز وقوعه وجاز عدمه لا يمكن معرفته الا بالحس والنقل والصانع والنبوات
من قبيل الاول والحشر والنشر وما يتعلق بهما من قبيل الثاني انتهى كلامه واما ان لفظ الغيب

انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور بكيف يطلق لفظ الغيب على الله وصفاته فلا يبقى
الا الايمان بالاخرة مع ان الركن الاعظم في الايمان سوا الايمان بالله وصفاته فقد فهمه
منع انه لا يجوز على الله تعالى الحضور لانه الحاضر والناظر والغايب والشاهد والظاهر والباطن
على انه انما اطلق الغيب على الامر المخفي الذي يندرج تحته ذات الله وصفاته واحوال
الاخرة ولا يلزم منه اطلاقه على الله تعالى حتى يجوز عليه الحضور بكيف او سماه الله تعالى
توقيفيه على الاصح قوله وهو المراد بهذه الاية اي القسم الاخير من الخفي هو المراد من الغيب
في هذه الاية لان الغيب الواقع موقع المفعول به بواسطة الباء على ما سيصرح به يقتضي اقتضاء
بينا ان يتعلق به العلم وما ذلك الا القسم الاخير وقد يقال القسم الاول ايضا مراد لان
المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وانت
خبير بانه ايمان بهذه الاية لا بالقسم الاول من الغيب لان الايمان به يستلزم العلم بكامر
قوله هذا اذا جعلته صلة للايمان اي لتعين ارادة القسم الاخير من الغيب في الاية
اذا جعلت قوله بالغيب صلة للايمان بجعل الباء للتعدية وجعله مفعولا به بواسطتها
كما بينه عليه بقوله او وقعته موقع المفعول به لان هذا يقتضي تعلق العلم به فيختص بالقسم الاخير
قال الضمير في قوله جعلته راجع الى قوله بالغيب لا الى الاباء كما قيل لان الصلة في اصطلاحهم هو
المفعول به بواسطة الحرف صرح به مع ان الظاهر في الضمير الراجع الى الباء التانيث وايضا
يستلزم ذلك رجوع ضمير اوقعته ايضا الى الاباء ولا وجه له على ان هذا القيل قد اعترف
بان الضمير في قوله وان جعلته حالا راجع الى قوله بالغيب وهو قسيمه فما ذا عليه لو جعله
ايضا راجعا اليه حتى لا يلزم التفكيك قوله وان جعلته اي قوله بالغيب حالا على تقدير
عليتين بالغيب اشارة الى انه يكون ح حالا عن فاعل يؤمنون اما بتنزيله منزلة اللازم
اي يحدثون الايمان او بجعل المفعول اعني المؤمن به محذوفا للتعميم اي يؤمنون بكل ما يجب
ان يؤمن به قوله كان اي الغيب بمعنى الغيبة والخفاء لا بمعنى الامر الخفي قوله
والمعنى انهم يؤمنون غايبين عنكم لما كانا قبلين ح بريران الغيبة على تقدير جعله
حالا صفة للمؤمنين وان كان على تقدير جعله صلة صفة للمؤمن به وفي الحواشي الشريفة ان
الفرق بين جعله حالا ان الايمان على الاول اما متضمن فيه معنى الاقرار او محاذ عن الوثوق
ومعنى الغيبة صفة للمؤمن به اي يؤمنون بما هو غايب عنهم وعلى الثاني بمعنى التصديق
بالقلب والغيبة صفة في المعنى للمؤمنين والمؤمن به محذوف للتعميم اي يؤمنون في حال
غيبتهم كما يؤمنون في حال حضورهم لما كالذين اذا لقوا انتهى فيكون هذا مدحا للمؤمنين
بانهم ليسوا كالمنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم بل هم مخلصون في ايمانهم
يستوي حالهم مع المؤمنين حضورا وغيبة قدر ما قيل ان هذا الوجه مختص بعصر الصحابة

لانهم شاهدوا بعض ما يجب به الايمان وهو النبي عليه السلام انتهى وقد غفل هذا القايل
عن قول المصنف لاكالمنافقين الذين الخ فانه صريح في ان المقصد الاصلي بيان اخلاصهم في الايمان
لا كونهم غايبين عن ما يجب ان يؤمن به بقي قوله او عن المؤمن به مفتوح الميم على صيغة
المفعول عطف على قوله عنكم فالغيبة صفة المؤمنين ايضا والمعنى يؤمنون غايبين
عن جميع ما يجب ان يؤمن به وقيل المراد بالمؤمن به هو النبي عليه السلام خاصة وهو
الملايم لما روي من ابن مسعود وسيجي وجه تطبيقه على الاول ايضا قوله لما روي
ان ابن مسعود الخ لا بد ان يكون المراد بالغيب غيبتهم عن المؤمن به قال في الكشاف
ويعضده ما روي ان اصحاب عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد كان بينا لمن رآه والذي لا اله غيره ما آمن مؤمن
افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الاية انتهى فالمصنف ترك صدر كلام ابن مسعود مع توقف
تاييد المدعى عليه لان صدره كان معروفا بين اهل الحديث فاكتفى بايراد ما هو موضع
الاستشهاد وطلبا للايجاز وهو طريقة مسلوكة سيما بين اصحاب الحديث وتوقف
الاستشهاد والتاييد على الصدر المتروك لا يستلزم عدم صحة التاييد حتى يكون ايجازا مخلا
لانه كتوقف المقدمة المنظورة من الدليل على ليلها مع كونه مذكورا في غير هذا المذكور وفي ليل
المدعى نعم هذا الاثر لو يدل على كون المراد بالمؤمن به هو النبي عليه السلام خاصة فعلى تقدير ان
يراد به جميع ما يجب ان يؤمن به لا بد ان يقال يكفي في مقام التقريب دخول الايمان
به عليه السلام في ذلك الجميع وكونه عمدة فيه لان الايمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
يتضمن الايمان بسايريا يجب ان يؤمن به ثم ان ابن مسعود اراد بقوله ان امر محمد كان
بينا لمن راه انه لا عجب في حال من آمن بعد ما رآه وحضر مجلسه يعني كون الايمان بالغيب
افضل الايمان انه اشد اعتدادا واعجب حالا من ايمان من امن به عليه السلام بعد
ما راه واما قوله صلى الله عليه وسلم لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلايق لرجح
فانما يفيد افضلية ايمان ابي بكر بمعنى كونه اقوى واشد كيفا لكونه في اعلى مراتب اليقين
وهو مرتبة حق اليقين فلا يقدح في افضلية ايمان من آمن بغيب قوله وقيل المراد بالغيب
القلب لانه مخفي عن الحس فالغيب بمعنى الغايب المخصوص قوله والمعنى يؤمنون بقلوبهم
اشار بصيغة جمع القلوب الى ان اللام في الغيب المراد به القلب للاستغراق بقرينة
قوله يؤمنون فيكون من مقابلة الجمع بالجمع المفيد لانقسام الاحاد الى الاحاد اي يؤمن
كل قلبه قوله فالباء على الاول وهو كون المراد بالغيب المخفي الذي يغيب عليه الرسل
قوله للتعدية بتضمين معنى الاعتراف وجعل قوله بالغيب واقعا موقع المفعول به
وقد مر قوله وعلى الثاني وهو جعله حالا بجعل الغيب بمعنى الغيبة والخفاء قوله للمصاحبة

ملخصه
صلة وجعله صه

فان قلت قول المصنف ان جعلته حالا على تقدير ملتبسين بالغيب لا يقتضي ان يكون الباء
على تقدير جعله حالا للملابسة قلت لم يفرقوا بين المصاحبة والملابسة على ما يشهد به تتبع الكتب
المبسوطة المعتبرة فمن فرق بينهما بان الباء التي للمصاحبة متعلقة بمحذوف بخلاف التي للملابسة
واوعى ان الفرق بينهما مشهور فقد ركب شططا قوله وعلى الثالث وسوان يكون
المراد بالغيب القلب يكون الباء للالة لكون القلب حسد الة كما تقدم على اشارة اليه
بقوله والمعنى يوسنون بقلوبهم لا بافواههم قوله اي تعدلون اركانها الخ ولما كانت
الاقامة بالمعنى اللغوي الذي سوجعل الشئ قائما اي منتصبا من خواص الاجسام ولا تتصور
في الصلوة التي سي من قبيل المعاني فسر قوله تعالى يقيمون الصلوة على اربعة اوجه باعتبار
معاني مجازية تناسب الصلوة اولا ان يكون المراد من اقامتها تعديل اركانها القلبية
كالنية والخشوع والقولية كتكبيرة الاحرام والقراءة والتشهد والفعلية كالقيام والعقود
والركوع والسجود قوله ويحفظونها من ان يقع ريغ في افعالها قريب من العطف
التفسيري لقوله يعدلون اركانها فان الافعال تشمل افعال القلب والجوارح واللسان
قوله من اقام العود اذا قومه اشارة الى المناسبة بين هذا المعنى المجازي وبين
معناه الحقيقي اللغوي وتوضيحه ما ذكره قدس سره وسوان القيام في اصل اللغة الانتصاب
والاقامة افعال منه والهمزة للتعدية بمعنى اقام الشئ جعله قائما اي منتصبا ثم قيل اقام العود
اذا قومه اي سواه وازال اعوجاجه فصار قويما يشبه القائم ثم استعيرت الاقامة من
تسوية الاجسام التي صارت حقيقة فيها لتسوية المعاني كتعديل اركان الصلوة على ما
هو حقها واقامها لجعل استعارتها من تحصيل القيام في الاجسام بل من تسويتها رعاية
لزيادة المناسبة بين المعاني وقد قبل الاقامة بمعنى التسوية حقيقة في الاعيان والمعاني
فلا حاجة حينئذ الى الاستعارة انتهى فعلى هذا يكون الاستعارة في يقيمون تبعية لكونها
بواسطة المصدر وكذا الحال في المعنى الثاني قوله او يواظبون عليها عطف على قوله
يعدلون اركانها الخ واشارة الى معنى ثان ليقيمون اي او يكون معنى يقيمون الصلوة
يواظبون عليها بمعنى يداومون عليها كما في قوله تعالى على صلوتهم دائمون ويحافظون
ولا يخفى ان في وسعك ان تقول حينئذ ان يقال ويقيمون على الصلوة اذ المواظبة
انما تستعمل كذلك على ان كون نفس بمعنى فعل آخر يستلزم الاتحاد في الصلة قوله
من قامت السوق الخ اشارة الى ان هذا المعنى المجازي منقول عن مجازي آخر صار
كالحقيقة فيه لوحظ في كل منهما المناسبة بالمعنى الحقيقي المذكور والى ما ذكرنا اشار
قدس سره حيث قال نفاق السوق كانتصاب الشخص في حسن الحال والظهور التام
فاستعمل القيام فيه والاقامة في انفاقها اي جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة

على الشئ فان كلا من الانفاق والمداومة لتحصيل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه منوجها اليه انتهى
فمعنى يقيمون على هذا ايهم استعارة تبعية قوله فان قامت عزالة الخ استشهاد
لمجئ قام السوق بمعنى جعلها نافقة اي رايجة وعزالة اسم امراة شبيب الخارجي
لما قتله الحجاج خرجت عليه وحاربته سنة كاملة وهزمته سوق الضراب اي سوق
المضاربة بالسيوف على التخيل والتشبيه والعراقان الكوفة والبصرة والغمط كناية
عن الذام كانه شد بالغاط وملوما شد به الصبي في المهد كذا في الحواشي الشريفية قيل
ومن جملة حكايا تها العجيبة الواقعة ما حكايا ابن زيد وسي انها دخلت كوفة
ومعها ثمانون فارسا وكان فيها ثمانون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت
صلوة الصبح وقراءت فيها سورة البقرة ثم حرب الحجاج ومن معه ولذلك
قيل في هجوه اسد علي وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من نقر الصفارها
على عزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر قوله فانه اذا حوفظ عليها
اشارة الى بيان العلاقة بين المنقول والمنقول عنه وان هذا النفل الضا بطريق
الاستعارة التبعية كما ذكروان وجه الشبه هو الرغبة ولا شك انه امر واضح فان
الدوام على الشئ بدون الرغبة فيه لا يتحقق كما ان النفاق في الاسواق لا يتحقق الا مع رغبات
فيه اشارة الى دفع ما اورد ههنا من ان هذه المشابهة خفية جدا واجاب الايراد
بان الاصل اعني اقام السوق مجاز والتجوز منه ضعيف فيدفعه انه صار بمنزلة الحقيقة
كما اشرنا اليه قوله او يشعرون لها اشارة الى معنى ثالث استعمل فيه يقيمون
مجازا مرسلا من باب ذكر الملزوم واراده اللازم فان القيام اي الانتصاب
للشئ يلزمه التشمر له فقول المصنف من قام بالامر فانما معناه ان يقيموا الصلوة من قبيل قولهم
قام بالامر فانه استعمل مثله في لازم معناه الحقيقي قال قدس سره وحقيقة قام بالامر
قام ملتبسا بالامر والقيام له يدل على الاعتناء بشانه ويلزمه التجلد والتشمر فاطلق القيام
على لازمه ومنه قامت الحرب على ساقها اذا التحمت واشتدت كانها قامت
وتشمرت لسلب الارواح وتخريب الابدان انتهى فقد اشار الى ان الباء في قام بالامر
للملابسة لا للتعدية كما قال وليس لك ان تقول في قام بالامر للتعدية فالمستعار بمعنى
التجلد والاجتهاد وهو الاقامة في الحقيقة لان قولهم في ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه
يبطله وايضا القيام بناسب التشمر لا الاقامة كما ان القعود بناسب الكسل لا القعاد
واعلم انه اعترض على الكشاف بان الاقامة اذا كانت مأخوذة من القيام المستعمل
في لازم معناه اعني التشمر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلوة متشمرة لا كون
المصلي متشمرا في اداتها بلا فوت عنها والحق زادعلى الكشاف قوله واقامها اذا جد فيه

لم يفرقوا بين المصاحبة والملابسة

فيه وتجلد لدفع هذا الاعتراف وبيانه انه جعل الصلوة مشتهرة معناه جعلها مشتهرة لاخراج
المصلي عن عهدتها ادائها والخلاص عن تبعة تركها وذلك لا يتيسر الا بشهر المصلي لا دائها
فشهره لازم لجعلها مشتهرة فكل من قام بالامر واقامه استعمل في لازم معناه وهو الجد والتجلد
ولذا قيد المصدر بهما بقوله اذا جد فيه وتجلد فما قيل اشار بضم اقامه الى قام به الى ان الباء
للتعدية وبقوله اذا جد وتجلد الى ان الجد بمعنى والتجلد على تقدير كون الباء للتعدية ايضا
صفة المصلي دون الصلوة غاية ان يكون بطريق اللزوم فيرد عليه انه لا حاجة في حمل
كل من قام به واقامه على صفة المصلي بطريق اللزوم كما بنيا على جعل الباء للتعدية والخطب
ما حرروا بطلانه كما نقف عنه قدس سره وقد يقال ان اقامه من باب الحذف والايصال اي
المراد اقام به فكان القيام بالشيء يدل على الشهر فكذا اقامة اقول فيلزم ان يكون يقيمون
الصلوة مقدرة بيقيمون ما بصلوة على الحذف والايصال ولا يخفى ما فيه قوله عبر عن
ادائها بالاقامة لاشتمالها اي الصلوة على القيام يريد بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي
لاقامة الصلوة وهو جعلها قائمة وبين ما اريد بها هنا وهو ايقاعها على الوجه اللايق على
ما سبق وحاصل كلامه ان الصلوة لما كانت مشتملة على القيام الذي يلزم الاقامة التي هي
ايقاع القيام عبر عن اداء الصلوة الذي هو ايقاع الصلوة بالاقامة تعبيرا عن الملزوم الذي
هو الاداء باللازم الذي هو الاقامة فيكون كناية لكونه انتقالا من اللازم الى الملزوم ولا يخفى
قوله استعمالها على القيام ان يكون هذا مجازا مرسلا من باب اطلاق الجزء على الكل لان ذلك
انما يتم اذا عبر عن الصلوة بالقيام والواقع ههنا هو التعبير عن اداتها باقامتها ولاجل ريبة
بينهما والمحقق الشريف ههنا كلام طويل حاصله استشكال حمل هذا الوجه قوله كما عبر عنها
اي عن الصلوة بالقنوت اي القيام كما في قوله تعالى وكانت من القانتين والركوع نحو وارکعي
مع الراكعين والسجود نحو وكن من الساجدين والتسبيح نحو ومن الليل فسبحه والتشبيه في
مجرد ان الاشتمال صار سببا للتعبير كما مر تحقيقه وان تغاير جهة التعبير فانه في الامثلة المذكورة
من باب اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا مرسلا وفيما نحن فيه من باب اطلاق اللازم على الملزوم
كناية كما حقق قوله والاول اي المعنى الاول من المعاني الاربعة وهو جعل يقيمون بمعنى يعدلون
اركانها اظهر من البقية الباقية قوله لانه اشهر اي وجه اظهرية المعنى الاول كونه اشهر شائعا
كثرة مواد استعماله كما في قوله تعالى فاقيموا وجوهكم عند كل مسجد والم وجهك للذين واقيموا
الوزن وكذا قوله تعالى ولوانهم اقاموا التوراة والانجيل اي حفظوها عن التبديل والتحريف
ولا شك ان الاشهرية في الاستعمال يستلزم الظهور لتبادر الذهن اليه بشهرته
فلا يرد ان ظهوره مما يمنع النظر سواء دل على ان منع مقدمة استدل عليها خارج عن
قانون التوجيه قوله والى الحقيقة اي الى المعنى الحقيقي للاقامة وهو التسوية وازالة

قوله او يؤدونها عطف على قوله يقيمون لان ادائها
وان شارك اقامتها في معنى رابع للاقامة اي ومعنى يقيمون الصلوة
يؤدونها فانما ان يراد ادائها ابقاعها بحيث يحصل
تفريغ الذمة عنها اداء كان او قضاء او يراد ابقاعها
بكمية يكون هو في جميع حقوقها من ابقاعها في وقتها
مراعى فيها جميع حدودها من الفرائض والواجبات والسنن
والآداب الباطنة والخارجة وهو بهذا المعنى يقابل
القضاء ويسقطه والاول لا يناسب مقام المدح
لان ابقاع الصلوة مطلقا لا يوجب المدح كما مجئ
وانما يوجبه ابقاعها في وقتها الاول مراعى فيها جميع
حقوقها فتعين ان يراد الثاني

الاعوجاج اقرب لظهور وجه الشابهة بينهما لاشتراكهما في الاشتمال على معنى التسوية وازالة
الاعوجاج غاية الامر ان متعلق ذلك في احدهما العين وفي الآخر المعنى وقيل لان اقامة
الصلوة ازالة اعوجاج الصلوة وتسويتها وهذا مقيد والمعنى الحقيقي سواء مطلق التسوية
وازالة الاعوجاج فالفرق بينهما بالاطلاق والتقييد فيكون اقرب لكون المطلق جزأ من المقيد
قوله واقيد معطوف على قوله اظهر وان كان ابعد لا على قوله اشهرا واقرب وان كان
اقرب قوله لتضمنه التنبيه لان تسوية الاعيان وازالة اعوجاجها وان تضمنا
بالنظر الى ان تسوية المعاني اعم من ان يكون بحسب الظاهر او بحسب الباطن قوله
على ان المحقق بالمدح يعني ان يقيمون الصلوة لما كان في معرض المدح بل دالة على
على الحياب كان حمله على تعديل اركانها اولى فانه المناسب لترتب الهدى الكامل
والفلاح التام الشامل كذا في الحواشي الشريفية ثم اعلم ان الامام بعد ما نقل المعاني
الاربعة بعبارة الكشاف قال الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك
لا يحصل الا اذا حملت الاقامة على ادائها فعلها من غير خلل في اركانها وشرائطها وتوهم
بعضهم من قوله او ادائها فعلها انه اختار الوجه الثاني حتى ان الطيبي قال ما اختاره الامام
اولى مما قاله القاضي لان الوجه الثاني جامع لجميع المعاني المطلوبة فيها وانت خبير بان
ظاهر عبارة الامام اقرب الى الوجه الاول منه الى الوجه الثاني لان قوله من غير
خلل في اركانها وشرائطها كالنص في الاول بل الظاهر ان ما ذكره وجه خامس مركب من
الاولين فافهم قوله لا المصلون عطف على من راعى اي التحقيق بالمدح هم من
راعى ما ذكر لا من صلى مطلقا حتى يدخل فيه المصلون الذين هم عن صلوتهم ساهون اي غافلون
غير مبالين بها قوله وكذلك ذكر في سياق المدح اي تضمن المعنى الاول التنبيه المذكور
ذكر المصلين في مقام المدح بعنوان والمقيمين الصلوة مقرونين مع الاقامة وفي الذم
بترك الاقامة والكفي بعنوان المصلين ومن قال هذا لا يدل على ما ادعاه من ان حمل
الاقامة على المعنى الاول اولى اذ يمكن ان يكون الاقامة في قوله والمقيمين الصلوة بمعنى المواظبة
والمداومة والساهون عن الصلوة على ما فسره ابن عباس هم المنافقون الذين يتركون
الصلوة اذا غابوا عن الناس ويصلونها اذا حضروا فالسهو بمعنى الترك والمقابل له الاقامة
بمعنى الدوام فقد جعل قوله وكذلك الخ دليلا ولو به المعنى الاول للتضمن المذكور ولا
معنى لما مع انه استدل عليه بالشهرية وهي الموجب للمدح المعنى الاول الذي هو التعديل
لا الثاني الذي هو المواظبة والمداومة اذ عالم يقترن التعديل بهما لم يستحق المدح قوله
والصلوة فعلة اي اصل الصلوة صلوة على وزن فعلة بفتح الفاء والعين قلبت الواو والفتحة
والفتحة ما قبلها وكذا الزكوة اصلها زكوة قلبت واوها الفا والدليل على كون الفتحة ما قبلها

عن واو وجمعها على زكوات وصلوات قوله من صلى اذا دعا اى الصلوة بالمعنى الشرعى المراد
منقولة ههنا منقولة عن الصلوة بمعنى الدعاء وفى حقيقة لغوية فى الدعاء مجاز لغوى فى المعنى الشرعى
وهذا مذهب الجمهور قوله كالزكوة من زكى فانها بالمعنى الشرعى الذى هو اخراج قدر معين
من المال الى الفقراء من المعنى اللغوى الذى هو التركية بمعنى التنمية او التطهير قوله كتبا بالواو
وقع لئلا يقال من ان مدار الكتابة على التلفظ وهما يتلفظان بالالف فلم كتبت الالف
فى صورة الواو وتقرير الدفع انهما لا يتلفظان بالالف الخالصة بل بالف ممالة نحو
مخرج الواو مع ان اصلها واو خالصة قوله على لفظ المفخم بكسر الخاء قال الكاكى
فى صرف المفتاح التفخيم ههنا ان تكسر الفتحة فتخرج بين بين اذا كانت بعدها الف
منقلبة عن الواو لتميل تلك الالف الى الاصل كتوكيد الصلوة والزكوة انتهى وفى
قوله لتميل اشارة الى ان التفخيم ههنا لاجل الالف نحو فخرج الواو لاجل امالته
بمعنى تركها والصاد الترقيق بمعنى اخراج اللام من اسفل الفم وقد يطلق الترقيق على ترك
الامالة فمن قال التفخيم ههنا ضد الترقيق اراد بهذا المعنى فان ضد ترك الامالة فلا منافاة
قوله الا فى الفعل المخصوص بهاء يدل بيان العلاقة بين المعنى الشرعى للصلوة وبين معناها
اللغوى فان قلت المعنى الشرعى ليس فعلا مخصوصا بل افعال مخصوصة قلت ليس المراد بالفعل
المعنى المصدرى اعنى التاثير بل المراد ما حاصل بالمصدر اعنى الاثر وهو الهيئة المخصوصة الحاصلة من ترتب
اركان مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختمة بالتسليم قوله لاشتماله على الدعاء اى لعلاقة ان الفعل المخصوص
المسمى بالصلوة مشتمل على الدعاء المقصود منها على ما نطق به قوله عليه السلم الدعاء مخ العبادة ما عبد الله
من لم يدعه فهو مجاز مرسل من اطلاق الجزء المقصود من الكل عليه كما هو شرط اطلاق الجزء على الكل
على ما بين محله قوله وقيل صلى حرك الصلوين اى القائل هو صاحب الكشاف قال قدس سره
فى بيانه يريد ان صلى ماخوذ من الصلا بمعنى حرك الصلوين وهما العظمان الناتيان فى اعالى
الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه اى عن يمينه وشماله ثم استعمل صلى بمعنى فعل الهيئات
المخصوصة مجازا لغويا لان المصلى يحرك صلويه فى ركوعه ولما اشتهر فى هذا المعنى استعير منه
لمعنى دعى تشبيها للداعى بالمصلى فى خضوعه وخشوعه وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق
مما ليس بحدث قليل الثانى ان الصلوة بمعنى الدعاء شايعة فى اشعار الجاهلية ولم يرد فيهم
اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها فانى تتصور لهم التجوز فيها فالصواب
ما ذهب اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة حقيقة فى الدعاء مجاز لغوى فى الهيئات المخصوصة
المشتملة عليه وتمام تحقيقه فى اصول الفقه انتهى ومن هذا علم وجه تمريض المصنف قول الكشاف
وان ما ذهب اليه الجمهو قوله واشتهار هذا اللفظ فى المعنى الثانى
اشارة الى دفع ما يرد على ما نقل من ان صلى بالمعنى الثانى المنقول اليه اعنى الاركان المخصوصة

التفخيم

كالام فى اسم الله فان القراء اتفقوا
على ترقيقها فى بسم الله وقد تكسر قاتلها
وتقل الانتقال من الكسرة السفلية الى اللام
المفخمة تسمعان ما بعد ها مكسورة ايضا كخلاف
نحو انا اسد وقل ما شاء الله فانهم استحبوا تفخيم اللام
وتغليظها فى مثلها لتعظيم اسم الله

اشتهر منه بالمعنى الاول المنقول عنه اعنى تحريك الصلوين فكيف يصح ان هذا منقول منه
وتقرير الدفع ان اشتهار هذا اللفظ فيما ذكر مع عدم اشتهاره فى تحريك الصلوين غير قادح
فى نقل هذا اللفظ الى ذلك المعنى المشهور اذ قد يشتهر المجاز بحيث تصير الحقيقة مهجورة
بالكلية كما تقرر فى محله قوله واما سمى الداعى مصليا من تتمة المنقول كما يظهر بالنظر فى الكشاف
والمقصود منه ايضا دفع ايراد عليه وهو ان الداعى لا يسمى مصليا مع انه لا تحريك الصلوين
وتقرير الدفع ان هذه التسمية باعتبار المعنى الثانى الذى اشتهر فيه تشبيه الداعى بالمصلى
بهذا المعنى فى خشوعه وخضوعه قوله الرزق فى اللغة الخ اى النصيب وتحقيقه ان الرزق بالفتح
مصدر قطعا ومعناه فى اللغة العطاء وبالكسر سيجئ نادرة مصدر ايضا بمعنى العطاء ايضا واخرى بمعنى
بمعنى الحظ المعطى لكن الاغلب هو الاخير ولهذا قال فى اللغة الحظ قوله قال تعالى وتجعلون رزقكم
انكم تكذبون اى حظكم المعطى اذ لا معنى لارادة المعنى المصدرى ههنا كما لا يخفى ولتعين ارادة هذا
المعنى فى الاية فسرها اللهم بتقدير المضاف حيث قال اى شكر رزقكم بتعريف قوله والعرف
حصصه تخصيص الشئ بالحيوان اى العرف جعل الرزق مخصوصا بتخصيص الله الشئ بالحيوان بمعنى
قصره وكف الشئ على الحيوان بحيث لا يتجاوزه الى غيره وقوله وتمكينه بالجر عطف على تخصيصه
اى وتمكينه تعالى الحيوان من الانتفاع به اى بالشئ فالرزق بهذا المعنى يعم رزق الانسان
وسائر الحيوان ويتناول المأكول والمشروب والملبوس والعبيد وكل ما يملكه حلالا او حراما
اذ المراد من تمكينه من الانتفاع به تمكينه من التصرف فيما خصصه بالحيوان من الشئ القابل
على اصلنا ان يمكن الله العبد من التصرف بالحرام وان نهاه عنه ولم يجوزه فلا يرد
ما اعترض على المصنف بان هذا راى المعتزلة وبعض اصحابنا وراى الاكثرين ان سوق الله تعالى
الى الحيوان ما ينتفع به وكيف يظن بالمصنف ان يترك ما هو مختار الاكثرين وشاعرة وينحتار ما هو
مختار المعتزلة فانه بعيد عن طور المصنف بل سيما وقد تصدى ههنا لقوله والمعتزلة لما استحالوا
الخ لبيان الفرق بين مذهب الفريقين وذكر تمسك كل منهما واجاب عن تمسك
المعتزلة ثم ان التخصيص المذكور بالنظر الى المعنى المصدرى وقد خصصه العرف ايضا
بالنظر الى المعنى الاسمى اعنى المرزوق قال فى شرح المواقف ومذهب الاشاعرة
ان الرزق كل ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراما وامامثيل الخ
بالمعنى المصدرى فالصحيح انتفاع الحيوان به وبالمعنى الثانى ما ينتفع الحيوان به فيرد عليه
ان ما يصح بالانتفاع ليس معنى مصدريا الا ان ما ول بصحة الانتفاع فيقال المعنى الثانى
ايضا يصح تاويله بالانتفاع قوله والمعتزلة لما استحالوا من الله اى عدوا المحال عليه تعالى
ان يمكن العبد من الحرام اى من تناوله لانه تعالى منع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه
وهذا مبنى على الحسن والقبح العقليين لان تمكين القبيح وخلقه والاقدار عليه قبيح عندهم واما على

ورزقناهم ينفقون الرزق فى اللغة الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به
والمعتزلة لما استحالوا من الله ان يمكن من الحرام لانه منع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه قالوا الرزق لا يتناول الحرام الا تراه تعالى اسند الرزق
ههنا الى نفسه قاضى

ايذانا بانهم ينفقون الحلال الطلق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح وذم المشركين على تحريم ما رزقهم الله سبوله قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا وآخبار جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق والذم لتحريم ما لم يحرم واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة قاضي

اصلنا فيصح المنع من الانتفاع بالشئ والامر بالزجر عنه مع التمكين من اكتسابه والقدرة عليه واكتسابه فان جميع المعاصي والقبايح كذلك قوله قالوا الرزق لا يتناول الحرام جواب لقوله لما استحلوا واشارة الى ان دليل مذهبهم موجود خول لما لا سبب للجواب على ما تقرر في محله فقوله الا ترى انه اسند الرزق الى نفسه ثم نوبر للتعوية هذا الدليل فتهوى قوة ولهذا اسند الرزق الى نفسه ولم يقيده فلا يرد انه لا تنوير فيه لاختصاص الرزق بالحلال لان استفادة الحل اذا كان من الاسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال ولهذا اورد على صاحب الكشاف حيث جعل الاسناد للاعلام بحال ما ينفقون ان التعبير عما ينفق بالمرزوق ليغني عن استفادته من الاسناد وحتى اجاب عنه السيد بتكلف انه لما كان الرزق في اصل اللغة بمعنى الحظ وسواء الحرام والحلال تمسك بالاسناد انتهى لقول فلور وهذا على الكشاف تمسك المعتزلة على مذهبهم عاذكر في خبر لما وجعل الاسناد تابيدا له تنبيها على انه وان لم يصلح ان يكون دليلا الا انه يصلح ان يكون تابيدا له قوله ايذانا بانهم ينفقون الحلال الطلق اي الخالص الطيب ووجه الايذان سوء ما اشار اليه بقوله فان انفاق الحرام لا يوجب المدح وتحريره ان الاية مسوقة للمدح بالانفاق والانفاق الحرام لا يوجب المدح بل يوجب الذم فوجب ان يراد منه الحلال فقط قوله وذم المشركين عطف على قوله اسنادها فهو تنوير آخر وتابيد بعيد لقوتيته مذهبهم يعني لو كان الرزق شاملا للحرام ايضا يتوجه اليهم الذم في تحريم بعض ما رزقهم الله لان تحريم الحرام ليس بمذموم قوله واضحايا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض اي منعوا اختصاص نكتة الاسناد اليه تعالى في بيان الحل بل جعلوه للتعظيم كما جعلوا اضافة لذلك في بيت الله وناقة الله وللتحريض على الانفاق فان الاسناد الى نفسه تعالى يوذن بانه لا مدخل فيه لقدرة العبد ومعلوم ان الامساك في الاغلب ناش من خوف الفقر والاحتياج فاذا علم ان الله هو الرزاق زال عنه خشية الانفاق فلا تقوية في الاسناد لمذهب المعتزلة قوله والذم منصوب عطفا على الاسناد اي لا تقوية في الذم المذكور ايضا لمذهبهم لان الذم ليس الا لجعلهم ما لم يحرمه الله حراما ولمذهبهم منصب الشارع المحلل المحرم واني لهم قوله واختصاص ما رزقناهم اشارة الى دفع ما يرد على الاصحاب وهو ان ما رزقنا مختص عندكم ايضا بالحلال فالاسناد ليس الا لهذا الذي المذكور ووجه الدفع ان اختصاص ما رزقنا بالحلال وان كان متفقا عليه بين الفريقين الا انه ليس لاجل الاسناد واستفادته منه بل للقرينة الدالة على ذلك اختصاص قال قدس سره في تحرير محل النزاع ههنا لا خلاف بين الجماعة والمعتزلة في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال الا ان الجماعة لما سموا الحرام رزقا واسندوا الاشياء كلها الى الله تعالى تمسكوا في ذلك بان

وتمسكوا بشمول الرزق له بقوله عليه السلام في حديث عمر وبن قرة لقد رزقك الله حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك فجزاك الله خيرا وبانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قاضي

المدح والانصاف بالتقوى يدلان على ان الانفاق من الحلال وكذا الاسناد الى الله تعالى فانه عند الاطلاق ينصرف الى ما هو افضل واكمل اما المعتزلة فلا يتمون الحرام رزقا ولا يجوزون اسناده اليه تعالى عن القبايح فلفظ الرزق واسناده اليه تعالى لا يدلان لهم على ان المنفق ههنا هو الحلال الطلق انتهى وقد علم من كلامه قدس سره ان قرينة الاختصاص هو الانصاف بالتقوى وكون الاية مسوقة لمدح المنفقين واسناد الرزق اليه تعالى قوله وتمسكوا عطف على قوله جعلوا اي اصحابنا بعد ما اجابوا عن شبهة المعتزلة تمسكوا بشمول الرزق للحرام بقوله عليه السلام في حديث عمر واي في حديث قاله لعمرو بن قرة بالقاف وفي بعض الروايات قرة بالميم المضمومة والراء المشددة قوله لقد رزقك الله هذا الحديث اخرجه ابن ماجه وابو نعيم من حديث صفوان بن امية قال كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله قد كتب علي الشقوة فما اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام لا افعل ذلك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله لقد رزقك الله حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلته بعد هذه المقالة لفرتبك فرتا وجيعا وقوله عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الحرام من رزق الله فالمصر المقصور من هذا الحديث على موضع الاستشهاد قوله وبانه لو لم يكن عطف قول بقوله عليه السلام واشارة الى الدليل العقلي وتقريره انه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن من تغذى طول عمره بالربوا والميتة مثلا مرزوقا والتالي باطل بقوله تعالى وما من دابة في الارض الاية فانه يدل على ان الكل مرزوق قال في شرح المقاصد واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قال بعض الفضلاء اقول الجواب اما عن الاول فهو ان المفروض مرزوقيته للصبي قبل البلوغ وقبل ان يصير اهلا للاكتساب ولو كان بالقاء الله تعالى اليه شيئا من المباح فان قيل فحينئذ يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر في الاصول ان الحرم وحرمة باقيان في صورة الاضطرار واما الثاني فهو ان معنى الاية والله اعلم وما من دابة ينصف بالمرزوقية الا على انه رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالكبش كل حيوان ينصف بالمذبوحية ليندفع الشك انتهى اقول توضيح الجواب الثاني ان حاصل النقض هو ان يقال الطفل الثاني يجري فيمن مات ولم ياكل شيئا مع تخلف الحكم فيه لانه يصدق عليه حسب ما ذكرتم انه دابة وكل دابة مرزوق بحكم الاية مع انه ليس بمرزوق فاذا كان معنى الاية ما ذكر يكون موضوع الكبرى دابة متصفة بالمرزوقية لا مطلقا فلا يجري الدليل في المادة المذكورة لانها مندفعة حينئذ

كالتمسك في المثال المذكور وبهذا الكلام لا غبار عليه وبهذا ظهر ان لا تدافع بين الجوابين
فتدبر ثم ان بعض المتاخرين من شراح الكشاف قال وابن الكمال دفع هذا الاستدلال
بان الملازمة مسلمة وكذا البطلان الثاني مسلم وانما الشان في وقوع المقدم اقول المقدمة
الاستثنائية في القياس الاستثنائي اذا كان رافعة فتسليم الملازمة مع تسليم
انتفاء التالي وبطلانه منتجان لنقيض المقدم وبطلانه البتة فما معنى منع وقوع المقدم
مثلا اذا قلنا لو تعدد الاله لفسد العالم لكن التالي مسلم فانه بعد تسليم الملازمة بين
تعدد الاله وفساد العالم وتسليم انتفاء الفساد يلزم انتفاء التعدد والاله فاذا
قيل الملازمة المذكورة مسلمة وكذا انتفاء الفساد مسلم وانما الشان في وقوع
التعدد وفاته ممنوع كان كلاما فاسدا خارجا عن النظام وكانه وقع سهوا من قلم
الناسخ ومراده انما الشان في وقوع التالي فيكون اشارة الى منع ان يوجد في عرصة
الوجود شخص تتغذى طول عمره بالحرام فان الجزم بوجود مثل هذا الشخص غير محقق وقد يدفع
بالصبيان الذين تولدوا من الزوانى والبغايا وبنات الاسواء الذين لا شغل لهم
بدون كسب الحرام كثيرا ما يموتون قبل البلوغ بل وقبل ان يصلوا الى صلاحية الكسب
فيتحقق وجود اشخاص اغتذوا طول العمر بالحرام اقول لم يعتدوا بابدان امهاتهم
فانها حلال لهم وان لم تكن طيبة قوله والنفق الشيء والعدة اخوان اي متلازمان
في اكثر الحروف الاصول والاصل المعنى فيهما اشتقاق اكبر قوله وجدت كل فاوه
نون وجيمه فاء اي كل كلمة كان فاوه نونا وجيمه فاء مثل نفد ونفر النفس نفوشا ونفع و
نفح ونفخ ونفق ونفض ونفط وامثالها مما يشتمل على معنى الذهاب والخروج قوله والظاهر من
انفاق ما وجه الظهور اطلاق لفظ الانفاق لانه انسب بمقام المدح من التقييد لافادته
انهم يتفقون من كل جنس من الحلال ولهذا قال الامام الانفاق المذكور في الآية يتناول
الواجب والمندوب والواجب يتناول قسمه من الزكوة والانفاق في المجهاد
وعلى النفس وعلى من يجب عليه نفقته والمندوب الصدقة كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم
والمراد الصدقة فكل من هذه الانفاقات داخلة تحت هذه الآية لان كل ذلك
سبب لاستحقاق المدح وانما قال الظاهر للاحتمال الآتي قوله ومن فسره بالزكوة
اي من صرفه عن الظاهر وفسره بالزكوة اي باحد انواعها والمنفق بحاله قوله وذكر افضل انواعه
والاصل فيه انما كونها افضل انواع فلان مرتبة فرائض الله على واسنى عندهم
من مرتبة فرائض النوافل وانما كونها الاصل فيه فلانها من اركان الدين واصول الاسلام
وسائر الانفاقات من الفروع قوله او خصصه بها الخ عطف على قوله ذكرا على قوله فسره فيكون
بالزكوة مبنيا على احتمالين والفرق بينهما انه على الاول من باب الاكتفاء فيكون سائر

وجوه الانفاق مرادا ايضا بقياد على الثاني من باب ملاحظة اقترانه بما هو شقيقتها اعني
اختها وهي الصلوة فان اكثر ما يقترن بالصلوة هي الزكوة كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة وغير ذلك من الايات والاحاديث وفي هذا الاحتمال يتعين الزكوة بالارادة
ولا يشمل سائر وجوه الانفاق ولو بقياد لقيام المخصص في هذا الاعتبار تامل فان تعدد المحامل
لشيء واحد كالعموم والخصوص بملاحظة اعتبارات متعددة حاله لا يكره وقوعه قوله وتقديم
المفعول للاهتمام اي الجار والمجرور والاشارة الشريفة سمي الجار والمجرور مفعول الفعل على الاطلاق
تنبيها على انه بحسب المعنى مفعول به اي بعض ما رزقناهم ينفقون وان كان بحسب اللفظ يقدر
ههنا موصوف اي شيئا مما رزقناهم ثم ان الغرض منه بيان نكتة تقديم ما رزقناهم على ينفقون
لان تقديم ما حقه التاخير وهو يستدعي نكتة فاشار الى النكتة بها مجرد الاهتمام بشان المقدم
لكونه نصب عين المنفق في مقام الانفاق لشرفه وعظم خطره المكتسب من اضافته اليه تعالى
وتسهيل الامر عليهم من اول الوهلة وآثار صاحب الكشاف الى ان نكتة التقديم قصد
الاختصاص حيث قال فقدم مفعول الفعل ودلالة على كونه اسما كانه قال ويخصون بعض المال
الحلال بالتصديق وانما قال قدس سره اما كونه اسما فلقصد معنى الاختصاص وكما كان
يرد على الكشاف ان الاختصاص يستفاد من تعليق الانفاق ببعض فلا حاجة الى التقديم
عدل المصنف عنه وجعله لمجرد الاهتمام على ما سوف يشير من قوله للاهتمام وآثر السيد قدس سره
حاول دفع هذا الايراد عن الكشاف حيث قال او قال من التبعيضية يغني عن التقديم للتخصيص
فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول ومن ثمة كان فيه صيانة وكف لنا ان نقول
يجوز ان انفاق البعض الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم زال احتماله بالكلية برفدك
الى ذلك ناملك في الفرق بين قولنا انفق زيد بعض ماله وبعض ماله انفق
واكثرات رحمن لما غفلوا عن ان المصنف عدل عن الكشاف ليسلم كلامه عن الايراد المذكور
فلا يحتاج الى دفعه قالوا وجه الاهتمام الاختصاص بما يقتضيه شرح الكشاف تامل قوله
للكف عن الاسراف المنهي عنه لقوله تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وانما خص
الاسراف بالذكر مع ان التبذير ايضا مما يجب الكف عنه لانه منهي عنه ايضا لقوله تعالى
ولا تبذر تبذيرا لانه شاع ان لا اسراف في الخير فكان مظنة لان يمدح بوفاقه واجب
الكف عنه فعن التبذير الذي هو المخوض منه لقوله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين
الآية بالطريق الاولى ففي الآية استعارة بان التصدق بجميع المال ممنوع عنه لكن هذا في حق من
لم يصبر على الاضاقة والا فقد تصدق ابو بكر رضي الله عنه بجميع ماله ولم ينكره النبي صلى الله
عليه وسلم قوله من جميع المعاون بالدال وفي بعض النسخ بالواو وبدل الدال
وهو اسم لموضع العون والمال واحد فان كل ما انعم الله من النعم الظاهرة المتعلقة

لكونه لازما للتقديم عالما

يبتني على الفرق بين الاسراف والتبذير على ما سوف الخ
فان الاول تجاوز في الكمية وهو الجهل
بمقادير الحقوق والثاني تجاوز
الى موقع الحق وهو الجهل
بوقتها
م

بالابدان كالمآكل والمشارب واللابس والمساكن والمراكب وغيرها والنعم الباطنة
المتعلقة بالقلوب والارواح كالعلوم والمعارف معدن وموضع معونة يعان به المحتاجون
اليه فالغني بماله وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم بتعليمه وذو القدرة بنصر العاجزين قوله
ويؤيده اي يؤكد كون المراد بالانفاق ما يعم ان يكون بالمال او بغيره من الكمال قوله عليه السلام
ان علما لا يقال به اي لا يتحدث به يدل عليه ما اخرجه الطبراني من حديث ابي هريرة رضي الله
عنه مرفوعا بلفظ مثل الذي تعلم العلم ثم لم يحدث به كمثل الذي كنز الكنز ولا ينفق منه وقال
حكيم الجود التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض زايل ينقصه الانفاق والعلم باق يزيده النشر
والانفاق قوله واليه اي الى احتمال ان يراد الانفاق من جميع المعادن ذهب
من قال في معنى الاية ومما خصصناهم من انوار المعرفة يفيضون اي على القوابل والمستعدين
فيكون كلمة من التبعيضية اشارة الى التجنب عن وخامة الاسراف والتبذير والمحافظة على
حال الطالبين حتى لا يفقدهم ما لا سيعة قابليا تهم فيفيدوا والرزق على هذا الاحتمال
وان كان يعم جميع النعم ظاهرة وباطنة الا ان هذا الذاهب خص انوار المعرفة بالذكر لشرفها
وللاشارة الى ان الانفاق التام والجود الكامل بذل الحكمة والعلم والمعرفة قوله ثم موصولا
اهل الكتاب ذكر المصنف توجيه العطف في الاية اربعة اوجه وحاصلها ان المعطوف اما ان يكون
مقابلا للمعطوف عليه مباينا له اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين
يؤمنون بالغيب او المتقين وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات
او طائفة منه قوله كعبد الله بن سلام بتخفيف اللام واما ابن سلام بتشديده فهو ابو
عبد القاسم وروى ابن ماجه ان عبد الله من ولد يوسف الصديق كان اسمه الحصين
فسماه النبي صلى الله عليه وسلم بعبد الله قوله واحمر به اي اشاله قال قدس سره المجهور على
انه جمع ضرب بفتح الضاد وعند صاحب الكشاف بكسرها فعل المفعول كالطحن والذبح الذي
يضرب به المثل ولا بد ان يكون حائلا للمضروب فيه ولبعضه مثل وشبه انتهى قيل
وبضده كثرة اشاله كضعف وقسم وشبه ومثل وند وضد وليس بجمع ضرب
كاشراف وشريف لان جمعه على ضراب وضريب الشيء شبهه وشكله فالضراب
بمعنى الاشكال والاضراب بمعنى الاشاله قوله معطوفون خبر بعد خبر فكذا قوله واحدوا
منهم ومقابل الجزء الاول ان المراد بالموصول الثاني مؤمنوا اهل الكتاب كعبد الله بن سلام
واشاله ومقابل الثاني ان الموصول الثاني معطوف على الموصول الاول سواء كان موصولا
بما قبله او مفصولا عنه ومقابل الثالث انهما صفتان للمتقين مرادا بهما ذوات متغايرة
وقدم هذه الوجه لرجحانه على غيره لمزيد ملايمته بقوله ومما انزل من قبلك ولكون التغاير
بين المعطوفين فيه بالذات على ما هو الاصل في العطف ولكون اتصافهم بالتقوى امرا ظاهرا فالاولى

ادخالهم فيهم للتابعين عطفهم على المتقين خروجهم عنهم قوله دخول الحصين تحت عموم
الاخصين الموصولين مع صلتهما وبالعكس المتقين هذا على تقدير ان يراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى
واما اذا اريد المشارفون للتقوى فلا يدخل الثاني فيهم قوله او المراد ما ولكنك دليل
لقوله هم مؤمنوا اهل الكتاب وبيان للتغاير الذاتي بين الموصولين المذكورين تحت المتقين
والمشار اليه ما ولكنك هم الاولون اي المعطوف عليهم وخبر قوله المراد وقوله الذين امنوا
عن الشرك والكفار اي امنوا بعد ما كانوا مشركين غافلين عن جميع الشرايع غير ملتزمين ملة من
ملل الانبياء كما يشهد به قصتهم المذكورة في كتب السير والتواريخ قوله بالغيب قوله
اي المراد بهؤلاء المعطوفين اعني الذين يؤمنون بما انزل اليك قوله مقابلوهم اي
الذين آمنوا بالقرآن والتزموا ملته عليه السلام بعد ما آمنوا بالكتب المنزلة قبل والتزموا
العمل بموجبها فلا يرد ان سايرالمؤمنين يشاركونهم في هذه الصفات التي يشتمل عليها
مفهوم المعطوف وانما قطع بكون المراد ما ذكر حتى اوجب التغاير الذاتي بين المعطوفين
مع انه يجوز ان يكون المراد بالثاني عين الاول ويكون العطف لتغاير الاوصاف كما ذكر بعده
بقوله ويجعل ان يراد بهم الاولون لا لما ذكره المتابادر من تكرير الموصول ولهذا ذكر بتنكير
نكتة في الاحتمال الذي ذكره دون هذا الاحتمال قوله فكانت الاديان وما قوله الذين
يؤمنون بالغيب الاية وقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الاية قوله تفصيلا للمتقين
اي تقسيما لهم الى القسمين لا وصفا كاشفا لان قسم الشيء ما كان اخص منه ومندرجا تحته والوصف
الكاشف لا بد ان يكون مساويا قوله او على المتقين عطف على قوله الذين يؤمنون
اي او معطوفون على المتقين وتوسيط بين احتمالي الوجه الاول لكونه مناسبا للاحتمال
الاول في كونه تفصيلا للمتقين على ما اشار اليه المصنف بقوله فكانه قال هدى للمتقين عن الشرك
والذين آمنوا من اهل الملل لان هذا القول لدفع ما يرد على هذا العطف من ان الذين يؤمنون
بما انزل اليك الاية واصل المتقين والعطف يقتضي عدم الدخول ووجه الدفع ان المراد
بالمتقين هم الذين اتقوا عن الشرك ولم يكونوا اهل ملة لا مطلق المتقين فلا يدخل فيهم
الذين آمنوا الاية لانهم من اهل الملل فكل من المعطوفين اخص من مطلق المتقين فيخرج
تحته فيكون العطف تفصيلا لا بقي الكلام حينئذ في وجه تخصيص المعطوف عليه بوصف الاتقاء
مع اشتراكهما في مطلق الاتقاء فقيل سوء بذان تنزههم عن حالتهم الاولى بالكلية لما فيها
من كمال القباحة والمباينة للشرايع كلها الموجبة للاتقاء عنها بخلاف الاخرين فانهم غير تاركين
لما كانوا عليه بكره بل متمسكون باصول الشرايع التي لا يكاد يختلف باختلاف الاعصار قوله
ويجعل ان يراد بهم الاولون باعيانهم اي يحتمل ان يكون المراد بالموصول الثاني عين ما
اريد بالموصول الاول هم الذين آمنوا عن الشرك والانكار فيتحد المعطوف والمعطوف عليه

القسم
وصف
الكاشف

زائدا وآن تغايرا مفهوما قوله ووسط العاطف الخ رفع لما ورد على هذا الاحتمال من ان العطف
بما فيه لاقتضائه المغايرة بين المعطوفين وسياتى وجه الدفع قوله كما وسط به بتكثير الامثلة
لتوسيط العاطف بين الصفات على ان عطف بعضها على بعض كثير فى الكلام بناء على تغاير المفهومات
وآن كانتا متحدة فى الذات ويكون بالواو وغيرها كذا فى الحواشى الشريفية ومنها ايضا
بان سناك يفصيلا سوان اداة العطف آن توسطت بين الذوات اقتضت تغايرا بالذات
وآن توسطت بين الصفات اقتضت تغايرا بحسب المفهومات وكذا الحكم فى التاكيد والبدل
ونحوهما وآن وقعت فيما يجتمعان على سواء كان يحمل على التغاير بالذات اولى فالحكم فى مثل زيد عالم
وعاقل بان يحمل على تغاير الذوات اظهر وقد يرجح فى الآية الكريمة الحمل على عطف الصفة
بان وضع الذى على ان يكون صفة فالظاهر عطفه على الموصول الاول على انه صفة اخرى للمتقين وتقسيم
قوله الى الملك الفرد وهو فى الاصل الفحل الكريم الذى لا يحمل عليه والمراد السيد العظام وهو
من اسماء الملوك ومعناه العظيم الهمة لانهم عظمت همتهم اولانهم اذا همو ا بامر فلا يقدر احد على
صرفهم عما هموا به وليث الكتيبة وهى الجيش والليث ما ذل بالشجاع لان الكلام فى توسيط العاطف
بين الصفات والمزدحم وهو موضع الازدحام اى معركة القتال قوله يا يقف زيابه للحارث
الصباح فالغانم فالآيب لوقف كلمة تحبس بها وتحزن وهو من محاكاته وهذا الشعر لابن زيابة
بفتح الزاى وتشديد الباء والتمانية المنية وبعد الالف موحدة قاله جوابا لقول الحارث بن
همام الشيبانى آيا بن زيابة ان تعقبى لا تعقنى فى النعم العارب ومعنى البيت ياجسرة ابى طريف
الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الصفات المتعاقبة وقيل تهكم بان الحارث
يوعد لابن زيابة بالقتل ثم نكص عن حربه والصباح المغير صباحا والعطف بالفاء للترتيب
فى الاتصاف اى صبح فغنم وآب سالما وبعده والله لو لاقيته لاتب شيئا نافع الغالب المراد
معى لكنه التفت او عار لظهور ان الغلبة له قوله على معنى انهم الخ معمول يا كلمة على متعلقه بقوله وسط
واشارة الى وجه اندفاع ما اورد على هذا الاحتمال على ما وعدناه وحاصله ان فايدة العطف
بين الموصولين مع عدم تغايرهما واتحادهما ذاتا هى الجمع بين معانى الصفات التى تدل عليها
الصفات وهى فى جانب المعطوف عليه الايمان بالغيب وفعل الصلوة من اقامة الصلوة والانفاق
وفى جانب المعطوف الايمان بما انزل الى النبى صلى الله عليه وسلم وبما انزل الى الانبياء المتقدمين
عليهم السلام قوله بين الايمان بما بدر كه العقل جملة اى اجمالا يدل عليه قوله الذين يؤمنون
بالغيب لانه مبتدا ول الايمان بالغايبات على الاجمال وان عجز العقل عن ادراك تفاصيلها
قوله والايمان بالجر عطف على الايمان والضمير فى قوله بما بصدقه راجع الى الايمان اى بما يكون
مصدقا للايمان واضافة له من اضافات المصدر الى المفعول والمعاينة المشاهدة وبعد الالف موحدة قاله جوابا لقول الحارث بن
وتحارز قولهم يتحفون قوله وبين الايمان بما الخ طريق اليه عجز السمع عطف على قوله بين الايمان

بمعنى آن زيابة انت ان تجدنى لا تجدنى راعى الانعام
فى المراعى البعيدة مشتاف وآلف
من غربت الابل اى بعدت
فى المرعى
اى سيفه وسبقنى معى كانه
كنى به عن قتله

اشارة الى الصفات المدلول عليها فى
جانب الموصول الاول فان الايمان
بما يدركه الخ

بما يدركه العقل اه واشارة الى ان الصفة التى دل عليها الموصول الثانى هى مؤدى الايمان المفصل
بهذا المنزل وبما انزل قبله لكن لا بقوله بما لا طريق اليه غير السمع الى ان الواقع صلة للموصول
الاول وآن كان ايمانا اجماليا بالغايبات الا انها بما يدركه العقل ابتدا الان معنى الايمان
بالغايبات التصديق بما جوالعاقبى موضوعات لقضايا موضوعاتها ومحمولاتها امور معقولة
لا محسوسة كقولنا الله واحد وصفاته ازلية والبعث وما يترتب عليه حق فان كلا من
هذه الامور معقول لا محسوس واما معنى الايمان بما انزل اليك الايه فالتصديق بانه حق
ومن عند الله وهذه قضية محمولها وآن كان امرا عقليا لكن موضوعها امر محسوس مثل قولنا
محمد رسول الله اذ لا شك ان المنزل حالا سبيل الى ادراكه ابتدا سوى حس السمع بهذا
التحقيق اندفع ما اورد من ان الايمان بالبعث وما يترتب عليه مما اخبر به الشارع حالا طريق
اليه غير السمع مع انه داخل فى الايمان بالغيب كما مر قوله وكرر الموصول اه ولما كان المتبادر
من اعادة الموصول فى المعطوف مغايرا للذاتى الذى فى المعطوف عليه والذاتى الذى موصوفا بهذا
الاحتمال اشار الى ان اعادته وتكريره لنكتة وهى التنبيه على تغاير الفريقين اى الصفات
المعطوفة والمعطوف عليها كان الموصوف باحدهما يغاير الموصوف بالاخر وتباين السبيلين
الى العقبى الخ فان التكرير يدل دلالة على الاستقلال يفيد تغاير سبيل ادراك فيهما تغايرا
ذاتيا مستلزما لتباين الجزاء وطابقة منهم بالرفع عطفا على قوله الاولون اى ويحتمل ان يكون
المراد من الموصول الثانى طايفة من الاولين اى الذين اريد وا بالموصول الاول بان يكون
المراد منه مطلق من آمن بالغيب سواء كان عن شرك وانكار اولا فيدخل فيهم مؤمنوا
اهل الكتاب فيكون عطف الموصول الثانى على الاول مع دخوله فيه من عطف الخاص على العام لتعظيمات شانه
واليه اشار بقوله ذكرهم مخصصين بفتح الصاد الاول عن الجملة اى عن جملة ما يريد بقوله الذين
يؤمنون بالغيب الا يرى ان المراد اجمعهم فيهم كما ذكر جبريل وميكائيل بعد الملائكة مع ادراجهما فيهم
قوله لتعظيمات شانهم اى شان مؤمنى اهل الكتاب لدلالة على انهم جمعوا بين الايمانين اصالة
اى الايمان بالقرآن والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من آمن بعد الشرك والانكار فان ايمانه
بالكتب المتقدمة ليس اصالة بل فى ضمن ايمانهم بالقرآن المصدق لما تقدمه من الكتب وفى بعض النسخ
اشارة بذكرهم بدل المعلمة وهى رفع الصوت بالشئ يقال اشاد بذكره اى رفع من قدره
قوله وترغيبا لهم اى الذين آمنوا بالكتب السابقة لكن لم يؤمنوا بالقرآن فى ان يؤمنوا
به ايضا كما آمن مؤلاء المؤمنون من اهل الكتاب فيستحقوا المدح والثناء كما استحقوا المدح
اشار بهذا الى وجه هذا الاحتمال وجعله وجها رابعا الى ضعفه لان جعله من عطف الخاص على العام
لتعظيم شان مؤمنى اهل الكتاب يوهم تفضيلهم على غيرهم وهو يقضى الى تفضيلهم على الخلفاء الراشدين
وهو خلاف ما اجمع عليه الامة واعتقده الامة قوله والاول نقل النبى الخ اى تحريره من علو الى

ومن المقضايا ما يكون كل من موضوعها ومحمولها محسوسا
كقولنا الثلج ابيض وبارد وآنا ما يكون موضوعها
معقولا ومحمولها محسوسا فغير ممكن لامتناع
المحسوس بالمعقول
م

سفل وكذا التنزيل الا انه يعتبر فيه التدريج بواسطة ما يدل عليه من التكثير بخلاف الانزال فانه
اذا قوبل مع التدريج كما في قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله
والكتاب الذي انزل من قبل تبادر منه الانزال دفعة وأما التنزيل فلكونه مطاوعا لها حركة
منه اليه قوله وسواء ما يلحق بالمعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها وآراد باللحوق التعلق
لا العروض كما سواتي اي الانزال وكذا التنزيل انما يتعلق بالمعاني بتوسط تعلقه بالاعيان
المتبعة لها وغرضه من هذا الكلام دفع ما يتوجه ههنا من ان الانزال بالمعنى المذكور من
من خواص الاعيان اذ لا يتصف به الحركة حقيقة الا التخيل بالذات من الجواهر الافراد وما يتركب
منها دون الاعراض سواء كانت قارة بحيث يمكن اجتماع اجزآئها كالكون او سيالا يمتنع
فيها ذلك كالصوت الذي سوجب للكلام تكييف فتصور انزاله وتنزيله وتوجيه الدفع ان الوصف
الكلام بالنزول وصف له بوصف متعلقه كما يقولون نزل من القصر حكم الامير اي حامله ومتعلقه فالانزال
مستعمل في معناه الحقيقي وانما التجوز في نسبته الى الكلام فهو مجاز عقلي لا لغوي وقد سبق
في شرح الديباجة تحقيق حيث اليه بعض المحققين فذكره وقال بعض الفضلاء وسواء ما يلحق المعاني
بتوسط لحوقه الذوات الحاملة كما في انزال القرآن او بتنقوش الدالة عليها كما في انزال التوراة
فانها نزلت مكتوبة في الالواح قيل غرضه بيان القصور في عبارة المصنف وانت تعرف
ان المراد بالمعاني ما يقابل الاجسام بقرينة المقام فلا يحصل المرام انتهى اقول وانت تعرف
ان النقش ليس عرضا قائما بالغير بل هو جسم مداد ذي ملتصق باللوح او القرطاس فهذا
يزول بحكمه فيحصل المرام ويتم الكلام قوله وتعلق نزول الكتب الالهية الخ يريد به دفع ما يرد
على قوله وسواء ما يلحق الخ من انه انما يتم اذا كان الملك النازل بكلام الله حاملا له وسوحي الا
معنى ازلي قايم بذاته تعالى لان كلام الله تعالى على ما سو التحقيق سو الكلمات التي رتبها الله تعالى
في علمه الازلي بصفته الازلية التي سي سبدا تا ليفها كما ان كلامنا سو الكلمات التي رتبناها في
خيالنا فكما ان تلك الصفة قديمة فكذلك تلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها
العلمي ازلية ولا تعاقب بينها في هذا الوجود وسي كلاما نفسيا وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي
وبحسب هذا الوجود سي كلاما لفظيا وتقرير الدفع ان الكلام النفسي بمنزلة الروح للكلام اللفظي
المركب من الالفاظ والحروف فيستفيض الملك من الله تعالى ملتفظا اي اخذا سريعا دفعيا روحانيا
اي مصونا غير مكتسي بكسوة الحروف الصوات فينزل به ويلقيه الى الرسول عليه السلام وبيانه ان كلامه
تعالى لما لم يكن في ذاته مركبا من حروف مقطعة متوقفة على توجهات متعاقبة غاير كه لا يكون الا
بسرعة لان ادراكه انما يكون بطريق التمثل والارتسام في العلم تمثلا دفعيا على نحو تمثل المعاني
بصور خيالية مشتملة على اجزآء كثيرة مع تقدم وتاخر بينها والموجب لبطوء الادراك تموج
الهواء المكيف بكيفية الحروف المقطعة الخارجة عن مخارجها لان ذلك الهواء المتموج يوصل تلك

الكيفيات

الكيفيات الى الصماخ متعاقبة حرفا بعد حرف فيحتاج ادراك بعضها الى انقضاء بعض لعدم
على التعاقب فيلزم البطوء اذا كان ادراكه بطريق التمثل والارتسام الدفعي يكون بسرعة
وان كان كلاما طويلا وما يروى عن بعض خواص عباد الله تعالى انه تلقى مقدار لمحة الف
ختمة فانما يمكن ذلك بهذا الطريق والى هذا التفصيل اشار المصنف في آخر سورة الشورى
قوله او يحفظه من اللوح الخ عطف على قوله بتلقفه الملك واشارة الى وجه آخر لكيفية
نزول الملك بالكلام الالهي اي او يكون نزول الكلام على الرسل بان يخلق الله في اللوح
المحفوظ صور الكلمات الدالة على الكلام النفسي ويخلق في الملك علما ضروريا به فيقرأه
ويحفظه وينزل به فيلقيه الى الرسول وفي البخاري ان الحرث ابن هشام سال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم احيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس
وهو اشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني
فاعي ما يقول وهذا مما يويد ما ذكره المصنف من الوجهين في كيفية نزول الكتب الالهية
على الرسل قوله والمراد بما انزل الكتب القرآن الخ هذا جواب سوال اورد على ما كتف
والمصنف اكتفى بذكر الجواب عن ذكر السوال لدلالة عليه والسوال هو ان قوله بما انزل
اليك ان عنى به القرآن باسره فلم يكن ذلك منزلا وقت ايمانهم فكيف قيل انزل بلفظ
الماضي وان اريد مقدار الذي سبق انزاله وقت ايمانهم فهو ايمان ببعض المنزل واشتمال
الايمان على الجميع سابقه ومترقبه واجب وحاصل الجواب باختيار الشق الاول
ودفع محذوره وانما اختاره لانه المطابق لمقتضى الحال والمناسب لما بعقبه من ترتب
الهدى والفلاح الكاملين ويويده ايضا ان ما انزل من قبلك وانما بقابله مجموع
ما انزل اليه لا بعضه وكذا قوله يؤمنون فانه يدل على الاستمرار يدل على عدم الانقطاع
على ما تحقق نزوله في الماضي كما انه قيل يجدون الايمان شيئا فشيئا على حسب
تجدد الانزال كذا في الحواشي الشريفية قوله تغليب للموجود على العالم يوجد وتنزيلا للمنتظر
منزلة الواقع في الحواشي الشريفية ذكر للتعبير عن الماضي والمترقب بصيغة الماضي
وجهين احدهما تغليب ما وجد نزوله على عالم يوجد وتحقيقه ان انزال جميع القرآن
سني واحد يشمل على بعضه صيغة الماضي وعلى باقيه صيغة المستقبل فعبر عنها معا بصيغة الماضي
ولم يعكس تغليبا للموجود على ما لم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل
والثاني تشبيه المجموع المنزل بشيء نزل في تحقق النزول لان بعضه نازل وبعضه منتظر
سينزل قطعا فصير انزال مجموعه شبيها بانزال ذلك الشيء الذي نزل فيستعار
صيغة الماضي من انزاله لانزال المجموع وقد اضمحل بما فصلناه ما يتوهم من لزوم الجمع
بين الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين ولا يشتبه عليك لا بقال فد صرح في الفتح

ما يروى عن بعض الخواص

كيف يا تيك الوحي فقال رسول الله

قوله بما انزل الخ

ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورتين متعلقان بصيغة انزل وحدها بلا اعتبار المادة انتهى قيل الخ

كيفية نزول الكتب الالهية على الرسل

بانك لاتستعير الفعل ههنا بدون استعارة مصدره يكون ماذكر مخالفا لذلك
التصريح لانا نقول المراد بذلك انك لاتستعير الفعل باعتبار مادته الابتبعية استعارة
مصدره وهذه الاستعارة انما هي باعتبار هيئة الفعل ويؤيد ماذكرناه ماذكره في حواشي
المطول حيث قال ان التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه لقصد استعارة بان يشبه غير الحال
بالحاصل في تحقق الوقوع ويشبه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم
يستعار لفظ احدهما للاخر فعلى هذا يكون الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما ان يشبه
الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق فيقال بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني
ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب
فيكون المعنى المصدري اعني الضرب موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه قيد في
كل واحد منهما بقيد مغاير لقيد الاخر فصح التشبيه لذلك انتهى كلام القايل اقول وجه التاييد
هو ان فيه تصريحا بان المصدر في القسم الثاني باق على حقيقته لم تتغير وانما التغاير بين القيدين
فكيف يكون استعارة الفعل تبعية استعارته والاستعارة فيه حقيقة وقد اوضحه
الاستاد العلامة في بعض سابله بطريق النوار وحيث قال ومن البين ان المصدر بقي
على حاله لم تتغير 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 وماكن فيه بواسطة صورته وهيئته انتهى
فحاصل الكلام ان الاستعارة التبعية في الفعل اما تبعية مادته التي هي المصدر او تبعية صورته
وهيئته فانها موضوعة متصرف فيها للبارز والخوجسق وجحر على ماصرحوا فكما ان المادة الموضوعة
للحدث بلا دخلية الهيئة تجري فيها التشبيه اصالة وتبعيتها في الفعل كذلك
الهيئة تجري فيها ذلك بلا دخلية المادة فالقول بان الاستعارة في كليهما تبعية
المصدر كمن في احدهما باعتبار مادة المصدر وفي الاخر باعتبار قيده الذي هو الزمان
الدال للهيئة اعتراف بان الاستعارة فيه تبعية الهيئة فبعد ما اختاره بنقض
وممن صرح بان الاستعارة تجري في الفعل باعتبار الزمان كالمصدر العلامة المحقق
عضد الدين حيث ذكر في الفوايد الغياثية ان الفعل يدل على النسبة ويستدعي
حدثا وزمانا والاستعارة منصورة في كل من الثلثة ففي النسبة كهزم الامير الجيش
وفي الزمان كنادى اصحاب الجنة وفي الحدث نحو فبشرهم بعذاب اليم فاكلاهما وجيه
اشارة الى ان التشبيه في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للزمان لا للحدث فيكون
هذه الاستعارة تبعية الهيئة لا المصدر والجن تهتف والانوار ساطعة والحق
يظهر من معنى ومن كلم ثم ان المعتبر في الاستعارة التبعية ان يكون تبعية الغير سواء

والصفة الابعد تقدير الاستعارة
في مصدرها واذا كانت الاستعارة
في الفعل ع

موناما سيراتي

للزمان الذي في مادة موضوعه

كان

كان ذلك الغير مما يجري فيه الاستعارة اصالة بان يكون لفظا كالمصدر اولا بان لا يكون
لفظا كالهيئة فانها ليست لفظا لانها ليست بمسموعة على ماصرح به في حواشي المطالع فقد يرد
ان المجاز مطلقا من اقسام اللفظ فلا يتصف به اللفظ باعتبار مجرد الهيئة بلا اعتبار المادة
ثم اعلم ان العلامة التفتازاني اجاب عن لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان الجمع هو ان
يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي على ان كلا منهما مرادا باللفظ معناه الحقيقي والمجازي
وههنا اريد المعنى الذي يعم اجزاءه من افراد الحقيقة دون البعض واعترض عليه بانه يلزم
منه صحة ان يقال للقتل الاسد وبراد الرجل الاسد مع انه ذكر في التلويح انه لا يصح ذلك
واجيب عنه بانه مشروط بان يكون الكل موجودا له اسم وحد لزما للجزء كالانسان
المركب من الرقبة وغيرها والمركب من الرجل والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري
محض ولا شك انه ليس للكل ههنا اي الماضي والمستقبل اسم وحد ولو سلم فليس هذا
الكل لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه على ماصرح به في التلويح وليس لازما ايضا بمعنى
انه اذا انتفى الجزء انتفى على ماصرح به في حاشية شرح المختصر اقول وتحقيق هذا الجواب
هو انهم صرحوا ان التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها
العقل امرا واحدا حقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعسكر وقد يكون حقيقيا
بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة
باللوازم والاثار ولا شك ان تركيب القرآن من قبيل الاول لانه ليس واحدا في
الحقيقة بل هي عدة سور وايات اعتبرها الشرع واحدا وسماها باسم القرآن وليس
التركيب بين البعض الماضي والمستقبل منه متحققا بل هو كتركيب العشرة من الاحاد
والعسكر من الافراد لا كتركيب الانسان من الرقبة وغيرها وليس ملازم للجزء بمعنى
انتقال الذهن من الجزء اليه اذ كثيرا ما نتصور جزءا منه كاية وسورة ولا يخطر ببالنا كل القرآن
واما انتفاؤه بانتفاء الجزء فمن قبيل انتفاء العسكر بانتفاء فرد واحد فتامل قوله ونظيره
اي نظير ما انزل الكتاب في كلا وجهي التغليب والتنزيل قوله تعالى حكاية عن الجن انا سمعنا كتابا
انزل من بعد موسى اعلم ان الوجهين اما ان يعتبرا في قوله سمعنا او في كتابا او في انزل
لان القرآن كلام لم يكن منزلا بملة الجن فسماعه وتسميته كتابا وانزاله كل منها يحتاج الى ارتكاب
مجاز وتاويل السيد قدس سره اعتبرهما في انزل حيث قال في وجه دلالة الاية
لان المراد بقوله كتابا هو الجميع لانه المتبادر فيما اطلق خصوصا اذا قيد بكونه منزلا
من بعد موسى لعدم الفائدة المشتركة بينه وبين كله وقد عبر عن انزاله بلفظ الماضي
الماضي مع ان بعضه كان حينئذ مترقبا فوجب ان يؤول باحد الامرين واما قوله سمعنا
فلا حاجة فيه الى تغليب المسموع على ما لم يسمع في اطلاق السماع عليه انتهى وعلى هذا يجب ان يحمل

النظير على معنى المثال على ما هو المتعارف وهو ما كان منه للشئ في الاعتبارات في غير
تلك المادة ومعلوم ان انزل عين ما نحن فيه لا مثل له وظاهر عبارة المصنف كونه نظيرا
باعتبار سمعنا حيث قال فان الجن لم يسمع الكتاب ليسمعوه جميعا اى في ليلة
الجن وان سمعوا الآن جميعه فيكون قوله ولم يكن الكتاب كالح منزلا من ثمة ما
قبله وفي قوة اذ لم يكن الكتاب الخ فالتعبير عنه بصيغة الماضي للتغليب والتنزيل ويجوز
ان يعتبر كونه نظيرا بحسب الكتاب لان المتبادر منه كلمة كما ذكره قدس سره ولم يكن ما سمعوه
كله قوله وبما انزل من قبلك الخ عطف على قوله بما انزل اليك فحاصل كلامه ان المراد
بما انزل اليك القرآن كله والمراد بما انزل من قبلك سائر الكتب المتقدمة اى
الشرايع ما جيء قوله والايمان بها جملة اى الايمان بما انزل اليه وبما انزل من قبله
اجمالا مع قطع النظر عن تفاصيل ما فيها من الشرايع والاحكام فرض عين اى فرض
على كل مكلف بان يؤمن بان جميع الكتب حق فقوله والايمان مبتدا، وجملة تميز قوله
فرض عين خبره قوله وبالاول اى الايمان الاول وهو بما انزل اليه عليه السلام فهو
عطف على قوله بها وقوله تفصيلا تميز اى الايمان به على سبيل التفصيل بان يؤمن بتفاصيل
ما فيه من الشرايع والاحكام وقوله من حيث انا متعبدون اى مكلفون بتفاصيله علل قوله
فرض يعني ان كان الايمان التفصيلي بالاول فرضا لان الله تعالى اوجبه علينا علما وعملا
ولا يمكن القيام به الا بعد العلم بتفاصيله بخلاف الثاني فان تفصيله ليس بفرض علينا لانا
لم نكلف به الان حتى يلزمنا معرفته على التفصيل قوله ولكن على الكتابة اى ان قام
به البعض يسقط عن الباقين فان تحصيل العلم بتفاصيل الشريعة المحمدية غير واجب على الكل
بل الواجب وجود شخص يعلم جميع الاحكام الشرعية الاصلية والفرعية حتى انه ذكر الفقهاء
انه يحرم على الامام اخلاء ناحة القصر عن شخص يقدر على تفصيل الدلايل بحيث
يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين ويسمى المنصوب
للمذب وكذا يحرم عليه اخلاء ناحة العدوى عن شخص عالم بطوامر الشريعة والاحكام
العلمية التي يحتاج اليها العامة وقيل الواجب وجود شخص متصف بالوصفين
المذكورين في كل اقليم وقيل في جميع المعمورة قوله لان وجوبه على كل احد يوجب
الحرج وقف والمعاش لان الاشتغال بتحصيله يتوقف على ادوات لا تحصل الا في مدة
متطاولة بانظار دقيقة فيستغرق تحصيلها العمر ويفضي الى تعطيل غيره من المقاصد
الدينية والدنيوية فيختل امر المعاش والمعاد قوله اى يؤمنون ايقانا راسخا
اى المراد بالايقان ههنا ليس مطلق الايقان المشترك بين مؤمني اهل الكتاب وبين
من عداهم بل الايقان المقيد بهذا القيد فلا شك انه مخصوص بمؤمني اهل الكتاب

وغرضه من ذلك دفع ما يرد على قوله وبالاخرة هم يوقنون ان المختار عند المصنف والمراد عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان المراد بالذين يؤمنون بما انزل اليك الآية هو مؤمنوا اهل الكتاب فلا بد ان يذكر فيه
ما يتميز بهم ولا يوجد في غيرهم من اهل الكتاب والايقان بالاخرة مشترك بينهم وبين من عداهم
فلا يكون مخصوصا بهم ووجه الدفع ان المراد الخاص المطلق ولا شك ان الخاص مخصوص بهم
ودون من عداهم من اهل الكتاب قوله واختلفهم تاجر معطوف على ان الجنة التي هي خبر وزيد بمن
الباينة واحتمال كونه مرفوعا عطفا على المرفوع اعني ما فرفوع او مرجوح لانهم كانوا منفردون على
ذلك الاعتقاد الفاسد على ما يفيده قوله كانوا عليه كذلك مستقرون على هذا الاختلاف ففي
الرفع يفوت هذا المعنى فمن قدمه لم يرجح المرجوح لا اقل قوله وتقديم الصلة لفظ الصلة كما يطلق
فيما هو المشهور على صلة الموصول كذلك قد يطلق على المجرور مع المتعلق بالفعل وهو المراد ههنا لان قوله
وبالاخرة متعلق بيوقنون وقوله وبنا معطوف على المضاف لا على المضاف اليه اذ لا معنى لتقديم
البناء ونظمه واعلم ان العلامة الشريف قال في شرح الكشاف بريد ان هناك تقديمين احدهما
تقديم الظرف الذي هو بالاخرة وفيه تخصيص ايقانهم بالاخرة اى ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة
في شيء كانه قيل يوقنون بالاخرة لا بغيرها كما هل الكتاب آنفا في تقديم المسند اليه الذي بني عليه
يوقنون وفيه تخصيصا اى الايقان بالاخرة مقصور فيهم لا يتجاوز منهم الى اهل الكتاب
وفيه تعريض بان اعتقادهم الذي يزعمون انه ايقان بالاخرة ليس بايقان بل موجل محض كما ان
معتقدهم خيال فاسد انتهى تقول المصنف تعريض بمن عداهم بما ابتداء خبره ما قدم عليه
من قوله وفي تقديم ما يعني في التقديمين المفيدين للتخصيصين تعريض بمن عداهم بمعنى ان كل تخصيص
تعريضا فيتحقق تعريضان مختلفان فالعطف في بان ما للتوطئة كما في اعجبني زيد وكرمه وقوله
بان اعتقادهم في الاخرة غير مطابق ناظر الى الاول وقوله ولا صادر عن ايقان ناظر الى الثاني
على طريق اللف والنشر المرتبين وقوله من اهل الكتاب بيان لمن عداهم وفائدته الاحتراز
عن مؤمني اهل الشرك فان القصر ليس بالنسبة الى غيرهم بل بالنسبة الى من عداهم من اهل
الكتاب كما مر قال الشريف في شرح المفتاح وفي الآية تخصيصان احدهما من تقديم بالاخرة
اى المؤمنون الموقنون بالاخرة لا بشيء سواها فان الاخرة فهذا قصر غير حقيقي قصد به التعريض
بان الاخرة التي عليها اهل الكتاب ليست بالحقيقة اخرة والثاني تقديمهم اى المؤمنون هم
الموقنون بالاخرة لا اهل الكتاب فهذا ايضا قصد غير حقيقي قصد به التعريض بان ايقان اهل
الكتاب بالاخرة التي هم عليها ليس في الحقيقة ايقانا انتهى تمن قال تقديم الطرف للقصر كما
في لا الى الله تحشرون وتقديم المسند اليه وهو ضميرهم مع بنا الفعل عليه ايضا للقصر عليه
كما في انا سعيت في حاجتك والقصران اضافيان كما هو المقال في استعمالات البلغاء
والمعنى المستفاد من القصر الاول ان ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها الى ما هو على خلاف

لا يتعداها الى ما هو على خلاف حقيقتها وفي ذلك تعريض بان ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة الآخرة منه

اعلم ان الصلة يطلق على جزء الموصول وعلى مجموع الجار والمجرور

زكريا

العلامة الى المقال

حقيقتها وتعريض لسائر اهل الكتاب وبهم عليه من امر الآخرة والمعنى المستفاد من القصر الثاني
ان الايقان المذكور راجع اليهم وهذا تصريح بانهم على جهالة في امر الآخرة فقد
اخذه من كلام الشريف العلامة لكن نقرف بان جعل المستفاد من القصر الثاني التصريح
والظاهر انه قصد بذلك الاعتراض على المواقف حيث جعل المستفاد من القصرين التعريض بمن عداهم
من اهل الكتاب كما استفيد من ايراد الكلام بطريق اللف والنشر المرتبين على ما مر وانت
خبير بان ما ذكره ليس تصريحا بان من عداهم من اهل الكتاب على جهالة في امر الآخرة
بل هو تعريض بهم كما صرح به قدس سره نعم هو تصريح بان الايقان المذكور راجع الى
الذين يؤمنون الآية فيكون تعريضا بمن عداهم من اهل الكتاب وتفريط طهوره قد خفي
عليه على الاعتراض قوله واليقين ليقان العلم الوجودي اكثر النسخ بالتاء المنقوطة اثنتين من
فوق وهو الصحيح وما وقع في بعض النسخ بالياء المثناة من تحت فكانه من سهو الناسخ فالمعنى
ان اليقين هو العلم المحكم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال ففيه رد على الامام حيث
قال اليقين العلم بعد الشك فلا يقال تيقنت بوجودي وان السماء فوقي بل يقال في العلم
الحادث سواء كان ضروريا او استدلاليا فتابر دان في كلام المصنف خلل من وجهين
احدهما ان قيد الاستدلال مستدرك لانه قد يكون ضروريا كما دل عليه قول الامام
والثاني ان التفسير بالايقان تفسير بالايقان لا باليقين بل اليقين هو العلم كما دل عليه قول
الامام ايضا انتهى ووجه عدم الورود على الامام فكيف يكون كلام الامام موجبا للرد
عليه ثم ان ما ذكره المصنف مبني على ان لفظ التعيين والايقان مشترك بين التعيين احدهما العلم
مطلقا والثاني العلم الحاصل بالاستدلال قال البغوي الايقان العلم وقيل الايقان
واليقين العلم بالاستدلال انتهى هو المتعارف عند اهل الكلام والميزانيين وهو المذكور في
شرح المواقف وغيره من كتب المنطق والكلام والثاني هو المشهور عند ائمة التفسير واللغة
فما ذكره الصفي في سورة التكاثر من ان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين مبني على ما عليه
اهل الكلام وغيرهم وما ذكره ههنا مبني على ما عليه ائمة التفسير فتابر دان المشاهدات
من اليقينيات وهي علوم ضرورية وقد قال ههنا اليقين لا يوصف به العلم الضروري
وبعض المحققين بعد ما ذكر ان المعنى المذكور هو معنى العرفي في كتب الاصول
والميزان هو المعنى الاعم الشامل للضروري قال لا حاجة الى اعتبار الاستدلال في الآية
لانه لو حصل الايمان بالآخرة بالحس والمشاهدة لكان في اعلى المراتب والتقوى لا يتوقف
على الاستدلال انتهى بريد ان ايراد المعنى اللغوي ههنا وان كان يوهم انه يحتاج اليه
في الآية الا انه لا حاجة اليه فيها لانه لو حصل بما ذكر لكان اولى بالمدح لا اعتراض على المصنف لان
الكلام في مدح الكتاب وكونه دليلا للايمان وامر الآخرة لا نا نقول بل الكلام في مدح الكتاب

بكونه هدى للمتقين سواء كان التقوى حاصلا بالاستدلال او بالضرورة فتامل قوله ولذلك
اي ولكون اليقين عبارة عن العلم المتقن بنفي الشك عنه بالاستدلال لا يوصف به علم الله
ولا العلوم الضرورية امام علم الباري فلانه ازلي يمتنع فيه الاستدلال والاكتساب واما العلوم
الضرورية فلمنافاة الضرورة الاستدلال فلا يوصف شيء منها باليقين وفيه تصريح بالرد على
الامام بعد ما اشار اليه بالتقييد بالاستدلال قوله والآخرة تانيث الآخر بكسر الخاء وفيها
اسم فاعل من اخر بمعنى تاخر الا انه لم يستعمل ومعناها ضد الاول وكذا الآخر بفتح الخاء فعل
تفضيل منه قوله صفة الدار خبر ثان لقوله والآخرة يعني ان الآخرة التي هي تانيث
الآخر صفة فلا بد لها من موصوف والمتبادل المعقول من تلك الدار الآخرة على ان
موصوفها النشاة بدليل قوله تعالى ثم الله ينشئ النشاة الآخرة والحق ان موصوفها
ههنا احد الامرين من الدار والنشاة لورودهما في القرآن قوله فغلبت كالدنيا
اي الآخرة صفة غالبة على تلك الدار كما ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار فهما من الصفات
ولذا قل ذكر الموصوف معهما مثل فولك الدار الآخرة والدار الدنيا قيل نقلا عن الزمخشري
ان الغلبة قد تكون في الاسماء كالبيت على الكعبة وقد تكون في الصفات كالرحمن والرب
بدون الاضافة الى الباري جل ذكره وقد تكون في المعاني كالخوض على الشروع في الباطل
وههنا في الصفات وكذلك في الدنيا قال قدس سره ثم انها جرت مع الغلبة المذكورة
مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفها معها اقول وقلة ذكر الموصوف ونذرته لا ينافي الغلبة
الا يرى انهم صرحوا بان الرحمن من الصفات الغالبة مع انه ذكر موصوفه معه في التسمية
لا يقال قال الرضي معنى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج عن مطلق الوصف
بل انما يخرج عن الوصف العام اي لا يطلق على كل ما وضع له بل يخرج الوصف عن كونه وصفا
اي لا يشبع الموصوف فلا يقال قيد ادهم انتهى وقال الشريف العلامة في حاشية الرضي
ذلك ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة في مفهوم الوصف مع ملاحظة اضافته
بمفهوم المشتق فلا يصح اجراؤه على غيره وصفه ولا عليه الضمير معنى مثل قيد ادهم قيد فيه
وامة انتهى فكلامه مناقض في انه يمتنع ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة وايضا يلزم المخالفة
بين كلامي العلامة في الحاشيتين لانا نقول سر معنى الغلبة الصرفة بحيث يكون من عداد
الاسماء الصرفة غير جارية على الموصوف والمراد ههنا ما يكون جاريا مجرى الاسم
لا ان يكون اسما صرفا فيكيفه قلة ذكر موصوفها معها وقد صرح في شرح المفتاح على انه لا قبح
في العدول عن المتعارف على سبيل الندرة او القلة قال في الفصل وحق الصفة ان تصحب الموصوف
الا اذا ظهر امره ظهور الستغنى معه عن ذكره بحيث يجوز تركه واضافة الصفة مفادها كقوله
وعليها مسرودتان قضاهما داود وقوله تعالى وعندهم قاصرات الطرف عين وهذا باب

موصوفها الدار المقابلة لهذه الدار قيل م

وقد نقله الشيخ اكمل عن المحشي م

الندرة اخل وجودا من القلة م

تشعفه م

والاول م

والذكر م

دوني

واسع وقد يبلغ من الظهور انهم يطرحونه رأسا كقولهم الاجرع والابطح والفارسي الصاحب والراكب
والاورق والاطلس وهذا يؤيد ما ذكر تبعا قوله وعن نافع انه حققها اي حقف لفظ
بالهمزة بحذف الهمزة والقاء حركتها اي حركة الهمزة المحذوفة على اللام قبلها فصار وبالجزة
قوله وقرئ لو قنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها واعلم ان اصل يوقنون يوقنون
قلبت الياء واوا لكونها ما قبل الياء بها مضمومة فصار يوقنون ثم قلبت الواو المقلوبة
من الياء المضموم ما قبلها همزة لانها وان لم تكن نفسها مضمومة بل ساكنة لكنها اجريت
مجرى المضمومة في وجوه وقلت نقول اجراء لها مجرى المضمومة معلول لقوله قرئ اي قرئ
بقلب الواو همزة اجراء للواو المضمومة ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها فان الواو
المضمومة الواقعة فاء الكلمة كما يجوز قلبها همزة كما في وجوه ووقت فانه قرئ فيها اجوه
واقت كذلك يجوز قلبها همزة وان لم يكن الواو المبدلة من الفاء مضمومة كما في مهنا
لان ضمة ما قبلها اعني الياء بمنزلة ضمة نفسها قوله ونظيره لحب المؤقدان الى موسى
وجعدة اذا اضاء سما الوقود اي نظيره اجراء الواو المضموم ما قبلها مجرى الواو المضمومة
نفسها قول الشاعر في وصف ابنيه بالكرم والاشتهار به وفي الحواشي الشريفية لحب يروى
بفتح الحاء وبضمها من حبب على وزن كرم اذا صار محبوبا فادغم الباء بالادغام
او بنقل الضمة اي الى الحاء يقال حب الي فلان وبفلان على زيادة الباء اي ما احبه
الي والكلام جواب قسم مقدر ولم يوت بقد مع انه ماض مثبت لانه اجراه مجرى فعل الحال
نحو والله لنعم الرجل زيد والشعر لجرير او لابي حية النميري وصف الشاعر ابنيه بالكرم والاشتهار
فكني عن الاول بايقاد نار القرى وعن الثاني باضاءة الوقود اياها وقد صحح الوقود
ههنا بضم الواو وهو مصدر واذا فتحت كان اسما لما يوقد به وفي رواية سيبويه
قلبت الواو همزة في موسى ايضا انتهى قوله والجملة في محل الرفع اي جملة اولئك على هدى
كائنة في محل الرفع فالجملة مبتدأ وفي محل الرفع خبره قوله ان جعل احد الموصولين مفصولا
عن المتقين فيه عدول عن الكشاف حيث اقتصر على الموصول الاول لانه يرد عليه انه اذا
اجرى الموصول الاول على المتقين وجعل الثاني مبتدأ اخبر عنه باولئك على هدى
في محل الرفع ايضا فلا بد ان يأول كما فعله قدس سره ثم ان فصل الموصول الاول
بمنزلة فصل الثاني لان في فصل الاول فقط يلزم الفصل بين الاول وخبره بالاجنبي
وهو الثاني وبالعكس فجعل احد الموصولين مفصولا اما بجعلهما مفصولين بان يجعل
الاول بلا مبتدأ والثاني معطوفا عليه واما بجعل الثاني فقط مفصولا مبتدأ والاول
موصولا بالمتقين وانما كرره مع ذكره فيما سبق لينظم به قوله والى فاستئناف بجملة
الى تأويل كما احتاج اليه عبارة الكشاف قوله خبره مرفوع على انه خبر ثان لقوله الجملة

وآلا على المثبت اذا وقع جوابا للقسم فالاولى ان
يجمع بين اللام وقد الا اذا كان من انفكاك
المدح والذم فانه تقصر على اللام ولا يذكر معها
قد لعدم تكرر فيها هكذا كتب قدس سره
في الهامش

حيه بحاء مهملة وياء تحتانية وهاء اسمه الهيثم ابن زراره
رحمه الله
منه

حيث قال يعني على ما سبق من جعل والذين يؤمنون
عطفا على المتقين او على الذين يؤمنون
بالغيب وانما اذا اجرى الاول
على المتقين وجعل الثاني مبتدأ اخبر
عنه باولئك الخ
منه

واما اخره عن الشرط لاشتماله على مرجع الضمير قوله وكانه لما قيل هدى للمتقين هذا
التقدير مخصوص بكون الموصولين جميعا مفصولا عن المتقين بان يكون الاول مبتدأ والثاني
عطفا عليه واما اذا كان الثاني وحده مفصولا عنه بان يكون الاول موصولا به والثاني
مبتدأ والجملة خبره فلا يتمشى هذا التقدير فيه وكانه خص البيان به لاشتمال الثاني على نوع تكلف
فان جملة هدى للمتقين اما بيان لحال الكتاب وهذا بيان لحال الذين يؤمنون بما انزل
اليك اما فلا يصح عطف احدهما على الآخر فلا بد ان يتكلف في ارجاعه الى بيان حال الكتاب
بان يقال المقصود من الجملة الثانية تعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بما انزل اليك
الا ويحسبون انهم على الهدى والفلاح فكانه قيل هدى للمتقين وليس هدى اهل الكتاب
الذين زاغوا فيها عتبار التعريض يرجع الجملة الثانية على بيان حال الكتاب فيصح عطفها
على جملة هدى للمتقين وانما قال فكانه اذ ليس هناك سوال بل الجاء سوال فجعل لذلك
كانه مقدر كذا في الحواشي الشريفية قوله قبل ما بالهم خصوا بذلك هذا الاختصاص مستفاد
من لام الاختصاص في للمتقين فانه يدل على اختصاصهم بكون الكتاب هدى لهم واقول
قد عرفت ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى التعلق والارتباط لا الحصر فلا يتوهمنك
ما يوهمه عبارة الكشاف من كونه بمعنى الحصر كما توهمه بعضهم وبنى عليه ما بنى ثم انه قدس سره
قال في تقرير قوله ما بال المتقين خصوا بذلك اي ما حالهم مختصين بذلك وبال هم احقابه
فان السوال بل يستحقون ما اثبت لهم من الاختصاص والجواب مشتمل على هذا الحكم مع التخصيص
موجبه وقد ضم فيه الى الهدى نتيجته وهو الفلاح تقوية للمبالغة التي يتضمنها تنكيره كانه قيل هم
مستحقون للاختصاص بسبب فيه تلك الاوصاف التي رتب عليها الحكم فاستغنى عن
تاكيد النسبة ببيان علتها وقد يقال المقصود من السوال هو السبب فقط اي ما سبب اختصاصهم
واستحقاقهم الا انه بين في الجواب مرتبا عليه سببه فان ذلك اوصل الى معرفة السبب
فلا حاجة اصلا الى تاكيد الجملة وربما قيل قصد به مجموع الامرين اي بل هم احقاء بذلك وما السبب فيه
حتى يكونوا كذلك انتهى كلامه قدس سره قوله فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى آخر الآيات
اي الذين هذا اعتقادهم واعمالهم احقاء ان يهديهم الله ويعطيهم الفلاح صرح به في الكشاف
وقال في الكشاف وفي الصفة المتقين المنطوية تحتها خصائصهم التي استوجبوا بها ان
يلطف بهم ويفعل بهم ما لا يفعل بمن ليس على صفتهم انتهى وآلمه طوى هذا الكلام عن البين لما
دل فيه الاقتزال حيث اراد انه يجب ذلك على الله تعالى بمقتضى حكمته وجوبا عقليا
بحيث يستحق تاركه مذمة واما حمل الاستيجاب على الاستحقاق لكن عند المعتزلة للهدى
المذكور وعند اهل السنة بمعنى الملايمة للجاري العادات في التفضلات بلا وجوب كما فصله
شراح الكشاف فتكلف اذ لا شك ان مراده المعنى المذكور كما صرح به قدس سره واما

قوله قدس سره ولا حاجة اصلا الى تاكيد الجملة
ووجهه ان السوال المطلق لا يقتضي التاكيد
كقوله قال لي كيف انت قلت
عليل سهر دايم وحزن طويل
وقد صرحوا به
منه

ما قاله بعض المحققين من انهم فسروا الهدى بالدلالة بالطف وهو عند المعتزلة سابق
على اعمال الخير فجعل الايمان والاعمال سببا لاستيجاب الهدى محل تامل الا ان يراد
بالهدى ثمرته من مثل الفلاح وبرد عليه عطف الصلاح على الهدى في قوله تعالى اولئك
على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ويمكن ان يقال على ما مر تفسير السيد اللطف
الذي يدعو الى كل عمل غير اللطف الذي يستجلبه هذا العمل لكنه لا يكمل الامر في اللطف الداعي
الى اصل الاعمال فلا يظهر وجه اختصاص المتقين بالهدى الذي هو عبارة عنه ولا بما ذكروا
من ان كل وصف سبب للاختصاص فكيف اذا جمع الاوصاف وبالجملة ليس المقصود
افادة ان تلك الاوصاف اسباب لانصافهم بافراد آخر من تلك الاوصاف
كما لا يخفى انتهى فانما يرد على صاحب الكشاف لا على القاضي فلا حاجة في دفعه الى ارتكاب
تكلفات باردة وتعسفات شاردة قوله والاستيناف لا محل لها اي وان
لم يجعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين بل كلاهما متصلا به يجعل الاول صفة له مثله
والثاني معطوفا عليه او على المتقين فجملة اولئك على هدى الا به جملة مستانفة ايضا
الا انها كانت في الاول في محل الرفع على انه خبر للموصول المفصول عن المتقين و
في هذا الوجه لا محل لها من الاعراب فلمناط الفايدة قوله لا محل لها والاستيناف
مشترك بينهما قوله فكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة او جواب سايل كانه
يعني ان كون جملة اولئك مستانفة تقتضي ان يكون جواب سوال اقتضته الجملة
الاولى فاما ان لا يكون السوال عن السبب اطلاقا عن المطلق ولا عن الخاص بل يكون
عن نتيجة ما تقدمه من الاحكام والصفات اي فايدتها وثمرتها فكانه لما اجرى
الصفات على المتقين بعد اجراء الاحكام على الكتاب سال سائل ما فايدة هذه
الاحكام والاوصاف ونتيجتها فاجيب بانها الترقي من حضيض الضلالة والخيبة
الى اوج الهدى والفلاح وآلى هذا اشار بقوله وكانه نتيجة الاحكام او يكون السوال
عن السبب المطلق وآليه اشار بقوله او جواب سايل قال لما لموصوفين بهذه الصفات
اختصوا بالهدى اي لم اختصوا بتلك الاثرة فقوله صحة لما مع ما عطف عليه من قوله او
جواب سايل قال اه بيان وتفصيل لكون جملة اولئك الاية مستانفة تعطف
قوله او جواب سايل على قوله صحة لا يقتضي ان لا يكون سوى جواب سايل فحاصل الكلام
انه جواب سايل اما عن نتيجتها لا عن سببها او عن سببها المطلق فتقدير الكلام
فكانه جواب سايل سال عن النتيجة والثمرة او كانه جواب سايل سال عن السبب
المطلق واشار بنا خبرا احتمال كونه جوابا عن السوال عن السبب المطلق الى ضعفه وبنه
قدس سره بانه بعد ما اجرى عليهم تلك الصفات المقتضية لذلك الاختصاص اقتضا

الا دموله ظهور

ظاهرا لم يبق لهذا السوال الجاه الا بان يتعقل السايل عن اقتضائها الاختصاص
وكان الجواب المذكور اعادة للدعوى تنبيها على ان التامل فيها يغني عن مونة السوال
الا انه غير فيه النسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن
بشاعة التكرار انتهى ورد ذلك بانه لما سئل عن سبب اختصاصهم بذلك اجيب
بانه تمام الرسوخ على كمال الهدى من الله تعالى والهدى من الله توفيق وتاييد واعانة منه
بمرتبة فكانه قيل سبب اختصاص مولا بكون الكتاب هدى لهم هو كونهم موفقين من الله
ومويدين منه وظاهر ان كونهم موفقين من الله تعالى مغاير للاختصاص المذكور وسبب
له لا سيما اذا انضم اليه الفلاح الاخروي الذي هو اهم المارب واعظم المطالب انتهى قول
كان تلك الصفات الجارة مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا حيث لم يبق لهذا السوال
الجاه الا بان يتعقل السايل عن اقتضائها الاختصاص الا آخر ما ذكره قدس سره كذلك
يقتضي الاتصاف بها اقتضاء ظاهرا كونهم موفقين من الله تعالى ومويدين من عنده
فلا يبقى لهذا السوال الجاه الا بان يتعقل السايل عن الاقتضاء الى آخر ما ذكر فخلاصة
ما ذكره قدس سره باق لا شبه فيه ومكشوف لا يقتنع ولا يجتلجن في روعك ان كلام
الرادمبني على التغاير بين الهدى الاول والثاني مع ان كلام المصنف لا ينتشبه على ما لا يخفى
لان التوفيق والتاييد محمول على الهدى لا تفسيره فالهدى واحد في الموضعين ثم ان المراد
بالاحكام الاحكام المنطوقة المستفادة من قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وبالصفات
المقدرة الصفات المستفادة من قوله تعالى الذين يؤمنون الى آخر الاية وبما حققنا ارتفع
الابحاث التي اوردها بعض المدققين تحذا فيما حيث قال فيه ابحاث احدها انه ليس في الاتقاء
الا حكم واحد سوى كون الكتاب هدى للمتقين وثانيها ان الاستيناف لا يكون الا جوابا لسوال
وثالثها ان كون الجملة نتيجة السابق لم يجعل من جهات الفصل ولا مناسبة له للفصل
اذ النتيجة تقتضي ذكر الرابطة الدالة على التفرع انتهى فتمت البحث الاول الغفول عن
تعداد الاحكام المنطوقة وقد عرفته وتمت الثاني حمل النتيجة على المصطلح وقد عرفت
ان المراد منها الثمرة والفايدة وان المراد بكونها نتيجة انه سوال عن فايدتها وثمرتها
قيل واعلم ان استيناف الموصول الاول ارجح واولى لانه يحسن على تقدير تاويل الهدى
بزيادته والثبات عليه وتاويل المتقين بالضالين الصابرين الى التقوى والحاجة
واما استيناف اولئك او الابتداء بالموصول الثاني فمحتجان على تقدير الصيرورة
الى التكلف في وصف الضالين بتلك الصفات الجارية على المتقين ولان استيناف
الموصول الاول منطو على بيان الموجب مفصلا دون استيناف اولئك ولان
الاستيناف بعد اجراء تلك الصفات المقتضية لاختصاص ليس فيه مزيد لطف بل هناك

عصام

وجه عدم الاستيناف نظرا الى ان الصلة جزء من الموصول
الاول ان يكون تلك الخاصة
الهدى الثاني

نوع عقول عن فضيلة تلك الصفات انتهى واصله ماخوذ من كلام الشريف قدس سره

كمنه فضله فلا يخلو عن فايدة قوله ونظيره ع خلاصة العبارة ان المراد بنظير الاستيناف المذكور

بقوله اوجواب سايل اه لان قولك احسنت الى زيد صديقك نظير لقوله اولئك على

هدى من ربهم الايه وقيل المتبادر من العبارة وان كان انه نظير الاستيناف الاخير وهو

الا ان الاحسن بحسب المعنى ان يجعل نظير الكلا الاستيناف ين لان كل واحدة منهما واقع

على الوجه الابلغ اما الاول فبتين لاستيرة فيه واما الثاني فلان وضع اسم الاشارة

موضع الضمير اشعارا بتميزهم بتلك الصفات كانه قيل اولئك المتميزون بتلك الصفات

كانه قيل اولئك فانه راجع الى الذات ملاحظة الاوصاف انتهى واصله ماخوذ

من كلامه قدس سره وسيجي تفصيله واعلم انهم اتفقوا على ان المضبوط في احسنت

هو صيغة الخطاب لكن العلامة التفتازاني قال في شرح الكشاف ان السوال في صورة

اعادة باسمه عن سبب الاحسان حتى قال في المطول والسوال المقدر لماذا

احسن اليه ورده العلامة الشريف قدس سره في حاشية المطول بان الحكم

المثبت لزيد في المثال المذكور هو احسان المخاطب اليه وليس لقدر هناك سوال

من المخاطب عن سبب احسانه اليه كيف وهو اعلم من غيره بالاسباب الحاملة

له على افعاله الاختيارية نعم يتصور ذلك اذا نسي او اراد ان يمتحن غيره هل يعرف ذلك

ام لا لكنهما عما نحن فيه بمراحل فالصواب ان يقال لما قلت لصاحبك احسنت

الى زيد الخ لان يسئل هل هو حقيق بالاحسان حتى يكون احسانه اليه واقعا موقعه

ام لا فاذا قلت زيد حقيق بالاحسان فقد تم الجواب عن السوال المقدر واذا

قيل صدقت القديم اهل لذلك فقد اتى بما هو الجواب حقيقة وهو الحكم بكونه حقيقا

لذلك وزيد فيه ذكر ما يوجب استحقاقه وهو الصداقة القديمة وبذلك يتضح الاستحقاق

ويتقوى الحكم به فيكون ابلغ واحسن فظهر ان قوله والسوال المقدر فيه لماذا احسن

ليس بشئ اصلا اقول على صيغة الحكاية من المضارع او على صيغة المبني للمفعول من الماضي

بل الحق ان يقدر هل هو حقيق بالاحسان داهل لوح يستحسن التاكيد في الجواب

لانه جلبة ملقاة الى السايل عنها المتردد فيها وقد يستغنى عنه بذكر موجب الاستحقاق

كما اشرنا اليه انتهى واعترض عليه اما اولا فلان احتمال الامتحان متعين لان قوله

احسنت بطريق الخطاب ليس الا لافادة لازم فايدة الخبر وحقيقة الكلام اني اعلم

احسانك اليه وما يخفى ان الانسب ان يقيد السوال بما يناسب ان يكون جوابا للسوال

المقدر هل تعلم لماذا احسنت فالجواب اعلم انه مستحق للاحسان يعني ان سبب

احسانك استحقاقه لا شئ اخر من جلب نفع او دفع ضر او غير ذلك واقول في

نظير قولك هو للحقيق الذي يوثر الى قوله حقيق بالاحسان ص

على هو هم حسبان ترتب الحكم مشعرا بعلية الوصف له بخلاف الضمير ص

مثل احسنت الى زيد هو حقيق بالاحسان منه

هنا تغيير لبسير لا ضرورة ؟

كما في صورة اعادته بصيغته م

في الجواب عنه انك اذا قلت حفظت النورته لمن حفظها لا يتوجه ان يسال

هل تعلم لماذا حفظتها بل المتوجه ان يسال هل هي حقيق بالحفظ حتى يكون حفظها واقعا

موقعا ام لا وامكانا فان السوال اذا كان هل هو حقيق بالاحسان استحسن

التاكيد في الجواب كونه جلبة ملقاة الى السايل المتردد وذكر موجب الاستحقاق

المغني عن التاكيد انما هو في القسم الثاني والاول خال عنه فيكون قبيحا واقول في الجواب

عنه قد ينزل المتردد منزلة الخالي عنه للتنبيه على ان الحكم لكونه حقيقا بالاحسان ينبغي ان

لا يتردد فيه ولا يسال حتى يحتاج الى وقعه بالتاكيد وقد اشار اليه قدس سره في شرح

الكشاف حيث قال فان اجيب بذكر اسمه فقد ترك تاكيد الجملة على خلاف مقتضى

الظاهر انتهى ثم انه قدس سره وكلام العلامة التفتازاني في شرح الكشاف وجوها اخر وهو

انه اذا قيل ما سبب الاحسان اليه واستحقاقه اياه كان ذلك طلبا لتصور

مخصوص بعد العلم بان هناك سببا في الجملة فلا يصح في جوابه ان يقال زيد حقيق بالاحسان

اذ لا يفهم منه سبب مخصوص اصلا فتدبر فيه بحث لان السوال عن سبب الاحسان لما

كان عن استحقاق الاحسان ولا شك ان كونه حقيقا به سبب معين من اسبابه

غاية الامر ان يكون له ايهم سبب ولا ضير فيه اقول المراد هو السبب الحقيقي الا ترى انك

اذا قلت زيد حقيق بالاحسان ينبغي ان يقال لم قلت انه حقيق به فيقول لصداقته

القديمة فالسبب الحقيقي هو ما يكون مكتسبا ولقد اطنبنا في تحقيق المرام عسى ان ينفع

الناظرين في المقام قوله فان اسم الاشارة مهناه وجهه قدس سره بان

اسماء الاشارة حقها ان يشار بها الى المحسوس مشاهدا او الى ما ينزل منزلته

في تميزه وظهوره ولما كانت الصفات الجارية على المتقين مميزة لهم جاعلة اياهم

كانهم حاضرون مشاهدون وضع اولئك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث

انهم موصوفون بها كانه قيل اولئك المتميزون بتلك الصفات فيكون من ترتب

الحكم على الاوصاف المناسبة ومفيدا للعلية بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات

وليس فيه ملاحظة الاوصاف قوله بصفاته المذكورة ح وقع في عبارة الكشاف

مهنا باعادة صفته قدر وعليه ان الصفة غير مذكورة اول فتكيف يعاد فتدبر اللهم

عفه لدفع هذا الا ان اعادة الموصوف بصفته معناه ان يذكر الموصوف بذكر صفته

كان معنى الاعادة باسمه وحده ان يذكر بذكر اسمه وحده فالمعاد هو الموصوف

لكن تارة بذكر الاسم وحده وتارة بذكر الصفة ممن قال فيه اشكال وهو ان

المثل لا يناسب المثل لان الموصوف لم يذكر فيه بصفته حتى يعاد كذلك فالمناسب

ان يمثل بقولك احسنت الى زيد الكريم الفاضل لك الموصوف بتلك الصفات

حقيق بالاحسان فلم يفرق بين اعادة الموصوف بذكر صفته وبين اعادته باعادة صفته
ويدل اليه على ان المثال في النسخة كان هكذا احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان
لكن في اكثر النسخ التي عندنا هكذا احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان صديقك ٥
قوله وسواء بلغ من ان يستانف باعادة الاسم وحده اي الاستيناف باعادة الموصوف
بذكر صفاته المذكورة ابلغ من الاستيناف باعادته بذكر الاسم وحده وسواء المراد باعادة
الاسم وحده مثلا قولك احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان ابلغ من قولك
احسنت الى زيد زيد حقيق بذلك قوله لما فيه من بيان المقتضي وليس للبليغية المذكورة
اي لما في الاستيناف الذي حصل باعادة الموصوف بذكر صفته اما حاصل لما في المثال المذكور
واما اشارة كما في اسم الاشارة من بيان المقتضي للحكم فقوله تلخيصه مجرور معطوف ٥٥
على بيان المقتضي وكرره ليشمل اسماء الاشارة فان فيها تلخيص بيان المقتضي من غير تصريح به
قوله فان ترتب الحكم على الوصف اي المناسب الصالح للعلية ايران اي اشعار بانه
الموجب له اي بان ذلك الوصف المناسب هو الموجب للحكم والباعث له بمعنى انه يجب
له اتباعا عادة كما هو مذهب اهل السنة من ان لا مؤثر في الوجود الا الله وان ما عداه
اسباب عادية واما عقلا بمعنى يستحيل تاركه الذم عند العقل كما هو مذهب المعتزلة فلا يكاد
ههنا بمعنى مطلق التسبب الاعم من العادي والعقلي لا بمعنى الايجاب الشرعي قوله ومعنى الاستعلاء
في على هو ما قال قدس سره يريد ان كلمة على هذه استعارة تبعية شبهت تمكن المبتدا بالابتداء
باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء
كما شبه استعلاء المصلوب على الجذع باستقرار المظروف في الظرف بجامع الثبات فاستعير له
الحرف الموضوع للظرفية وانما قال معنى الاستعلاء دون معنى على لان الاستعارة في الحرف
تقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم يسري به تبعية كما حقق
في موضعه بخلاف قوله تمثيل تمكنهم لما عدل عن عبارة الكشاف وهي مثل تمكنهم لما ان غرضه بيان
ان هذه الاستعارة تبعية وقد تقرر ان مطلق الاستعارة متفرع على التشبيه والتمثيل
في اللغة التشبيه كما هو ان المثل الشبه بخلاف المثل فان معناه القول السائر المثل
مضربه بمورده وهو ليس بمراد قطعا فلا بد ان يأول بالمصور بمثله كما فعله قدس سره
ثم ان هذه الاستعارة هل هي تبعية فقط ام تبعية تمثيلا فقد اختلف فيها وصار هي معركة للآراء
ومصارعة للاهواء حتى بالغ فيه قدس سره مع العلامة التفتازاني في مجلس الامير التيمور
ونصب مولانا نعمان الخوارزمي يومئذ مميزا وذكر قدس سره خلاصة هذا البحث بوجه اجمالي
في حاشية الكشاف ولم يصرح به لكن صرح به في بعض تصانيفه وفصل القول فيه فحصل
بكونه افيدا واحسن قصصا فاقول قال قدس سره بعدما طول الكلام في تحقيق الاستعارة

صديقك ٥

٥٥

مباحثة السيد الشريف
مع العلامة التفتازاني
في مجلس التيموري
في بيان ان الاستعارة
التمثيلية في
الحرف

التبعية وانها يمتنع اجتماعها مع التمثيلية ثم ان ههنا قصة غريبة في الاستعارة التمثيلية
فلنقصها عليك احسن القصص لتزدادها ايمانا بما ذكرنا ونكشف لك بها مآرب
اخرى في مواضع شتى قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في على هو ما ذكرتموه مثل
لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمكنهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه
وقال هذا الشارح في حواشيه عليه قوله ومعنى الاستعلاء مثل اي تمثيل وتصوير لتمكنهم
من الهدى يعني ان هذه الاستعارة بتبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها او هي في متعلق معنى
الحرف وتبعيتها في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة
من عدة امور واقول لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف ههنا اعني كلمة على هو الاستعلاء
وهو من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا معنى لفظة على فكون كلمة على استعارة تبعية
يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء مشبها به ومستعارا منه اصالة وان
يكون معناها مشبها به ومستعارا منه تبعا وكون كل واحد من طرفي التشبيه ههنا
مركبا يستلزم ان لا يكون معناها ولا متعلق معناها مشبها به ولا مستعارا لا اصالة
ولا تبعا وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين فاذا جعلت الاستعارة في على
تبعية لم يكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا ولما اوردت عليه هذه النكتة هكذا منقحة
واضحة المقدمات ومحققة مبنية على القواعد البيانية والمشهورات ابى عصبية
ان يذعن لما استبان من الحق فجد ما استيقنتها نفسه فقال في الجواب
ان انتزاع كل من طرفي التشبيه من امور متعددة لا يستلزم تركبا في شيء من
طرفيه بل في ماخذهما وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجوه احدها ان المشبه به
مثلا اذا انتزع من عدة امور فلا يصح ان ينتزع بتمامه من كل واحد من تلك العدة
لانه اذا انتزع بتمامه من واحد منها فقد حصل المقصود الذي هو المشبه به فلا
معنى لانتزاعه من واحد آخر مرة اخرى فيجب ان يكون جزء منه ماخوذا من بعض
تلك الامور وجزء آخر من بعض آخر فيلزم تركيبه قطعا الثاني انهم اطبقوا على ان
وجه الشبه في التمثيل لا يكون الا مركبا وليس هناك ما يوجب تركيبه سوى كونه
منتزعا عن امور عدة فانهم عرفوا التمثيل بما وجهه منتزع من متعدد فاذا كان انتزاع
وجه الشبه من امور متعددة مستلزما لتركبه كان انتزاع كل من طرفي التشبيه منها
مستلزما لتركبهما لان المقتضي للتركيب هو الانتزاع من امور متعددة وخصوصية
كون المنتزع وجه شبه او مشبها ملغاة في ذلك الاقتضاء جزما الثالث انه
قد حكم 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 المفرد بالمفرد

او مشبها به ٥

وهذا كلام حق لا يحوم حوله شك واما منعه هذا المعنى فى ذلك الجواب فهو الحقيقة
مكابرة وتلبيس خوفا من شناعة الالزام ولعلك تشتهى الآن زيادة تحقيق
وتوضيح فنقول ان قوله على ما يحتمل وجوها ثلثة الاول ان الشبه المبهمى المركوب
الموصل الى المقصد شبهت له بعض لوازمه وهو الاعتماد على طريقه الاستعارة
بالكناية الثانى ان الشبه تمسك المتقين بالهدى باعتماد الراكب فى التمكن والاستقرار
وحسن يكون كلمة على استعارة تبعية الثالث ان الشبه هيئة مركبة من المتقى والهدى
وتمسكه به ثابتا مستقرا عليه بهيئة مركبة من الراكب والمركوب واعتماده عليه متمكنا
منه وعلى هذا كان ينبغى 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 فى شئ من مفردات تلك الالفاظ التصرف بخلاف
هذه الاستعارة بل هى على حالها قبل الاستعارة فلا يكون هناك حينئذ استعارة
تبعية فى كلمة على كما لا استعارة تبعية فى الفعل فى قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى
الا اذا اقتصر فى الذكر من تلك الالفاظ على كلمة على لان الاعتماد هو العمدة فى تلك
الهيئة او بعد ملاحظتها لقرب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها فجعلت
كلمة على بمعونة قرائن الاحوال قرينة دالة على ان الالفاظ الاخر الدالة على سائر
اجزاء تلك الهيئة مقدرة فى الارادة قد دل بها على سائر اجزاء قصدا كما
الاعتماد بكلمة على والماسخ لان يقال استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة الثانية
للهيئة الاولى وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها
الذى يسرى الاستعارة منه الى معناها والهيئة الاولى ليست مفهومة منها
وحدها تكيف باستعارى من الثانية للاولى وبعدما اورد هنا سؤالا وجوابا
ونظائر صرحوا ومن الامثلة القرآنية قال واذ قد تحققت ما نوهنا عليك
عرفت ان تميز الوجه الثالث اعنى ان يكون الاستعارة تمثيلية عن الوجه الثانى
اعنى ان يكون الاستعارة تبعية مبنى على ترفيق النظر فى احوال المعانى المقصودة
بالالفاظ المقدرة ورعاية ما يقتضيه قواعد علم البيان ثم ثلث فيه اقدام قوم
فضلوا واضلوا ثم انه قدس سره بعد ما طول الكلام فى تحقيق الاستعارة فى
هذه الآية وفى قوله تعالى لعلكم تفقون وفى قوله تعالى ختم الله على قلوبهم قال ثم ان الشارح
بعد ما جرى فى المباحثة من ابطال الاستعارة التمثيلية التبعية فى صورة جزئية اعنى
كلمة على كما حققناه وتشبثه بما تشبث به كما مضى فكر فى نفسه برهة وقدر وصور ذلك
الجزئى فى صورة كلية وقدر فقال لا يقال الاستعارة التبعية الحرفية لا يكون

قصد

تمثيلية لانها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا
لانا نقول كلتا المقدمتين فى حيز المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة
منتزعة من عدة امور لوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الاعتبار المتعدد فى المأخذ
لا فيه لفظا ولا بانى كونها متعلق الحرف ومن البين فى ذلك تقرير المفتاح لاستعارة لعل
فى لعلكم تعقلون هذه عبارته بعينها ومنها وانت بعد خبر ذلك بتحقيق سلف فى وجوب
افراد متعلقات معانى الحروف ووجوب تركب ما ينتزع من امور متعددة تعلم سقوط
منعيه معا سقوطا لا مرية فيه ولا خفاء ثم بعد ما ناقش فى خصوصيات عبارته قال
واما قوله ومن البين الخ فقد بينا انه خيال فاسد لا يلتبس على من له صدق فى القواعد
البيانية ثم قال فى آخر كلامه واعلم ان الفاضل اليمنى توهم اجتماع التبعية والتمثيلية من عبارة
المفتاح لكنه لم يصرح بان طرفى تلك التمثيلية يكونان منتزعين من امور عدة فخفى الفساد
فى كلامه والشارح قلده فى ذلك وزاده ما اظهر فساده فنبهت انت فى رعاية القوانين
ولا تكن من المقلدين الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ومن الغرائب انه قص هذه
القصة العلامة التفتازانى فى اواخر شرح المفتاح شاكيا فيه عن الزمان وعن انقراض
الاقران وقال فى اضافة الذكاء الى كاف الخطاب اشارة الى ان المخاطب فى هذا
الفن والآخذ فى هذا الكتاب ينبغى ان يتصف بسلامة الذوق واستقامة الطبيعة
وشدة الذكاء وصفاء القريحة والالم يحظ منه بطائل بخلاف بعض العلوم الاخر فانه ربما يحصل
لبعض الاحرار حراف منه بكثرة الكرار واذا تكلم فى هذا الفن كان سزاوة للساخرين
كما جرت فى مجلس غاص بفحول الافاضل مناقشة فاسدة فى جريان الاستعارة التمثيلية
فى حرف على ما نطق به الكشاف والمفتاح وفى ان المنتزع من عدة امور يصح ان يكون
واحدا ومتعلقا لمعنى حرف وقد بعض العلماء عند انفسهم المهداء فى بنى جنسهم ممن
ليس من الذكاء فى العير ولا فى النفير ولا فى الفضل لا يعرف قبيلا من دبير فحمله التعظم والتقدم
على التفضل فقال بعد ما دكت عينيه وصرا ذنيه وحك لحيته وبل شفتيه هذا انما يكون
على التفصيل فان كانت الامور مركبات فالصورة المنتزعة متعددة بالبداهة والوحدة
كالمأخوذ من الكتاب والسنة والاجماع والقياس فشكر جماعة وشكى آخرون وضحك قوم
وبكى الاكثرون ومازه على ان قلنا التقطوا معاشر الاكياس وتعوذوا يا رب الناس
من شر الوسواس واصبروا فرقة الفضلاء على الابتلاء بمثل هذه الخطة النكراء والطبقة
العمياء والشركة فى الصورة المنتزعة من ظواهر سؤلاء الذين لهم قلوب لا يفقهون بها
اعين لا يبصرون بها اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل انتهى فهذان
مضمان اختصموا فيه ونقل كل منهما قصته مع الآخر فى ذلك المجلس الفاضل زاعما ان الحق معه

وضحكه تنافى طرفى ص

أراد مجلس الامير التيمور

وزاد بعض العلماء اراده
التفتازانى الخوارزمى

اشاره الى ما يحكى ان التيمور جعل التفتازانى الخوارزمى
صدر العلماء ورئيسهم وكان
وكان فى هذا البحث
ميزا روح حاجب السيد
قدس سره

فان قلت الحق مع من قلت سال التيمور المميز المزبور عن ذلك فقال مورّيا في الجواب
الحق مع الامير واقول عندي ان الحق مع المحرر التفتازاني فانه كما ان خصوصية كون المتنزع
وجه شبه او مشبها به او مشبها يلغو في اقتضاء التركيب على ما صرح به قدس سره كذلك
يلغو في اقتضاء تركب وجه الشبه كون المتنزع منه امورا معتبرة في الطرفين بل الواجب
كونه منتزعا من منعدد اما في الطرفين كما في الاستعارة التمثيلية او في احدهما كما في
تشبيه الثريا بالعنقود فتركب الطرفين يستلزم لتركب وجه الشبه من غير عكس كلي
وقد صرح به قدس سره بل يجوز ان يكون تركب وجه الشبه بكونه منتزعا من عدة
امور سواء اجزاء للطرفين ولا اوصاف لهما كيف وقد اضطر قدس سره
الى القول به في طرفي الاستعارة التمثيلية حيث قال ان الانتزاع فيهما مستعمل
في اخذ المركب من اجزائه الما وبقطرا الى ان الصورة العارضة لتلك المادة منتزعة منها
فالمحل للانتزاع منها سوى ما ذكر بخلاف وجه الشبه فان له انتزاعا من الطرفين وتالفا من
الاجزاء فيقول فليكن وجه الشبه ايضا متالفا من الاجزاء من غير ان يكون منتزعا من اجزاء
الطرفين فلا يلزم تركبها ودعوى كون المتبادر منها الانتزاع من الطرفين مما وكلي ان يحافظ
انا لكندي اجتمع مع صاحب الارشاد فاتفق ازمنة الكلام في تقلب الاحوال الى تقلب
تيمور فذكر بحث المحررين وتقديمه الشريف على السعد فقال الحافظ المذكور اني اظن ان الحق في
جانب التفتازاني في تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية واني حققته في حواشي
على المطول على ما سوطني وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني واشار اليه القاضي البيضاوي
في مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلاء فلما احس صاحب الارشاد منه انكار ما حققته
في تفسيره وترجيحه جانب المحرر قال هذا مبني على الفضول عن تحقيق المقام فان مبنى الاستعارة
التبعية تشبيه المفرد بالمفرد ومبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتفاوتان فقال الحافظ فما
تقول في الحيوان الذي هو جزء الانسان فانه منتزع من امور متعددة وهي جسم نام
حساس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الامور المتعددة
كذلك فقال صاحب الارشاد هذا بحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل المنطق يتداولون
بين الحدود والقضايا وارباب البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما
فلما آل الامر الى التشاجر بينهما اقيم الصلوة العصر وكانت على شرف الفوات فانفصلا على
ذلك هذا خلاصة ما جرى وامتد وقع هذا البحث بين المحرر التفتازاني والشريف الجرجاني
افرق العلماء في كل عصر فريقين فمن رجح جانبه قدس سره ومن رجح جانبه روح الله
روحه والاكثرون في طرف السعد والحق ان المنبر المذكور والامير التيمور وزيره كانوا
في جانبه قدس سره لما مر عن منه روح الله روحه ولهذا اجلسوه على المحرر التفتاز

كما اذا كان الطرفان مفردين ووجه الشبه مركبا لكونه منتزعا من متعدد في احدهما

حكاه صاحب الكتاب وكان حاضرا في ذلك المجلس

يحكى انه جلس في المجلس المزبور السيد الجرجاني على السعد التفتازاني وقال سلمنا انهما متساويان في العلم لكن فيه شرف السيادة

فانقبض منه خاطره الخطير وانشرح صدره الشريف في ذلك المجلس المنيف فجرى ما جرى على قلته
الامر في الآخرة والاولى قوله وقد صرحوا به في قولهم امتطى الجهل والغوى واقتعد غارب
الهوى عدل عما في الكشاف من قوله جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل واقتعد غارب
الهوى لان الظاهر منه انهما تمثيلة امثلة كل منها نظير لما نحن فيه وان كلا منها يقع وحده في
قولهم فشبه الم على انه مثال واحد مشتمل على نظائر ثلث وانه يقال فيمن اتصف
بالجهل والغوى واتبع الهوى وان الواقع في قولهم سوالغوى لا الغواية لازدواج القول
بقوله الهوى وقوله جعل الغواية مركبا حاصل معنى امتطى الجهل والعطف الغوى بعطف
الغوى على الجهل لانه يقع وحده في قولهم فان معنى امتطى الجهل الغوى اتخذ الجهل والغواية
مطية ومركبا والمراد اتصف بهما وكذا معنى اقتعد غارب الهوى ركب الهوى فان
الغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق والمراد اتبع الهوى وصل عن الهدى
ثم ان الغرض من قوله وقد صرحوا به الخ على ما افاده قدس سره سوى الة استيفاء وهذا
التشبيه بانه فيما ذكره ضمني غير مقصود من الكلام وقد صرحوا به في مواضع اخرى وجعلوه
مقصودا من الكلام اما ما ذكره المصنف من قوله امتطى الجهل والغوى فان جعل نصبا له قولك
ركب مطى الجهل والغوى كان استعارة بالكناية وان جعل في قوة قولك اتخذ
الجهل والغوى مطية كان تشبيها وكابر دعليه ما قبل ان هذا المعنى ملزوم معنى امتطى الجهل
لا معناه الموضوع له ولو صح بهذا التاويل جعل الكلام من قبيل التشبيه لصح ان يكون رايت
اسدا في الحمام من باب التشبيه لان اصل معناه رايت رجلا شجاعا مثل الاسد لانه لا
ضرورة في تاويل رايت اسدا في الحمام وارجاعه الى التشبيه لرجحان الاستعارة فيه
بخلاف امتطى الجهل فانه يحتملها على السواء من غير رجحان لاحدهما على الآخر فلا بد في توجيهه
من الحمل على احدهما واياما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود وهو المراد بكونه مصرحا به
واما اقتعد غارب الهوى فقد شبه فيه الهوى بالمطية على طريق الاستعارة المكنية
وخيل ما بشات الغارب ورشح بذكر الاقتعاد واما ما ذكره صاحب الكشاف من
قوله جعل الغواية مركبا فقد جعله قدس سره من باب التشبيه وقال انه في قوة قولك
الغواية مركبة اي كالمركب وقال العلامة التفتازاني في امتطى استعارة تبعية شبه
اتصافه بالجهل استقراره عليه بامتطاء المطية واستعير لفظ المشبه به للمشبه وسرت
الاستعارة الى الفعل وذكر المفعول قرينة لها واعترض عليه قدس سره بانه لا فرق
حينئذ بينه وبين قوله على هدى في ان تشبيه الهدى والجهل بالمركب ليس مقصودا منهما
فكيف يحمل مصرحا به في احدهما دون الآخر واقول يرد عليه انه قدس سره جوز
ان يكون امتطى الجهل من باب الاستعارة المكنية والاستعارة مطلقا مبنية على

قد يقال وجه الاستبعاد عدم الملائمة بين العين والمعنى تامل

شيخ ابو

على تمائلي التشبيه وان المقصود من الكلام امر آخر والتشبيه ضمني على ما صرحوا به فلا فرق اذا
بين على ما بينا وبين امتطى الجهل في ان التشبيه ليس مقصودا منها ج وأما ما أجاب به بعضهم
عن اعتراضه قدس سره بان التصريح لا يقتضي اصالة القصد بل مجرد الظهور دون الاستقلال
ولا شك ان تشبيه المجهل المركب في هذا المثال اظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى
على احد سواء اعتبر فيه الاستعارة بالكناية او التبعية او التشبيه فيرد عليه انه يكون
حسد قياس هذا التشبيه على التشبيه الذي صرحوا به قياسا مع الفارق فتكيف يزول
به استبعاد المقيس وما قال هذا العجب من قوله بل اسم الاشارة في قوله وقد صرحوا
بذلك اشارة الى تشبيه حال المهتدي بحال الراكب فان ذلك الوضوح يحتاج
الى التنظير والتوضيح فمع انه يابا ه ما قاله النحرير في تفسير المثال الاول من قوله فانه بمنزلة
قولك الغواية مركب اي كالمركب وفي تفسير المثال الثالث من قوله حيث جعل الهوى
مطية انما يلايم تشبيه الهدى بالمركب لا تشبيه حال المهتدي بحال الراكب عليه انه لا يخرج
به عن كونه استعارة فيعود عدم الفرق المذكور حينئذ تامل قوله وذلك انما يحصل
الاشارة الى ما ذكر من التمكن من الهدى والاستقرار عليه والمقصود ان ذلك التمكن و
والاستقرار يتوقف على استكمال القوة النظرية والعملية فقوله بانصراف الفكر
وادامة النظر فيما نصب من الحجج لبيان تحصيل كمال القوة النظرية وقوله والمواظبة
على محاسبة النفس في العمل لبيان تحصيل كمال القوة العملية فحاصل المعنى ان ذلك
التمكن لا يتم الا بتفريغ القلب عما سوى الحق واستعمال الروية وادامة النظر في الآيات
المنصوبة في الآفاق والانفس الدالة عليه والملازمة على محاسبة النفس في العمل
فعند ذلك يحصل استكمال القوتين فيتمكن من الهدى ويستقر عليه استقرار الراكب
على المركوب قوله وتنكيره للتعظيم يعني كان الظاهر ان يعرف الهدى ويقال اولئك
على الهدى اشارة الى الهدى المذكور سابقا كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول اشارة
الى الرسول المذكور سابقا في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا لكنه نكر لقصد التعظيم
قوله فكانه اريد ضرب من الهدى بيان لكيفية دلالة التنكير على التعظيم قوله لا يبلغ
كنهه على بناء المفعول وكذلك لقادر والكنه لحقيقة والغاية اي لا يبلغ احد حقيقة ذلك
الهدى وغايته قوله قدره بسكون الدال وجوز فتحها اي لا شيء يساويه ويبلغ
مبلغه وفي الحواشي الشريفية وقد الشيء مبلغه وهذا لا يقادر قدره ومكان لا يقادر في
الطيب مساواتي قوله ونظيره اي نظير هذا في ان تنكيره لقصد التعظيم قول الهذلي
في الحواشي الشريفية هو ابو خراش يرثي خالد بن زهير ولا زائدة في اول القسم ولقد وقعت
جواب له والخطاب للطير على طريقة الالتفات وتنكير لحم للتعظيم استعظم لحم خالد حتى

استعظم الطير الواقعة واباها حيث اقسم به ولا حاجة الى حمل اللام على الجمع الشائع نظرا
الى كثرة الوقائع الآتية من اراب بالمكان اقام به وعن المصنف انه كان يقول
ما افضحك بابيت انتهى هذا على رواية الجر في الطير باضافة الاب اليه ونقل العلامة
الفناري في الشعر في ديوان الهذليين برفع الطير على انه فاعل فعل يفسره لقد وقعت
ولم يلتفت اليه قدس سره بعده وقد جوز في رواية الرفع ان يكون المراد بالاب
اب الشاعر ويكون كلمة لا رد لما يقوله الاعداء بعد قتله ووقوع الطير عليه ويكون جواب
القسم ما دل عليه الرد اي اقسم بابي ليس الامر كما يزعم الاعداء من الشبهة والمنقصة فيه
فان الطير الواقعة على لحم خالد لفرط وقعت على لحم عظيم لا يقادر قدره فكيف يتصور
ان يكون فيه شبهة ومنقصة فيكون جملة الطير المرية وقعت على لحم عظيم في محل التعليل
للرد السابق قوله وأكد عطف على تكرير بان لفائدة قوله من ربهم فكلمة من
ابتدائية ومن ربهم صفة لهدى ووجه كونه تاكيدا له سواء ان يدل على ان ذلك الهدى
بمحض العناية الربانية والموهبة الالهية من غير ان يكون للكسب مدخلا فيه فهو لازم
لوجودهم غير منفك عنهم ففيه زيادة تعظيم لتلك الهداية من هذه الجهة فيكون
تاكيدا على تاكيد وفي كلام المص اشارة الى الرد على الكشاف فانه بعد ما بين معنى هدى
من ربهم فسر الهدى باللطف والتوفيق رعاية لمذهبه ولهذا قال معناه نحوه
من عنده واوتوه من قبله ولم يقل اعتد عالجه كما قال المص فاشار المص الى انه بدل على
ان تعالى خالق الهدى فيهم ومعطيه اياهم بمحض عنايته وتوفيقه كما سوا لمدسس عن انا
من انه خلق الاستدراك فيهم قوله وقد ادغمت النون اي نون من ربهم في الراء
بغنة وبغير غنة والغنة الصوت المحصور الخارج من الخيشوم وسواقطي اخل الالف
المتصل بسطن الاول من الدماغ واعلم انهم صرحوا ان النون الساكنة بدغم في حروف
يرملون لكن في اللام والراء بغير غنة وفي غيرها مع غنة وفي الحواشي الشريفية المشهور
عند القراء ان لا غنة مع اللام والراء وقد وردت عنهم في بعض الروايات
الغنة معهما ولا نزاع في جوازها بحسب العربية انتهى فما ذكره المص من الغنيم بتعالجاب
الكشاف مبني على بعض الروايات وفيه نوع تفصيل ذكر في الكشاف قوله
نبههما على ان اضافتهم الخ ووجه التنبيه ما عرفت من ان اعادة اسم الاشارة ههنا
بمنزلة اعادة الصفة فتزيد الحكم عليه مشعرا بعليته وتكرير العلة مشعر بتعدد المعلول
حتى لو لم يكرر ربما فهم انه يقتضي الاستبداد بمجموع الصفتين لا بكل واحد منهما لان
مجرد العطف بدون التكرير انما يدل على اجتماعهما فيهم واما انهما معلولا علة واحدة
فلا يدل عليه سوى التكرير فتقرير ان التكرير انما يشعر بان العلة واحدة فيكون علة

الفلاح سوغلة الهداية والشعر بان مقتضاها شتان بطريق الاستقلال لان التعدد في
المقتضى حصل من العطف فقط حتى لو لم يكرر لفهم ذلك التعدد ايضا فالاولى ان يقال تكرير
الاشارة للتنبيه على ان مقتضى الفلاح بعينه موجب الهداية لا غير وان وصف كل واحد منهما
مميز لهم عن غيرهم لان اتصاف تلك الصفات يقتضي كل واحد منهما قوله من الاثرين
الاثرة بفتح الهمزة والثاء المثلثة التقدم والاستبداد يقال استأثر بالشيء اي استبد به
وتقدم على من عداه والمراد بالاثرين سهنا الهدى والفلاح ووجه التنبيه قد سبق
بيانه قوله وان كلا منهما عطف على قوله ان اتصافهم اي وتنبيهما على ان كلا من الاثرين
كاف في تميزهم بها اي بتلك الصفات لا بكل واحد من الاثرين حتى يرد ان افادة
حصر وتعريف المسند اليه القصر هو مذهب صاحب الكشاف فانه قايل بالحصر في مثل انما يبسط
الرزق دون غيره فانه اغاير د اذا كان الضمير فيه راجعا الى الصفات فلا يخفى
على ان الاثرة تكونها عبارة عن الاستبداد والاستقلال معناها الاختصاص فلا يلزم منه
ان يكون كل من القولين مفيدا له حتى يرد ما قيل لم لا يجوز ان يكون المفيد له في القول الاول
هو اللام في الهدى المتقين وفي الثاني هو المركب قوله ووسط العاطف اي اختصار
لما اورده في الكشاف بقوله فان قلت لم جامع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك
كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون قلت قد اختلف الخبران ههنا فلذلك
دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متفقان فان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم
بالبهايم شيء واحد فلما كانت الثانية مقررة للاولى فهي من العطف بمنزل انتهى فالمتكفي
بالجواب الذي حاصله ان الفرق بينهما واضح عن السوال على ما ورد به وتوضيح هذا الجواب
قدس سره حيث قال يعني ان على هدى والمفلحون مع كونهما متناسبين معنيان
مختلفان مفهوما ووجودا فان الهدى في الدنيا والفلاح في العقبى واثبات كل منهما
امر مقصود في نفسه فالجملتان المشتملتان عليهما المتحدتان في الخبر عنه واقعتان بين
كمالي الاتصال والانفصال فلذلك ادخل العاطف بينهما واما كالانعام والغافلون
وان اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة في الغفلة
فالجملة الثانية منهما المشاركة للاولى في المحكوم عليه موكدة لها فحال العاطف بينهما انتهى وقوله
فان الهدى الخ دليل للاختلاف في الوجود واشارة الى ان المراد بالاختلاف في الوجود الاختلاف
في ظرف الاتصاف بهما فلا يرد انهما محمولان على المشار اليه بأولئك وهو يقتضي اتحادهما
حتما بالوجود واما الاختلاف في المفهوم فلكونه ظاهرا لم يستدل عليه فالمراد بالشيء الواحد
ما كان واحدا في الحال لا الاتحاد في المفهوم ثم انه يرد على هذا الفرق الذي اتفقوا عليه
قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم الغافلون

الى كل واحد من الاثرين باعتبار كونهم عبارة عن الاثرة واما اذا كان راجعا

اذ لا معنى

اذ لا معنى لطبع الله سبحانه على قلوبهم وسمعهم وابصارهم الا المبالغة في الغفلة فهما وان
اختلفا مفهوما قد اتحدا مقصودا فبينهما كمال الاتصال فكان الواجب الفصل وقد وصل ودفعه
بان الجملتين مشتركتان في محل التعليل لما سبق من قوله تعالى وان الله لا يهدي
القوم الكافرين فنبه بالعطف على ان كلا منهما باعتبار التغاير في المفهوم علة مستقلة لعدم
هداية الله للكافرين قوله وسم فصل اي لفظ هم في اولئك هم المفلحون ضمير فصل
فايدته في هذه الآية انه يفصل الخبر الذي هو المفلحون عن الصفة اي يدل على انه
خبر لا صفة ولهذا سمي البصريون الضمير المتوسط بين المبتدا والخبر مطلقا سواء كان
قبل دخول العامل وبعدها فصلا والكوفيون عمادا لكونه فارقا بين كونه خبرا وبين
كونه نعتا ولا اعتماد عليه في ذلك الفرق وهذا فيما يصلح لهما ثم اتسع فيه فادخل فيه ما ليس
فيه وذلك عند اختلاف الاعراب وكون المبتدا ضميرا وخبره غيره ذلك قوله وبتوكيد النسبة
عطف على قوله لفصل الخبر ووجه كونه تاكيدا للنسبة انه وضع للدلالة على النسبة التي
بها يرتبط المحمول بالموضوع لكن رجا حذف الحال على شعور الذهن بمعناه فسميت القضية
حينئذ ثنائية فاذا ذكر فقد تاكد ذلك الربط الذي به قوام النسبة وتحققها فيكون
تاكيدا لها وقيد احتراز المسند اي حصر الخبر الذي هو المفلحون بالمسند اليه
اي بالمبتدا وهو اولئك اما على تقدير كون اللام للعهد الخارجي فلامكان ان
يتوهم ان الموعودين بالفلاح في الاخرة يندرج فيهم غير المتقين من البله والصبيان
والمجانين ومن نشا في شاهق الجبل ولم يصل اليه صوت المبلغ عليه السلام فضمير الفصل
يفيد ان ذلك الفلاح منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى غيرهم من المذكورين واليه اشار
في الحواشي الشريفية بعد ما افاد انه لا حاجة على تقدير كون اللام في المفلحون للعهد الخارجي
الى اعتبار القصر كما اذا قلت الزيدون هم المنطلقون اشارة الى المعهودين بالانطلاق
بقولك ولك ان تعتبر كلمة هم فصلا وتقصد قصر المسند على المسند اليه افرادا وانضماما فيفهم
منه ان الموعودين بالفلاح في الاخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا انتهى واما على تقدير كونه
للجنس العام فلانه يشمل الاحاد ولا مجال فيه لكون تعريف المسند للحصر كما صرح به في الحواشي
الشريفية حيث قال المعرف لام الجنس قد يقصد به تارة حصره في المبتدا اما حقيقة
او ادعاء نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه او كان كاملا فيها كانه قبل
زيد كل الامير وجميع افراده فيظهر الوجه في افادة الجنس للحصر وقد يقصد به اخرى ان المبتدا
سوى ذلك الجنس ومتحد به لان ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدا منحصر فيه على
احد الوجهين فهذا معنى آخر للمعرف بلام الجنس غير الحصر انتهى فقصر الفصل يفيد ان هذا
المعنى منحصر في المتقين لا يندرج فيهم غيرهم من المذكورين نفيا لما ذكر من التوهم قوله اولئك مبتدا

ع بالرفع عطف على قوله فصل فهو قسيم له وفيه اشعار بانه في الوجه الاول لا محل له من الاعراب
لدلالتها على النسبة الرابطة على السبق تحقيقه فهو حرف في قالب الاسم ورابطة غير زمانية
على ما حققوا وهو الحق ولهذا فدته ولكن لما جعله بعض العرب مبتدأ وما بعده خبره كما صرح به
ابن الحاجب واورده الزمخشري في المفصل جعله المصنف من مختلفات اللفظ فقال
او مبتدأ ع فلا يكون حصر لتاكيد الحكم كما في الاحتمال الاول بل يكون لتاكيد المحكوم عليه لانه
راجع اليه فيكون نكيرا له قوله والجملة خبرا وليتك بريدان الاية على هذا الاحتمال جملتان
كبرى وهي الكل وصغرى وهي الجزء بخلاف الاحتمال الاول فانها حينئذ جملة واحدة قوله
والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب بريدا نهما مترادفان لغة لانه يقرا بهما لان القراءة
ليست الا بالحاء فالغرض من ذكره التمهيد لقوله وبهذا التركيب ع قوله كانه اشتقاقه
وجوه الظفر اشارة الى ان الفلح في الاصل بمعنى الفتح والشق يقال فلحت الشيء فلحين
اي شققته نصفين ومنه الحديد بالحديد يفلح اي يشق ويقطع قال الزهري في
افلح المصبورة اي صار ذا فلح اي شق قوله وبهذا التركيب وبشاركه ع يعني ان ما ذكر
من كون الاصل فيه الشق والفتح لا اختصاص له بهذا التركيب بل له ضابطة كلية
وهي ان حاشاركه في الفاء والعين وآن خالفه في اللام فهو يدل على الفتح والشق اي يرجع
اليهما فان فلق بمعنى شق يقال فلق الصبح اي شقه قال المصنف في تفسير قوله تعالى فالق الاصباح
شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل وفلذ كضرب بمعنى قطع ولا شك ان القطع يقتضي
الشق وفلى بمعنى فرق يقال فلى الشعر اي فرقه وفتحه لطلب القمل ويقال فلوته من امه
اذا نطحته وفلوته بالسيف وفليته اذا ضربته به وقطعت به راسه قوله وتعريف
المفلحين للدلالة ع يريد به دفع ما يتجه على قوله ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه من ان
افادة ضمير الفصل للاختصاص الحصري يجري في النكرة ايضا فلم يبق الى تعريف المسند
وفي الحواشي الشريفية ان ضمير الفصل يدل على حصر المسند في المسند اليه فلا كان او اسما معرفا
او منكرا فقولك زيد هو الفاضل من عمرو معناه زيد او ست كل افضلية الا عمرو او نحوه
ووجه الدفع ان تعريف المسند ههنا ليس للحصر حتى لا يحتاج اليه لكونه مستفادا من
ضمير الفصل بل للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغت انهم المفلحون في الاخرة
هذا اذا كان اللام لتعريف العهد الخارجي فانه يدل على انهم متقون تحقيقا او ادعاء ولا
حاجة فيه الى اعتبار الحصر كما اذا قلت الزيدون هم المنطقون اشارة الى المعهودين
ولكن لما كان هناك مجال ان يتوهم ان المعهودين بالفلاح في الاخرة يندرج فيهم
غير المتقين ايضا اعتبر لفظ هم فصلا لقصد قصر المسند على المسند اليه افرادا لهذا
التوهم وقد سبق تفصيله وانما قدم الاشارة الى تعريف العهد الخارجي لان التعيين فيه

لكونه تشخيصا اقوى من سائر اقسام مطلق التعريف الذي هو عبارة عن الاشارة الى ما يعرفه المخاطب
قال في الكشاف ههنا كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت من
هو فقيل لك التائب اي هو الذي اخبرت بتوبته انتهى والمتبادر عن البيان انه يحتاج في وضع ما اورد عليه
الا تحملات مع عدم توقف تحقق مقصوده من كون التعريف للعهد الخارجي عليه قوله واللام
مجرد على انه معطوف على الدلالة في قوله للدلالة بهذا اذا كان اللام لتعريف الجنس وبهذا وان احتمل
ان يراد به قصر الجنس على المبتدا وان يراد دعوى الحاد المسند اليه مع الجنس كانه مجتمع منه فيكون
ابلغ من كونه للحصر الا ان المصنف اراد التنبيه انه بين الحصر الفصل فائدته حصر هذا المعنى في
المتقين فيفيد لزوم اندراج غيرهم فيهم بمثل ما سبق في العهد الخارجي وقد بينا وجه فيما سبق
فتذكر ولما كان دعوى الاتحاد وقصد الاسناد اليه عين ذلك الجنس ومتحد به وليس مغايرا له
معنى اخر لتعريف الجنس مغايرا لمعنى العهد الذهني عبر المصنف الاسلوب في الاشارة اليه حيث
عدل فيه عن الدلالة التي اشار بها الى تعريف العهد الخارجي الى الاشارة تامل فانه دقيق
وتفصيله يطلب من حواشي الكشاف والمطول للسيد قدس سره قوله وخصوصياتهم
بالجر معطوف على حقيقة المفلحين والمراد بها اشخاصهم او مشخصاتهم 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 كانت عبارة عن الحقيقة باعتبار الوجود في ضمن
فرد ما الا انه حصل له التشخصات والوجودات باعتبار كون لفظ المفلحين جمعا صح
الاشارة اليه بهذا الاعتبار بلفظ الخصوصيات والله والمهم حيث اشار الى جميع اقسام
التعريف فانه ينقسم اولا الى العهد الخارجي والجنس والثاني الى الحقيقة من حيث هي والعهد
الذهني والاستغراق فاشار الى الاول بقوله للدلالة الخ والى الثاني بقوله اولا اشارة
الخ والى الثالث والرابع بقوله وخصوصياتهم وانما عطفه بالواو دون او اشارة الى ان
القسيم للعهد الخارجي هو المجموع وان العهد الذهني والاستغراق من فروع التعريف
الجنسي ليس قسيما له على ما حقق في موضعه قوله تنبيه اي خبر انبيه وانما وسمه به لكون الاتي
بعده معلوما مما سبق بناء في توجيه قوله تامل كيف به سبحانه ع كلمة كيف مستعملة عن
معنى الاستفهام متضمنة لمعنى التعجب اي تامل في كيفية تنبيهه سبحانه قوله على اختصاص
المتقين بنيل الا ع اي بنيلهم ونفوسهم عن غيرهم بكون نيل الا ناله احد مقصورا عليهم
لا يتجاوزهم غيرهم فالباء في بنيل الا ناله احد غيرهم متعلق بالاختصاص داخلة على المقصور كما في
اختص بوا على ما هو المشهور والمراد بما لا ينال احد غيرهم كالاسوخ شيت كمرضى ومرض
اي وجوه متفرقة وهي ههنا اربعة واحد منها مشترك بين الجملتين والثلثة الباقية مختصة بالجملة
الثانية قوله اما الكلام ع شروع في تعداد الوجوه وتحرير فيه اوجه الاعراب اما الجر فعلى انه

في ضميره

ومعنى قصر الجنس مشتملا على دقة كحيث يكون المتكلم عنده كما يقال لعرف ونكر ع

على الهدى في الدنيا وكمال الفوز والفلاح في العقبى هو بيان من وجوه متعلق بقوله تنبيه وشتى جمع ع

بدل من وجوه مع ما عطف عليه اما الرفع والنصب فبتقدير المبتدا او اعني قوله للتعليل مع
انه يجوز تعلقه بقوله بناء الكلام وعلة له يعني ان علة بناء الكلام على اسم الاشارة هو التعليل
الموجز لما تقرر من ان اسم الاشارة سرها كاعادة الموصوف بصفاته فيفيد ترتب الحكم على
الوصف المفيد للعلية فيكون تعليلا موجزا لكونه نائبا عنه بكلمة واحدة لمعنى كثير سوى المعنى الموصوف
والصفة واما وجه التنبيه على الاختصاص المذكور فلان ذكر العلة للحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه
بعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين قوله وتكريره معطوف على قوله بناء الخ ووجه
كونه للتنبيه على الاختصاص المذكور واما تكرير اسم الاشارة كما يدل عليه قوله كرر فيه اسم
الاشارة فيكون هذا الوجه مختصا بالجملة الثانية لوقوع التكرار وهو ذكر الشيء ثانيا فيها وقد
يجوز ان يكون المراد تكرير الدين او تكرير يوثنون فيكون مشتركا بينهما ايضا بعيد جدا ووجه
التنبيه فيه على الاختصاص المذكور هو ان ايتاء على اسم الاشارة لما افاد الاختصاص المذكور
لافادته اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الاولى يفيد تكريره اختصاص الفلاح بهم لاختصاص
علته بهم قوله وتعريف الخبر عطف على قوله بناء الكلام الخ او على قوله وتكريره على الاختلاف
المعروف وكذلك قوله وتوسط الفصل ووجه التنبيه على الاختصاص في هذين الوجهين
سواء افادتهما الاختصاص وحصر الكمال نظرا الى جعل التعريف في المفلحون للجنس قوله لاظهار
قدرهم متعلق بقوله نبه وعلة له بعد ما تعلق به قوله من وجوه شتى ومجوز في القدر سكون
الدال وفتحها ومعناه المرتبة والبيع يعني نبه على ما ذكر لاظهار قدرهم وترتبهم وهذا بالنظر
الى كمالهم في انفسهم قوله والترغيب لانفسهم الخ مجرور معطوف على اظهارا لعلة الغاية
سواليه وهذا بالنظر الى تكميل الغير ففي هذا التنبيه اشارة الى كمال القوتين النظرية والعملية قوله
وحدشبث به اي بقوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون والتشبث
بالشيء بعد الوحدة المتعلق والمراد ههنا التمسك قوله الوعيدية والمراد بهم المعتزلة
والخوارج سموا بها لقولهم بوقوع الوعيد بالخلود لفساق اهل القبلة كما ذكره الكشاف معترضا
باهل السنة حيث قال فانظر كيف كرر الله عز وجل قاصد التنبيه على اختصاص المتقين بنيل
العالين اياه على طرق شتى وهي ذكر اسم الاشارة وتكريره وتعريف المفلحين والتوسيط
الفصل بينه وبين ليتبرك مراتبهم ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا
ويثبطك عن الطمع الفارغ والرجاء الكاذب والتمني على الله بغير حقه انتهى وتبعه في ذلك
كلمته انتهى فان فيه تعريضا بهم بان طمعهم في نجاتهم من الاطماع التي لا فائدة فيها من
التمنيات الباطلة المنافية للحكمة الالهية ووجه التمسك بالآية انها افادت ان الفلاح
منحصر في المتقين لاتصافهم بتلك الصفات الموجبة لذلك المنحصرة فيهم فيلزم ان من اخل
بشيء من تلك الصفات لا يكون متقيا فلا يكون مفلحا اي فائزا بمطلوبه الذي هو السعادة

لكنه

واما بالنظر الى جعله للعهد الخارجي فتعريف تفضيله من انه
توسم عدم الانحصار

الابدية ومعلوم ان الكرمان عنها العياذ بالله والخلود في العذاب السرمدي امر واحد فقوله وردها
اشارة الى جواب التمسك المذكور اي رد هذا التمسك بان المنحصر فيهم كمال الفلاح وسوقها يقتضي
حصول اصل الفلاح لغيرهم لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وبهذا المراد في جميع مواضع
الحصر سواء كان مطلقا نحو قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الآية
وله نظائر كثيرة في القرآن واعترض عليه بانه لا دلالة في الآية على خلود الفساق من اهل القبلة
في العذاب لان الفائز بمطلوبه في الآخرة من خرج عن النار وادخل الجنة فالمعذب
بالنار وان لم يخلد فيها غير مفلح نعم لو قيل ان فيها دلالة على ان الفاسق وتارك الصلوة
لا بد له من العذاب لاحتج في جوابه الى ان يقال ان المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح انتهى
وجوابه ان الدخول يستلزم الخلود عندهم على ما تقرر في محله وهذه الآية تدل على دخول الفساق
في النار فتدل على الخلود فلا يحصل الزامهم في تمسكهم بهذه الآية لانحلال المفلحين على الكاملين
في الفلاح وقد اعترف به المعترض ايضا وتفصيل الكلام في هذا المقام مذكور في التفسير الكبير
للامام فليطلب ثمة قوله لما ذكر حاصلة مع بيان لوجه ارتباط هذه الآية بما قبلها
وتعلقها ومناسبتها اياها وحاصلها ان ذكر حكم احد الضدين يقتضي ذكر حكم الآخر لان
الضد اقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده ولذلك ترى ذكر الوعد مشفوعا في الاكثر بذكر
الوعيد فالمناسبة المصححة للارتباط انما يقتضي تعقيب احدهما بالآخر واما كون احدهما مفصولا
عن الآخر كما في الخمس فبيانه وموصولا به كما في قوله تعالى ان الابرار الآية فيحتاج الى بيان لحقق
كمال الانقطاع او الاتصال بينهما وعدمهما ولذلك تصدى بعد بيان وجه الارتباط لبيان
وجه الفصل وترك العطف على ما سبق وقوله خاصة عباده وخالصة اوليائه
من اضافة الصفة الى موصوفها اي عباده الخاصة واوليائه الخالصة والمراد بهم المتقون
الموصوفون بالصفات السابقة التي اوجبت كونهم اهلا للهدى والفلاح فقوله بصفاتهم
التي اثبتهم متعلق بقوله ذكر وقوله اثبتهم من الاثبات اي جعلهم اهلا للهدى ومستوجبا للفلاح
والمراد بتلك الصفات التي اوجبت الاهلية هو التقوى والايمان بالغيب واقامة
الصلوة والانفاق من الطلال الى آخر ما ذكر قوله للهدى والفلاح اي الهدى
في الدنيا والفلاح في العقبى والمراد بالهدى ههنا خلق الاهتداء او الاهتداء بخلاف
ما في قوله لا ينفع فيهم الهدى فانه بمعنى ارادة الطريق والارشاد الى سبيل النجاة وقوله
فقهرهم بأضدادهم جواب لما من التعقيب اي اورد اضدادهم عقيبهم لمناسبة
التضاد وقوله العاتة المردة صفة لاضدادهم والعاتة كالقضاة جمع العاتي
من العتو وهو التجاوز عن الحد والمردة كالطلبة جمع مارد وهو المتمرد والمتعنت
قوله ولا تخفى عنهم الآيات والنذر اراد بالآيات الآيات التكوينية والمنفوذة

العلل الى الحال

مأخوذ من قوله تعالى فمن زحزح
عن النار وادخل الجنة فقد فاز
منه

في الافاق والانفس الدالة على وجود الصانع وصفاته وافعاله وبالنذر الآيات المنذرة على السنة الرسل المرسلة المنزلة بلهم قوله ولم يعطف لها بيان لوجه فصل الآية الثانية عن الاولى وترك عطفها عليها مع ان ما ذكره من وجه الارتباط يصح ان يعتبر وجه لترك العطف ايضا كما عرفت وفي قوله فصنعهم على فصنة المؤمنين اشارة الى انه لو عطف لكان من عطف على القصة وهي عطف جملة معتدة مسوقة لغرض على جملة اخرى مسوقة لغرض اخر فالمقصد بالعطف هو المجموع وشرط المناسبة بين المجموعين وكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن وههنا لما لم يكن المناسبة اقوى كما سيشير اليه كان ترك العطف احسن

والمناسبة التي ذكرت انما تحسن التعقيب لاحسن العطف منه ا

قوله كما عطف في قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم الآية قيد للنفي اي لم يعطف عطفا مثل العطف في هذه الآية فان العطف فيها لتحقق المناسبة بين الجملتين المانعة لتحقق كمال الانقطاع بينهما وهي كون المسند اليه في احديهما صندا له في الاخرى اذ عدوا النضاد جامعا وهيا مصححا للعطف كما تقرر في محله يعني هذه المناسبة متحققة فيما نحن فيه ايضا فما وجه العطف فيه قوله تبيانا لهما في الغرض متعلق بقوله ولم يعطف وبيان لوجه ترك العطف فيما نحن فيه مع اشتماله على ما يصحح العطف وقد عدل عما في الكشاف حيث اقتصر على التباين في الغرض ولم يذكر التباين في الاسلوب كما ذكر في الكشاف ووجه العدول الاشارة الى ان العمدة في الفصل هو التباين في الغرض وقد يغير الكلام من اسلوب الى اسلوب مع الاتحاد في الغرض ومعنى التباين في الغرض ما يوجب الفصل وترك العطف وبعد وقوع الفصل وصلاحية النظم لان يجعل الجملتان للغرضين المتباينين يجب الحمل عليه كما فيما نحن فيه قوله فان الاولى سيقت لبيان حال المؤمنين والثانية لبيان حال الكفار فهما غرضان 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 ويكون التأكيد بان لكون السوال عن السبب الخاص قلنا اما ان يقدر السوال عند قوله هدى للمتقين واما ان يقدر بعد قوله وبالآخرة هم يوقنون فعلى الاول وسواء الطريق المتبادر يقدر السوال بكذا اما بال المتقين خصوا بكون الكتاب هدى لهم دون من عداهم فاجيب بان الموصوفين بتلك الصفات احقاء لذلك وان الكفار المصرين قد استوى عليهم وجوده وعدمه فلم ينتفعوا به فيرد عليه انه كان الواجب حينئذ ان يوكد قوله الذين يؤمنون بالغيب كما اكد قوله ان الذين كفروا وعلى الثاني وجب ان يقدر السوال بكذا اما بال غير المتقين لم يكن الكتاب هدى لهم وفلا حاجب بانهم لزوال استعدادهم لم يؤثر فيهم دعوة الكتاب الى الايمان فيرد عليه انه بعد سبق ذكر الاوصاف المقتضية للهدى والفلاح لا معنى لهذا السوال تبصر وما ذكرنا كله مذكور في شروح الكشاف والقاضي لكن فصلنا ما اجملوه وبينا ما اهملوه فكن بصيرة قوله وان من الحروف التي شابهت الفعل اي

حيث قالوا ان طريق الاولى الحكم على الكتاب بجملة مخدوفة المسند اي موصول بخبر ما ذكر المتقين واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصدا بجملة ثانية مصدرة بان المشعرة بان خبرها في كلام اخر منه رحمه الله

احاله وما يتم

الموصولان ا

ترك ه

الفعل الماضي الصحيح المتصرف فيه بدليل ان ما اعتبر في وجه الشبه انما يتصور فيما ذكر لان البناء على
الفتح انما هو في الفعل الماضي وعدد الحروف انما يظهر في الصحيح لانه المحفوظ عن الحذف والاعلال
واما قيد المتصرف فيه فلانه المتبادر عند اطلاق الفعل قوله في عدد الحروف الى قوله واعطاء
معانيه لتفصيل لوجه الشبه بينها وبين الفعل مطلقا لانه ما كان اومتعديا واشارة الى انها
بشبهه لفظا واستعمالا ومعنى والاول اما ان يكون مادة او صورة فقوله في عدد الحروف
اشارة الى المشابهة لفظا باعتبار المادة يعني انها يكون على اكثر من حرفين كالافعال وقوله
والبناء على الفتح اشارة الى المشابهة باعتبار الصورة وهي حركة الاخر يعني انها تكون
مبنية على الفتح كالفعل الماضي وقوله ولزوم الاسماء مجرورا معطوفا على عدد الحروف اشارة
الى المشابهة استعمالا يعني انها يلتزم الاسماء في الاستعمال كالتزام الفعل له فيه وقوله واعطاء
معانيه مجرورا ايضا معطوفا على ما قبله اشارة الى المشابهة معنى يعني انها تعطي معانيها من التاكيد
والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي للاسماء التي بعدها كما ان الفعل يعطي معانيه من
الطلب والنصر وغير ذلك للاسماء التي بعدها بتضمير معانيه يرجع الى الفعل قوله والمتعدية
منصوب عطفا على قوله الفعل من عطف الخاص على العام يعني انها تشابه مطلق
الفعل الماضي فيما ذكر من الامور الاربعة وتشابه الفعل المتعدي خاصة في دخولها
على الاسمين يعني كان الفعل المتعدي يقتضي اسمين احدهما يكون فاعلا مرفوعا والاخر
مفعولا منصوبا كذلك هذه الحروف يقتضي اسمين احدهما يكون منصوبا ويسمى الاسم والاخر
مرفوعا ويسمى الخبر ولهذا يسمى هذه الحروف نواسخ المبتدا والخبر قوله وكذلك اشارة
الى مجموع ما ذكر من الامور من حيث انعقاد المشابهة بينها وبين مطلق الفعل اعملت
اي جعلت عاملة كالفعل من حيث انعقاد المشابهة بينها وبين الفعل المتعدي خاصة اعملت
علة الفرعي اي العمل الفرعي للمتعدي قوله انا تاء علة لقوله اعملت والضمير في بانه اما راجع الى
الحروف باعتبار انها وعلى العامل او الى مطلق العامل الذي يدل عليه قوله اعملت والجملة المفهوم
اعتنائها بها بالفصل وآن اقتضى ان يعلل علة مطلقا اصليا او فرعيا الا انه خصت
بالعلل الفرعي لعلم بان غير الفصل فرع له في العلل فيلزم فيه التسلسل وفيه اشارة الى ما تقرر
في محله ان الاصل في العمل الفعل وانما يعمل غيره لشابهته له به قوله وقال الكوفيون الخ
اي ما ذكرنا من ان هذه الحروف عاملة في المبتدا والخبر معا بنصب المبتدا ورفع الخبر هو ما قاله
البصريون وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهي بعد باقية اي هذه الحروف
لم تعمل في الخبر الرفع وانما تعمل في المبتدا النصب لا غير والخبر مرفوع على حالها كما كان
مع المبتدا وقوله بالخبرية لم يرد به ان العامل في الخبر هو الخبرية لان التحقيق ان العامل
في المبتدا والخبر هو التجرد عن العامل اللفظي لكون مسندا اليه او مسندا بل اراد انه

التحقيق

سواء كان متعديا او لازما
منه

بسبب كونه خبرا ومسندا ولا يلزمه ان العامل هو الخبرية قوله وهي اي الخبرية بعد
بعد دخول هذه الحروف باقية لم تزل لانها من دواخل المبتدا والخبر قوله مقتضية
اما مرفوع على انه خبر كان او منصوب على الحالية اي باقية حال كونها مقتضية للرفع اي لم
يزل اقتضاء الرفع عنها قوله فقضية للاستصحاب وموابقا البنى على ما كان عليه الكلام
فقضية اما على انه مفعول له لقوله مقتضية اي لاقتضاء الاستصحاب اياه او على انه مفعول
مطلق اي مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب مثل ضربته ضرب الامير ويجوز ان يكون القضية
من قضى بمعنى حكم فانتصابه على انه مفعول له اي مقتضية للرفع حكما للاستصحاب قوله
فلا يرفعه للاف والا لزم اجتماع عاملين على معمول واحد في عمل واحد وتحصيل الحاصل
وانه باطل قوله واجيب اي من جانب البصريين بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط
بالتجرد بل هو العامل على ما هو التحقيق على ما عرفت فهو على سبيل التنزل اي سلمنا
ذلك الاقتضاء، فلا اقل من انه مشروط بالتجرد قوله لتخلفه عنها علة لقوله مشروط
بالتجرد والضمير فيه للرفع وضمير عنها للخبرية اي قلنا بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد
عن العوامل اللفظية لتخلف الرفع عن الخبرية في خبر كان لانه منصوب به فلو كانت الخبرية
مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شيء لما تخلف عنها ما دامت ما فيه لان ما بالذات
لا يتخلف قوله وقد زال اي الشرط الذي هو التجرد المذكور برحولها اي بدخول هذه
الحروف والشيء ينتفي بانتفاء الشرط كما هو بانتفاء المقتضي اذا لم يكن الاقتضاء مستندا
الى الذات قوله فتعين اعمال الحرف اي للسبر والتقسيم لان حاصل الكلام ان الاعمال
اما للخبرية او للحرف وعلى الاول يلزم ما ذكر من التخلف تعين ان في قوله وفائدتها
اي فائدة زيادة ان في الكلام باكيد النسبة المشتمل عليها الكلام وتحقيقها يريد
ان الخبر اذا لم يكن فيه للمخاطب ظن خلافه لم يحتج اليها بل الاحتياج اليها فيما اذا كان
له ظن خلافه فانه يزداد بها قوة حسنا في الكلام لما فيها من تاكيد النسبة وتحقيقها
قوله ولذلك يلتقي بها الافعال الثلثة كلها على صيغة البناء للمفعول والتلقي من الاقاء
وهو المصادفة والمراد هنا الاستقبال ومنه قولهم تلقاه بالقبول اي ولكون فائدتها
زيادة ان تاكيد النسبة يستقبل القسم الموضوع لتاكيد الحكم المحلوف عليه كانه ان الموضوعة
له ايضا لتاكيد مضمون ما في افادة تلك الفائدة قوله وتصدر بها الاجوبة معطوف ايضا على قوله
يتلقى اي ولاجل افادتها ان تاكيد يصدر بها اجوبة السوال فيقال في جواب هل زيد قائم
قائم وفي جواب كيف زيد انه صالح وفي جواب اين زيد انه في السوق وذلك
لان السوال يدل على التردد والطلب والمخاطب اذا كان متردد اطالبا للحكم
حسن تقويته بموكد قوله وقد ذكر في معرض الشك معطوف ايضا على قوله يتلقى

ان زيدا ع

او يصدر اى يذكر فى موضع لا يكون فيه قسم ولا سوال بل كان المقام مقام الشك اى عدم الجزم
فيستوى الاقسام وامامقام الانكار فانما لم يذكره لكونه داخلا فيما تيلقى به القسم اذ القسم
انما يكون فى مقام الانكار فقد وجه لما قيل لا وجه لعدم التعرض لمقام الانكار قوله وبيذلك
ظهر الخ اشار به الى ان ما لم يصدر بها الاجوبة وقوله وقال موسى يا فرعون انى رسول من رب
العالمين مثال لما يذكر فى معرض الشك ولم يذكر مثالا للتلقى بالقسم بها لوضوحه كقوله
تعالى يس والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين قيل لم يذكر لما صدر بها الاجوبة ايضا مثالا للظهور
وانما امثالا للاذكار لما يذكر فى معرض الشك فاورد له مثالا ان لفقد انه او لتنوعه
الى انواع فان الاول اخبار عما هو مشكوك عندهم من كون ذى القرنين نبيا ام لا وليس
بسوال حتى يكون مثالا لما صدر به بجواب وفيه ان يسالونك ج وان كان اخبارا
عن سوالهم عنه لا سوالا لكن قولنا انما مكنا له ج وقع فى جواب ذلك السوال حين
يقع بل هو بجواب حقيقة كيف والمتبادر من الذكر فى معرض الشك ان يذكر فى مقام
يكون المتكلم شاكا فيه والله تعالى منزه عنه لا يقال كونه جوابا يستلزم ان يكون عيسه
عليه السلم مامورا بان يقول انا مكنا له وفساده ظاهر لانا نقول موعليه السلم مامور بما هو
معنى هذا الكلام بعبارة يليق به بان يقول ان الله مكنه ج ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف اى ان معنى هذا الكلام بطريق الخطاب قوله قال المبرد ج
بريد به تاييد قوله وفايدتها تاكيد النسبة وتحقيقها روى انه قال المبرد فى جواب
ابى العباس الكندى المتفلسف حين قال له انى لاجد فى كلام العرب حشوا اقول
عبد الله قايم ثم اقول ان عبد الله قايم ثم اقول ان عبد الله لقايم وحاصل ما قاله المبرد
فى جوابه ان الكلام الملقى الى المخاطب يعتريه حال المخاطب فان كان خالى الذهن
لم يحتج الى التاكيد بل يكتفى فيه على اصل الاخبار وان كان مترددا سايلا او منكرا احتيج
الى التاكيد بكن فى الاول استحسانا ازالة للتردد وفى الثانى وجوبا ويزداد التاكيد
بحسب قوة الانكار وشدته وقد فصل ذلك فى محله قوله والتعريف الموصول اما
للعهد ج قال فى الكشاف والتعريف فى الذين كفروا يجوز ان يكون للعهد ج ولما كان
هذا موهما لاختصاص بهذا اللفظ عدل عنه ونبه على ان حكم المعرف باللام يجرى فى غيره
من الموصولات ايضا لان تعريف الجنس وانصرافه من الموصولات كتعريف ذى اللام
فى كونه تارة للعهد وللجنس المنقسم الى اقسام تارة اخرى سواء جعلت من المعرف
باللام كما ذهب اليه شرذمة او لا كما ذهب اليه المحققون ثم الغرض من ايراد هذا
الكلام بيان ان ليس المراد من قوله تعالى ان الذين كفروا ما هو الظاهر منه لان كثيرا من
الكفار اسلموا فلا يستقيم الحكم عليهم مطلقا بانهم لا ينفعهم الانذار فالمراد اما المعينون

على ان يكون التعريف للعهد واما الجنس مطلقا والحكم واقع عليه لكنه خص منه المصرون
بقرينة الخارج كما يشير اليه الحواشى الشريفية والوجه فى العهد ان يقال اعلام الكفر المشهورون به
فخص لذلك كما الحاضرين فى الاذهان فاذا اطلق التفت اليهم واذا حمل على الجنس
عم الكفار الا ان الاخبار عنهم بما يدل على الاصرار دل على ان المراد ممن المصرون فقط
فيكون اللفظ عاما مقصورا على بعض افراده بقرينة الخ انتهى يعنى ان المراد باللفظ
سواء الجنس والحكم واقع عليه الا انه عام خص منه البعض وهم المصرون لان المراد
باللفظ المصرون حتى لا يكون فرق بين العهد والجنس قوله او الجنس عطف
على قوله للعهد اى اما للجنس فيشمل الاستغراق والعهد الذهنى واما الحقيقة من حيث
هى فلا مجال للحمل عليها لان الاصرار وعدم القبول انما يعرض الحقيقة من حيث هى بل انما
يعرضها باعتبار تحققها فى ضمن الافراد كلا او بعضا قوله متناول من صمم بالتنوين
اى اصر على الكفر وقوله وغيرهم بالنصب عطف على من صمم واراد بالتناول لهم ما هو
اعم من ان يكون بطريق الشمول كما فى الاستغراق او بطريق البدل كما فى العهد الذهنى
ولما كان المتبادر من السوال ترك لفظ كل ولم يقل كل من صمم كما وقع فى الكشاف
تحاشيا عن ايهامه الاختصاص بالاستغراق قوله فخصهم وعى فى ضمير عرصم وعنهم واليهم
على ما فى بعض النسخ بجانب معنى من وفى ضمير صم جانب اللفظ ونظيره قوله تع ومنهم
من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين الاية وهو كثير فى القرآن
قوله بما اسند اليه الباء متعلقة بخص على معنى السببية اى خص منه غير المصرين
بسبب ما اسند اليه اى الى ذلك الجنس المتناول لغير من صمم وهو بحر فقصر اسند
راجع الى ما وضمير اليه او اليهم على اختلاف النسخ راجع الى الموصول فالجار قرينة التخصيص
وتوضيحه ان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله سواء كان بدلالة اللفظ
او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته على ما فصلوه
واورده اكثر منهما مثالا فهو اما يكون بالنسبة الى الحكم الوارد على العام كما قالوا
فى قوله تع الله خالق كل شئ ان الشئ مخصوص بالممكن بدليل ان العقل يحكم بان الواجب
والممتنع لا يكون مخلوقا فلا بد ان يكون ذلك القصر بغير الحكم الوارد على ذلك العام حتى
يكون القصر بالنظر الى ذلك الحكم ففى هذه الاية الحكم شامل للجنس مطلقا لكن خص
غير المصرين منه بما ذكر فى المواضع الاخر مثل قوله الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك
اتوب عليهم وانا التواب الرحيم وقوله الا من تاب وآمن وعمل صالحا فاولئك
يبدل الله سياتهم حسنات وغير ذلك لا بالجزم بان الجبر مخرجا لهم عن كونهم المراد وبهذا
ما نقدمنا من الحواشى الشريفية اشارة الى ما ذكرنا حيث قال بقرينة الجبر فجعله قرينة للتخصيص

لا تخصيص ؟ وهو الذين كفروا الآية

قوله الكفر اى بضم الكاف لغة اى بالاعتبار المعنى الشرعى ستر النعمة اى الستر الخاص
المقيد بكونه متعلقا بالنعمة ويعبر عنه فى الاكثر بالكفران قوله واصله الكفر بالفتح وهو الستر
اى مطلقا من غير تقييد بكونه ستر النعمة وانما جعل المفتوح اصلا لانه عام موضوع
لمطلق الستر والمضموم خاص موضوع لستر النعمة والظاهر ان المطلق العام اصل للمقيد الخاص
والمفهوم من الصحاح ان كلا منهما لغة اصلية لانه قال الكفر ضد الايمان والكفر ايضا
جحود النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية قوله ومنه اى من اجل انه مطلق الستر
قيل للزراع والليل كافر اى لما طلق عليهما لان الزراع يستر البذر بالارض والليل يستر
الاشياء بظلمته قوله ولكمام الثمرة كافور اى ومنه قيل لاكمام الثمرة وهو جمع
كم بكسر الكاف فيهما كافور وهو فاعول مبالغة الكافر لفرط ستره الطلع وتغطيته النور بفتح
النون ويسمى القرية ايضا كفرا لستر اهلها الناس ومنه قوله عليه السلام اهل الكفور اهل القبور
قوله وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول عليه السلام به هذا تعريف لنوع الكفر
وهو كفر من كفر بعد مجئ الرسول لا مطلق الكفر والدليل عليه انه لا يتصور انكار ما علم مجئ الرسول به
فى حق من وجد بعد الرسول وكفر به وانما كفر من كفر قبل مجئ الرسول بالكفر ابليس فخارج عنه ثم
انه ليس المراد بالانكار الجحود والا لكان التقابل بين الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما
وجوديين فيلزم ان يكون الشاك وخالى الذهن واسطة بين المؤمن والكافر ولا واسطة
بينهما عند نابل هو من قولهم انكرت الشئ بمعنى جهلته فيكون عبارة عن عدم التصديق عما
من شانه ذلك فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا يثبت بينهما واسطة كما هو محقق
ثم انك قد عرفت فيما سبق ان المراد بعلم بالضرورة مجئ الرسول عليه السلام به ما اشتهر
كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كان فى نفسه نظريا
فخرج ما علم بالاستدلال او بخبر الواحد فلهذا لا يكفر من صدق بما علم بالضرورة مجئ الرسول
به وانكر ما عداه بضرب من التاويل ومن هذا لا يكفر احد من اهل القبلة لتاويلهم ما عدا الضروريات
من الدينيات قوله واما عد لبس الغيار الخ وهو بكسر الغين المعجمة قيل هو فلنسوة طويلة كانت
تلبس فى ابتداء الاسلام وهى الان من شعار الكفرة وقيل هو ما يؤخذ باطراف العمامة من
تحت الذقن ليلتف على الرأس ويرخى بين الكتفين وقيل هو ما يلف على الرأس من غير ان يؤخذ تحت الذقن
كالكشف والزنار بالزاى المعجمة والنون المشددة خيط مجتمع غليظ فيه الوان تشد
فى الوسط فوق الثياب والغرض منه دفع ما يورد ههنا من لبس الغيار وشد الزنار
كفر وفاقا فمع جواز ان يرتكب امثال هذه الاطوار من غير ان ينكر شيئا مما جاء النبى صلى الله
عليه وسلم به فلا يكون تعريف الكفر بالانكار جامعا وحاصل الدفع ان ما ذكر ونحوه ليس كفرا
فى نفسه بل الكفر هو الانكار المذكور لكنه امر باطنى لا اطلاع عليه فنصب الشارع امثال ذلك

قوله لكونهما وجوديين اما الايمان فظاهر واما الجحود
فلانه كيفية نفسانية مضادة للايمان
نضاد السواد للبياض
منه

مما يدل على التكذيب امارات عليه ومعرفات له وجعل حكمه منوطا بها فاطلق عليها
الكفر لكونها علامة للكفر ومظنة للتكذيب كما جعل السفر مناطا لحكم المشقة لكونه مظنة
للمشقة وان لم تحصل المشقة فيه ونقل عن المحيط لو نوى الكافر ان يسلم لا يصير مسلما لانه اصر
اعتقاده ولم يكن اعتقاده فلم يحصل النية بالمنوى فلغت وكونوى المسلم ان يكفر يصير كافرا
لانه نوى ترك اعتقاده فما تحصلت النية بالمنوى فلغت انتهى وللنظر فيه مجال قوله
لا يجرى عليها ظاهر الخ لا شك فى دلالتها على التكذيب وان فعله بطريق التقييد
واللعب كما يفعله المقلدون فى مجالس اللعب والفرق بينه وبين ارتكاب المنهى عنه
حتى لم يجعله الشارع علامة التكذيب وجعل ارتكاب امثال هذا علامة له سوان الانسان
ركبت فيه الشهوة وسائر ما يتبعها من القوى فجوز ارتكاب المنهى والاقدام على الكبيرة
لغلبة شهوة او انفة او كسل بتمادى اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو
والعزم على التوبة لا يدل على سوء الاعتقاد فلم يجعل الشارع علامة للتكذيب رحمة وشفقة
للمؤمنين وآحادا ارتكاب امثال ما ذكر من لبس الغيار ونحوه مما لا عذر له فى ارتكابه فيدل
على سوء اعتقاده فلذا جعل امارة التكذيب وحكم بكفر من ارتكبه قوله واجيبت
المعتزلة بما جاء فى القرآن بلفظ الماضى على حدوثه اى حدوث القرآن قيل عليه ليس هذا
اول ماض وقع فى التنزيل فلا وجه لبيان الاحتجاج بهذا ورد بقوله ومحا رز قناصم
بل الذين انعمت عليهم انتهى والجواب ان كلا منهما ليس نصا فى المضى اما الذين
انعمت عليهم فلان لفظه انه بمعنى المنعم عليهم على ما اشار اليه القاضى هناك قال فى
قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين انه بدل من الذين على معنى ان المنعم
عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال واما قوله ومحا رز قناصم فلانه
يحتمل ان يكون ما مصدرية كما قاله البعض قوله لا سند عانه اى المضى للفظ الماضى
لان الاحتجاج لا يدور على لفظه بل على معناه والا فالماضى المعبر به عن المستقبل تنبيها على
تحقق وقوعه لا يكون حجة قوله سابقة بجرأته اى سابقة وقوع النسبة التى اخبرت
عنها بها فيلزم السبق على الازلى سبقا زمانيا وهو محال قوله واجيب بانه
اى الحدوث اللازم من الدليل مقتضى التعلق اى ما يقتضيه تعلقه بالماضى والمستقبل
والحال قوله وحدوثه اى حدوث التعلق لا يستلزم حدوث الكلام الخ فى قومه
وازليته فان الازلية لا تنافى التعلق الحادث كالعلم فانه ازلى ويتعلقه بالمعلوم حادث
وتحقيق هذا الجواب ان كل ما هو كائن من الازل الى الابد ماضيا او مستقبلا او حالا
فهو موجود فى علم الله فى الازل بهذه الخصوصيات ازلا يغرب عن علمه مثقال ذرة
من الكليات والجزئيات فهو باعتبار الوجود العلمى قديم وانما الحادث ظهوره فى الخارج

بحيث يترتب عليه الاثار فهو باعتبار انه موجود في الخارج مسبوق بنفسه باعتبار انه موجود
في العلم سبقا ذاتيا لا زمانيا فلا يلزم السبق الزماني على الازلي وكذا الحال في العلم
فان الحادث متعلقه بمعنى ظهور تعلقه القديم لا مطلق تعلقه فانه قديم وبهذا التحقيق
يندفع كثير من الشبهات المورودة على هذا الجواب والله اعلم بالصواب قوله
خبران اي مجموع هذا القول خبرها وانما ذكره ولم يكتف بما بعده كما في الكشاف ليتميز
في اول الامر عن الوجه الاخير وهو ان يجعل هذا جملة معترضة ويكون خبران قوله لا يؤمنون
واشار بقوله وسواء اسم الى ان كون هذا المجموع خبران اما بجعل سواء خبرا وما بعده
فاعله او بجعله خبرا لما بعده وجعل الجملة خبرا ان ثم انه اراد باسم ما يقابل الصفة اي لفظ سواء
اسم لا صفة مشتقة لكنه استعمل بمعنى الاستواء قوله نعت به تبعا لقوله اسم
وعبارة الكشاف وصف به والم عدل عنها لان المتبادر منه الوصف النحوي وسواء يراد
ومعنى نعت به جعل نعتا اي عومل معه معاملة النعت في اجرائه على الموصوف كما يعامل ذلك
مع المصادر قوله كانعت بالمصادر وفي الحواشي الشريفية اي كما يجري المصادر على الموصوف
بها كذلك سواء يجري على الموصوف بالاستواء اي بجعل وصفا معنويا اما نعتا نحويا كما في كلمة
سواء واربعة ايام سواء بالجر والمشهور هو النصب واما غيره كما في هذه الاية فان سواء ههنا
في موضع مستو اما خبرا عما قبله ومسندا الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب حينئذ توحيده
واما خبرا عما بعده فيكون ترك تثنيته لجعله المصدر بمعنى كانه نبه بذلك على ذلك حيث قال
الا مستو عليهم وثانيا سواء عليهم وانما بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالاصل
فيه ان لا يعمل وانما المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شان محالها كانه صارت
عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه واذا اوتيت بمعنى اسم
الفاعل كمستو مثلا فات ذلك المقصود وكذا ان جعلت على حذف المضاف انتهى قيل فيه
نظر اما اولا فلان لفظ سواء ههنا لا بد ان يكون ما وقع لا بالفاعل مثلا كما قال سواء ههنا
في موضع مستو لان سواء اذا كان محمولا على معناه الحقيقي لا يكون حمله على الذين صحيحا
فيكون كاذبا والقرآن منزه عنه واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كان ما وقع لا باسم الفاعل
يفوت المبالغة اذ المبالغة تحصل بجرد حمل المصدر عليه بحسب اللفظ وان كان ما وقع لا باسم
الفاعل لانا نسلم انه عين العدل وهذا يكفي لسبب المبالغة كما لا يخفى على الفطن انتهى والجواب
عن الاول ان الاليق بالبلاغة القرآنية ان يكون من قبيل التشبيه البليغ فلا يلزم الكذب
كما تقرر في محله وقوله في موضع مستو لا يوجب ان يكون ما وقع لا به كما لا يخفى وعن الثاني
ان المبالغة المستفادة من التصريح اقوى مما يستفاد من الايهام فهو اليق بشان كلام
الملك العلام قوله قال تعالى تعالوا الى كلمة سواء استشهد والكون النعت به كما

173

بالمصادر واكتفى في الاستشهاد بهذه الاية ولم يورد ايضا قوله تعالى في اربعة ايام سواء للسائلين
كما في الكشاف لان الاستشهاد به انما تم على قراءة الجر مع ان المشهور هو النصب كما اشار اليه
قدس سره قوله رفع اما مصدر بمعنى مرفوع او على صيغة الماضي وايا ما كان فهو خبر لقوله
وسواء قيل اعاده مع انه علم مما مر ليعطف عليه قوله او ما بعده خبرا بعده وانت خبير بان ما علم مما مر
سوى ان هذا المجموع خبر له مقدما عليه ويكون الجملة خبرا ان فالمعلوم مما مر اعم منه فتذكر قوله او ما بعده
وهو قوله انذرتهم ام لم تنذرهم قوله كانه قيل ان الذين كفروا مستوعليهم الخ اشار به الى ان الضمير
قائما مقام المصدرين والتعبير بالفعل للاشعار بالفعل اما يمتنع الاخبار به وقال
في الكشاف فان قلت الفعل انما اجز لا لعجز عنه تكليف صبح الاخبار عنه في هذا الكلام ثم اجاب
عنه بما حاصله ما ذكره للمصنف بقوله والفعل انما يمتنع وقال قدس سره لما حكم بان قوله انذرتهم
ام لم تنذرهم مرفوع المحل اما على الفاعلية او على الابتداء مع تقديم الخبر توجه عليه سؤلة الاول
ان الفعل كيف وقع مخبرا عنه ومسندا اليه فاعلا ومبتدا الثاني ان ما ذكر به يبطل تقدير
الاستفهام الثالث ان المصدر وام موصوفان لاحد الامرين وما يسند اليه سواء
يجب ان يكون مسندا فاصرح بالسؤال الاول واجاب عنه وعقبه بما جوابا عن
الاخيرين انتهى وكما كان دأب المصنف الاكتفاء بذكر الجواب عن السؤال صرح بالجواب
عن الاول بقوله والفعل انما يمتنع الخ وعقبه بما هو جواب عن الاخيرين بقوله وحسن دخول
الهمزة وسيجيء تقريره قوله اذا اريد تمام معناه وهو مجموع امور ثلثة الزمان المحدث
المقرون به والنسبة الى الفاعل المعين وجه امتناع الاخبار عنه اذا اريد هذا المجموع هو عدم
استقلاله بالمفهومية لاشتماله على النسبة التي هي معنى حرفي لكونها آلة لملاحظة طرفيها
ومرآة لتعرف حاليهما وقد تقرر ان صحة الاخبار عن الشيء يتوقف على كونه مستقلا بالمفهومية
والتفصيل على ما ذكره قدس سره في بعض كتبه ان الفعل التام كضرب مثلا مشتمل على
حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما
على انها آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث والنسبة الملحوظة
بذلك الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصح ان يحكم عليه بشيء اذ لا يحكم بمفهوم جزؤه اعني
الحدث وحده مأخوذ في مفهوم الفعل على انه مسند الى شيء آخر فحال الفعل باعتبار جزئه
محكوما به واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا به اصلا قوله اذا اطلق
واريد به اللفظ اي اطلاق الفعل واراده لفظه بكون على وجهين احدهما ان يكون المراد
مجرد نفس اللفظ من غير اعتبار معناه كقولك ضرب ثلاثي فان كونه ثلاثي امر يعرضه
من غير اعتبار المعنى المشاركة المهمل فيه مثل جس وثانيهما ان يراد به لفظه لكن باعتبار معناه
نحو ضرب فعل ماض فان كونه فعلا ماضيا وان عرض للفظه لكنه باعتبار معناه ومن هذا

خبران وقد سبق انه اعم من ان يكون
سواء خبرا لان ما بعده فاعله
او يكون ما بعده مبتدأ وسواء

القبيل قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا فان المراد المقولية العارضة لهذا اللفظ باعتبار معناه
قوله او مطلق الحدث المراد بالاطلاق ما سوى المقيد بالمفعول به الفاعل بان لا يكون مقيدا بكونه
منسوبا الى الفاعل فدخل فيه ما كونه مقيدا بالمخاطب لظهور ان ليس المراد في قولك تسمع
بالمعيدي مطلق السماع بل سماعك قوله على الاتساع قيل متعلق بارادة مطلق الحدث
فانها مبنية على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ اقول الظاهر انه متعلق بهما فان ارادة
اللفظ ليست باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه على ما حققه الشريف فيكون تجوزا قوله
كقوله تعالى واذا قيل لهم امنوا ويوم ينفع الصادقين الاول مثال لما اريد به اللفظ باعتبار
معناه كما عرفت والثاني مثال لما اريد به الحدث المطلق على طريق اللف والنشر المرتب
جمع بينهما مع كونهما مثالين مختلفين لكونهما من كلام الله تعالى كانه فصل قولهم تسمع الخ
مع انه مثال لما اريد به مطلق الحدث مثل يوم ينفع الصادقين اشارة الى انه من كلام
العرب قوله تسمع بالمعيدي خير من ان تراه يروى تسمع وان تسمع والاول اصح
الميداني في الامثال وهو مثل يضرب لمن له صيت واشتهار فاذا رايته ازدريته قيل
اصل هذا المثل للمنذر بن ماء السماء قاله لشقة بن ضمرة سمع بذكره فلما راه احتقره عينه
فقال ان تسمع بي فارسله مثلا قال له شقة ان الرجال ليسوا بالجزور يريد افهم الاجسام
وانما المرء بأصغريه قلبه ولسانه فاذهبه مثلا واعجب المنذر بما رأى من عقله وبيانه
والمعيدي تصغير معد بتشديد الدال اسم حي وكان الكسائي يرى التشديد في الدال
في التصغير ايضا وقال ابن السكيت يخفف الدال في التصغير استثقالا للجمع بين
التشديد بن مع ياء التصغير لانه اجتمعت تشديدة الظرف وتشديدة ياء النسبة مع
ياء التصغير فوجب تخفيف الحرف قوله وانما عدل ههنا عن المصدر الخ جواب
عما يقال ان الفعل لما كان ما دل بالمصدر فما وجه العدول عن صريح المصدر الى ما
يؤول اليه والتقرير بالجواب ان في العدول ايهام التجدد فقيل ان اراد التجدد بمعنى
بمعنى الحدوث فهو محقق لا يوهم وان اراد بمعنى الاستمرار التجددي فلا يوهمه الخ
وجوابه ان هذا الماضي بمعنى المضارع بقرينة قوله لا يؤمنون لكنه نظرا الى ظاهر الصيغة
فذكر الايهام انتهى وهذا اولى مما قيل وانما قال ايهام لان حقيقة التجدد انما يحصل اذا
استعمل الفعل في معناه حقيقة لانه يوهم انه اذا استعمل في معناه يحصل حصة التجدد
وقد عرفت التفصيل قوله وحسن دخول ما الظاهر انه بصيغة الماضي وجوز ان يكون
بصيغة المصدر مجرورا معطوفا على ايهام التجدد وانما كان فيه اشارة الى دفع السؤالين
السابقين وتقريره على ما في الخواشي الشريفية ان هاتين الكلمتين قد تنسلخ عنهما ههنا معنى
الاستفهام بالمرة حتى زال عنهما الدلالة على احد الامرين وصارتا لمجرد معنى الاستواء فان

الجزور بالفتح ما يجزر من الابل

سعدي

اللفظ الحامل لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده كما في صيغة النداء فانها كانت
للاختصاص النداء فجردت لمطلق الاختصاص وفي هذه الاية كما خولف لفظ الفعل
واريد به الحدث مضافا الى فاعله فصح الاخبار عنه كذلك خولف لفظ الهمزة وام
فجردتا عن معنى الاستفهام لمعنى الاستواء فبطل اقتضاء صدر الكلام وزال كونهما
لاحد الامرين انتهى قوله لتقرير معنى الاستواء تاكيدا علة لقوله وحسن وجعله متعلقا
بالدخول كما فعله بعضهم ركيك ثم انه اقتصر في الكشاف على كونهما لمجرد الاستواء والمصنف
زاد عليه كونهما لتقرير معنى الاستواء وتاكيده قيل هذا على تقدير الفاعلية ظاهر واما
على تقدير البنائية فالوجه انه لما تاخر المبتدا لفظا فذكر ما يقتضيه صدر المتقدم مع ان المبتدا
المتاخر لا يجعل صدرا لفوات مقررا ومؤكدا وظن بعضهم ان ما ذكره المصرحين ما ذكره شراح
الكشاف وليس كذلك لان الاستواء المستفاد من ام والهمزة عندهم غير مستفاد
من كلمة سواء فلذا تاكيد وتقرير على انتهى اقول ما ذكره الشراح ما في الحواشي الشريفية وغيرها
حيث قال فعلى ما ذكر تم يؤول المعنى الى ان المستويين سواء وانه تكرار بما حاصل لانا نقول
بل المعنى المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع وتحريره ان ما بين الكلمتين
يدلان على الاستفهام واستواء الامرين في العلم بالوقوع وبصحته ايضا فنفى المجرد
استواءهما في صحة الوقوع من غير استفهام واعتبار علم واخبر عنهما بالسواء على انه مقيد
بعدم النفع او بما يجري مجراه مما يناسب المقام انتهى فقايدة هذه الزيادة على ما ذكره
هذا القايل سوى ان هذا الاستواء الذي جرد له سوى بين ما يستفاد من كلمة سواء وغيره
فهو لتقريره وتاكيده فلا يلزم التكرار بما حاصل قائل وكن الفيصل قوله كما حذفت
حرف النداء عن الطلب الخ تانيث الفعل المبني للمفعول بالحاق تاء والتانيث الساكنة
في آخره مع انه مسند الى الحرف الذي سوف يذكر باعتبار تاويله بالكلمة او الاداة ثم
ان الظاهر ان المراد بالحرف سوف يحرف المصطفى على ما يدل عليه عبارة شرح الوافي
حيث قال وقد يجرد النداء عن معنى الدعاء وطلب الاقبال بحذف حرفه لاختصاص
الذي كان ثابتا له قبل بحرف فان المنادى مختص بالمخاطب من بين امثاله كندا الشخص
نفسه فانه ليس المراد منه حقيقة النداء وسوق طلب الاقبال وانما سوق الاختصاص وانكر
نحو انا افعل كذا ايها الرجل انتهى فمعنى كلام المصنف حذفت حرف النداء التي كانت
في المنادى قبل الحذف عن الطلب لمجرد الاختصاص ثم صرفت فلا يرد ان باب الاختصاص
لم يجرد فيه حروف النداء بل لوجود طرف النداء فيه اصلا وانما الاسماء فيه شابهت
المنادى وهي التي جردت لا الحرف قوله ايتها العصابة في القاموس والعصبة
بالضم من الرجال وخيل والطير ما بين العشرة الى الاربعين كالعصابة بالكسر انتهى ومعنى قولهم

سعدي

تقرير هم ح

حتى ان المفهوم من ذا الاداء ل العصابة ونحوها الخطاب حتى ان المنادى في الحقيقة هو ذا الاداء ل والمنادى بالحقيقة هو العصابة ونحوها

اللهم اغفر لنا ايتها العصابة تخصيص الضمير لاطلب العصابة اى مخصا هذه العصابة بالمغفرة لهم وفى الرضى الغرض متحقق لهم فى معرض التغاير انا اكرم الضيف ايها الرجل بيان اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين امثاله بمناسب اليه ومجموع ايها الرجل فى باب الاختصاص لو قوعه موقع لحا اى اخص من بين الرجال باكرام الضيف ولا يجوز فى باب الاختصاص اظهار حرف النداء مع اى لانه لم يبق فيه معنى النداء انتهى قوله والانذار التخويف به به التخويف من عذاب الله يعنى ان الانذار فى اللغة مطلق التخويف لكن اريد به فى القرآن التخويف الخاص وسواء كان من عذاب الله وحقيقته ان الانذار افعال من نذر كفرح معناه علم موضع الخوف فالانذار المأخوذ منه معناه اعلام موضع خوف يلزمه التحويف منه واريد فى القرآن التخويف الخاص قوله وانما اقتصر عليه دون البشارة اى انما اقتصر على الانذار فى طرفى الايجاب والسلب ولم يقتصر على البشارة كذلك قوله لانه اى لان الاقتصار ايجابا وسلبا على الانذار دون البشارة كذلك اوقع فى القلب والله تاثيرا فى النفس وقوله من جلب ان دفع الضرر بيان لوجه الاولوية والاشدية اى دفع الضرر المستفاد من الانذار اتم من جلب النفع المستفاد من البشارة وقوله فاذا لم ينفع فيهم ليس بتفريع بل من تتمة الدليل اى اذا لم ينفع الانذار فيهم كانت البشارة اولى بعدم النفع فقوله بعدم النفع متعلق بقوله اولى لا بالبشارة واما الجمع بينهما فلما سيجىء له دخول كل منهما فى سلب الاخر فلذلك ترك وجه الجمع بينهما قوله وقرئ تحقيق الهمزتين من التحقيق بالقافين وفى الكشاف والتخفيف اعرب اى ادخل فى العربية من تحقيق الهمزتين والمم استطه لان القراءة بحذف الاستفهامية سبق فلا حاجة اليه ثم ان القائلين بالتحقيق سوا بين عامر وعاصم وحمزة والكسائى قوله وتخفيف الثانية اى وقرئ بتخفيف الهمزة الثانية اعنى همزة الافعال مع تحقيق الهمزة الاولى وهذا قراءة ابن كثير ونافع وابى عمرو وهشام ولما كان تخفيف الهمزة على ثلثة انواع بجعلها بين بين وبقلبها وبحذفها وكان اصل الانواع جعلها بين بين لكونه تخفيفا مع بقاء الهمزة بوجه قدمه واكمل بجعلها بين بين جعلها بينها وبين حرف حركتها لتجعل بين الهمزة والواو ان كانت مضمومة نحو يؤف وبينها وبين الالف ان كانت مفتوحة نحو سال وبينها وبين الياء ان كانت مكسورة نحو سيل قوله وقلبها الفا اى قرئ تخفيف الهمزة الثانية بقلبها الفا وهى قراءة ورش لكن اشبع الالف اشباعا زايدا على مقدار الالف المعتاد ليكون الاشباع فاصلا بين الساكنين قوله وهو لحن اى خارج عن قاعدتهم غير مطابق لما تقرر عندهم من عدم قلب الهمزة المتحركة وعدم جواز اجتماع الساكنين على غير حده وهذا لا ينافى كون القراءة به صحيحة ومتواترة عنه عليه السلام فان من اللغات ما هو مختصة به صلى الله عليه وسلم مع تواتره عنه

منه غريب الحديث فتدبر وان ياطعن فيما هو من القراءة السبعة الثابتة بالتواتر وهو غير وقد يجاب بان المتواتر ما نقل بين دفتى مصحف الامام وهذا من قبيل الاداء ونحو المد والامالة وتخفيف الهمزة بين بين قوله لان المتحركة لا تقلب اى الهمزة المتحركة لا تقلب قد مر ان المراد انه لا تقلب على مقتضى قاعدتهم وانه لا ينافى صحتها وتواترها عنه عليه السلام قوله ولانه يودى الى اجتماع الساكنين وهما الالف المقلوبة والنون قد عرفت ان من قلبها الفا يشبع الالف اشباعا زايدا على القدر المعتاد فى الالف ليكون فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام الحركة قوله على غير حده اى حد الاجتماع وسواء يكون الاول حرف لين والثانى حرفا مدغما نحو والضالين وجه جواز اجتماع الساكنين حينئذ سوا ان الساكن فيه يعرب على المتحرك قوله وبتوسيط الف بينهما محققتين اى قرئ بتوسيط الف بين الهمزتين حال كونهما محققتين معا لا الاول فقط وهذا قراءة قالون وبشام قوله وبتوسيطها والثانية بين بين اى وقرئ بتوسيط الالف بينهما حال كون الهمزة الثانية فقط بين بين مع تحقيق الاولى قوله وبحذف الاستفهامية اى مع حركتها بقرينة انه اعتبر فيما يليه حذفها وحدها وفى الحواشى الشريفية هذه القراءة والتى بعدها من الشواذ البواقى من السبع المتواترة وانما جعل الحذف بهمزة الاستفهام لكثرة حذفها دون حذف همزة الافعال فى الماضى قوله وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها اى وقرئ بحذف الهمزة الاستفهامية فقط والقاء حركتها التى هى الفتح على الساكن الذى قبلها وهو الميم فيكون القراءة عليهم بفتح الميم وبجعل همزة انذرتهم بين بين وهى قراءة فى الوقف وقد فى الحواشى الشريفية من ان الظاهر ان الضمير فى قوله والقاء حركته راجع الى حرف الاستفهام المحذوف فيكون القراءة حينئذ بفتح الميم والهمزة معا وهى مع كونها غير مروية عن احد مخالفة للقياس موجبة لثقل فذلك قيل هذا الضمير للحرف الذى بعد حرف الاستفهام فيكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وسكون النون بلا همزة اصلا ويشهد له قوله كما قرئ قد افلح انتهى نعم يا تى فى عبارة الكشاف حيث استشهد بقوله قد افلح واما عبارة القاضى حيث حذف الاستفهام والمذكور ضمير يحتمل ان الضمير فى حركتها للاستفهامية فيكون هذا قراءة حمزة على ما ذكر قوله جملة مفسرة اما خبر محذوف اى هو جملة مفسرة او خبر لقوله لا يؤمنون بتاويل هذا القول اى قوله لا يؤمنون جملة مفسرة وهى على صريح فى معنى اللبيب الفضلة الكاشفة لحقيقة ما ليه نحو اسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم فجملة الاستفهام مفسرة للنجوى لان مثل سهنا للنفى وصاحب الكشاف عبر عن الجملة المفسرة بالجملة المؤكدة والمصنف عدل عنه لانهم انما عبروا عن هذا القسم عن الجملة بالجملة المفسرة لا المؤكدة قوله لاجمال ما قبلها اما متعلق بقوله مفسرة وصلة له واما تعليل لصحة كونها مفسرة والمراد بما قبلها

حمزة ه

قوله سواء عليهم الآية قوله فيما فيه الاستواء متعلق بالاجمال يعني ان قوله سواء عليهم الآية
مجمل في ان استواء الانذار وعدمه في اي شيء ففسره بقوله لا يؤمنون فتبين انه تقدم الايمان

قوله فلا محل لها اي اذا كانت هذه جملة مفسرة فلا محل لها من الاعراب لان النحاة
عدوا الجملة المفسرة من الجمل السبع التي جعلوها مما لا محل له من الاعراب وتفصيلها في مغني اللبيب

قوله او حال مؤكدة وهي التي لا تنتقل من صاحبها ما دام موجودا غالبا مثل عطوفا في زيد
ابوك عطوفا فان العطوفية لا تنتقل عن الاب في غالب الامر وانما سميت مؤكدة لانها
يؤكد بها مضمون الجملة السابقة وهي ههنا قوله سواء عليهم فانه يدل على عدم ايمانهم فيقرر قوله

لا يؤمنون ويقابل بحال المنتقلة فانها تفيد للعامل في صاحبها زائدا وهذا الاحتمال على الكشاف
فكانه حاول بذكر ذلك الرد على ابي حيان حيث استبعد كونه حالا واشار الى ان الاستبعاد
فيما اذا كانت حالا منتقلة واما اذا كانت مؤكدة فلا قوله او بدل عنه اي عما قبله
اعني خبر ان بدل الكل من الجمل وهذا ايضا مما زاده على الكشاف استبعده بعضهم كونه
حالا مؤكدة لانه يؤدي معنى الحال المؤكدة قوله او خبر ان اي قوله لا يؤمنون خبر ان

جملة معترضة بين اسم ان وخبرها وهي جملة يوتى بها في اثناء كلام او بين كلامين متصلين
معنى لافادة الكلام تقوية وتسديدا كالاعتراض يوتى بعلة الحكم ههنا وهو عدم الايمان
فان علة عدم الايمان هي قساوة قلوبهم بحيث لا تنفعهم الآيات والنذر وهي ايضا

من جملة السبع التي لا محل لها من الاعراب وتمام تفصيلها في مغني اللبيب والمصنف
اختار هذا الاحتمال لكونه اضعفها كانه قدم الاول لكونه اقواها ولهذا قال قدس سره

جعل لا يؤمنون تاكيدا او بيانا للاستواء في عدم الاجدا اولى من ان يجعل خبرا او فاعلا
اعتراضا لان ما تقدمه اقوى واظهر منه في افادة ما سيق له الكلام فباطراحي ان يكون عمدة
فيه لا معترضة انتهى قوله والآية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق تحقيق الكلام

يتوقف على معرفة معنى التكليف ومراتب ما لا يطاق فاما التكليف فمعناه طلب
تحقق الفعل او الاتيان به واستحقاق العقاب على تركه واما مراتب ما لا يطاق
فثلث على ما في المواقف اقصاها ما يمتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقايق واعلم

القديم او بعضها مما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد حقيقة كخلق الجسم واعادة كالصعود
الى السماء وآحادها ما تعلق علم الله بعدم وقوعها وتعلق ارادته بعدمه او خبر بعدمه
والتكليف بالثالثة يجوز ويقع بالاتفاق وبالثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عند نا خلافا للمعتزلة

واما الاولى فجمهور المحققين الى ان التكليف بها غير جايز وذهب بعضهم الى جوازه واحتج
عليه بهذه الآية بانها تدل على الوقوع وهو اذل دليل على الجواز قوله فانه سبحانه
اخبر الخ بيان لوجه الاحتجاج بالآية على ذلك الجواز وحاصله انه تعالى اخبر عن عدم ايمانهم

قوله والجملة قبلها اعتراض ما هو على حكم
يعني ان الجملة الكاينة قبل جملة لا يؤمنون
على تقدير كونها خبر ان ح

وقد عرفت ان الخبر اما ذكر في الكشاف كونه تاكيدا
وبيانا كونه مفسرا وقد عدل عنه المصنف وخبر عنه
بالمفسر لانه المتعارف منه رحمه الله

معنى التكليف
وحكم
ما لا يطاق

مع امرهم بالايمان فلو امنوا لانقلب خبره كذبا وهو ممتنع لذاته لاستلزامه انقلاب الحقيقة وحال

ان ايمانهم الذي امر به يشمل الايمان بعدم ايمانهم وهو ايضا ممتنع لذاته لانه جمع بين
الضدين فقد كلفوا بالممتنع بالذات من وجهين قوله والحق ان التكليف بالممتنع لا

يمر به لتحقيق المقام وان ما اتى به المستدل واثبته بحسب زعمه لا تدل الآية عليه في نفس الامر قوله
من حيث ان الاحكام اي الشرعية لا تستدعي اي عند نا غرضا اي علة غائية وان اشتملت

على حكم ومصالح لا تخفى على ما تحقق في موضعه قوله سيما الامتثال اي لا تستدعي شيئا من الغرض
فضلا من الغرض الخاص وهو الامتثال والا لما جاز النسخ قبل التمكن من الفعل فضلا

عن ان يقع مع انه وقع النسخ قبل التمكن واستدل عليه بقصة ابراهيم عليه السلام حيث امر بذبح
ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل وقد تحقق ذلك في الاصول قوله بالاستقراء وقد دلت

الآيات والاحاديث ايضا على عدم وقوعه كما فصل في موضعه فالاقتصار على الاستقراء لاحتمال
ان يكون الآيات والاحاديث ما ولته قوله والاخبار بوقوع الشيء اشارة الى جواب

الاستدلال المذكور بانه لا يثبت المدعى بحسب الواقع لان الاخبار بعدم وقوع الشيء وان
كان المخبر هو الله لا يستلزم الامتناع الذاتي الذي هو محل النزاع بل انما يستلزم الامتناع بالغير

وهو لا ينافي الامكان الذاتي وكون الشيء مقدورا للفاعل كما ان الاخبار بوقوعه لا يجعله واجبا
بالذات فلا يلزم من الاخبار بعدم ايمانهم الشامل لايمانهم بعدم ايمانهم التكليف بقلب

الحقايق ولا الجمع بين الضدين لان الكذب انما يلزم اذا وقع خلاف المخبر عنه والتكليف لا يقتضي
وقوعه لانه لا يقتضي انفاعه بل انما يقتضي القدرة عليه والاخبار عن عدمه لا ينفي تلك القدرة فانهم

لم يكلفوا الا بتصديقه وهو ممكن في نفسه لكن علم الله منهم انهم لا يصدقون ولم يخبروا ايضا بعدم
ايمانهم بل الله تعالى اخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم اياهم لا يكونون مكلفين بالممتنع لذاته

اصالة وهو المحال بل الملزم لتكليفهم به بتعين حيث انهم مكلفون بالتبع بالكف عن الايمان
وبما حققنا ظهر ان ما ذكره جواب عن الوجهين جميعا اعني لزوم انقلاب خبره كذبا ولزوم

الجمع بين الضدين وان الثاني متفرع على الاول قوله كما اخباره تعالى عما يفعله هو او العبد
باختياره وتحقيقه ان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون مخبره وذلك الحكم تابع لارادة الحاكم

اياه وارادته تابعة لعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عنا على ما اختاره
او تركه باختياره فعله او تركه باختياره هو حاصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع

ايجابا يؤدي الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فعلي اي نحو وحينئذ
سيقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على نحو هذه الجهة فالعلم

به على هذه الجهة لا يوجب كونه مقسورا عليها وقد حقق هذا في محله قوله وفايدة الانذار
جواب عما يقال ما فايدة الانذار اي الانذار المامور به الرسول عليه السلام في قوله تعالى

مع الاخبار بايمانهم ح

كما اخبر لنوح عليه السلام بقوله انه لن يؤمن
من قومك الا من قد آمن وبعد عليهم
اياه باخبار الرسول عليه السلام ح

وتحقيقه

وانذارالناس بعد العلم اى علم الرسول صلى الله عليه وسلم بانه اى الانذار لا يحيج اى لا يوثر فيهم من يحج فيه الوعظ والدعاء اى دخل واثر وتقرير الجواب ان فى الانذار فايدتين اولى الرامهم الحجة للئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلذا بقى لهم ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك ونكون من المؤمنين الثانية حيازة الرسول صلى الله عليه وسلم واحاطته فضل ابلاغ اى كمال الابلاغ فانه كمالا ان يصادف من ينفع فيه ومن لا ينفع فيدل على عموم رسالته عليه السلام او المراد بفضل الابلاغ ثوابه فان الدعوة الى طريق يحمى من الطاعات ينال به اكثر المثوبات قوله ولكن الخ اى لما ذكر من الفايدتين جعل استواء حالتى الانذار وعدمه بالنسبة اليهم خاصة لا بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لحصول الفايدة له عليه السلام فى حالة الانذار دون حالة عدم الانذار فعرض المصانعة اختار لفظ عليهم اشارة الى ان الاستواء انما يعتبر بالنسبة اليهم واما بالنسبة اليه عليه السلام فلا استواء وليس الغرض ان الاستواء فى عدم الايمان كان متحققا بالنسبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم لكن اختار لفظ عليهم عليك لهذه النكتة فلا يرد ما يقال انه لا يصح انه يستوى على الرسول عليه السلام الانذار وعدمه فى عدم ايمانهم ولا معنى له فلا يكون اختيار عليهم على عليك لما ذكره قوله وفى الاية اخبار بالغيب اى بالامر الغايب الذى هو عدم ايمانهم على ما اى على الوجه الذى هو به اى ذلك الغايب ملتبس به وهو استمرار ذلك فيهم الى ان يموتوا قوله ان اريد بالموصول اشخاص ما علياتهم اى اذا كان تعريف الموصول للعهد واريد به ناس ما علياتهم كابى جهل وابى لهب والوليد بن المغيرة واحبارا اليهود وتكون الاية اخبارا بان هؤلاء المعينين يموتون على عدم الايمان وكان كما اخبر فكان فيها اخبار بالغيب واما اذا اريد تعريف الجنس لم يكن عبارة عن الاشخاص المعينين بل عن المتصفين على الكفر فالاخبار عنهم بانهم لا يؤمنون ليس اخبارا بالغيب بل هو اخبار عن الشئ بما يصير اليه عاقبة لوجود ما يقتضيه ويوجبه قوله نفى المعجزات اى الاية على هذا الاحتمال من معجزات الرسول عم لا مطلقا حتى يرد ان المحتمل لا يكون معجزا كما قيل قوله تعليل لحكم السابق اشارة الى وجه الفصل وترك العطف يعنى انها جملة مستانفة وقعت جوابا لسؤال عن علة الحكم المتقدم وهو تسوية الانذار وعدمه فى انهم لا يؤمنون فكانه قيل ما علة هذا الحكم فاجيب بان الله ختم على قلوبهم لكن هذا علة قريبة لها والعلة البعيدة سوء اختيارهم وانما كهم كما سيصرح به وعلى تقدير ان يكون لا يؤمنون خبرا ويكون قوله سواء عليهم ما جملة معترضة لبيان علة الحكم يكون الحكم السابق عدم ايمانهم ويكون الختم المذكور علة لهذه العلة قوله وبيان لبقيته عطف تفسيرى للتعليل لان معناه بيان العلة ومعنى تعليل السابق والمقتضى ففسره بالمقتضى قوله والختم الكتم تعريف

لفظى للختم وبيان له بما يرادفه على ما هو المتعارف اللفظية لان الكتم من جملة معانيه اللغوية على ما فى القاموس حيث قال وما مره كتمه فاشار المصنف بيانه به الى انه المراد ههنا بالختم دون ساير المعانى وفى الكشاف ختم والكتم اخوان وذهب اكثر شراحه الى ان معناه ان بينهما اشتقاقا اكبر لاشتراكهما فى العين واللام وتناسبهما فى اصل المعنى لان فى الختم على الشئ وهو ضرب الخاتم عليه كتمانه والظاهر ان مرادهم ايضا انهما مترادفان وما قال فى سورة الفاتحة من ان الحمد والمدح اخوان فانما اراد بعض الشراح هناك بالتلاقى فى الاشتقاق الاكبر للضرورة دعت اليه وعلى انه على تقدير الترادف لا يعلم انه فى العموم والخصوص اما ههنا فلضرورة تدعو اليه فيحمل على ظاهره مع انه قدس سره حمله فيما سبق ايضا على الترادف ولم يرض بما ذكره بعض الشراح الا انه بقى ههنا خدشة وهى ان جملة معانيه اللغوية على ما فى القاموس ختم على قلبه جعله لا يفهم شيئا وهو انسب لارادة ههنا من الكتم قوله سمى به اى ولما كان مدار التعريف اللفظى على الترادف على ما حقق فى محله وكان معنى الترادف اتحاد اللفظين فى المعنى استدل على ترادف الختم والكتم باتحاد مسماهما فقال سمى به اى بالختم الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه اى الاستيثاق كتم فدل ذلك على ان مسمى الختم والكتم واحد وهو الاستيثاق اى باحكام الاغلاق ونحوه وقد عرفت ان ذلك موجب الترادف فثبت انهما مترادفان وهو المدعى هذا غاية توجيه كلام المصنف وقوله بضرب الخاتم عليه اما متعلق بقوله الاستيثاق او صفة له قوله والبلوغ مرفوع وقوله آخره منصوب به وقوله نظرا علة لتسمى المصدر ثم اختلف فى عطف قوله والبلوغ فقيل هو عطف على الكتم يعنى ان الختم يستعمل فى معنى الكتم وفى معنى البلوغ آخر الشئ قول ويوبده انه عد فى القاموس البلوغ آخر جملة معانيه وقيل عطف على الاستيثاق اى كما تسمى الختم الاستيثاق سمى به البلوغ آخر الشئ نظرا الى ان الختم آخر فعل يفعل فى ضبطه وحفظه فيكون الحاصل ان الختم كما يطلق على ما يرادف الكتم كذلك يطلق على معنى آخر وهو البلوغ آخر الشئ ويحتمل ان يكون ذلك بطريق النقل من الكتم بجامع الكتم تامل قوله والغشاوة فعالة اى على وزن فعالة بكسر الفاء وقوله من غشاه بالتشديد من التغشية كالعطاء من التعطية وقوله بنيت اى فعالة سواء كانت غشاوة او غيرها لما يشمل على الشئ اشتمالا حقيقيا كالعصابة من عصب القوم بفلان اى احاطوا به ومجازيا كالعمامة فانها بنيت لما يشمل الرأس وهو بعض الشخص واشتمالا حكميا كذلك كالولاية والامارة قوله ولا ختم ولا تغشية الخ رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب الظواهر كذا فى الحواشى الشريفية ونقل عن بعض المتأخرين ان القلب على هيئة الكف يقبض مع زيادة الضلال اصبعا اصبعا فيصير مختوما وذلك قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقيل انما يكون على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم الى الله تعالى وقال بعض المحققين من الصوفية ما حاصله ان توسم لزوم الظلم لعدم الاطلاع على سر القدر وحقيقة الايجاد فان الاستعداد ازلى فايض

من فيضه الاقدس فاعيان الكفار لا يمكن ايجادها الا على ما هم عليه من التجافي والبعد عن الحق كما لا يمكن ايجادهم على خلاف ذلك محال وابقاءهم في كتم العدم ترك للخير الكثير لاجل الشر القليل اذ في الوجود مصالح لا تحصى فكما لا يلزم من ان لا يكون الناس كلهم انبياء واولياء ظلم فكذلك ههنا فوصفهم بالختم على قلوبهم واسماعهم وتغشية ابصارهم عبارة عن ايجادهم على مقتضى اعيانهم فكما لا يمكن ان يوجد الحنظل بطيخا حلوا وله خاصية الحنظل فكذلك لا يمكن ايجاد الكافر مؤمنا وله خاصة الكافر قوله وانما المراد بها ان الحديث انتهى اي ليس المراد بالختم والتغشية ح المعنى المجازي وسواء يحدث الله في نفوسهم اي اشخاصهم فيتناول القلوب والسمع والابصار قوله سمة اي صفة شبيهة بنقش الخاتم نظرا الى القلوب والاسماع وبالشدة نظرا الى الابصار قوله تمرتهم اي تعودهم وتجعلهم معتادين ومصرين من التمرين وهو التعويد والتمرن التعود وهو في محل النصب على انه صفة قوله سمة وقوله على استجباب الكفر اشارة الى ضرر تلك الهيئة واخلالها بالقوة النظرية كان قوله والمعاصي اشارة الى اخلالها بالقوة العملية وقوله واستقباح حجر ومعطوف على قوله استجباب الكفر والمعاصي فقوله الايمان اشارة الى مكمل القوة النظرية وقوله والطاعات اشارة الى مكمل القوة العملية والحاصل ان تلك الهيئة يؤدي الى استجباب ما يخل بالقوتين واستقباح ما يكملهما قوله بسبب غيرهم متعلق بقوله ان الحديث والغي الضلال قوله وانما نسبهم اي الى اجسامهم وقلوبهم وقوله في الظاهر اي بآثامهم واسلافهم الكفرة وقوله واعراضهم عن النظر الصحيح اي المغني عن ظلمات الجهل والحاصل ان احداث تلك الهيئة في ذواتهم عقوبة معجلة لهم مسببة عن ضلالهم وعصيانهم ولعذاب الآخرة اشد وابقى قوله فتجعل قلوبهم الخ في بعض النسخ هنا مختتمة فعلى بعضها بجعل تاء المفرد المؤنث فحينئذ يكون المضارع مرفوعا معطوفا على قوله تمرتهم ويكون الضمير المستتر فيه راجعا الى الهيئة فيكون الاسناد مجازيا وفي بعضها بياء المفرد المذكر فيكون منصوبا معطوفا على قوله يحدث ويكون الضمير المستتر فيه راجعا الى الله فيكون الاسناد حقيقيا قوله واسماعهم بالنصب معطوف على قوله قلوبهم وقوله تعاف اي تكره وتنفر عنه وقوله قصيرا اي القلوب والاسماع قوله وابصارهم بالنصب معطوف على قوله قلوبهم او على قوله اسماعهم على اختلاف الرايين في مثله قيل لا يخفى ان كراهة استماع الحق ليس للاسماع بل للقلوب القاسية وشان الاسماع الكلام واما الكراهة فهو للقلب القاسي وكذا القول ان اجتلاء الآيات ليس لابصار المستبصرين بل لقلوبهم وليس لابصارهم الا ادراك المبصرات ولا فرق في نفس الادراك البصري بين نفس المستبصر وغيره فلا يظهر معنى الختم على الاسماع ولا معنى الغشاوة على الابصار مما ذكره والاولى

ان يقال ان للابصار والاستماع تاثيرا في القلب فانه اذا ابصر الرائي شيئا يحصل منه اثر في القلب وكذا اذا سمع فيكون المراد بالختم والتغشية ان الله تعالى خلق سمة في الاسماع والابصار بمنع تاثير ما حصل منه في القلب وما قاله الشريف العلامة ان فتح الاسماع الحق ونبو ها عن الاصغاء اليه وكراهتها الاستماع يدل على عدم نفوذ الحق فيها لاجل سمة حادثة فيها مانعة من النفوذ من وجه لما ذكرنا انتهى واجيب بان هذا صحيح لكن القرآن نزل على عرف العرب

قوله لا تجتلى الآيات اي لا تنظر اليها مجلوة يقال اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة ويقال اجتلى العروس اي عرضها مجلوة مكشوفة اي لا تعرض اعينهم على انفسهم الآيات مكشوفة بل مستورة بعطاء الشبه والشكوك والمراد بالآيات الآيات التكوينية بدليل قوله المنصوبة في الآفاق والانفس التنزيلية ولو الاعم كما توهم قوله فيصير كانها غطي عليها لم يوجد في بعض النسخ قوله فيصير فحينئذ يكون قوله كانها غطي عليها بدلا من قوله لا تجتلى الذي هو مفعول ثان لتجعل قوله وحيل بينها وبين الابصار اي وقعت الحيلولة بينها قوله وسماه اي سمى احداث الهيئة المذكورة وفي بعض النسخ سماها فالضمير راجع الى الهيئة والمراد احداثها قوله على الاستعارة قابل الاستعارة بالتمثيل ذاهبا الى ما اختاره الشيخ عبد القاهر وجار الله حيث ذهبا الى ان الاستعارة قسم من المجاز المفرد مبني على علاقة التشبيه واما مذهب السكاكي فهو ان الاستعارة تشمل التمثيل ولذلك يسمى التمثيل استعارة تمثيلية وحاصل هذه الاستعارة على ما في الحواشي الشريفة ان لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على ما في الحواشي الشريفة نحو الاواني لاحداث هيئة في الكتب والسمع مانعة عن خلوص الحق اليها كما يمنع نقش الخاتم تلك الظروف من نفوذ ما يوضع الانطباع فيها فيكون استعارة محسوس لمعقول لجامع عقلي هو الاشتمال على منع القابل عما من شانه ان يقبله ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضي ففي ضمن استعارة تصريحية تبعية وان لفظ الغشاوة استعير من معناه الاصلي لحالة في ابصارهم مقتضية لعدم انتفاعهم بآيات الله ودلالته فهو استعارة مصرح بها اصلية من محسوس لمعقول والجامع هو الاشتمال المذكور في تلك التبعية انتهى ويمكن ان يجعل هذه الاستعارة ايضا تبعية بنوع تحمل تبرع قوله ختما وتغشية مفعولان لقوله سماه اي سمى احداث تلك الهيئة ختما ان كانت الهيئة في القلوب والاسماع وسماه تغشية ان كانت في الابصار فغشية نشر على ترتيب اللف قوله او شغل قلوبهم على بناء الفاعل معطوف على قوله وسماه والقول بانه جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية التي هي قوله واما المراد بها ان الحديث بعيد جدا والاثم عرج مشراة بفتح الميم فمعناه محل الشعور او بكسر الميم فمعناه آلة الشعور والمراد ههنا الاسماع والابصار وقوله المؤثمة اي التي اصابتها آفة من اثف الزرع فهو مؤثف اي بها آفة فهي اسم مفعول

و يردون

استماع

و

وفي الحواشي الشريفة
لفصل فتوله تمام
م

بان يكون المراد بقوله تعالى على ابصارهم غشاوة مون
الله غشى ابصارهم ويويده ان غشاوة قرئت
بالنصب على ما سبق وفي كلام المصنف ايضا اشارة
الى ترا حيث قال والختم والتغشية
ولم يقل والغشاوة فيكون هناك
ايضا استعارة تبعية
تبصر منه

وفی بعض النسخ یوجد ههنا لفظ بها فعلی هذا الباء سببیة والضمیر عاید الی الهیئة ای اصابته آفة بسبب الهیئة الحادثة فیها وقوله باشیاء متعلق بقوله مثل بتقدیر المضاف ای مثل حال قلوبهم بحال اشیاء وقوله ضرب حجاب بینها صفة لقوله اشیاء ای اشیاء موصوفة بضرب حجاب بینها وقوله ختما وتغشیة نصب علی التمییز من النسبة فی ضرب فیکون فی المعنی قائما مقام الفاعل کانه قیل ضرب ختم وتغطیة بین تلک الاشیاء وبین الانتفاع بها وحاصل هذا التمثیل علی ما فی الحواشی الشریفیة ان شبه حال قلوبهم واسماعهم وابصارهم مع الهیئة الحادثة فیها المانعة عن الانتفاع بها فی الاغراض الدینیة التی خلقت هذه الآلات لاجلها بحال اشیاء معدة للانتفاع بها فی مصالح مهمة مع المنع عن ذلک بالختم والتغطیة ثم یستعار للمشبه اللفظ الدال علی المشبه به فیکون کل واحد من طرفی التشبیه مرکبا من عدة امور والجامع عدم الانتفاع بها لعلة لیس بعدوض مانع منه وهو امر عقلی منتزع من تلک العدة فتکون الاستعارة ههنا تمثیلیة

قوله وقد عبر عن احداث هذه الهیئة بالطبع فی قوله ای یعنی ان احداث هذه الهیئة کما عبر عنه ههنا بالختم عبر عنه فی موضع آخر بالطبع فالختم والطبع عبارتان عن الاحداث المذکور کما یجری فی التعبیر عنه ههنا بالختم الاستعارة والتمثیل یجری فی الطبع ایضا قوله وبالاقفال معطوف علی قوله بالطبع ای وقد عبر عن الاحداث المذکور بالاقفال ایضا اذ لا یمکن حمل الاقفال فی الآیة المذکورة علی معناه الحقیقی وهو جعل الشخص غافلا القلب عن ذکر الله غیر ملتفت الی جانبه لانه لا یخلو عنه احد فی بعض الاوقات او فی جمیعها وذلک لا یکون سببا للنهی عن اطاعته فلا بد ان یحمل علی احداث هذه الهیئة قوله وبالاقفال معطوف علی قوله بالطبع ای عبر عن هذا الاحداث بالاقفال ایضا لکن معنی اللفظان الاقفال معناه جعل القلوب قاسیة قوله وهی ای الامور المذکورة من ختم والطبع وغیرهما والعلم ان قوله من حیث الاول متعلق بقوله اسندت الذی بعده وقوله واقعة بقدرته خبر ان ان وخبر المبتدا قوله اسندت وکذا قوله من حیث الثانی متعلق ورد الذی بعده فحاصل کلامه ان هذه الامور اسندت الی الله تعالی من حیث ان الممکنات بامره مستندة الیه لوجوب وجوده وواقعة بقدرته وورد الآیة ناعیة علیهم شناعة صنعهم من حیث انها مسببة عما اقترفوه وغرضه من هذا الکلام دفع ما یتوهم من ان فی بین اسناد الختم بمعنی احداث الهیئة فی قلوبهم وشاعرهم الی الله تعالی وبین ردهم عدم نفع الانذار فیهم حیث دل الاسناد الیه تعالی ان المانع من قبول الحق من جهته تعالی ودل ذمهم بذلک ان القصور من جهتهم حیث لم یهتدوا بهدایته تعالی ووجه الدفع لغایر جهتی الاسناد والذم وان الاول من حیث ان الکل واقع بقدرته والثانی من حیث انه مسبب عما اقترفوه عقوبة معجلة لهم قوله ناعیة علیهم قال فی القاموس هو بمعنی علی زید نوبه یظهرها وینشرها قوله

ناعیة علیهم معناه مظهرة علیهم ذنوبهم وقد یجیء النعی بمعنی خبر الموت وح یتعدی بالام قال فی القاموس نعاه له اخبر بموته والوخامة بمعنی الفباحة من الوخمة وهی وآء یختص بالابل قوله واضطربت المعتزلة الخ الاضطراب الاختلال یقال اضطرب امره ای اختل یعنی اختل امر المعتزلة فیه ای فی اسناد الامور المذکورة من الختم والطبع والاقفال وغیرها الی الله تعالی بناء علی ان خلق القبیح عندهم قبیح کفعله وتوضیح المقام انه لا نزاع بیننا وبین المعتزلة فی ان کلا من الختم والتغشیة ههنا لیس علی حقیقته بل محمول علی المعنی المجازی وانما النزاع فی تعیین ذلک المعنی المجازی فنقول هو احداث الهیئة المانعة عن حصول الحق فیهم واسناد هذا المعنی المجازی الی الله حقیقة عندنا وهو بالنسبة الی صدوره عنه تعالی لیس قبیحا منه وانما القبیح بالنسبة الی العبد ایاه وقیاسه به بل القبیح بالنسبة الیه تعالی ان الافعال کلها بالقیاس علیه سواء ولا تصور فی افعاله تعالی ظلم لان الکل منه وبه والیه فلا ان یتصرف فی الاشیاء کیف شاء وانما یوصف بالقبح والظلم نظائر ما افعال العباد وباعتبار ترکبها وقیاسها بهم لا باعتبار الیها والله ایاها فالمعتزلة لما لم یجوزوا اسناد القبائح الی الله تعالی وکان احداث تلک الهیئة قبیحا علی زعمهم بناء علی استلزامه ان یکون سبحانه وتعالی مانعا عن قبول الحق وهو قبیح تمنع صدوره عنه بدلیل عقلی سواء تعالی مستغن عن القبیح وعالم بقبحه وغناه عنه فیمتنع الصدور لحکمته لا لعجز عن قدرته وبدلیل سمعیة نطق بها التنزیل فان نفی الظلم عنه لیس الا لقبحه فیعم القبائح کلها واذا لم یکن آمرا بالفحشاء لم یکن فاعلا لها فهلا احتاجوا فی التنصیص عنه الی الناء ویلات التی تعلقها المصنف عنهم قوله الاول ان القوم الخ حاصل هذا الوجه علی ما فی الحواشی الشریفیة ان الاسناد الیه تعالی کنایة عن فرط تمکن هذه الصفة التی هی الهیئة الحادثة المانعة وثبات رسوخها فی قلوبهم واسماعهم فان کونها کذلک یستلزم کونها مخلوقة لله تعالی صادرة عنه فذکر اللازم لیتصور وینتقل منه الی الملزوم الذی هو المقصود فیصدق به الاتراسم یقولون فلان مجبول علی کذا ولا یریدون تحقق خلقه علیه بل ثباته وتمکنه فیه والمتکلم یمکن ارادة الحقیقة فی اسناد ختم الی الله تعالی علی مذهب المعتزلة وجب ان یعد مجازا مستقرا عن الکنایة لان المعنی اذا امکن کنایة کما فی قولک الملک استوی علی سریره فانه کنایة عن بسطة الملک وبیعة الناس ایاه واذا لم یمکن کان مجازا مستقرا عن الکنایة کما فی قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی فانه فی حقه تعالی متفرع علی الکنایة اذ لا یرید به ما کنی به عنه وهو الملک فیجوز اطلاق الکنایة علیه باعتبار الاصل والمجاز باعتبار الفرع لکن ما یقتضیه کلام المصنف انه من قبیل استعارة التصریحیة حیث شبه اعراضهم عن الحق المانع عن قبوله بالوصف الخلقی المانع عما

المطلوب من ذلك الشئ في الكمن والاستتار لكن لم يصرح بالشبه به بل كنى عنه
بالاسناد الى الله تعالى لان الوصف الخلقي يستلزم الاسناد اليه تعالى وانما نقل عنه
قدس سره في الحواشي الشريفية وان كان ملويا لظاهر عبارة الكشاف لكنه بعيد
عما سوى مقتضى عبارة القاضي قوله الثاني ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب
البهايم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن الخ وفي الحواشي الشريفية يكون وجهان ثالث
في الآية وسوان يشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي والنبو عن الحق بحال قلوب
محقق ختم الله عليها كقلوب الانعام والبهايم او بحال قلوب مقدر ختم الله عليها
ثم يستعار الجملة اعني ختم الله على قلوبهم كما سبق ما خوذة بتمامها من المشبه به للمشبه
اما على سبيل التمثيل التحقيقي والتخييلي فتكون المسند الى الله اسنادا حقيقيا ختم تلك
القلوب لحقيقة او المقدرة حتى لا تعي شيا ولا يخفى فيه اصلا سواء كان ختما حقيقيا
او مجازيا كما سواظنه لاختم قلوب الكفار لان الاسناد الى الله تعالى داخل في الشبه به
فلا مدخل له تعالى في قلوبهم وبنوا كما كان مدخل للشيطان والذي خاطبته بقولك اني اراك
تقدم رجلا وتوخر اخرى في تقديم الرجل وتاخيرها اذ كل منهما داخل في المشبه به على ما ذكر
وان فرض انه عبر عنهما او عن احدهما بلفظ مجازي كالختم في الآية اذا حمل على المجاز
الذي سو المختار انتهى فقول المصنف مقدر مجرور وختم الله مرفوع على انه قايم مقام فاعله واذا
كان الختم مقدرا يكون المراد بالقلوب القلوب المقدرة فتامل قوله وتنظيره اي نظير ما
نحن فيه في ان الكلام لمجابهة تمثيل من غير ان يكون للاخبار اندخل فيه قولهم سال به الوادي
اذا اهلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته حيث مثلت حاله في هلاكه
بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء من غير ان يكون
للوادي مدخل في هلاكه ولا للعنقاء في طول غيبته وانت نظير الاول ناظرا الى التمثيل التحقيقي لان
من سال به الوادي متحقق كثير الوقوع والثاني ناظرا الى التمثيل التخييلي لان نفس العنقاء
لما كانت معروف الاسم مجهول الجسم كان من طارت العنقا لا محالة مقدرا مفروض الوقوع
وفي الصحاح العنقاء الداهية واصلها طاير عظيم معروف الاسم مجهول الجسم قال الخليل العنقاء
اسم ملك وثانيته بالنظر الى لفظ العنقاء ونقل عن الازهري ان بجوالي الرس جبلا مشهورا
يدعى بفتح الدال المهملة وسكون الميم والخاء المعجمة قد سكنه ميل وكان فيه طيور كثيرة وفيها
طاير من احسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل الالوان وكان من عادتها
ان تنقض على الطيور فتاكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت
به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب كل ما اخذته ثم انقضت على جارية قاربت
محكم فذهب بها فشكوها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم خذها

ان هذا الجواب تغيير للدعى وسوان لا يحمل الختم على الكتمان
ولا على التمثيل المذكور بل على تمثيل آخر م

الانعام جمع غنم جمع انعم
وهو الجاهل الذي لا يفهم
سيد

تجافي م

عنقاء
مغرب

واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضرب بها العرب مثلا في اشعارهم وقيل
فدعى عليه حنظلة عليه السلام فذهب الله به الى بعض جزاير البحر المحيط تحت خط الاستواء
وهي جزيرة لا يصل اليها الانس والاول يناسب الاهلاك الكلي وهذا يناسب
طول الغيبة المضروب له قوله الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان
او الكافر فحاصله ان يحمل الختم على الاستعارة او التمثيل السابق ويجعل اسناده الى
الله تعالى مجازا من باب اسناد الفعل الى المتسبب له فالختم في الحقيقة من الشيطان
او الكافر فقد الا انه تعالى لما كان هو الذي اقدره ومكنه اسند اليه الفعل كما اسند
الى الامير في قولهم بنى الامير المدينة كذا في الحواشي الشريفية وانت على هذا الوجه بانه
يقتضي صحة اسناد الشرور والقبايح اليه تعالى باختيار الاقدار والتمكين قوله
الرابع ان اعراقهم الخ اي ضمايرهم المحتجبة بابدانهم فان الاعراق جمع عرق وهو اصل
الشجرة فشبه الضماير بها في كونها محتجبة غير ظاهرة كما ان الاعراق كذلك ومحصوله
ان الختم ليس مجازا عن الالجاء الى الكفر والمنع عن قبول الحق حتى يمتنع اسناده الى الله
تعالى حقيقة بل هو مجاز عن ترك القسر والالجاء الى الايمان لمعنى ختم الله على قلوبهم
انه لم يقسرهم عليه وليس هذا المعنى ايضا اعني ترك القسر مقصودا في نفسه بل هو كناية
عن تناهيهم في الكفر والضلال لان اعراقهم رسخت في الكفر واستحكمت فيه ولو
لا ابتناء التكليف على الاختيار والجاؤهم الى الايمان لكن لم يلجأهم ابقاء لغرض التكليف
وهو اثابة المكلف بمقابلة اتيانه بما كلف به باختياره فان المراد بالثواب بما فعله قسرا
او الجاء فاطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كني به عن ذلك التناهي وهذا
الوجه ايضا بانه حال عن القربة وتغيير للنظم لجعل الختم مجازا عن ترك القسر ثم جعله
كناية عن تناهيهم انتهاكهم في الغي والضلال بحيث يحتاجون الى القسر قوله
عبر عن تركه بالقسر جواب لما وقوله فانه سد لاجاجهم بيان لوجه سببية مدخول
لما لجوا به يعني ان ترك القسر والتعبير عنه بالختم سد لاجاجهم من حيث انه سد لطريقه
الذي هو القسر كما ان الختم سد لنفس المختوم عليه من حيث انه سد لطريق التعرض له قوله
وفيه اشعار اشارة الى كون هذا المجاز كناية عن تناهيهم في الاصرار والضلال
الترامي في الوصول الى المرمى كان التناهي الوصول الى النهاية قوله الخامس
ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون اي يكون قوله تعالى ختم الله على قلوبهم حكاية
لكلام الكفار ولقالة بالمعنى لا بعباراتهم فان كون القلوب في اكنة هو معنى الختم عليها
كما ان ثبوت الوقر في الاذان ختم عليها وثبوت الحجاب تغشية للابصار لان
لان الغشاوة حجاب مانع من الابصار واسناد هذه الامور الى الله تعالى

حقيقة لان الكفار يجوزون اسناد القبيح اليه تعالى والختم يجوز ان يكون حقيقة وان
يكون مجازا ثم ان قوله تهكما واستهزاء بهم علة لقوله حكاية واورد على هذا الوجه ايضا
انه يابا سوق الكلام لان القصد بختم الله الى تقرير ما تقدم من حال الكفار وتأكيده سواء
جعل استينافا او لا قوله كقوله تعالى يمكن الذين كفروا لا يعني نظيره في كونه حكاية
لكلمة الكفرة ونقدله بالمعنى لا بالعبارة تهكما بهم واستهزاء قوله تعالى ممكن
اذ قد حكى فيه على سبيل التهكم معنى ما كانوا يقولون قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا
يقولون لا نشك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود في التوراة والانجيل
اى لا نتركه الى عند بعثته فلما بعث الرسول عليه السلام ودعاهم الى الحق كفروا به
فاستهزاء الله بهم حكاية عن قولهم انهم كانوا يقولون كذا وانما حمل على الاستهزاء
لانه لو كان ابتداء اخبارا من الله لكان الكلام الكاشف عن دينهم الذي كانوا
عليه واقعا متحققا عند مجيء الرسول عليه السلام ولم يقع فتعين الاستهزاء والتهكم
وفايدة هذا الاستهزاء الوعيد والتهديد قوله والسادس ان ذلك الختم في الاخرة
حاصله ان ختم القلوب وابطال القوى ليس في الدنيا حتى يكون تركا للاصلح فلا يسئل
اليه تعالى بل انما هو في الاخرة جزاء على اعمالهم وللجزاء انما يكون من جنس الاعمال جزاء
سيئة مثلها فهو عدل الظلم فالاسناد على حقيقته واما التجوز في التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي لتحقق وقوعه وسوف يشير في القرآن قوله ونشهد له قوله ونحشرهم الخ يعني
ان القرآن يفسر بعضه بعضا فنشهد بصحة هذا الوجه انه تعالى اخبر عن ابصارهم وبصيرتهم
بقوله ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ايضا اليوم نختم على افواههم
الاية وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون قوله السابع ان المراد بالختم وسم قلوبهم
هذا الوجه حكي عن ابي الحسين البصري واختاره الجبايي والقاضي عبد الجبار وحاصله
ان المراد بالختم سمته وعلامته يجعلها الله في قلوب الكفرة واسماعهم ويعلم الختم عليه استعارة
اصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضي استعارة تبعية وهذان الوجهان
غير مافي الكشاف الا ان المعتزلة ذكروا في الكشاف من الوجوه تحت الاول واورد
عليه ما اورد على مذهبهم فزادوا هما المصر على ما في الكشاف من الوجوه تحت الاول واورد
عليهما ما اورد على الخامس من ان كل واحد منهما غير مناسب للمقام وعلى السابع
خاصة انه غير مناسب لما بعده فانه لا مناسبة بين الغشاوة المانعة للابصار
وبين العلامة التي يستدل بها على حال من تسم بها وردوا بان عدم المناسبة
مم لجواز ان يراد بالغشاوة ايضا وسم كذلك وفيه بعد لا يخفى قوله وعلى هذا
المنهاج كلماتهم وكلامهم يعني كل ما وقع في القرآن من امثال هذه الكلمات

المعتزلة يذكرون في الكشاف وانما يذكره الكشاف ايضا لانه قولها

ملائكة بذلك انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا فيغضبون منهم ويلعنونهم فشبه الوسم المذكور بالختم فاطلق الاسم ه

من جهة المقابلة فقط لا اختصاص لادراك ه

مسندة الى الله تعالى فنحن نحمل الاسناد على الحقيقة وان الله تعالى خلقهم كذلك
من غير حاجة الى تاويل غير المتشابهات لان الكل من الله ولا قبح بالنسبة اليه
والمعتزلة يصرفونه عن الظاهر ويقولون بمثل هذه التاويلات المذكورة التي تجري
على سواء الجميع وخاتمة تامهم وقوله كلاما مع عطف عليه مبتدا قدم عليه خبره
الذي هو قوله وعلى هذا المنهاج وقوله فيما يضاف ظرف للكلام المفهوم من قوله كلامهم
وكلامهم فانه في قوة الكلام معهم قوله وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم ه وفيه احتمال ان
يكون واخلت التغشية دون الختم فانه يحتمل ان يكون معطوفا على قلوبهم عطف
مفرد على مفرد فيكون متعلقا للختم متمما للجملة الفعلية التي قبله ويحتمل ان يكون مع ما بعده
جبرا مقدما للقوائم وتاخيرا فانها وان كانت نكرة لكنها مخصصة بتقديم الجار الظرف
فيكون متعلقا للتغشية ومتمما للجملة الاسمية وافراده لدلالة اشارة الى الاول
بقوله لقوله وختم على سمعه وقلبه وتمامه وجعل على بصره غشاوة فانه نص في ان
السمع داخل تحت الختم دون التغشية فان القرآن يفسر بعضه بعضا وذكر في الكشاف
تقديم القلب في ختم الله على قلوبهم وتاخيره في ختم على سمعه وقلبه ان 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 تقديم قوله ولهم فان على الوقف عليه اشارة
الى دليل ثان وتقريره ان اتفاق القراء على الوقف على سمعهم والابتداء من قوله
وعلى ابصارهم يدل على انه داخل تحت الختم اذ لو لم يكن كذلك بل كان جزء الغشاوة
لم يحسن الوقف فتكليف الجماع قوله ولهم ما اشتركا فيه اشارة الى دليل ثالث
على المطلوب عقلي فان الاولين كانا نقليين وحاصله ان السمع كالقلب لاختصاص ادراكه
بجهة من الجهات بل يدرك من جميع الجهات فالمانع منه ايضا ينبغي ان لا يكون مانعه
مختصا بجهة من الجهات وهو الختم فانه يمنع الادراك مطلقا من غير اختصاص بجهة
دون جهة بخلاف الغشاوة فانها تمنع الادراك العين تلك الجهة فالختم يناسب
السمع كالقلب واما التغشية فانما يناسب البصر دونها واعترض عليه صاحب
الكشف بان لفظي الغطاء والغشاوة لا ينبئان عن خصوص جهة المحاذاة بل ان
الغشاوة في امراض العين مشهور فالغشاوة انسب بها انتهى بريد ان الغطاء
والغشاوة تحيطان بجميع جوانب الشيء كالكبة والقبة المضروبة على الشيء
فلا يكونان مخصوصين بجهة المحاذاة واجيب عن هذا الاعتراض بان المقام منهكليس
الحجاب بين الرائي والمرئي واختصاصه بالمقابلة واضح قوله وكرر الجار ليكون ادل

بربه به دفع ما يمكن ان يورد ههنا من انه لو كان السمع داخلا تحت الختم لكفى
اعادة الجار بل يكفى ان يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم لان المعطوف عليه
مظهر وانما يحتاج الى اعادة الجار اذا عطف على الضمير المجرور وتقرير الدفع ان اعادة
الجار وتكرره ههنا للتنبيه الاول ان يكون اول اى ازيد دلالة على شدة الختم
فى الموضعين اى القلب والسمع والاخرى ان يدل على استقلال كل منهما اى من القلب
والسمع بالحكم وهو الختم اما الاولى فلان ملاحظة معنى الجار فى كل منهما على بالغ تقتضيه العطف
ليستقيم ان يكون الفعل متعديا بالجار مع انه يتعدى بنفسه من غير حاجة الى حرف الجر و
لا شك ان زيادة اللفظ مع حصول اصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى والمناسب
لزيادة ههنا هو الشدة فكان دالا عليها بلا اعادة الجار فاذا اعيدت كانت
اول واما الثانية فلان الختم على القلب فربما يكون تابعا للختم على السمع فانه اذا لم يسمع
لم يعقل المسموعات ولذلك ترك اعادة الجار فيما قدم فيه ختم السمع على ختم القلب
كما فى قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه قوله ووحد السمع للامن عن اللبس واعتبار الاصل حواب
عما يقال ان السمع لفظ مفرد اضيف الى ضمير الجمع والجمع لا يكون لهم سمع واحد بل لكل
واحد منهم سمع فمقتضى الظاهر ان يقال واسماعهم سيما ان ما قبله وما بعده كلها جمع وتقرير
الجواب انه اورده مفردا لامرين احدهما الامن من الالتباس فانه اذا كان
مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص مثل الثوب والفرس فلا يجوز اطلاق اللفظ
المفرد واراده المتعدد فلا يقال ثوبهم وفرسهم عند اراده الاثواب والافراس
خلافا عن اللبس فانه يجوز اشتراك جماعة فى ثوب واحد وفرس واحد واما اذا لم يكن
مدلول اللفظ امرا منفصلا كالسمع فيجوز اطلاق اللفظ المفرد واراده المتعدد لعدم
اللبس لظهور انه لا يجوز اشتراك شخصين فصاعدا فى سمع واحد وثانيهما اعتبار الاصل
فانه اى السمع مصدر فى الاصل يقال سمع سمعا وسماعا والمصادر لا تجمع لانها تدل
على الماهية المجردة عن الدلالة على التعدد والجمع يستلزم التعدد ولهذا المعنى ايضا لا يثنى
فلا يقال جلست جلوسين او جلوسات الا ان يقصد العدد او النوع وههنا
لم يقصد شئ منهما فى الحواشى الشريفة وكذا الحال فى الصاد عند لمح الاصل واما المح
فالاختصار والتفنن بتوحيد السمع وجمع اخويه مع اشارة لطيفة الى ان مدركاته نوع
واحد ومدركاتها انواع مختلفة وما قبل من ان دلالة وحدته على وحدة متعلقه لا يلزم
من اى الدلالات هى مدفوع بانها من الدلالة الالتزامية التى يكتفى فيها بما
لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد وفى اعتبارات البلغاء انهى يريد ان ما ذكر
من الوجهين مجوز لتوحيد فلا بد من مرجح وسوى الاختصار والتفنن لما واعلم ان الصرفى

لا يستقيم الختم على السمع اصلا فيحتاج الى الاعادة
ليفيد كون السمع ايضا مختوما واما الختم على القلب
٣

قال وقرئ على اسماعهم فعلى هذا لا يتوجه شئ ولا يحتاج الى التوحيد اصلا لان توحيد
قوله او على تقدير مضاف عطف على الجار والمجرور اعنى قوله للامن قوله مثل
وعلى حواس سمعهم الحواس جمع حاسة اى القوة المحساسة اى المدراكة وفى الحواشى
الشريفة فيكون السمع مصدرا بمعنى المصدر وفيما سبق من الوجهين كان بمعنى القوة
القوة السامعة ويجوز ان يكون فيها بمعنى العضو قوله والابصار جمع بصر وهو ادراك
العين فى الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائى ويدرك المرئيات كالان
البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتامل وكانهما جوهران لطيفان خلقهما
الله تعالى للابصار والاستبصار والصرف عدل عنه وفسره بادراك العين لان الظاهر
كونه مصدرا فالمناسب ان يفسر بالادراك وهو ايضا مجزوم فى اللغة واما كونهما
نورين فليس مجزوما به بحسب اللغة ولا مما تقتضيه العقل وفى الحواشى الشريفة نور
العين هى القوة التى بها الابصار كان نور القلب هو القوة التى بها التعقل والافكار
ولفظ كان فى قوله وكانهما ليس للتشبيه بل للظن والتخمين الذى كثر استعماله فيه
والمراد بالجوهر الجسم اللطيف النورانى لا ما هو قايم بذاته زايدا الى جعل القوى من
قبيل الصور النوعية دون الاعراض انتهى وانت خبير بانه على هذا التقدير يكون
القول بكونهما جوهرين مظنونا غير مجزوم به فلا وجه لترك المجزوم به واختيار المظنون
ثم ان عدم كون القوى اعراضا لا يستلزم كونها اجساما اذ يكفى فيه كونها جواهر فاذكره
الهم الا ان يقوم على ذلك عدل اليه قوله وقد يطلق اى البصر مجازا اى بطريق
المجاز على القوة الباصرة وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان
ثم تفترقان فتبتديان الى العينين يدرك بهما الاضواء والالوان والاشكال قوله
وعلى العضو اى وكذا يطلق لفظ البصر مجازا على العضو المخصوص المسمى بالعين قوله
وكذا السمع يعنى انه يطلق حقيقة على الادراك المخصوص المتعلق بالاصوات وقد
يطلق مجازا على القوة السامعة المودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ وعلى
العضو العين الذى سوالا ذن ويجمع على آذان قوله ولعل المراد بهما اى بالسمع
والبصر وآثارهما لعل الى انه غير مقطوع به لامكان جعله على الحقيقة بتقدير المضاف
كما سبق قوله العضو اى الاذن والعين قوله لانه اشد مناسبة للختم اى
باعتبار المعنى الحقيقى الذى يكون بالجسم على الجسم اذ المناسبة المعتبرة فى الالفاظ انما
هى باعتبار المعانى الحقيقية وان لم يكن مرادة منها فكونه اشد مناسبة باعتبار انهما
جسمان صالحان للختم والتغطية عليهما بخلاف المعنيين الآخرين لهما فانهما عرضان
تابعان لهما وبهذا الاعتبار يتحقق فيهما ايضا اصل المناسبة وان لم يكن اشد قوله

وهو الادراك فانه مجزوم به
لغة كما سبق ٣

وبالقلب معطوف على قوله بها اى ويحتمل المراد بالقلب ما هو محل العلم
لان الغرض من الختم منع محل العلم والادراك واختلفوا فى محل العلم فذهب اكثرهم الى انه
الدماغ ولهذا لا يعلم شيئا من اخبل دماغه وبعضهم الى انه داخل اللحم الصنوبرى
ولما تعارض اولة الفريقين لم يصح به وقعا للتحكم قوله وقد يطلق اى القلب
ويراد به العقل والمعرفة اى التامل والتفكر قوله كما فى قوله تعالى ان فى ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اذ المعتبر فى الاذكار انما هو نفس العلم والتامل والتفكر لا محله لان وجود
محله بدون اعماله بالتامل والتفكر لا يفيد اذكارا قيل هذا مخالف لما اختاره فى تفسيره
حيث قال اى قلب واع يتفكر فى حقايقه اقول لا مخالفة اصلا فانه انما اشار بتوصيف
القلب بكونه واعيا تفكرا فى الحقايق الى ان القلب ههنا ماخوذ باعتبار هذا الوصف
ولا شك ان اعتبار الموصوف من حيث الوصف يرجع الى اعتبار الوصف فيرجع
الى اذكره ههنا قوله واعلم ان الامالة تنهى الصاد الخ اعلم ان الامالة ان تنحو الالف
نحو الياء وبالفتحة نحو الكسرة ولها شروط فصلوها فى محلها فكان القياس ان لا تجوز فى
كلمة الصاد لهم لان الامالة فيها تستدعى تسفل صوت الصاد وهو ينافى كونها
من الحروف المستعلية التى يتصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى ولهذا قالوا الفتحة
تمنع عن الامالة متى كان حرفها مستعليا فارتكب المصالى وجه جوازها بقوله لان
الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وتقريره ان الراء تكرر عند ما
فى مخرجها فاذا كانت مكسورة فكانها تكررت كسرتها ايضا فكانت غالبة على المستعلية
الواحدة سيما وقد قامت الكسرة مقام كسرتين فان ذلك اعون على الامالة قال فى
المفصل الراء المكسورة اذا ولیت الالف يمال لها ما لا يمال مع غيرها تقول
طار وغارم وقال فيه ايضا وتغلب المكسورة غير المكسورة كما تغلب المستعلية
انتهى ولما كان تكرار الحروف موجبا لتكرار حركتها اقتصر المصالكشاف ولم يذكر
قوله كان فيها كسرتين قوله وغاشية رفع بالابتداء عند سيبويه اى مرفوع
على انه مبتدا وعلى الصار مم خبره قدم عليه وليس للكبر بالجار كما فى وعلى سمعهم لانه غير
داخل تحت الختم كما سيجئ ان القول برفعه بالابتداء لا يخفى بسيبويه بل هو قول
الجمهور لانهم شرطوا فى رفع ما بعد الجار والمجرور على الفاعلية تقدم نفى او استفهام او نحوهما
مما يعتمد عليه اسم الفاعل فى العمل الا ان الاخفش لما اشتهر نزاعه مع سيبويه
ذكره لا لكونه مخصوصا به بل لشهرة المقابلة قوله وبالجار والمجرور عند الاخفش الخ
هو مرفوع عنده على انه فاعل الظرف لاعتماده على ضمير الجار والمجرور بل هو نائب
عن استقر او راسخ لفظا وليس الاعتماد عنده شرطا للعمل وهو قول الكوفيين ايضا لان التقدم

عن ادراكه ص

لان القلب الذى لا يتامل ولا يتذكر بمنزلة العدم منه رحمه الله

183

المذكور ليس بشرط عندهم ثم ان الاخفش والكوفيين لا يمنعون الرفع على الابتداء بل يجوزون
الوجهين بخلاف سيبويه فانه يمنع كونه فاعلا للظرف قوله وعلى بصره اى لتوغله
راى الاخفش العطف على الجملة الفعلية اذ العطف عليها بناسب تقدير الفعل وهو
يعمل عليه اعتمادا على شئ فكما ان يتوسط منابه من الجار والمجرور والظرف يحصل التناسب
بين المعطوف والمعطوف عليه فى الفعلية قوله وقرئ بالنصب اى قرئ غشاوة بالنصب
فتذكير الضمير تاويل الغشاوة بالغطاء او تاويل المذكور وقرئ فى الكشاف وقرئ غشاوة
والنصب بالكسر للحرف الاول ونصب الاخر ولما كان ذلك مستدركا ههنا لم يذكره
المصنف انما اورده بصيغة التمريض كيون هذه القرآت كلها شواذ لكن نقل ابن
عطية وغيره انه قرا بالنصب المفضل الضبى عن عاصم قوله على تقديره وجعل على ابصارهم
غشاوة اى على تقدير فعل مناسب للمفعول سواء كان مناسبا للفعل المعطوف عليه اولا
وههنا الفعل المناسب للختم مثل جعل واحدث وقد صرح بجعل عاملا فى قوله وجعل
على ابصارهم غشاوة فيكون على طريقة قوله علفتها تبنا وماء باردا اى سقيتها لانه ان
لا تكليف قوله او على حذف الجار الخ عطف من حيث المعنى على قوله على تقدير جعل
اى قرئ بالنصب اما على حذف الفعل وتقديره او على حذف الجار من غير حذف
للفعل فكان الاصل وختم الله على ابصارهم بغشاوة فحذف الجار واوصل الفعل ولما
كان الاجماع على الوقف على قوله وعلى سمعهم يمنع هذا الوجه اخره مع كون الحذف
والايصال بابا شايعا ذايعا قوله وبالضم والرفع اى وقرئ بضم الغين ورفع
التاء وكذا قرئ بالفتح الاخر الذى سياتى قوله وهما لغتان فيها اى ضم الغين المعجمة
وفتحها لغتان فى غشاوة قوله ومغشوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة اى قرئ
بروز الالف مع كسر الغين المعجمة ورفع الاخر وبفتحه ورفع الاخر ونصبه بتقدير جعل
مثلا قوله وغشاوة بالعين الغير المعجمة ولم يبين حركة الاول واعراب الاخر فقيل
بفتح الاول ورفع الاخر وقيل بتحتيل بفتح اوله وكسره مع رفع اخره ونصبه وفى الحواشى الشريفة
الغشاء مصدر الاغشى وهو من الابصار بالبصيرة ويبصر بالبصر ولعل المعنى حسدا انهم يبصرون
الاشياء ابصارا غير فاضلة لا ابصار عبرة انتهى وهو نص على انها بالفتح الاول ورفع الاخر وبالقصر
واما الغشاء بالفتح والمد فطعام يوكل بعد الزوال وبقابله الغداء وسواء يوكل قبل الزوال
قوله وعيد وبيان لما يستحقونه يريد ان قوله تعالى ولهم عذاب عظيم جملة مستانفة
لبيان الوعيد وما يستحقونه قوله بناء ومعنى اما بنا فلان كلمتها على وزن فعال بفتح
الفاء واما معنى فلان المراد بها كما ستعرفه العقاب الذى يرتدع به الجانى عن المعاودة
الى الجناية التى وقع العقاب المذكور جزاء عليها ويرتدع به غير الجانى عن ارتكاب مثلها قوله

الغين وتضم

اى ينبغى ان يكون هذا الكلام كما يدل عليه المصنف
فى حالة الليل والا يدل عليه كما يدل عليه كلامه
الا بصار البصائر فى النهار
رحمه الله

اذا امسك اى اذا اعرض عن ذلك الشئ وامتنع عنه فسمى العذاب عذابا لانه يمسك
الجانى عن الجناية ويمنعه عنها قوله ومنه الماء العذب لانه يقمع العطش ح اى ومن قولهم
اعذب عن الشئ اخذ قولهم الماء العذب لانه كيف العطش بخلاف المالح فانه يزيده
فيه معنى الامساك قوله ولذلك اى ولكون الماء العذب يقمع العطش ويكفه سمى القاح
بضم النون والقاف والحاء المعجمة لان الفتح الكسر والماء العذب ينتج العطش وفى الصحاح
النقاح الماء العذب الذى ينقع الفؤاد ويبرده وفى القاموس النقاح الماء البارد والعذب
الصافى قوله وفراتا اى لذلك المذكور ايضا سمى الماء العذب فراتا لانه يرفت
العطش اى يكسره يقال رفت الشئ يرفته اى فته وكسره بيده كما يرفت المدر والعظم
الباقى مصدر على القلب المكانى كما صرح به فى الكشاف اى على حصل العين موضع الفاء والفاء
موضع العين وعلى هذا فوزن فراتا عفال صرح به فى الحواشى الشريفية وبستان
منه ان نحو الكونة انما سمى فراتا لكون مائه عذبا جدا قوله ثم اتسع فيه وفى الحواشى الشريفية
الى التوسع فى العذاب بالتعميم دون النكال يقال فدحنى الشئ اى اثقلنى فهو فادح وانتهى ويرد بانها
كانا فى الاصل مترادفين ثم اتسع فى العذاب بالتعميم بان استعمل فى معنى اعم من اصل معناه
وسواء الم المثقل وان لم يكن رادعا للجانى والفادح بقلب الواو الفا وحاء مهملتين معناه
المثقل فى القاموس فدحه الدين كمنع اثقله وفوادح الدهر حظوظه وافدح الامر واشتد
وجده فادحا اى مثقلا صعبا والفاجعة النازلة انتهى قوله اى عقابا يردع الجانى تفسير
للنكال وقوله يردع الجانى عن المعاودة صفة مقيدة لقوله عقابا فيكون النكال
اخص من العقاب فيلزم ان لا يتحقق النكال فى الآخرة فيشكل لقوله تعالى فى حق فرعون
فاخذه الله نكال الآخرة والاولى ان يقال النكال هناك مجاز عن مطلق العقاب
قوله فهو اعم منها اى العذاب بعد ما اتسع فيه اعم من النكال والعقاب اما عموم
النكال والعقاب فلتحقق العذاب بدونه فى الآلام الاخروية فانها لم يرد بها ردع
الجانى عن المعاودة بل هى جزاء الجنايات التى اكتسبها العبد فى الدنيا واما عمومه عن
فلان الآلام التى تلحق الاطفال والبهايم عذاب وليست بعقاب فقد تحقق العذاب
بدون العقاب ايضا قيل الضمير فى منها راجع الى ما يكون نكالا وما لا يكون نكالا
لوجوده فى كل منهما بدون الآخر ومن ارجع الضمير الى العقاب فقد زاغ عن سنن
الصواب انتهى وانت خبير بان ما لا يكون نكالا ليس بمذكور وانما المذكور هو النكال
والعقاب والدليل الذى ذكره جار فى كل منهما على ما حققناه فاعتبار العقاب فى المرجع
هو الصواب قوله وقيل اشتقاقه الخ يريد بيان وجه كون العذاب هو النكال
مع كون العذاب شيئا مليحا وحالا طيبا فاشار الى ان وجه ان العذاب مشتق

وقد فسر المص النكال بالعقاب التنكيل فى قوله تعالى ان لدينا انكالا الخ

من التعذيب بمعنى ازالة العذاب ولا شك ان ازالة العذاب اى الشئ
المليح والحال الطيب نكال واعلم ان اشتقاق اللذاتى من المزيد فيه انما يصح اذا
كان المزيد فيه اشهر واوضح معنى من اللذاتى كما يقال الوجه مشتق من المواجهة فان المواجهة
اوضح واشهر من الوجه وفيما نحن فيه ليس كذلك الا ان جعل العذاب مشتقا من
العذب ليس لاستدامة كون العذب داخلا فى مفهوم العذاب لوجوب
دخول معنى المشتق منه فى المشتق فاضطر فى اشتقاقه الى جعل اللذاتى مشتقا من المزيد فيه
قوله كالتقذية يعنى ان التعذيب بمعنى ازالة العذاب ليس سديدا لان التقذية بمعنى
ازالة القذى ثابت فى اللغة وكذا التمريض فانه وان كان عبارة عن حسن القيام
على المريض الا ان حسن القيام عليه يلزمه ازالة المرض قوله والعظيم نقيض الحقير وفى
الحواشى الشريفية المراد بالنقيض ههنا ما يدفع الشئ عرفا فاذا قيل هذا كبير او عظيم دفع
الاول بانه صغير والثانى بانه حقير ولما كان الحقير دون الصغير كان العظيم فوق الكبير الا ترى الى جريان
العادة بان الاخس يقابل بالاشراف والخسيس بالشريف كما ينبئ من ان نقيض
الاخص اعم مما يتبادر اليه فى امثال هذه المباحث انتهى وانما حملنا على المعنى العرفى دون
الاصطلاحى لانه لا اختلاف بينهما بالايجاب والسلب فهو بمعنى المقابل قوله فكان الحقير
دون الصغير اى احساسا والحقير اخسها لكون الصغر باعتبار المقدار والجثة والحقارة
باعتبار الدرجة والرتبة فجاز ان يكون الشئ الصغير الجثة عظيم الرتبة لحقيرا قوله فالعظيم
فوق الكبير اى سماشريفان والعظيم اشرفهما لان الكبر والصغر لما كانا منسوبين الى الجثة والحقارة
والعظم الى الرتبة فجاز ان يكون الشئ حال كونه كبير الحسب الجثة حقير الحسب الرتبة
فظهر ان وجه اختيار توصيف العذاب بالعظيم دون الكبر سوان العظم لكونه بحسب الرتبة
اوخل فى تهويل شان العذاب فهو انسب بالمقام والحيه اشار بقوله ومعنى التوصيف به انه اذا
قيس بامر ما يجانسه اى من الآلام والايذاء قصر عنه جميعه وحقر بالاضافة اليه وقد افصح
عن ذلك قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا اوذى فى الله جعل فتنة الناس
كعذاب الله الآية وشتان ما بينهما فما ظنك بعذاب يكون المعذب به سوا الواحد
القهار قوله ومعنى التنكير فى الآية اى معنى تنكير غشاوة وعذاب فان المقصود بيان
معنى تنكير هما لا بيان معنى تنكير عذاب فقط ولذا قال فى الآية ولم يقل فيه فانه لو قال
فيه لانصرف الى العذاب لكون الصدد فى بيانه وانما حمل التنكير فى غشاوة على النوع مع
انه حمله بعضهم على التعظيم اى غشاوة لانه انسب بقوله عذاب لان حمل تنكيره على النوع
اظهر لاستفادة التعظيم من صريح وصفه الدال عليه بجوهره وصيغته مع تنكيرها ايضا كذا فى
الحواشى الشريفية ويجوز ان يحمل التنكير على التعظيم ويجعل ما يستفاد من صريح وصفة الدال

اى غشاوة ح

بجوهره للتاكيد كما في نفخة واحدة والسر الدابر وكانه لهذا قال انسب على
صيغة التفضيل قوله وسوء التعامي عن آيات الله اختار التعامي على العمى تنبيها
على ان ذلك من سوء اختيارهم وشامة اصرارهم على انكارهم كذا في الحواشي الشريفية
قوله من الآلام العظام وصف الآلام بالعظام ليس للاشارة الى ان التكبر فيه
للتعظيم حتى ينافي ما اشار اليه من كونه للتنويع بل ليظهر صدق الوصف المذكور اعني عظيم عليه ولهذا
قال من الآلام فان كلمة من يدل على انه مما يصدق عليه ذلك الوصف وكما في بعض
النسخ من قوله وجع عظيم بزيادة لفظ عظيم فهو ايضا للاشارة الى صدق معنى الوصف المذكور
عليه فتامل وهنا قوله بشرح حال الكتاب وسوقوله ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين
قوله وكرر المؤمنين الذين اخلصوا بهم منه وسوقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب قوله
وثنى بهداهم الذين هم حيث قال ان الذين كفروا سواء عليهم الاية لان المراد بهم
المصرون الجاسرون الذين لم ينفعهم انذار النبي صلى الله عليه وسلم فلم يؤمنوا اصلا قلبا
ولسانا كما اشار اليه بقوله ظاهرا وباطنا فان معناه لسانا وقلبا فلا يندرج فيه المنافقون سواء
كان تعريف الموصول للعهد مرادا به ناس معينا منهم او للجنس العام الذي خص منه غير المصرين
لان المنافقين آمنوا لسانا ونفعهم الانذار ظاهرا وبهذا يندفع ما اورده ههنا شراح الكتاب من
ان هذا انما يظهر اذا جعل التعريف للعهد واما اذا حمل على الجنس العام ففيه اشكال لتناوله
المصرين من الماضين والمنافقين معا قوله لم يلتفق الفتة الفت على وزن
علم ومعناه الشق والجانب يقال لم يلتفت لفت فلان اي لم ينظر اليه ولم يلحظ جانبه والضمير
في لفته راجع الى الكتاب او الايمان وجوز رجوعه الى الله تعالى قوله ثلث جواب لما
قوله بالقسم الثالث المذبذب اشارة الى ما قاله تعالى في حق المنافقين مذبذبين بين
ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فان المذبذب هو المتردد وهم مترددون بين الايمان
المحض والكفر المحض لما صابرون الى احد الفريقين بالكلية قوله وهم الذين آمنوا بافواههم
ولم تؤمن قلوبهم اشارة الى ما قال تعالى من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم
فانه ورد في المنافقين واشار الى ان المراد ههنا بقولهم آمنا اظهار كلمة دالة على الايمان
وهي كلمة الشهادة والى ان المراد بقوله وما هم بمؤمنين ان ذلك الاظهار القولي لم يكن
عن تصديق القلب لان محله القلب قوله تكميد للتقسيم علة للتثليث فان الناس اما
ان يتلفظ بكلمتي الشهادة اولا الثاني الكفار المجاهرون بالكفر والاول اما ان يوافق
قلوبهم السنتهم اولا الثاني هم المنافقون والاول هم المؤمنون قوله لانهم موتهو الكفر علة
لكون المنافقين اخبث الكفرة واشدهم بغضا الى الله تعالى يقال موته الشيء اذا طلاه
بذهب او فضة وخته لحاس او حديد والستر لازم لمعنى قوله موتهو الكفر ستروه بالايمان

القائل الكاروني

الظاهري قبل مجرد ما ذكر لا يدل على كونهم اخبث الكفرة اذ لا يخفى ان اذى المشركين
للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بالسب الصريح والمحاربات وسائر انواع الاذى
اشد من التمويه المذكور والاستهزاء والخداع ويمكن ان يجاب بان المصرين لظهور كفرهم
لا يمكن لهم الخداعة ويحترس عنهم اهل الايمان ويسعون في دفعهم بامر الله والقتال معهم ولا تتيسر
الاحتراس من المنافقين فيمكن لهم ما اراد وا من الاذى فهذا وامثاله اغاث من التمويه
والمخالطة والمخادعة فلهذا صاروا اخبث قوله وخلطوا به خداعا اي خلطوا بالكفر
مخادعة كما قال الله تعالى يخادعون الله والذين امنوا قوله واستهزاء اي وخلطوا به
استهزاء ايضا كما قال تعالى حكاية عنهم انما نحن مستهزؤن قوله ولذلك اي ليكون
المنافقين اخبث اولانهم موسوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء طول الله في بيان شبههم
وذلك التطويل حيث ذكر اداءهم الايمان بالمبدا والمعاد ومخادعتهم ومرض
قلوبهم وكذبهم وافسادهم في الارض وتسفيههم المؤمنين قوله وجهلهم واستهزائهم
يحتمل كل منهما بحسب اللفظ ان يقرا بلفظ الفعل عطفا على طول وهو المناسب
للسياق والسباق وان يقرا بلفظ المصدر عطفا على خبثهم لان بيان الخبث والجهل
والاستهزاء وقع في آيات متشاكلة متناسبة اعني قوله ومن الناس الخ قوله اولئك
الذين اشتروا الخ وبهذا اتفقوا على ان قوله وتهكم بافعالهم بصيغة الماضي عطف
على طول لانه اية مستقلة غير متشاكلة بما قبله وهي قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فان المراد بالاستقلال عدم التشاكل
بما قبله قوله وسجل بصيغة الماضي عطف على قوله وتهكم من التسجيل وهو الحكم القطعي
قوله على غيهم وفي بعض النسخ موافقا للكشاف على عماههم وطغيانهم اي حكم بها
حكما قطعيا حيث قال وبعدهم في طغيانهم يعمهون قوله وضرب لهم الامثال حيث
قال مثلهم كمثل الذي استوقد الخ به قوله وقصهم عن آخرها اي قصة المنافقين بحيلها
المشتملة على ثمان عشرة آية معطوفة على قصة المصرين اي على المجموع المشتمل على آيتين
وفي الحواشي الشريفية اليس هذا من عطف جملة على جملة يطلب بينهما المناسبة المصححة
لعطف الثانية على الاولى بل هو من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل
اخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين وبهذا الجمل
عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم في مواضع شتى انتهى وامابيان
تناسب الغرضين فهي 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 بيان تضاعف كفرهم وخبثهم

ولا خفاء فی تناسب هذین الغرضین قیل فی ما ذکره قدس سره تعویض المحاکی
فقد قال فی المفتاح ان قوله وامتازوا الیوم ایها المجرمون معطوف علی مقدر مفهوم
مما سبق وهو وصف اصحاب الجنة وهو قوله ان اصحاب الجنة الیوم فی شغل فاکهون
الی قوله سلام قولا من رب رحیم وهذا المقدر فامتازوا اهل الجنة وبین تقدیر هذا المحذوف
فهذا قال الشریف العلامة فی شرح المفتاح بعد ما بالغ فی تقریر کلامه ولا یخفی ما فیه من التعسف
فالوجه فی الایة ان یجعل من عطف القصة علی القصة وهذا عطف لم یذکره المحاکی
انتهی اقول وسیجی فی بیان عطف قوله تعالی وبشر الذین امنوا الایة مزید تفصیل القصة
علی القصة نقلا عن الحواشی الشریفیة وقد سبق الاشارة الیه ایضا فی بیان قوله
ولم یعطف قصتهم علی قصة المؤمنین کما عطف فی قوله ان الابرار لفی نعیم وان الفجار
لفی جحیم فتذکر قوله والناس اصله اناس بضم الهمزة علی وزن فعال بضم الفاء
قوله لقولهم انسان ان استشهد لکون اصل الناس اناس بوجود الهمزة فی المفرد
وهو انسان وانس وبوجودها فی الجمع ایضا وهو اناسی بفتح الهمزة لان الجمع یرد الاشیاء
الی اصولها وقد یقال لا یجب فی کل لفظ ان یکون مشتقا من لفظ اخر والا لزم التسلسل
فعلی هذا لا حاجة الی حمل لفظ الانسان مشتقا من لفظ آخر قوله حذفت فی لوقة فان
اصلها الوقة حذفت الهمزة للتخفیف وفی الحواشی الشریفیة اللوقة الزبدة بالرطب وقیل
الزبدة وحدها یقال لوق الطعام اذا اصلحه بالزبدة وهذا یدل علی ان اللوقة
لغة اخری کما نقل فی الصحاح عن ابی عبید عن ابن الکلبی الا ان المرجع لوق
الطعام ماخوذا من لوقة انتهی یعنی ان المفهوم مما ذکر فی الصحاح ان فاء الکلمة
فی لوقة هی اللام لا الهمزة المحذوفة فیکون لغة مغایرة للغة اللوقة لان فاء الکلمة
فیها الهمزة قوله وعوض عنها حرف التعریف ای عوض فی الناس الذی
اصله اناس حرف التعریف عن الهمزة المحذوفة واما المثال المثل به فلا تعویض فیه اذ
یقال بعد الحذف لوقة بلا تعویض اللام قوله ولذلک لا یکاد یجمع بینهما ای وبالجمل
کون لام التعریف فی الناس للتعویض عن الهمزة المحذوفة لا یکاد یجمع بینهما فی الاستعمال
لئلا یلزم الجمع بین العوض والمعوض عنه وفی بعض النسخ ولذلک لا یجمع والمذکور
فی بعض النسخ هو الاولی لان نفی القرب من الجمع ابلغ من نفی الجمع قوله وقد یجمع ان المنایا
جواب لما یقال اذا اجتمع فی البیت الهمزة مع اللام فاشار الی دفعه بانه شاذ دعت
الیه ضرورة الشعر المنایا جمع المنیة وهو الموت ومعنی یطلعن یجئن کما ان یطلع
علی باطن الانسان والالف فی آخر الامنین للاشباع والتخصیص بالامنین للاشارة
الی ان الموت لا ینجو منه احد فانه اذا لم یخلص منه الآمنون فکیف من عداهم قوله

کما فی قوله تعالی وانا خلقنا انعاما وانا سی کثیرا منه

لتعطف

تخفیف اللوقة

وهی تسمیة الانسان بشرا

انتقل بتغییب جمع الشیء عن شیء ومنه وجعل فاعل ضمیر منه

وذو اسم جمع کرخال فی الحواشی الشریفیة ای اناس من اسماء الجمع کرخال هی بضم الراء اسم
جمع وبکسرها جمع رخل علی وزن نمر وهی الانثی من ولد الضان وقد یعد ما بالضم جمعا
نظرا الی المعنی او الی ان الضمة بدل من الکسرة لدلالة علی القوة کما ادلت کذلک
من الفتحة فی سکاری وحیاری انتهی قوله او لم یثبت فعال بالفاء المضمونة والعین
المهملة فی مثنیة الجمع واما الثابت فیها فعال بکسر الفاء کرجال وحبال واما قضاة
وغزاة فاصلهما قضیة وغزوة علی وزن فعلة بضم الفاء وفتح العین واللام وهی من
ابنیة الجمع علی ما صرح به فی المفصل وغیره قوله ماخوذ من انس بکسر النون وفتحها یقال
انست به انسا وانسة وآنست به أنسا علی مثال کفرت به کفرا وهو ضد الوحشة
قوله لانهم لیتانسون بامثالهم لان الانسان مدنی بالطبع ففیه النوع والوحشی
بخلاف سایر انواع الحیوان قوله وانس بهمزة یحتمل ان یکون من باب المفاعلة
من آنس یؤانس موانسة وان یکون من باب الافعال من آنست بمعنی ابصرت
قال تعالی آنس من جانب الطور نارا وان آنستم منهم رشدا مصدره رشدا مصدر ایاسی
فسموا اناسا لانهم ظاهرون مبصرون قوله ولذلک سموا بشرا ای ولکونهم ظاهرین
مبصرین سموا بشرا لان البشر والبشرة ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر من نباتها
قوله لاجتنانهم ای لاستتارهم عن اعین الناس وعدم ظهورهم مبصرین قوله
واللام فیه للجنس ای اللام فی الناس لتعریف الجنس فی الحواشی الشریفیة فان قیل لا فایدة
فی الاخبار بان من یقول کذا وکذا من الناس اجیب بان فایدته التنبیه علی ان الصفات
المذکورة تنافی الانسانیة فینبغی ان یجهل کون الموصوف بها من الناس ویتعجب منه
ورد بان مثل هذا الترکیب قد یاتی فی مواضع لا یتاتی فیها مثل هذا الاعتبار ولا یقصد
فیها الا الاخبار بان من هذا الجنس طایفة متصفة بکذا کقوله تعالی من المؤمنین رجال صدقوا
الایة فالاولی ان یجعل مضمون الجار والمجرور مبتدا علی معنی وبعض الناس او بعض منهم من اتصف
بما ذکر فیکون مناط الفایدة تلک الاوصاف ولا استبعاد فی وقوع الظرف تاویل
معناه مبتدا أرشدک الی ذلک قول الحماسی فمنهم لیوث لا ترام وبعضهم عقامة
وضم جبل الحاطب حیث قابل لفظة منهم بما هو مبتدا اعنی لفظة بعضهم وقد یقع الظرف
موقع المبتدا بتقدیر الموصوف کقوله تعالی ومنا دون ذلک وما منا الا له مقام معلوم
فالقوم قدروا الموصوف فی الظرف الثانی وجعلوه مبتدا والظرف الاول خبرا وعکسه
اولی بحسب المعنی ای جمع منا دون ذلک وما احد منا الا له مقام معلوم لکن وقوع
الاستعمال علی ان الناس رجالا کذا وکذا دون رجال یشهد لهم انتهی کلامه واقول
فالاولی دون فالصواب للاشارة الی انه یجوز ان یکون غرض المجیب ان الفایدة

في الاية المذكورة لتحصل بما ذكر ولا يخفى جريان ما ذكر في كل تركيب مثله وايضا جاز
ان يقال الرجال الذين صدقوا لما اتصفوا بهذه الصفة الشريفة كانوا مظنة ان يخرجوا
عن مرتبة المؤمنين الى مرتبة اعلى كمرتبة الملائكة المقربين فحسن جاز ان يجهل كون
المتصفين بهذه الصفة من المؤمنين فيظن انه من جنس اعلى واشرف من جنس المؤمنين
فيحصل الفايدة في الاخبار بان المؤمنين من يصل الى هذه المرتبة العليا بسبب
الصدق ورد على الجواب الذي رجحه بقوله فالاولى ان كلا من مضمون الصلة
والصفة يجب ان يكونا معلومين قبل الاخبار فلو كان مناط الفايدة تلك
الامور لزم تحصيل الحاصل لحصول العلم بها قبل الاخبار بها قوله ومن موصولة في الحواشي
الشريفة جعل من موصوفة مع الجنس موصوله مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال اما
المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما سو نكرة والمعهود
معين فناسب ان يعبر عن بعضه بمعرفة واما الاستعمال فكما في قوله تعالى رجال صدقوا
وقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي في الاية الاولى عبر عن البعض بالنكرة لانه اريد بالمؤمنين
الجنس وفي الاية الثانية عبر عن البعض بالمعرفة لانه اريد بالضمير الجماعة المعينة انتهى ثم
قال قيل السر في ذلك انك اذا قلت من هذا الجنس طايفة فعلت كذا كان التقييد
بالجنس مفيدا لخلاف ما اذا قيل من هذا الجنس الطايفة الفاعلة كذا لان من عرف
كونهم من الجنس اولا واذا قلت من مولاي الذي فعل كذا كان حسنا اذ فيه زيادة فايدة
له ولا يجيء كل الحسن ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلاما اذا كان في تنكيره غرض
كستر عليه او تجهيل وكلامنا في الاصل انتهى قيل اما مرضه لان كلية القضية ممنوعة لانا لا نسلم
ان من عرف الطايفة الفاعلة كذا عرف انهم من الجنس المذكور مثلا اذا قيل من المصورين
من يقول القرآن يمكن ان يكون مفيدا اذ لا يلزم من معرفة الذين يقولون القرآن معرفة
كونهم مصورين قوله اذ لا عهد تعليل لقوله واللام للجنس اي اما حملنا اللام في
من الناس على تعريف الجنس دون تعريف العهد اذ لا عهد صريحا لانه ما سبق ذكر الناس
ليشير اليه بلام العهد تامل قوله او للعهد الخ والمراد العهد الخارجي لانه المتبادر من اطلاق
العهد كمن المراد التقديري منه فان العهد الخارجي كما يكون بلفظ سبق ذكره صريحا كما
في قوله تعالى ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول كذلك يكون بلفظ
مغاير له كما في هذه الاية فان الذين كفروا معناه الناس الكافرون فالاول يسمى عهدا
تحقيقيا والثاني يسمى تقديريا وفي بعض النسخ وقيل للعهد فصيغة التمريض للاشارة
الى ضعفه لانه استدل على حمل اللام على الجنس بعدم العهد فكونه للعهد مجرد احتمال لا دليل
عليه ودليل قوله ولنظراؤه اي امثاله في الاصرار على النفاق وفي الختم على قلبه وشاعره

سواء كانوا من اصحاب البقي اولم يكونوا قوله فانهم من حيث هم وقع لما مر ومن
ان المنافقين قسم للذين كفروا على ما مر من تثليث القسمة فعلى تقدير العهد يلزم ان
يكونوا داخلين في الماضين بالكفر وتسميتهم مع انهم مختصون بزيادات لبست
فيهم وهي تمويه الكفر بالخداع والاستهزآء ووجه الدفع سهوان اختصاصهم تلك
الزيادة لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود باعتبار كونهم حصة من مطلق
الكافر المصر كان اختصاص الماضين بزيادة هي المجاهرة بالكفر لا يمنع دخولهم تحت
هذا الجنس ايضا فان الجنس انما يتنوع بسبب اشتمال كل نوع منه على زيادة تخصه لا توجد
في سايره الانواع وتلك الزيادات وان كانت خارجة عن الطبيعة الجنسية
الا انها داخلة في الانواع ومقومة لها فان الحيوان مثلا يتنوع بناطق وناهق وصاهل ومحونك
فكل نوع يختص بزيادة لا توجد في غيره مع ان مفهوم الحيوان لا يصير نوعا مباينا لشئ
من انواعه باشتمال ذلك على الزيادة التي هي مقومة له وعدم اشتمال مفهوم الحيوان
اياها وتلك الانواع مع اشتمالها على تلك الزيادات المقومة لها مندرجة
تحت جنس الحيوان فالمنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة تحت الجنس
المعهود بين وسم المصرون على الكفر قوله فعلى هذا اي فعلى تقدير ان يكون اللام في الناس
يكون قوله ومن الناس من يقول الاية تقسيما للقسم الثاني وسم الذين محضوا الكفر ظاهرا و
باطنا وكانه اعترض على الكشاف من ان ما جوزه من تعريف العهد يستلزم عدم صدق
المقسم على القسم مع وجوب صدقه عليه ومن ههنا يتقدح وجه آخر لصيغة التمريض
على في بعض النسخ قوله واختصاص الايمان بالله وباليوم الاخر اشارة الى
دفع ما يرد ههنا من انه لما كان مقصود المنافقين من اظهار الايمان وتمويه الكفر به
ان يتأتى لهم الخداع عنه ظاهرا وباطنا وكان ذلك لا يتم بالايمان بجميع ما آمن به المؤمنون
سيما الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم كان الواجب ذكر جميع ما يجب ان يؤمن به
فكيف صح الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الاخر وآشار الى دفعه بان الاختصاص
عليهما لوجوه اربعة وكان الظاهر ذكر التعميص وانما آثر الاختصاص عليه ليفيد الابهام
فيمن خصصهما بالذكر فانه يحتمل ان يكون ممن المنافقين بان لم يذكروا سواهما وعليه مدار
الوجهان الاولان لانهما يتعلقان بمقالتهم لا بحكايتها وان يكون سوا الله تعالى بان يكفروا
الايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به الا انه حكى الله تعالى عنهم الايمان بهما وعليه مدار الوجهان
الاخيران فانهما يتعلقان بحكايتها وعلى كلا الاحتمالين يحصل لهم الاختصاص فذكر كل من
الاحتمالين وجهين فان قلت لما كان كل من الوجهين على احد الاحتمالين كان الواجب
في عطف الوجهين الاخيرين على الاولين كلمة او دون الواو قلت سوغ من قبيل قولهم

للعهد ٢

الخ ٢

سواء الاول والآخر والظاهر والباطن فانه كما ان الواو المتوسطة في هذه الآية لعطف
مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاولين المتقابلتين ولو
اعتبر عطف الظاهر وحده على احدى السابقتين لم يكن هناك تناسب كذلك
الواو المتوسطة ههنا لعطف مجموع الوجهين الاخيرين على مجموع الوجهين الاولين
ولو اعتبر عطف كل وجه على سابقه لم يكن هناك تناسب لابتناء بعض تلك الوجوه
على احد الاحتمالين والاخر على الآخر قوله تخصيص الخ هذا مع ما عطف عليه من قوله وادغام
رفع على انه خبر لقوله او اختصاص الايمان ومتعلق بمقالتهم الحكية كما عرفت يعني انهم انما خصصوهما
بالذكر لوجهين احدهما ان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى هو معرفة المبدأ والمعاد والمعتبر منها
بالايمان هاهنا واليوم فكأنهم عبروا عن الايمان بأعظم اجزائه وثانيهما ادعاء منهم بأنهم احاطوا
الايمان بجميع اجزائه لان المبدأ احد طرفي ما يجب الايمان به والمعاد طرفه الآخر ومن امن
بهما فقد حاز اي جمع الايمان بجميع اجزائه قوله وايذان بأنهم الخ هذا مع ما عطف عليه
من قوله وبيان لتضاعف جنسهم متعلق بحكاية مقالتهم ووجه اول بالنظر اليهما يعني
ان الله خصهما بالذكر حين حكى عنهم ادعاء الايمان ايذانا بأنهم منافقون في هذا القول
المعتقد عندهم بناء على ظنهم الفاسد قوله فكيف بما يقصدون به النفاق اي اذا
كان ذكرهم هذا القول انما هو بطريق النفاق مع انه معتقد هم حقيقة ذكروه اظهارا للموافقة
فكيف لا يكونون منافقين فيما ذكروا مما يجب الايمان به حال اعتقادهم فيقصدوا
به النفاق فقط قوله لان القوم كانوا يهودا الخ علة لقوله ايذان يعني ان وجه كونه
ايذانا بأنهم منافقون هو ان القوم اي المقابلين آمنا بالله وباليوم الآخر حال كونهم
يؤمنون بهما اخلاصا وصدقا وان كان ايمانهم كلا ايمان في الواقع ويردون المؤمنين
موافقتهم لهم في ايمانهم فيكون نفاقا فيما يظنون اخلاصهم فيه وان كان ظنا فاسدا هذا وفسر
في الحواشي الشريفية اليهود بالهود بين ثم قال يقال يهودي ويهود كزنجي وزنج واما يهود
مفردا فهو علم جرى في كلامهم مجرى القبيلة دون الحي قوله لاعتقادهم التشبيه حيث قالوا
لموسى عليه السلام فيما حكى الله عنهم اجعل لنا الها كما لهم الخ قوله واتخاذ الولد كما حكى الله
عز وجل عنهم بقولهم وقالت اليهود عزير ابن الله قوله وان الجنة لا يدخلها غيرهم حيث
حكى الله تعالى عنهم وعن النصارى بطريق الالف والنشر بقوله قالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى قوله وغيرها بالنصب معطوف على التشبيه فهو من مفاعيل الاعتقاد
اي واعتقادهم غير التشبيه مثل اعتقادهم ان الجنة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون
بل تبذ ذون بالنبم والارواح العبقة اي الروائح الطيبة من عبق به الطيب
بالكسر اذا لزق قوله ويردون المؤمنين عطف على قوله يؤمنون في قوله وكانوا مؤمنون

يعني يقال للواحد يهودي وللجمع يهود كزنجي وزنج وروم واما يهود مفردا فهو علم

اي وكانوا يردون وهو بضم الياء والراء من الارادة اي يريدونهم بهذا الكلام انهم آمنوا مثل
ايمانهم قوله وبيان لتضاعف جنسهم عطف على قوله ايذان ومتعلق بالحكاية ايضا
كما عرفت يعني ان تخصيص الله تعالى الايمان بهما بالذكر من بين ما قالوه بيان لتضاعف
جنسهم لان قولهم هذا لا يكون ايمانا اصلا سواء قالوه جدا واعتقادا او على النفاق
لانهم اعتقدوا اليوم الآخر على خلاف صفته بخلاف الاقوال الاخر فانها انما لا تكون
ايمانا لو قالوها على وجه النفاق واما اذا قالوها على وجه الجد والاعتقاد كان ايمانا
شتى اذا قالوا عن صميم القلب آمنا بالله وكتابه من غير قصد الخداع والنفاق كان ايمانا
قوله وعقيدتهم عقيدتهم جملة حالية والتركيب شعري شعري اي لو صدر هذا القول اعني قولهم
امنا بالله وباليوم الآخر لا على وجه الخداع والنفاق منهم وكان ان عقيدتهم عند صدور هذا القول
منهم هي عقيدتهم التي هم عليها او هي العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن هذا القول منهم ايمانا
قوله لم يكن ايمانا الواقع في الكشاف بدله فهو كفر لا ايمان والمصير اليه قوله ايمانا وفعا
لما يرد على الكشاف ان قولهم هذا على وجه النفاق مع العقيدة الفاسدة ليس بكفر لغلبة
انه ليس بايمان لفساد العقيدة قوله وفي تكرير الباء الخ لما كان اعادة الجار اذا كان
المعطوف عليه ضميرا مما لا مرفوعا غير محتاج اليه اشار الى نكتة اعادتها مع الاستغناء عنها
فاشار الى ان النكتة في تكرير ها هي ادعاء الاستقلال والاستحكام لكل منهما بالتفصيل
لا بطريق التبعية لان ملاحظة كل منهما يقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل
الفعل المتعدي به لكانه مذكور مرتين وذلك يدل على استقلال كل منهما بالايمان
واستحكامه وتأكيده قوله والقول مو التلفظ بما يفيد الخ اي مو مصدر بمعنى التلفظ بلفظ
يفيد معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى مفردا او مركبا وسواء كان افادته له بالوضع والطبع
او العقل والاشارة الى هذا التعميم حذف مفعول يفيد قوله ويقال بمعنى المقول اي يطلق
القول على لفظ المقول اي الملفوظ به تسمية للمفعول باسم المصدر قوله وللمعنى المتصور في
النفس ويقال له الكلام النفسي قال تعالى يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول قوله
والرأي والمذهب اي يطلق القول بمعنى الرأي والمذهب فيقال هذا قول ابي حنيفة رحمه الله
اي رأيه ومذهبه والفرق بينهما ان الرأي من رؤية القلب وسواء اعتقادا والمكتسب
من النظر والاجتهاد وسواء كان متفقا او مختلفا فيه والمذهب سواء اعتقادا اجتهاديا
المختلف فيه فالرأي اعم قوله مجازا قيد لقوله ويقال اي يطلق على هذه المعاني الاربعة
اطلاقا مجازيا اما الاول فمن المفعول باسم المصدر كما عرفت واما الثلثة فمن تسمية المدلول
باسم الدال قوله والمراد آي المراد ههنا فان اليوم في عرف الشرع ما بين طلوع
الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند الحكماء من طلوع الشمس الى غروبها وقد يطلق بمعنى

من قبيل م

الفرق بين الرأي والمذهب

مطلق الوقت ليلا كان او نهارا طويلا كان او قصيرا قوله من وقت الحشر الى ما لا نهاية
وهو وان كان له مبدأ وهو وقت الحشر ويقال له الابد الدايم الذى لا ينقطع الا انه لا آخر
له سمى باليوم الآخر لانه آخر الاوقات المنقضية قوله اوالى ان يدخل اهل الجنة الخ
وعلى هذا يكون له مبدأ ومنتهى لانه يكون عبارة عن وقت النشور والحساب قوله
لانه آخر الايام المحدودة عاله بتسمية وقت النشور والحساب باليوم الآخر وسمى كونه آخر
الايام المحدودة انه لا يجد بعده وقت قوله انكارا ما ادعوه الخ يعنى ان قولهم آمنا صريح
فى دعوى احداث الايمان ويدل التزاما على كونهم من زمرة المؤمنين وقوله تعالى وما هم
بمؤمنين نفى صريح للمدلول الالتزامى كانه نفى التزامى لما ادعوه صريحا وآل انتفاءه الى نفى ما ادعاه الشخص
لنفسه بالغيره يقال انتحل فلان شعرا اذا نسب شعر غيره الى نفسه قوله وكان اصله
وما آمنوا الخ ولما بين ان المراد من قوله تعالى وما هم بمؤمنين انكار ما ادعوه ونفيه ورد عليه
ان مقتضى ظاهر الحال ان يكون صريح النفى وارد اعلى ما ادعوه صريحا من احداث الايمان
حتى يكون النفى مطابقا للمنفى فما وجه العدول الى نفى المدلول الالتزامى فقوله ليطابق قولهم علة
لكون الاصل ما ذكر اى اذا قلنا ان الاصل ومقتضى الحال ان يقال وما آمنوا ليحصل التطابق بين
قولهم وبين نفيه فان قولهم آمنا كلام فى شان الفعل وبيان انه متحقق صادر عنهم وقوله
تعالى وما هم بمؤمنين كلام فى شان الفاعل وبيان ان الفعل لم يصدر عنه فالرد الذى يطابقه
هو التصريح بنفى الفعل عنهم فاعدل لهم فاشار الى جوابه بقوله لكنه عكس تاكيدا ومبالغة فى التكذيب
وتحرير الجواب على ما فى الحواشى الشريفة ان العدول الى الاسمية لسلوك طريق الكناية فى
رد دعواهم الكاذبة فان الكاذب اطهم فى سلك المؤمنين وكونهم طائفة من طوايفهم من
لوازم ثبوت الايمان الحقيقى لهم وانتفاء اللازم ادل شاهد على انتفاء ملزومه فغيير
من التاكيد والمبالغة ما ليس فى نفى الملزوم ابتداء وكيف لا وقد بولغ فى نفى اللازم بالدلالة
على الدوام المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا واكد ذلك النفى فليس الامر عكسيا
فى هذه الاسمية التى هى بصدد الاختصاص بل المقصود بها سلوك طريق سوابقها واقوى
فى رد تلك الدعوى انتهى ومن هذا تبين وجه العدول الى نفى المدلول الالتزامى قوله
لان اخراجهم الخ وتوضيحه ما ذكره فى التفسير الكبير من انه لو قيل وما آمنوا كان ردا
لعين ما ادعوه ونظيره ان من قال فلان ناظر فى المسئلة الفلانية فان قلت انه لم يناظر
فيها كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت فى تكذيبه بنفى
ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا قوله واطلق الايمان الخ عطف
على قوله اكد واصل تحت التعليل ومعنى الحلقة عدم تقييده بمفعوله الذى تعدى اليه بالباء
حيث لم يقل وما هم بمؤمنين بالله واليوم قوله على معنى الخ اى نزل بالنسبة الى ذلك المفعول

لا بنفى ه

بمنزلة اللازم على ارادة معنى انهم ليسوا من الايمان فى شئ واصلا من الايمان بالله واليوم
الآخر ولا من الايمان بغيرهما ففيه تاكيد النفى من حيث ان نفى الايمان المطلق يستلزم
نفى الايمان المقيد بالطريق الاولى قوله ويحتمل ان يفيد الخ اى يحتمل ان يراد التقييد بالمفعول
المذكور على ان يكون المعنى وما هم بمؤمنين بالله واليوم الآخر الا انه حذف لدلالة
قولهم امنا بالله وباليوم الآخر عليه لانه جواب عنه فيكون نظير ذكر القيد فى الاول
قرينة على اعتباره فى الثانى قوله والاية تدل الخ الغرض من هذا الكلام الرد على الامام
حيث قال ان الآية تدل على ان من لا يعرف الله واقربه 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 اى اعتقادا مطابقا للواقع سواء كان ذلك الاعتقاد مستفادا من الدليل
والاعتقاد المطابق لا عن دليل هو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق هو
الجهل الذى هو ضد العلم والكرامية خلوا القلب عن كل واحد من ذلك لان من
عرف الله واقربه لا بد ان يكون مؤمنا بذا الكلام وتوجيه الرد ان هذه الاية
انما تدل على نفى الايمان من المنافق وهو من اظهر الايمان وخالف قلبه لسانه
بان كان مكذبا بقلبه بدليل الآيات التى بعدها وليس هذا محل الخلاف الكرامية
وانما محل خلافهم من يطلق بالشهادتين فارغ القلب عما يوافق ذلك او ينافيه فعندهم
هو مؤمن وعندنا لا قوله والخلاف مع الكرامية الخ ضبطها فى القاموس بفتح الكاف
وتشديد الراء كشداد وبعضهم بكسر الكاف وتخفيف الراء وهم جسم طائفة منسوبة الى
محمد ابن كرام قايلون بانه تعالى مستقر على العرش وانه جوهر تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم
ان القول بان الخلاف معهم فى الثانى يخالف ما فى المقاصد من ان من اضعف الكفر واظهر
الايمان هو مؤمن عند الكرامية وان استحق الخلود فى النار ويوافق ما فى المقاصد ما ذكره الامام
الرازى فى 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 فى القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار الذى ايمانا داخلة فى مسمى الايمان
والثانى قالوا الايمان يحصل بمجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق
مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة قوله
للتعرض الخ اى لان القوم محجة على الكرامية لعدم فيامها فى محل الخلاف عند المصنف وقد عرفت
ما فيه قوله والخداع بفتح الخاء وسكون الدال وفى بعض النسخ والخداع وهما بمعنى قوله
ان توسم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه اى توقع فى وهمه خلاف ما تخفيه مما يكرهه قوله

لا الزنا ه

وهو الحق وكان اعتقادا تقليديا فان احوال القلب اربعة الاعتقاد المطابق المستفاد من الدليل؟

لتنزيه من الازلال اى تسفطه وتمنعه عن مطلوبه المحاصل له كما فى قوله تعالى فازلهما الشيطان
عنها اى اسقطها عن الجنة ومنعها عنها بعد ان كانا فيه وفى بعض النسخ لتنزيله من الازلال
وآثرا واما استنزاله عن رأيه او عن مطلوبه الذى غير حاصل لكنه يصدده فقيل
ولو قال ونزله عطفا على قوله توسم لكان اولى لان المعتبر فى معنى الخذع سوء الازلال
بالفعل لا الايهام المذكور ولذلك فسر قدس سره قوله ان يوسم بقوله يعنى ويصيبه
اى يصيب تخادع صاحبه خلاف ما تحدثه من المكروه ولا يخفى عليك ان الايهام
لاجل الازلال مستتبع للاغفال المستتبع للازلال بالفعل فقوله من قولهم خدع
الضب الخ يعنى ما ذكر معنى عرفى للخذع مأخوذ به من هذين القولين فرها حقيقتان
لغويتان له قوله اذا توارى فى جحره وهو متقدم للجيم المضمومة على الهملة الساكنة
ثقبته فى الارض قوله اذا اوسم المحارش بالجاء الهملة والثاء المثلثة المعجمة صاد الضب خاصة
اى اوقع الضب فى وسم المحارش بعد الاختفاء فى جحره خلاف ما يخفيه من مكروه المحارش
والمكروه ههنا سواد بار الضب وسوء وسم المحارش اقباله ليمنع عما يصدده قوله
والاصله اى اصل الخذع الاخفاء لاعتباره فى كلا معنييه اللذين اخذ منه ما قبل الظاهر ان
يقال اصله الخفاء بسبب اللغة اخذع اخداعا بمعنى اخفى اخفاء فليس بظاهر وكذا
ما قيل اى الخذاع بمعنى الاخفاء لما عرفت ان المعتبر فى المأخوذ منه سوء الاخفاء قوله
ومنه اى من الخذع بمعنى الاخفاء الخذع بضم الميم وفتح الدال علم للنخل وفى الصحاح الخذع
والخذع على مثال المصحف والمصحف الخزانة واصله الضم لانهم كسروه استثقالا انتهى
فهو اسم مكان على صيغة اسم المفعول من باب الافعال ولا بأس فيه كونه ماخوذا من الخذع
بمعنى الاخفاء قوله والاحدعان بفتح الهمزة شعبة من الوريد ذكره فى القاموس
والوريد هو العرق فى العنق وهما وريدان مكتنفان فى صفحتى العنق محاذيان مقدمه
قوله والخادعة يكون بين اثنين لانها من باب المفاعلة ومن خواص هذا الباب
انه يكون للمشاركة بين الاثنين بمعنى انه يصدر من كل واحد منهما متعلقا بالاخر فيكون
كل من الخادع بعين مخدوعا لصاحبه قوله وخداعهم مع الله ليس على ظاهره اى لا يصدر منهم
فعل الخذع متعلقا بالله تعالى لان المتعلق لهم اما الاول فاشار اليه بقوله لا يخفى عليه
خافية اى يستحيل على الله ان يخدع من احد لتوقف الانخداع على ان يخفى عليه
والله منزه عنه قوله ولانهم لم يقصدوا خديعته اى دليل آخر لعدم صدور فعل
الخذع منهم متعلقا بالله تعالى يعنى انهم اهل الكتاب عارفون بالله تعالى لا يخفى عليه خافية
فيمتنع ان يخدع من احد فلا يقصدون خديعته واما الثانى فلانه معلوم الانتفاء ان
صدور الخذع من احد متعلقا بالآخر انما يكون عن الجرئ على المكافحة واظهار المكتوم والله

تعالى منزه عنه واتمام ما يتعرض له لان انتفاء الفعل من احد الجانبين يكفى فى انتفاء المقابلة وقد استدل
صاحب الكشاف على المدعى ايضا بان الحكيم الذى لا يفعل القبيح لا يخدع ولما كان هذا مبنيا على
قاعدة الاعتزال فى القبح العقلى حذفه المصنف ولم يتعرض لحال خداعهم مع المؤمنين لانه على خلاف
ما صدره عنهم متعلقا بالمؤمنين فلو قوعه وما صدوره من المؤمنين متعلقا بهم فلما اشار
اليه من انهم كانوا يخفون اخوالهم ويجرون عليهم احكام الاسلام وتعاليزيادة فتنتهم
وحرازا عن اظهار خصومتهم للاجيبوا الشياطينهم وفى الكشاف ما حاصله ان المؤمنين
وان جاز ان يتخذوا آلة منهجن والمصحذفه ايضا لما عرفت ان خدعهم للكفار مصلحة
الاسلام مستحسن قوله بل المراد اما مخادعة رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ
ذكر فى الكشاف فى الجواب وجوها اربعة والمصنف اكتفى باثنين منها وترك اثنين آخرين
يبعد معها كما لا يخفى على الناظر فى الكشاف وقرر الوجه الاول بطريقين احدهما زايد على
الكشاف وهو حذف المضاف اى مخادعون رسول الله فحذف المضاف اظهر من ان
الله تعالى لا يخدع ولا يخدع وثانيهما ان يكون مجازا عقليا فى النسبة الايقاعية وهو المراد
بقوله او على ان معاملة الرسول عليه السلام الخ فانه معطوف على قوله على حذف المضاف
وحاصله ان ارادة مخادعة الرسول عليه السلام ليس من حيث اطلاق لفظ المخادعة
على الرسول مجازا فانه غير جايز بل اما من حيث ان المضاف محذوف واما من
حيث انه مجاز فى النسبة الايقاعية وهذا الاخير هو المذكور فقط فى الكشاف كما اشير اليه
وجعله مثل المجاز العقلى فى النسبة الاسنادية وقال كما يقال قال الملك كذا او رسم
كذا واغا القايل والراسم وزيره او بعض خاصته الذين قولهم قوله ورسمهم رسمه ثم اورد
مثالا للمكنى فيه ما اورده المصنف الاتيين واما انه على هذا الوجه سواء جعل من قبيل
المجاز العقلى فى النسبة الايقاعية يلزم خدع الرسول والمؤمنين ايا ما فقد عرفت
انه يجوز لمصلحة دينية واشار المصنف اليه ايضا فى تقرير الوجه الثانى قوله من حيث
انه خليفته اشارة الى بيان العلاقة لاعتبار التجوز فى النسبة الايقاعية اى صح
هذا التجوز بعلاقة ان الرسول عليه السلام خليفة الله فى ارضه والناطق عنه باوامره
ونواهيه مع عباده قوله واما ان صورة صنعهم الخ هذه الجملة فى محل الرفع معطوف
على قوله اما مخادعة الرسول عليه السلام فهو وجه ثالث من وجوه الاجوبة ذكر فى الكشاف
اولا قبل الصنع من صنع به صنيعا قبيحا والصنع من صنع اليه معروفا وحاصل هذا الوجه
على ما هو الظاهر من عبارة المصنف انه من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يشبه
الهيئة المنتزعة من عدة امور مع صنعهم مع الله تعالى من حيث انهم يظهرون الايمان
وهم كافرون وصنع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى امرهم باجراء احكام المسلمين

لكن لم يجز ان يخدعوا

حذف المضاف او من قبيل

عليهم والحال ان سولا الكفار عنده تعالى عداء شرار الكفرة بالهيئة الاخرى
المنتزعة من عدة امور اخر من الاحوال الخامسة للمخادعين من حيث ان كلا منهما
يخدع الآخر لجلب النفع لنفسه وايصال الضرر الى صاحبه فاستعير لفظ الهيئة المشبهة
بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع سو الهيئة المركبة المشتركة بين
الطرفين بان اظهر كل واحد منهما للآخر خلاف ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل
مراد الآخر وفي الحواشي الشريفية ان حاصل هذا الجواب ان بينهم من الجانبين معاملة
شبيهة بالمخادعة فقوله يخادعون استعارة تبعية وليس في هذا الجواب اعتبار
هيئة مركبة من الجانبين وما يجري بينهما شبيهة بهيئة اخرى مركبة من المخادع والمخدوع
والخدع لحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية انتهى بيد الرد على العلامة التفتازاني
حيث جعلها تبعية وتمثيلية على ما سوف نبهه في جواز اجتماعهما وانت خبير بان
ظاهر عبارة الكشاف والمص حملها على الاستعارة التمثيلية لكن يجوز حملها
على الاستعارة التبعية من غير حاجة الى حملها على التمثيلية ليجتمعا قوله وضيع الله
بالجر عطف على قوله وصنيعهم قوله باجراء احكام المسلمين عليهم كالتوارث و
اعطائهم من الغنم والصلوة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين ونحو ذلك قوله
وان الدرك الاسفل من النار وهو الطبقة السفلى من طبقات جهنم نقل عن الراغب
ان الدرك كالدرج لكن الدرج يقال اعتبارا بالصعود والدرك اعتبارا بالحدور
ولهذا قيل درجات الجنة ودركات النار ولتصور الحدور في النار سميت
هاوية قوله واستدراجهم علة لقوله لينبع الله من قوله درجة الى كذا واستدرجه
اي اداناه منه على التدريج وقربه منه درجة درجة ليكون الخفض والسقوط الى الاسفل
اشد واقوى قوله وامتثال الرسول بالجر معطوف على صنيع الله قوله امر الله
بالنصب على انه مفعول للامتثال قوله واجراء حكم الاسلام بالجر عطفا على المضاف
اليه في اخفاء حالهم اي وفي اخفاء اجراء حكم الاسلام عليهم كحرمان التوارث وحرمان
اعطاء السهم من الغنائم ووضع الجزية عليهم ونحو ما قوله مجازاة لهم على الامتثال
المذكور وانما قوز واتخيل صنيعهم لان جزاء السيئة سيئة مثلها قوله صورة
صنع المخادعين خبر ان في قوله ان صورة صنيعهم ولفظ المخادعين على صيغة التثنية
لانه جمع قوله ويجتمل ان يراد بيخادعون يخدعون اي ما قلنا من ان المخادعة يكون
بين اثنين مبني على ما هو الاغلب في باب المفاعلة لكن قد يجيء بمعنى اصل فعله اعني مجرده
نحو وافع بمعنى وضع وسافر بمعنى سفر وسوف يجيء تحقيقه على ما حرروا فيحتمل ان يراد بيخادعون
ايضا معنى المجرد اعني يخدعون فلا يحتاج الى اعتبار خدع الله والمؤمنين اياهم كما يحتاج

نقل جزاء

الى اعتبار ذلك اذا كان فعل المخادعة على ما هو الاغلب فيه من كونه بين اثنين قوله
لانه بيان ليقول والاستئناف علة لكونه بمعنى يخدعون فان القول لا شك انه من
جانب المنافقين فقط فينبغي ان يكون الخدع كذلك ليطابق البيان المبين والاستئناف
ايضا يفيد فائدة البيان لانه في معرض الجواب لما عسى ان يقال ما بالهم يقولون آمنا وهم
بمؤمنين وما غرضهم من ذلك فقيل يخادعون الله فلما كان هذا الكلام بيانا لغرضهم كان
الفعل المذكور صادرا منهم فقط وفي الحواشي الشريفية وجعل يخادعون بيانا ليقول اولى من
جعل الاستئناف لانه ايضاح لما سبق وتصريح بان قولهم كان مجرد خداع وايهام
ليس الى ذلك امرا مطلوبا بالذات فلا يكون الجواب شافيا بان يحتاج الى سؤال آخر انتهى
والقول بان خدعهم غاية متأخرة فهو تصريح بان قولهم كان لمجرد خداع لانه نفس مجرد خداع
فلا يكون ايضا حالا لما سبق خلاف الظاهر بالى عنه جمالة التنزيل قوله تذكير ما هو الغرض منه
اي من قوله يقولون آمنا كانه قيل ما غرضهم في ادعائهم الايمان كاذبين فقيل يخادعون يعني ان
غرضهم هو ان يخدعوا الله اي رسوله والمؤمنين لاغراض فاسدة ذكرها المص بقوله وكان
غرضهم في ذلك قوله الا انه اخرج على ما كان مجيء المزيد بمعنى الثلاثي يحتاج الى نكتة لكونه
خلاف الظاهر اشار اليها فقوله الا انه استئناف من قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون
يخدعون الا انه اي يخدعونه الدال على ان الخدع صادر من واحد اخرجه في زنة فاعلت للطف
ان يقال في زنة فاعل كما وقع في بعض النسخ الا انه اشار الى المثال المشهور من
قولهم طارقت النعل وعافيت اللص قوله فان الزنة اشارة الى ان وجه
دلالة الاخراج المذكور على المبالغة ان هذه الزنة للمقابلة اي المعارضة وبيان ان قصد
كل من الطرفين ان يفعل مثل فعل صاحبه على وجه يغلبه فيه مثل كارمته وكرمته وناضلته فنضلته
اي غلبته في الكرم والرمي السهم وقد حرف بعض النساخين لفظ المقابلة فاورد بدلها
لفظ المبالغة وهو غلط قوله والفعل متى غولب فيه جملة حالية اي والحال ان
الفعل متى غولب فيه بان قصد فيه كل من الفاعلين الغلبة منه على الآخر قوله
كان ابلغ منه اي اشد مبالغة من ذلك الفعل اذا جاء بلا مقابلة معارض فالمفضل
والمفضل عليه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ووجه الابلغية انه يكون الداعي حينئذ
والاهتمام به اشد واقوى مما اذا زاوله وحده من غير ان يكون معارض لفصد الغلبة
عليه قوله ومبارز عطف تفسير لمعارض فان المبارزة المعارضة وان يفعل مثل
ما فعل صاحبه ليغلبه قوله استصحبت على البناء للفاعل جواب لما وفاعله
ضمير الزنة وذلك مفعوله والاشارة الى الحكم المذكور للزنة فاعلت وسكون الفعل ابلغ
يعني ان تلك الزنة وان زال عنه ما قصد المقابلة وقصد منها اصل الفعل الا انها

قراءة من م

في اصل وضعها للمغالبة لا تنفك عن الدلالة على المبالغة قوله وبعضده اى يقوى
الاحتمال المذكور في ضمن قوله ويحتمل قرأ يخدعون ويرد على هذه القراءة ايضا ان خداعهم
الله غير متصور وجوابه ما مر في الجواب وتوبيخ تغيير في الجواب الثاني بان لا تغير
صيغ الله معهم قوله وكان وهذه الصورة يجوز ان يكون ماضيا من الافعال الناقصة
وان يكون من الحروف المشبهة بالفعل والثاني سوال الاظهر وايا ما كان فهو جواب
لسوال وسواله اى غرض من الاغراض صدر عنهم بخداع ولاى سبب كانوا يخدعون
فالسوال عن الغرض يتاتى على كل من القراءتين وحاصل الجواب ان لهم في ذلك المذكور
من الخداع او الخدع ثلث منافع دفع المضرة عن انفسهم وجذب المنفعة لها وايصال
المضرة الى المؤمنين قوله ما يطرق به على البناء للمفعول اى يصاب به والقايم مقام
الفاعل هو قوله من سوانح من طرق الزمان بنوامه اصابه بها والمراد ما اصاب
من عدائهم من الكفرة من اراقة الدم واستباحة المال والذراري قوله والاعطاء
اى من الغنايم والزكاة قوله الى غير ذلك من المقاصد اى كان يحفظوا ما
كانوا يكرسون بسبب اطلاعهم على الاسرار وينتهزوا من حز المؤمنين على ما يحسون حالا او مالا
فيه الى مناجزتهم قوله ويذيعوها اى يشيعوها الى متناجزيهم اى مناجزي المسلمين
بمعنى معاديهم والمناجزة اظهار العداوة كان كلا من المتعادين ينجز الى صاحبه ما في قلبه
من العداوة او ينجز عهده اليه كذا في الحواشي الشريفة وقد اورد في الكشاف السوال
عن وجه عدم اظهار رجال المنافقين وكشفها لهم ليصلوا الى هذه الاغراض الفاسدة و
اجاب بان ذلك لمصالح التي لو كشفت حالهم لانقلبت مفاسد والمهم طي هذا الكلام
عن البيضاوي لما دس فيه الاعتزال حيث بنى الكلام على تعليل افعال الله تعالى بالمصالح قوله
قراءة نافع اى قراءة يخادعون بالالف قراءة سولا والائمة ولما خفي المعنى في هذه
القراءة من حيث انه قصر فهما تعلق المخادعة على انفسهم بعد ما صرح بكونها متعلقة بالله ولم يتبين
بين ان معنى قصر تعلقها على انفسهم قصر ضررها عليهم وانه لا يتجاوزهم قال في الكشاف
قال في الكشاف كما تقول فلان يضار فلانا ولا يضار الا نفسه اى دايرة الضرار راجعة
اليه غير متخطية اياه انتهى ومثل هذا الاستعمال شايع في اللغات كلها يجري في باب
المفاعلة وغيرها فيكون العبارة الدالة على حصر تلك المعاملة مجازا او كناية عن انحصار
ضررها فيهم او يجعل لفظ الخداع مستعارا مرسلا عن ضرره في المرتبة الثانية وعلى
هذا يكون المراد المخادعة الاولى قوله او انهم في ذلك الخداع صدوا انفسهم اى يريد
انه يجوز ان يكون المراد مخادعة اخرى جارية بينهم وبين انفسهم بحسب التغاير الذاتي
ان كان المراد بالانفس الارواح او الاراء او التغاير الاعتباري ان كان المراد الذوات

قوله لما غروا بذلك اى جعلوا انفسهم مغرورة بما اوهموا من الاباطيل والاكاذيب
من انه ينفع على هذا الخداع امور مرجوة واغراض مطلوبة وهي يخدع به وتطمين اليه قوله
وحدثتهم انفسهم حسبت حدثتهم بالامانى جمع الامنية بضم الهمزة بمعنى المطلوب قوله الفارغة
اى الخالية من انزجار وغايرة يترتب عليه قوله وجملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه
خافية وهي صفة العالمية والشيء الحقي قوله وقرأ الباقون ومايخدعون لان المخادعة
لا تتصور الا بين اثنين اى لان حقيقة المخادعة لكونها من باب مفاعلة لا يمكن تحققها
الا بين اثنين ولا بد ايضا ان يكونا فاعلين مختارين يقصد كل منهما اصابة الاخر بمكروه
فلا تتصور هذه الحقيقة بين المنافقين وانفسهم سواء اريد بها ذواتهم او ادراكهم
وصاحب جعل المخادعة بينهم وبين انفسهم حقيقة فقيه تعريض له وتمام تفصيل الكلام
في هذا المقام في الحواشي الشريفة ثم ان تعليل هذه القراءة لا بد ان يحمل على وجه اختيارهم
هذه القراءة وترجيحها على الاولى لان نفس القراءة تثبت بالنقل المتواتر لا مدخل للراي
فيه قيل ان الخدع وان لم يقتض اثنين الا انه يقتضي شخصا مغايرا للخادع حتى يقصد
اصابة المكروه به وانت تعلم ان المغايرة الاعتبارية كافية على انه قد عرفت انه لو اريد
بالانفس غير الذوات من الارواح وغيرها تحقق التغاير الذاتي ايضا قوله
وقرئ يخدعون بضم الياء وفتح الخاء وكسر الدال المشددة من باب التفعيل ولذا
قال من خدع فانه بالتشديد فصيغة التفعيل اما للمبالغة والتكثير او انه بمعنى خدع
بالتخفيف كقتل بمعنى قتل قوله ويخدعون بمعنى يخيدعون اى قرئ بفتح الياء والخاء
وكسر الدال المشددة فان اصله يخيدعون نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا وادغمت
مخرجها فاوعمت الدال في الدال وسوغها متعد ولهذا نصب المفعول كما في قولك
انتزعت الشيء اى اقتلعته قيل ينبغي ان يكون نصب المفعول على هذه القراءة ايضا
بنزع الخافض الا ان يثبت اختدع بمعنى خدع قوله وقرئ يخدعون ويخادعون على
البناء للمفعول اى في القراءتين جميعا ونصب انفسهم اى على هاتين القراءتين فان نصبه
على سايرالقراءات على المفعولية لكون الفعل متعديا مبنيا للفاعل قوله بنزع الخافض
يقال خدعت زيدا نفسه اى عن نفسه على الطريقة واختار موسى قومه او على التميز ان جوز
كونه معرفة كذا في الحواشي الشريفة قوله والنفس ذات الشيء وحقيقته قوله و
حقيقته عطف تفسيري للذات وهو عبارة عما به الشيء هو هو سواء كان جسما
او قايما به او جزءا منه او موجودا اخر قايما بذاته سواء كان قيوما لغيره كالواجب
تعالى او لا كالنفوس الناطقة عند محققي الطايفة قال تعالى حكايته عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي
ولا اعلم ما في نفسك قوله ثم قيل للروح اى اطلق عليه ونقل اليه وفي الحواشي الشريفة

والتبادر منه ان لفظ النفس حقيقة فى الذات مجاز فيما عداه وذلك ظاهر فى الدم
والماء والراى انتهى يشير الى ان كونه مجازا فى القلب والروح غير ظاهر لاشتهار
استعماله فى الذات دون ما عداه قوله لنفس الحق به بيان لعلاقة المجاز وكذا
سائر التعليلات الآتية يعنى لفظ النفس معناه الحقيقى ذات الشئ نقل عنه
الى امور آخر لعلاقة فنقل اولا الى الروح لعلاقة ان الحى وذاته يتقوم به فالروح سبب
لقوام النفس بمعنى الذات فاطلق اسم السبب الذى هو النفس وارید به
الذى هو الروح قوله وللقلب اى واطلق لفظ النفس على القلب بمعنى العضو
الصنوبرى ايضا بعلاقة انه محل الروح او متعلقه الاول مبنى على ان يراد بالروح الروح
الحيوانى والثانى مبنى على ان يراد به الروح الانسانى فان من قال بالمجردات كالحكم
يقول الروح هو النفس المجرده وهى لا تحل شيئا وتتعلق بالبدن تتعلق التدبير والتصرف
ومتعلقه اولا هو الروح الحيوانى اعنى البخار المتكون من لطيف الاغذيه قالوا ان القلب
له تجويف فى جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيخمره بحرارته فذلك البخار
هو الروح الحيوانى والنفس يتعلق به فيفيده قوة بها يسرى فى جميع البدن فيفيد
كل عضو قوة بها يتم فعله وقد يطلق على هذا الجوهر المجرد الروح والقلب ايضا ثم ان
كون النفس جوهرا مجردا الى اخر ما ذكر هو المختار عند المحققين من الفلاسفه واهل الكلام
من الصوفية وغيرهم وذهب بعض المتكلمين الى ان الروح يطلق عليه النفس الخ جسم
لطيف سار فى البدن سريان الماء فى الورد والنار فى الفحم والدهن فى السمسم وتجويف
القلب الصنوبرى باعتبار انه مبدا السريان قوله وللدم لان قوامها به اى واطلق
لفظ النفس على الدم ايضا بعلاقة ان قوام نفس الشئ بمعنى ذاته انما هو بالدم حتى ان الاطباء
ينسبون الى الروح هو الدم فان الحيوان يضعف بخروج الدم الى ان يموت قوله
وللماء لغرض حاجتها اليه اى واطلق لفظ النفس على الماء بعلاقة ان نفس الشئ وذاته يحتاج
الى الماء احتياجا كما علم بحيث لولا الماء لامتنع البقاء عليها كما قال تعالى ومن الماء كل
شئ حى قوله والراى فى قولهم فلان لوامر نفسه فان المراد بالنفس الرأى
لانه انما يقال اذا ترد شخص فى امر واحتاج له راى بان واعيان اليه لا يدرى على
ايهما يعتمد قوله لانه يتبعث عنها اى واطلق لفظ النفس على الراى فى ذلك القول بعلاقة
ان الراى تبعث عن النفس وذات الشئ وتسبب منها فيكون مجازا مرسلا من اطلاق
اسم السبب واراده المسبب قوله او لشبه وانما ما مره وشيرته اليه اى وللقول
العلاقة فى اطلاق لفظ النفس على الراى انه يشبه الراى ذاتا آمرة له ومشيرة اليه فاطلق عليه
بعلاقة المشابهة فيكون استعارة وفى الحواشى الشريفيه كونه استعارة مبنية على

المشابهة انسب بهذا المقام وانظهر بحسب المعنى انتهى اما كونه انسب فلان الوامره والمشاورة
انما يتعلق بالذوات المشيرة وتلابيها فالمناسب ان يكون ترشيحا للاستعارة
واما كونه اظهر بحسب المعنى فلان اعتبار المشابهة بين النفس وبين الراى الداعى اظهر
من اعتبار كون النفس سببا للراى لكون السبب الحقيقى هو الله تعالى كذا قيل قوله
والمراد بالانفس ههنا ذواتهم لانها حقيقة فيها فلا يعدل عنها من غير ضرورة تدعو اليه
فعلى هذا يتعين ان يكون المراد من قصر هذا عليهم على ذواتهم قصر حزره عليهم على ما ذكره
فى المعنى الاول قوله وتحميل ضميرها على ارواحهم واراتهم لظهور اعتبار المغايرة
بينهما فعلى هذا يتعين المعنى الثانى لعدم انه جزم اولا بكون المراد منها ذواتهم وجوز ثانيا حملها
على ارواحهم واراتهم للاشارة الى ان حملها على الذوات لكونها حقيقة
راجح ههنا لسياق بان يكون مرادا من حاق اللفظ واما تحمل الثانى فلتنوقفه على اعتبار
العلاقة وضم القرائن لكونها مجازا مرجوحا فالانسب بها ان يكون من مجملات اللفظ
دون ان يراد من حاق اللفظ واما حملها على الدم او الماء فلا مساغ له ههنا وان
كانا من المعانى المجازية التى يستعمل فيها لفظ النفس فى الجملة قوله لا يجسون بذلك
اى بان الله تعالى لا يخفى عليه خافية فعلى هذا يتعلق قوله لا يشعرون بقوله يخادعون الله ويجوز
ان يكون الاشارة الى خداعهم لانفسهم اى لا يجسون بانهم يخدعون انفسهم
فيتعلق بقوله وما يخادعون الا انفسهم قوله لتمادى غفلتهم اى تمادیهم فى
غفلتهم او لامتداد غفلتهم وبلوغها الى مداها وغايتها قوله جعل لحوق وبال
الخداع كالمحسوس اشارة الى ان حاصله كالمحسوس فى الظهور وعلى المعنى الاول
من معنى خداعهم لانفسهم وفى الحواشى الشريفيه ففى لا يشعرون اشارة الى
انحطاطهم عن مرتبة البهائم حيث لا يدركون اجلى المعلومات فيكون ابلغ واليق
بالمقام من لا يعلمون قوله ومشاعر الانسان حواسه الظاهرة كانت او باطنة
سميت بها لكونها مواضع الشعور او آلاتها قوله واصله الشعرى اصل الشعور
الشعر بفتح الشين على ما صححه بعضهم ويؤيده قوله ومنه الشعار لان الشعر بالفتح ما
نبت على ظاهر البدن والشعار بالكسر ما يلى الجسد من الثياب فبلى ما نبت
على ظاهر البدن فبناسبه واما الشعر بالكسر مصدر شعر بمعنى ادرك فلا يناسب الشعار
بالمعنى المذكور وانما يناسبه الشعار بمعنى العلامة لكونه علامة للفطنة قوله المرض حقيقة
فيما يعرض البدن فى الكشاف ان المرض حقيقة فى الالم والسقم عدل عنه الى ما ترى
وفعا لما يرد على الكشاف من ان الالم عند الاطباء عرض ناش من المرض الفشى
المرض فانما ارشد الحوالى ان حقيقة المرض كيفية عارضة للبدن مخرجة له عن الاعتدال

اللايق به فيلزمه الالم فينطبق على ما ذكره الاطبا ولدفع هذا الايراد عن الكشاف قال
قدس سره وغيره من شراح الكشاف كون الالم مرضا حقيقة محالا شبهة فيه
عند اهل اللغة فاشاروا الى ان ما ذكره الاطبا لا يراعيها اهل اللغة فولد فيخرجه
عن الاعتدال المخاص ج. وتوضيح ذلك ان كل بدن له نوع من الاعتدال المزاجي يخصه
ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله واثاره المطلوبة منه فاذا خرج عنه لم يصدر عنه
تلك الافعال ولم يترتب عليه باتلك الاثار مثلا شان الاسد والامر المطلوب
منه الجراة والاقدام وشان الارنب والاثر المترتب عليه الخوف والاحجام فيليق
بالاول الحرارة المستدعية للاقدام وبالثاني غلبة البرودة المناسبة للاحجام فان
خرجا عما يليق بهما فان كان بالافراط فقد ادى الى الهلاك وان كان بالتفريط
فقد اوجب الخلل في الافعال والاثار قوله ومجازي الاعراض النفسانية معطوف
على قوله حقيقة والاعراض جمع عرض بفتح المهملتين ومعنى النفسانية منسوبة الى
النفس والمراد بها الصفات العارضة للنفس سواء كانت سلبية كالجهل البسيط
فانه عدم العلم عما من شانه ان وثبوتية كسوء العقيدة وكذا الكل ما كان من قبيل الجهل
المركب قوله التي تخل بكمالها اي كمال النفس فالضمير راجع اليها وهي وان لم تذكر
لكن يدل عليها النفسانية والموصول مع صلته صفة مقيدة اي مطلق الاعراض النفسانية
لا يطلق عليها المرض بل انما يطلق على ما يشبه الامراض البدنية في الافعال بما
يليق بها من الكمال والمراد بكمال النفس اكتساب الفضايل الدينية من معرفة
الله تعالى من الصفات العلى وطاعته وسلوك سبيل مرضاته قوله كالجهل
شروع في تمثيل الاعراض المخلة بكمال النفس فالمراد بالجهل الجهل بما ليس جهله كالجهل
الشرعية والامور الدينية واما الامور الدنيوية فعدم العلم بها لا يخل بالكمال كما اشار
اليه عليه السلام انتم اعلم بامور دنياكم وهذا حال اكثر افراد الانسان فانهم
لا يعلمون كثيرا من احوال الدنيا تكون مطمح نظرهم امور الدين قوله كالحقد والضغينة
الحقد بمعنى زوال نعمة المحسود والضغينة كينة الحقد الكامن الذي يؤدي الى قصد الانتقام
قوله وحب المعاصي واخلاله بكمال النفس من جهة انه مانع له ومنافاته اياه
ثم ان ما يخل بكمال النفس اما آفة في الادراك كالجهل وسوء العقيدة واما هيئة
باعثة على ارتكاب الرذايل كالحقد والضغينة واما مانعة عن اكتساب
الفضايل كحب المعاصي فتكثير الامثلة للاشارة الى هذه الانواع الثلثة قوله
لانها مانعة عن نيل الفضايل اي مؤدية الى زوال الجبوة الحقيقية الابدية تعليل
لكون المرض مجازا بانفاذكره واشارة الى علاقة المجاز وان الجامع بين المعنى الحقيقي

والمجازي هو المنع عن نيل المنافع والتادية الى الهلاك الابدي فالاول باعتبار الحال
والثاني باعتبار المال وتوضيحه ان الامراض البدنية فيها حالتان الاولى انها
تخرج البدن عن الاعتدال اللايق به وتوجب الخلل في افعاله فان المرض العارض
لعضو كاليد مثلا يمنعه عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة به كالاخذ والبطش
والثانية تاديته الى زوال الجبوة الجسمانية وهلاك الجسم والاعراض النفسانية
تشبه الامراض الجسمانية في هاتين الحالتين فان الامراض الجسمانية كما انها مانعة
عن نيل المنافع البدنية التي هي آثار الصحة وتستلذها البدن كشريف الطعام الشراب
والجماع والالتذاذ بها فيفسدها المرض كذلك تلك الاعراض مانعة عن نيل
الفضايل الدينية التي كمالات يستلذها النفس ويبتهج بها فيفسدها تلك
الاعراض وكما انها قد تؤدي الى زوال الجبوة البدنية في دار الفنا كذلك هذه
الاعراض مؤدية الى زوال الجبوة الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمنين في دار البقا
قوله والآية يحتملها اي يحتمل ان يراد بالمرض فيها المعنى الحقيقي وان يراد المعنى
المجازي وتبارز على الكشاف فانه وهب الى ان المراد به في الآية المعنى المجازي
فقط وتبعه شراحه والحق جواز ارادة الحقيقة ايضا وقد مهنا في البيان لان قوله فان قلوبهم
اشارة الى بيان احتمال كونه حقيقة اذ المراد من القلب هو العضو الصنوبري ولهذا قال
في الاشارة الى المعنى المجازي ونفوسهم كانت هي المعنى ان عضوهم الصنوبري كانت
مشتملة اي منوجعة توجعا حسيا لاجل ما شاهدوا ما يكرهون لما تقرر في الطب ان الانسان
اذا شاهد المكروه ودام على ذلك واستمر فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج قلبه
وتوجعه وكون قوله تعالى في قلوبهم مرض جملة مستانفة لبيان موجب خداعهم ونفاقهم
لا يمنع الحمل على المعنى الحقيقي فان العين تنكر الصفرة من رمد والفم تنكر طعم الماء من سقم
فلا يستبعد من ان لا يدركوا ان الله لا يخفى عليه خافية فيقدموا على الخداع والنفاق وقد
اشار اليه المصنف حيث فسر لا يشعرون بلا يكون على ما سبق قوله تحرقا على ما فات
وفي بعض النسخ تحاقات فعلى الاول من حرق الاسنان اي سحق بعضها على
بعض حتى سمع لها صريف وهو كناية عن شدة الغيظ قال تعالى واذا خلوا عضوا
عليكم الانامل من الغيظ وعلى الثاني من تحرق بمعنى احترق فيكون مدعيا لما اشتهر
من ان الحسد كالنار والحاسد كالحطب في الاحتراق روي ان اهل المدينة
اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي ويتوجوه بتاج الامارة قبل طلوع شمس يوم السلام
وقدوم فخر المرسلين صلى الله عليه وسلم فلما تقرر امر النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة
وتركوا ما عزموا عليه في حق ابن ابي عظم ذلك عليه وعلى اتباعه فلم يقدروا على بعض

تقرر في الطب

والصبر عليه تمرض بها قلوبهم مرضا حقيقيا واشتد وجعها فقوله تحرجا علة باعثة لتمام قلوبهم
متقدم الوجود عليه كما في قولك قعدت عن الحرب جبنا اغايه بقصد حصول الجامع
الفعل كما في قولك حرمته تاديبا قوله وحسدا على ما هم عطف على قوله تحرجا
وسواء علة ماعثة له متقدمة عليه في الوجود قوله وزاد الله غمهم معطوف
على قوله فان قلوبهم كانت متمالئة الخ والمناسب له ان يقال فزاد الله تالمهم الا انه
عبر عنه بالتسبب على ان الله تعالى زاد تالم قلوبهم بزيادة غمهم المؤدى الى التالم
بواسطة تغير المزاج القلبي وايضا فيه تنبيه على ان قوله تمرض في قلوبهم مرض ليس معادا عليهم
كما قيل بل اخبار بان الله تعالى يزيد غمهم باعلاء شان رسوله الله صلى الله عليه وسلم
وزيادة قدره يوما فيوما وجه التنبيه ان المقصود منه تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض
على تقدير اراده المعنى الحقيقي منه فالمناسب له ايضا ان يقال وزاد الله تالمهم فان
الزيادة لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه والاغتمام ليس من جنس تالم القلب بل
سبب يفضي اليه وفي بعض النسخ فزاد الله غمهم بالفاء فيدل على ان تالم
قلوبهم مسبب من اغتمامهم بمشاهدة ما يكبر سوءه من اعلاء قدره عليه السلام
قوله واشادة ذكره واصل الاشادة رفع الصوت بذكر الشيء والمراد رفع
قدره عليه السلام قوله ونفوسهم كانت مؤتفة بالنصب عطف على قوله
قلوبهم كانت متمالئة الخ واشارة الى جواز اراده المعنى المجازي من المرض قوله
فزاد الله ذلك بالطبع تفسير لقوله تعالى فزادهم الله مرضا على تقدير ان يراد بالمرض
المعنى المجازي واشارة الى ان الطبع زيادة على ما في قلوبهم من المرض بالمعنى المجازي
كالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ان الطبع يزيد
ما في نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد وغيرهما والذاهب من جنس المزيد
عليه وملايم له لانه يؤكده ويقويه قوله او بازدياد التكاليف الخ اي او المعنى فزادهم
الله ذلك المذكور من المرض المجازي بازدياد التكاليف اي بتزايدها فقد تبع
الكشاف في استعمال الازدياد متعديا فان الزيادة وان كان تستعمل متعديا
ولازما الا ان المشهور في الازدياد اللزوم فقد استعمله متعديا كالزيادة وقد
ذكرته في الحواشي الشريفية قوله وتكرير الوحي مصدر مضاف الى المفعول اي
وتكرير ه الوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم وكذا قوله وتضاعف النصر فان
معناه تضعيف النصر له عليه السلام على اعدائه قوله وكان اسناد الزيادة
الخ متعلق بقوله او بازدياد التكاليف الخ والمقصد منه دفع ما يرد على المعنى الاخير
من ان زيادة التكاليف واخويه ليست من جنس الامراض المجازية فضلا عن ان تكون

من جنس المزيد عليه مع ان ذلك لا بد منه وحاصل الجواب ان زيادة الله تكاليفهم
ما ليس زيادة كفرهم بها حتى يرد ان المزيد ليس من جنس المزيد عليه بل زيادة التكاليف
سبب لزيادة الكفر وسائر الامراض النفسانية ومودية اليها فاسناد زيادة
مرضهم الذي هو الكفر وغيره اليه تعالى ليس من حيث نفسه بل من حيث ان فعله سبب
لها فكانه قيل فزادهم الله كفرا بسبب زيادة تكاليفهم الخ قوله من حيث انه
اي من حيث ان ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي عليه السلام ونحوها
مسبب عن فعله هو ما ذكر من التكاليف واخويه فالضمير المنصوب راجع الى
لفظ ذلك الذي اشير به الى ما ذكر واما ارجاعه الى الزيادة فيحتاج الى تاويل
الزيادة بالمزيد او تاويل ان يبان كون الكفر وسائر ما ذكر من امراضهم القلبية مسببا
عن زيادة التكليف واخويه انه تعالى كلما زاد التكليف فانكروه ازداد كفرهم
وسوء اعتقادهم وكذلك كلما كرر الوحي اليه عليه السلام ونصره على اعدائه ازداد
معاداتهم اياه عليه السلام وحسدهم قوله واسنادها الى السورة تكوينها سببا
غرضه التوفيق بين ما ذكر ههنا من اسناد زيادة مرضهم الى الله تعالى وبين ما ذكر
في سورة التوبة من اسنادها الى السورة حيث ذكر فيها فاما الذين في قلوبهم
مرض فزادتهم اي السورة رجسا الى رجسهم وحاصل التوفيق ان الاسناد
ههنا من حيث انها سبب من فعله وفي التوبة من حيث ان السورة نفسها
سبب واسناد الشيء الى سببه ومسببه شايع في كلام البلغاء وسببية السورة
لزيادة مرضهم من حيث انهم اذا سمعوا ما انكروه وكفروا بها قوله ويحتمل ان
يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم الخ عطف على قوله والا به يحتملها واشارة الى جواز
اراده معنى مجازي اخر مشتبه بالمعنى الحقيقي ابهم والفرق بين المعنى المجازي الاول
وبين هذا المجازي انما اريد بالمرض في الاول الاعراض النفسانية المخلة بكمالها في باب
الاعتقاد كالجهل وسوء العقيدة او في الاخلاق الفعلية بان يكون من الملكات
الرديه الفعليه كالحسد وحب المعاصي وفي هذا المعنى اريد به الاعراض النفسانية المخلة
بكمالها في باب الاخلاق الانفعاليه بان يكون من الملكات الرديه الانفعاليه
مثل الجبن والخور وسوء الفتى والطعن ضعف القلب قوله حين شاهدوا
ظرف لقوله تداخل يعني ان قلوبهم كانت اولا قوية لكونهم واثقين في زعمهم
بان ريح الاسلام تهب حينا ثم تسكن فلا يستقر امره بل يضمحل فلما شاهدوا شوكة
المسلمين في الحرب وغيره ورأوا قوة الاسلام وانه تعالى اظهره على الدين كله تداخل
في قلوبهم الضعف وعرض لها الياس وتحقق عندهم ان دينهم المعوج لا يقوم ابدا

جنس ح

قوله وقذف اما فعل ماض في محل جر معطوف على قوله شاهدوا واما مصدر منصوب
عطفا على قوله شوكة المسلمين او جر ور عطفا على الملائكة وايا ما كان فهو اشارة الى
انهم وان كانوا من قبل اصحاب حسارة وجراة في الحروب الا انه قذف
الله في قلوبهم الرعب وصار الرعب كالمشاهد المحسوس لهم فتغلب الخوف
والجبن عليها فضعفت وآعلم ان قوله ثم قلوبهم مرض جملة مستانفة لبيان الموجب
لذاهم ونفاقهم وقوله ثم ما يشعرون جملة معترضة او حالية قوله
وبزيادة تضعيفه عطفا على قوله بالمرض يعني لما كان المراد بالمرض في هذا المقام
قلوبهم من الجبن والخور كان المراد بزيادة الله مرضهم تضعيف ما دخل قلوبهم بسبب
زيادة الله لرسوله عليه السلم النصرة على الاعداء والبسط في البلاد فانهم لما شاهدوا ما
زاد خوفهم وجبنهم كما اشار اليه تتابعه بقوله يجبنون كل صيحة عليهم قوله اي مولم
بفتح الالم اسم المفعول من الايلام فعلى الم صار ذا الم فهو صفة للعذاب لكن وصف
به العذاب للمبالغة فكان العذاب من شدته يتالم وهذا نهاية المبالغة وتمت
قصة عزيمة فلنقضها عليك وسوان صاحب الكشاف قال في هذه السورة وفي
سورة الانعام في تفسير قوله تم بديع السموات والارض انه من اضافة الصفة المشبهة
الى فاعلها اي بديع سمواته وارضه كقولك فلان بديع الشعر اي بديع شعره ثم
قال في السورتين وقيل البديع بمعنى المبدع كما ان السميع في قوله امن ريحانة الداعي السميع
بمعنى المسمع ولم تجعله في سورة الانعام لكن اختار في سورة البقرة ما مر قبله في سورة
الانعام بقوله وقيل معناه المبدع ثم قال وقد سبق الكلام فيه اشارة الى ما ذكره في
البقرة مع ان ما اختاره في احدى السورتين بغاير ما اختاره في الاخرى فكلامه في الموضعين
لا يخلو عن شيء بخلاف ما في الكشاف فانه لم يزل في السورتين قايلا بانه من اضافة
الصفة المشبهة الى فاعلها وممن ضا للقول بانه بمعنى المبدع ومن الغرايب ما اورده
صاحب الارشاد ههنا حيث قال في تفسير الاليم اي مولم يقال الم وموليم كموجع
وسوجيع وصف به العذاب للمبالغة كما في قوله تحية بينهم ضرب وجيع على ما مر في البقرة
جعله من الالم والوجع حقيقة للولم والمضروب كان يجد لذيذا وقيل هو بمعنى المولم
كما سمع بمعنى المسمع وليس بثبت كما سيجيء في قوله تعالى بديع السموات والارض
انتهى وقد قال في تفسير البديع في السورتين اي مبدعها ومخترعها بلا مثال يحتذيه
ولا قانون ينتحيه فان البديع كما يطلق على المبتدع يطلق على المبتدع نص عليه اهل
اللغة وقد جاء بدعه كمنعه بمعنى انشاءه كما يبتدعه كما ذكر في القاموس وغيره وينظره
السميع بمعنى المسمع في قوله امن ريحانة الداعي السميع انتهى فقد دل ما سيجيء منه

في السورتين على تقيض ما ادعاه لدلالته على انه ثبت وارد على ما ذكره ايمة اللغة
قوله كقوله تحية بينهم ضرب وجيع اي كان الوجيع صفة المضروب
حقيقة وصف به الضرب مبالغة وفي حواشي الشريفية وصف البيت وخيل
قد ولفت بهم بخيل وآراد بالخيل الفرسان يقال ولف الكثيبة تقدمها
وولف الشيخ اذا قارب الخطو وكلا المعنيين حسن ههنا والباء للتعدية
قوله على طريقه قولهم جد جده في حواشي الشريفية اي على
طريقة الاستعارة المجازي ولم يرد انه من قبيل الاسناد الى مصدر المسند
كما في المثال بعينه بل سوق ترتيب منه كما ترى والذي سوغ من قبيله قولك الم
اليم ودرج وجيع قوله والمعنى بسبب كذبهم او بدلة اشارة الى ان
ما مصدرية وان الباء اما سببية او للمقابلة فان الجزاء مقابل بالجريمة
والجريمة سبب للجزاء لكونها للسببية بهذا الاعتبار
ولكونها للمقابلة باعتبار الاول واما كلمة كان فللدلالة
على الاستمرار في الازمنة

تم تم

تفسیر سورة الفتح للعالم الفاضل محمد بن صدر الدین الشیروانی
والتحقیقات الیقنیة فی تفسیر بعض الآیات للفاضل المزبور

وقوله تعالی قول وجهک شطر المسجد الحرام ای البقرة
وقوله تعالی لکن الله یشهد بما انزل الیک ای النساء
وقوله تعالی سیقول الذین اشرکوا لو شاء الله ای الانعام
وقوله تعالی وما یکون لنا ان نعود فیها الا ان یشاء الله ای الاعراف
وقوله تعالی انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله ای الانفال
وقوله تعالی ذلک کما قدمت ایدیکم وان الله ای الانفال
وقوله تعالی ان تستغفر لهم سبعین مرة ای التوبة
وقوله تعالی وما کانوا لیؤمنوا وقوله قل اتنبئون الله ای یونس
وقوله تعالی ولقد ارسلنا موسی بآیاتنا ای هود
وقوله تعالی ولکن حق القول منی لاملان ای سجدة
وقوله تعالی یا بنی لا تدخلوا من باب واحد ای یوسف
وقوله تعالی وسخر لکم اللیل والنهار والشمس ای النحل
وقوله تعالی ادع الی سبیل ربک بالحکمة ای النحل
وقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث ای بنی اسرائیل
وقوله تعالی قل لو کان البحر مدادا لکلمات ای الکهف
وقوله تعالی ولقد منا علیک مرة ای طه
وقوله تعالی وما کان معه من آله اذا لذهب ای المؤمنون
وقوله تعالی یدبر الامر من السماء الی الارض ای الم السجدة
وقوله تعالی لیغفر لک الله ما تقدم ای الفتح

وما لم یشر الیه تعلق بتحقیق المبدأ والمعاد للفاضل المزبور
وهو قوله تعالی والذین امنوا وعملوا الصالحات ای البقرة
وقوله تعالی وان تبدوا ما فی انفسکم ای البقرة
وقوله تعالی وهو الله فی السموات وفی الارض ای الانعام
وقوله تعالی ان ربکم الله الذی خلق السموات ای الاعراف
وقوله تعالی واذ اخذ ربک من بنی آدم ای الاعراف
وقوله تعالی ولو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم ای الانفال
وقوله تعالی کیف یکون للمشرکین عهد ای التوبة
وقوله تعالی وسترون الی عالم الغیب ای التوبة
وقوله تعالی وهو الذی خلق السموات والارض ای سورة هود
وقوله تعالی وتمت کلمة ربک لاملان ای هود
وقوله تعالی لا تقصص رؤیاک علی اخوتک ای یوسف
وقوله تعالی وانه لذو علم لما علمناه ای یوسف
وقوله تعالی والقی فی الارض رواسی ای النحل
وقوله تعالی سبحان الذی اسری بعبده ای بنی اسرائیل
وقوله تعالی قل هل ننبئکم بالاخسرین ای الکهف
وقوله تعالی فتمثل لها بشرا سویا ای مریم
وقوله تعالی ثم خلقنا النطفة علقة ای المؤمنین
وقوله تعالی وقال فرعون یا ایها الملا ای القصص
وقوله تعالی لا الشمس ینبغی لها ان تدرک ای یس
وقوله تعالی ومن یطع الله ورسوله ای الفتح

بسم الله الرحمن الرحيم

ان حسن ما يفتح به ابواب المرام وخير ما يستفتح به من الملك العلام
حمد الله الذي فتح للمومنين فتحا مبينا وانزل السكينة في قلوبهم وكان له
نصرا معينا واولى ما يختم به ختام الكلام ويستكشف به كروب الانام
الصلوة على محمد الذي غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما خر وهذه صلاة مستقيما
وعلى اله الذين بايعوه تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم وكان الله بكل شيء
عليما وبعد فيقول الفقير الحقير الى الجناب الصمداني محمد امين ابن صدر الملة والدين
الشهير واني بلغها الله الخير والامانى لما رأيت ان الحوادث فتحت ابوابها
والنوائب اطالت انيابها وتلاطمت امواج الفتن في البلاد وتراكمت
افواج المحن في العباد اشرت الافتراق على الاجتماع وبدلت الاتصال
بالانقطاع فهاجرني ام الاوطان والاهلين وفارقت الابناء والاخوان
واذنت الاسفار وركبت قفار الفيافي وطفقت واجوب من ارض
الى ارض واشير في الاقطار بالطول والعرض حتى وفقت بالفوز الى المطلب
الاسنى والمقصد الاعلى وهو زيارة الحرمين الشريفين شرفهما الله تعالى
مدى اختلاف الملوين فلما نفضنا من مني كل حاجة وسح بالاركان من سح
ماسح وشدت على وهم المهالي رحالنا ولم ينظر العادي الذي هو رائح
اخذنا باطراف الاحاديث بيننا وسالت ما عناق المطايا الاباطح حتى
انخنا بمدينة السلام اعني محروسة دمشق الشام فقحت العين على جنة النعيم
بلدة طيبة ومقام كريم لقد جمعت فيها المحاسن كلها والمآثر جلها بيد ان الفاضل
فيها مطروح في زوايا الخمول ومرفوع فوق الرؤس كل بليد وجهول ترى كل جاهل
الغدا رافل بلبس العمامة وبصر كل عار عن المعالي متسربا بزي التقدم والامامة
فلما ساعدت الحال على هذا المنوال مع ما اعترض في احوال الزمان من اختلال
الامن والامان استنزت بالحمول والانكسار وانتويت في هذه الديار
والتزمت فرع باب المناجات لارج منتظرا من رحمة الله بعد الشدة والفرج
فاذا شمس المراد قد طلعت من مغربها وتلالا وجه الارض نورا واعلا العالم
من مشرقها بهجة وسرورا فاصبحت الارض امنة الاطراف والدنيا بالكنه
الاكناف ونادى المنادي على الفلاح والمراد وانطلق ملاء البقاء منهم ان
امشوا واصبروا ان هذا الشيء يراد وهو الصاحب العادل الدين اشرف

من هيبته نور الهدى وارتفع بمن معدلته راية الاسلام والنفي الحادي للفضيلتين
العلمية والعملية الجامع للرياستين الدينية والدنيوية علاء الفاضل الامم
المتخلق بمكارم الاخلاق وعوالي الهمم جامع شتات المعالي مجيي رفات الاعالي
حامي جورة الاسلام عن الانهدام رافع ظلم الظلم بالسيف والاصطلام مفيض
الافضال والانعام على الورى سما علماء الاسلام مخبر برأفته الاديم وزين بدرجته
الاقلام وانبسطت موائد فضائله على صفحات الدهور والاعوام الطائر صيت
جلاله كالامطار في الاقطار الشائع اخبار افضاله كالامثال في الامصار غاية
همة اعلاكم الله نهاية نهضة جمع شتات خلق الله مبرز اساس العدل
مطرز لباس الفضل شمس الضحى بدر الدجى غيث الندى ليث الوغى ارمى اعاديه
صارمه في حديقة الهيجا ازهر الفتح والظفر وامطرتهم سحب عطاياه على البغا اعطاه
الطوع والخير انسان عين النوارة ونور حديقة الامان الفائز في الفضائل
بالقدح المعلى وفي مجالس الشمائل بالنصيب الاعلى شمس الدين المبين مقصود
الورى ومراد المسلمين معتمد اغيان الملة الاسلامية اسوة ارکان الدولة
العثمانية اصف سليمان الزمان اصف اجفان الاعيان عتبة العلية محط رجال
الافاضل وسدته السنية ملقى المنى والنوائل اعني به الصاحب الاعظم والوزير
الافخم الذي اعزه الله الذي بغرس يثرب الموعوني عالم الابوة والانشاء
محمد باشا لازالت الافلاك دائرة على مراده وانوار الصدق والبقين
ساطعة في فواده ولحوزة الاسلام ركنا ركينا وبيضة الدين حصنا حصينا ومايح
ظهر كفه مشيرا بيزوحم عليه شفاه صنا وبدا والاقبال اللهم اجعل جناب حلاله
معادن اليمن والكرامة وموطن الامن وزده توفيقا على اعلاء السنن
الفاضلة واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى دون العلم من نعمه مشكورا
وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا وراياته اقباله بريح الظفر مبشرة
واعلامه في الدارين مخفوقة منصورة والحاه المالك بحسن تدبيره ومساعيه الجميلة
معمورة وحافاتها بتواتر ذوارف عوارفه مغمورة ولما حال الحال وآل الامر
الى ما آل من انكشاف الغم وزوال الظلم ورجح الامن والامان بيمن دولة
هذا الوزير العظيم الشان نخبت ان اخدم سدته السنية وحضرته السنية بتحفة
تشاكل ما في حرابته الكريمة وتماثل ما فيها من الدرر الثمينة وتذكرت ان اجل
البضاعات والتحف في حضرته العلية المسائل العلمية والنفس للهدايا في سدته الرفيعة
المطالب الدينية واذ لا قبل عندي اهبها ولا حال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال فاخترت

نبذة من تفسير بعض السور القرآنية وتأويل بعض الحكم الفرقانية وخصصت سورة
الفتح من بينها وشمرت عن ساق الجد لتفسيرها وتبيينها اذ فتح الله له فتحا
مبينا وقطع على يده واير القوم الذين ظلموا واعد لهم عذابا مهينا والمترقب
من حضرته التلقي بالقبول فانه غاية المسؤل وان يسحب ذيل الاغماض
والاعراض عن مواقع الذلل والاعتراض فما انا الا كمن يحدر الى الشمس ضياء
والى السماء سناء لانه بفكره الثاقب وخاطره الوقاد فاز بمالم ينفز به ابناء الزمان
وحصل له من الفضائل عند اكثر الاقران فلا غرو ان حضرة المحدوم ان التفت لفت
الافاضل وتنزل على حسب اختلافهم في المنازل فقد بلغ السيل الزبى وجاء الفلك
ان يجهى والى الله المشتكى واليه الرجعى وها انا اشرع في المقصود سراعا من ولى الطول
والجدود قال الامام البيضاوي في تفسيره هي مدينة نزلت في مرجع رسول الله
صلى الله عليه وسلم من الحديبية انتهى وبهذا يلايم كونه اخبارا عن صلح الحديبية على ما سيفصل
فان قلت نزولها في المرجع من الحديبية بناء على كونها مدينة قلت للعلماء في المكي والمدني
اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء
نزل بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من الاسفار والثاني
ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا يثبت الواسطة فما نزل
في الاسفار ليس بمكي ولا مدني والثالث ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة والمدني ما وقع
خطابا لاهل المدينة هذا فاطلاق المدينة على هذه السورة بناء على الاصطلاح الاول .
الاشهر بسم الله الرحمن الرحيم انا فتحنا لك فتحا الفتح الظفر بالبلد عنوة او صلحا
فهذا وعد من الملك الفتاح للرسول المبعوث بالسيف والرماح بفتح مكة او بفتح
ما اتفق له في سنة صلح الحديبية من فتح فلاح خيبر والفتح الموعود وان لم يكن واقعا
بعد فكان حقه صيغة المستقبل الا ان التعبير عنه بالماضي لتحقق وقوعه والتعبير عن
المستقبل المتحقق الوقوع بصيغة الماضي شايع سيما في الاخبار الالهية مثل
ونادى اصحاب الجنة الاية مع ما فيه من التنبيه على المستقبل والماضي عنده
تعالى سيان ليس عند ربك صباح ومساء وستسمع منا تحقيق هذا الكلام
وتوضيح ذلك المرام ان شاء الله تعالى فعلى هذا القول ففي الفعل تجوز اما
باعتبار الزمان او باعتبار الحدث وعلى اي تقدير ففي الفعل استعارة
تبعية اما على الاول فتوجيهه انه شبه الزمان المستقبل بالزمان الماضي بجامع
كونه ظرف الامر المتحقق فاستعمل اللفظ الموضوع بصيغة الماضي في المستقبل
والمصدر باق على حاله لم يتغير معناه فالاستعارة في الصيغة والهيئة

اولا اذ هي الدالة على الزمان الماضي وبواسطته في الفعل كما في صورة الاستعارة
فيه بواسطة المصدر الا انه بواسطة الجوهر والمادة وهذا بواسطة الهيئة والصيغة
واما على الثاني فتوجيهه انه شبه الحدث الواقع في الماضي فاستعمل الدال على
الثاني في الاول الا ان التغاير في الاستعارة التبعية التي في المصدر في
الشهور كما في قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا اذا قتى وههنا اعتبار ي هذا وكيفما
توجيه صيغة الماضي بان يقال اختياره لقوة الاسباب المتواخذة في حصول
الفتح كما يقال حين النفاذ والبيع ان اشتريتا وكذا يمكن ان يقال هذا من
باب التفاؤل لاجل السامع ولا نقص في التفاؤل في كلام رب العزة نعم
بعد التنزل عن انه لنشاط السامع انه على طريق اسلوب كلام العباد وتقريبا
الى فهمهم وكذا يمكن ان يكون ذلك لاطهار الرغبة في وقوعه من المتكلم على
نسق كلام العباد ومن السامع وقبل يجوز ان يقال الارادة ههنا
معتبرة اما على سبيل الحذف او على طريق المجاز المرسل كما في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة اي اذا اردتم القيام فاستعد لما بعده وهذا مطرد في جميع
الافعال الاختيارية انتهى وفيه ان ارادته تعالى لا تتخلف عنه المراد اذا علمت هذا
اراده شيئا ان يقول له كن فيكون فلا يتصور ان يتحقق ارادة الفتح في الماضي
فلا يكون الفتح متحققا بعد اذ من الفتح الصلح وهذا اخبار عن صلح الحديبية
فلا تجوز في الفعل حينئذ باعتبار الزمان بل باعتبار المصدر لان هذا الصلح
لما وقع بعد ظهوره عليه السلام على المشركين وعليه عليهم حتى اضطروا
الى الصلح وصح ان يسلم كان هذا الصلح شبيها بالفتح فعلى هذا يكون في الفعل
ايضا استعارة تبعية على النحو المشهور او نقول ان الصلح لما وقع سببا لفتح
مكة وفتح سائر مواضعهم فسمي الصلح فتحا تسمية للسبب باسم المسبب فكان
الفتح مجازا مرسلا في الفعل مجازا مرسل تبعا للمصدر فينبغي ان يسمى مجازا مرسلا
تبعيا لكنهم لم يعتبروا هذا ولم يسموه باسم التبعي لكن بقي الكلام في وجه
فائدة المخبر حين تفسيره بصلح الحديبية مع انه معلوم للمخاطب فنقول فائدته ح
بالنسبة الى السامع غير المخاطب صحابة وغيرهم او نقول كون الصلح واقعا وان كان
معلوما للمخاطب لكن كونه فتحا لعله غير معلوم لهذا سأل رسول الله عليه السلام
عن كونه فتحا على ما في الكشاف او نقول لعل فائدته ترتب العلة عليه وهو قوله
ليغفر لك الله والمراد بالفتح غلبة الروم على فارس اذ فرح به المسلمون
فلا تجوز في الفعل باعتبار الزمان ولا باعتبار المصدر لكونه اخبارا ح

عاثبت وتحقق الان فى هذه الوجوه الثلثه وهو ان مرادها بالفتح فتح مكة او
الصلح او غلبة الروم مجازا عقليا من جهة ان الفتح والصلح فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم او عسكره ونسبته اليه تعالى من جهة انه سببه او موجده
والنكتة فى ارتكاب هذا المجاز والعدول عن الاصل تعظيم شان الفتح والرسول
عليه السلام والمؤمنين ثم ان عادة العظماء ان يعبروا عن انفسهم بصيغة المتكلم
مع الغير لان ماصدر عنهم فى الاكثر باستخدام بوابهم ولهذا جرى عادته
سبحانه وتعالى ان يعبر عن ذاته المقدسة بهذه الصفة وما قيل من اسناده
الى نون العظمة لاسناد افعال العباد اليه خلقا وايجادا فهو وان كان
صحيحا لهذا المجاز لكنه يعزل عن ترجيحه على الحقيقة التى هى الاصل على انه
انما يصح اصل الاسناد ومن غير خصوصية كونه الى نون العظمة لجريانه على تقدير
اسناده الى ماء الوحدة ايضا فان قلت لعله اراد ان افعال العباد كلها
لما كانت مخلوقة له تعالى كان نسبة الفتح والصلح اليه تعالى اسنادا الى ما هو له فهو حقيقة
لا مجاز قلت ما هو له عبارة عما كان الفعل او معناه حصل ان يسند اليه فى
العرف بان يكون فاعلا به ويكون هو محلا او موضوعا له سواء كان مخلوقا له او
لغيره صرح به كيف ولو كان كذلك لكان اسناد جميع الافعال الى موضوعاتها
ومحالها مجازا وصح اسنادها اليه تعالى حقيقة كالصوم والصلوة وغير ذلك
هذا ويمكن توجيه نسبة الى ذاته المقدسة بان يجعل استعارة تمثيلية
او مرادا بالفتح خلقه وايجاده او يكون المجاز فى الهيئة التركيبية الموضوعة للاسناد
الى ما هو له لكونه مستعملا فى الاسناد الى غيره او يكون من قبيل الاستعارة
التمثيلية والوجوه الثلثة الاول مما ذكره القوم فى المجاز العقلى مثل انبت
الربيع البقل واما الوجه الرابع مما ابداه بعض المحققين هنا او المراد بالفتح الحكومة
والقضاء بان يكون ماخوذا من الفتاحة بمعنى الحكومة اى قضينا لكن على
الله مكنه ان تدخلها من قابل فلا تجوز فيه اصلا فى الهيئة ولا فى النسبة
او فتح الاسلام بالحجة والسنان ورد عليه ان هذا انما يظهر لو لم يقع فى تطييب
خواطر المسلمين فى الحرمان عن دخول مكة شرفها الله تعالى واما ما يفيد هذا الحكم بايراد
كلمة ان واسمية الجملة وتكرير الحكم بتقديم المسند اليه مع عدم انكار المخاطب
فلكون السامعين منكرين له او ان هذا الحكم لغرابته وعظم شانه مظنة الانكار
والتعجب او لان المتكلم المخاطب راغب فيه ولهذا ربما اوقعوا
المخاطب وان لم يكن منكرا للحكم الا انه متردد فيه فذكران وفعا لتردده فلذم منه

منه تقديم المسند اليه لان ان لا يدخل على الفعل فلزم منه تكرير الحكم فكثرة التاكيد
لازم ليس مقصودا لذاته فيمكن فى مقابلة المتردد على انه يجوز ان لا يكون لتقديم
المسند اليه للتقوية بل للاختصاص وذا لزعم السامع دون المخاطب
واما وجه تقديم ذلك على المفعول المطلق فهو الاشارة الى ان الانعام
بكون الفتح نفسه امر اقوى من الانعام بشان كونه فتحا مبينا واما حذف
المفعول فللقصد الى نفس الفعل والايذان بان مناط التبشير نفس الفتح
لا خصوصية المفتوح ولهذا ذكر المفعول المطلق وهو قوله تعالى فتحا مبينا اى
بينا لا يدفع ولا مكشوف لا تشفع اما على تقدير كون المراد فتح مكة فكونه مبينا
ظاهرا واما اذا كان المراد صلح الحديبية فلانه صار سببا للتعرض عليه السلام لفتح
سائر المواضع وظهرت فيه ايات عظيمة حيث بويع بيعة الرضوان
وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وبلغ الهدى محله وظهرت الروم على
فارس ففرح به المسلمون وصار سببا لصدقه ما وعده عليه السلام كما فى
سورة الروم فصار سببا لاخضاعهم وفتح مكة بالحديبية حتى لم يبق فيه
قطرة فتمضمض رسول الله صلى الله عليه وسلم فمجه فيها فدرت بالماء حتى شربت
جميع من كان معه عليه السلام ثم ان ههنا بحثا كلاميا وهو انه على تقدير ثبوت
الكلام النفسى وكونه ازليا على ما هو طريق اهل السنة يلزم الكذب فى الاخبار
الماضية مثل فتحنا واعطيناك لان صدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازل واجيب بان كلامه فى الازل لا يتصف بالماضى
وغيره لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة لكن تحقيق هذا مع القول بان الازلى مدلول اللفظى
عين ما وكذا القول بان المتصف بالمضى وغيره انما هو اللفظ الحادث
دون معنى القديم فان اشتهيت تحقيق هذا المطلب على ما ينبغى فاستمع
لما نتلو عليك تنبت به فوائد وهو ان اشتمال الكلام النفسى على
المضى والحضور والاستقبال انما هو بالنظر الى زمان المخاطب لا الى زمان
المتكلم كما اذا ارسلت زيدا الى عمرو وكتبت فى مكتوبك اليه انى ارسلت
اليك زيدا مع انه حين ما كتبه لم يتحقق الارسال فقد خاطبت المخاطب
وكما تقدر فى نفسك مخاطبا وتقول له تفعل الان كذا وستفعل بعده كذا وكان
قبل ذلك كذا ولا شك ان هذا المضى والحضور والاستقبال انما هو بالنسبة
الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم فالكلام

فالكلام النفسي لكونه خطابا متوجها الى مخاطب معتبر لا يلاحظ فيه الا ازنة الثلاثة
المعتبرة في الصيغ العربية من حكاية الحال الماضية واعتبار المضي
والحضور والاستقبال في الجملة الحالية بالقياس الى زمان الفعل لا زمان
المتكلم قرب منه جدا والله اقرب المجيب وقوله تعالى ليغفر لك الله
مع ما عطف عليه ليس غرضا وعلة غائية للفتح لان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض
على ما حقق في موضعه بل غاية للفتح والعدول عنه الى الغيبة واظهار اسم الله
لتعظيم شان الرسول وتفخيم امر المغفرة مع ما بينه وما انتظم معه في سلك
الغاية مع ما فيه من الايماء الى ان كل واحد من الغايات مترتبة على
صفة من صفاته دون اخرى لكونه اسم الذات الجامع للصفات ثم
ان المشهور على انه لا يجوز على الانبياء المعصية وجوزه بعض الخوارج
وتفصيل المقام في علم الكلام والقائلون بجوازه وربما عن الانبياء
استدلوا بايات منها هذه الاية الكريمة فان المغفرة بعد تقديم الذنب
دال على تحقق الذنب والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم
النبوة وما تاخر منها لا دلالة للفظ عليها او يجوز ان يصدر عنه قبل
النبوة صغيرتان احدهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى والنسبة
دنيا استعظاما لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس
القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لك ما تقدم من ذنب
اي ذنب امتك وما تاخر اي من ذنبهم واما ما قيل ان المعنى ذنب قومك
اليك اي ما ارتكبوه من الذنب بالنسبة اليك كايذائهم اياك على ان
يكون المصدر مضافا الى المفعول فضعيف فان ذلك انما يتاتى في المصادر
المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق في اضافة الذنب
اليه مما لا يقبله الطبع السليم وتتم نعمته عليك النعمة بانتزاه النفس من
الطيبات وهو اما دنيوي او اخروي والاول اما وهبي او كسبي والوهبي
اما روحاني كنفخ الروح وما يتبعه او جسماني كتخليق البدن وما يتبعه والكسبي
اما تخلية او تحلية واما الاخروي وهو مغفرة ما فرط منه وثبوته في مقعد صدق
والمراد من اتمام النعمة اما استيفاء جميع هذه الاقسام واما تكميل نعمتك
وتظهير على الدين كله ولو كره الكافرون ويزداد به يوما فيوما قاهرين
على اهل الملل الباطلة ويجعدك هداية بليغة نحو ثباتك فان هداية الله تعالى
اعني دلالته بلفظ على ما يوصل الى البغية مع كونها متنوعة الى انواع لا تكاد

تحصى منحصرة في اجناس مترتبة وكل مرتبة منها صاحب بفتحها وطالب بلسان
الاستعداد يستدعيها منها نفسية كافاضة القوى الطبيعية والحيوانية التي
بها يصدر عن المرء افاعيله الطبيعية والحيوانية والقوى المدركة والمشاعر الظاهرة
والباطنة التي بها يتمكن من اقامة مصالح المعاشية والمعادية ومنها افاضية
فانها تكونه معرفة عن الحق بلسان الحال وهي نصب الادلة الموزعة في كل جزء
من اجزاء العالم واما تشريعية مفصحة عن تفصيل الاحكام النظرية والعملية
بلسان المقال وارسال الرسل وانزال الكتب المنطوية على فنون الهدايات
التي من جملتها الارشاد الى مسالك الاستدلال مسالك الادلة التكوينية والافاضة
والنفسية كما اشير اليه مجملا في قوله وفي الارض ايات للموقنين وفي انفسكم
افلا تبصرون ومنها هداية الخاصة وهي كشف الاسرار في قلب المشاهدة واطلاعه
على ملكوت السموات والارض وهذا القسم يخص بنيله الانبياء والاولياء
وهو المراد ههنا لحصول المراتب الاربعة عليه السلام حتى لخطاب فان قلت
هذه المرتبة ايضا كانت حاصلة له عليه السلام قلت لها عرض عريض لا يزال النبي
عليه السلام يترقى فيها لهداية الله تعالى وحسن توفيقه ثم ان الهداية ان استعمل
باللام او الى يكون بمعنى ارادة الطريق واستعمل متعديا بنفسه كما في هذا المقام
يكون بمعنى الايصال اي يوصلك ربك صراطا مستقيما اي طريقا مستويا متوسطا
بين الافراط والتفريط في جميع الصفات المحمودة اعتقادا او خلقا او عملا
فان الفوز بالسعادة القصوى انما هو برعاية الاعتدال في جميع الاحوال لان
الاطراف كلها مذمومة والاوساط محمودة وجميع الملكات الفاضلة يرجع
الى توسط بين طرفي افراط وتفريط كالسخاوة فانها اقتصاد بين تبذير وتقتير
والايمان الذي هو اصل العبادات ورأس جميع الفضائل توسط بين التشبيه
والتعطيل ولهذا يكثر الامر في الوحي الهي بالعدالة والنهي عن طرفيها
قل امر ربي بالقسط وقال بعض المحققين الصراط المستقيم الذي بسط على متن
جهنم يوم القيمة مثال لما في هذا العالم من الصراط المستقيم المذكور في القرآن
وهو اقتصاد والتوسط بين الاضداد فكما ان الصراط المستقيم الاخروي موصوف
بالدقة البالغة كذلك هذا الصراط المستقيم موصوف بحيث لا عوج له اصلا
فبادني اعواف يدخل اصرائط فيه لان الحق واحد لا يتصور فيه التعدد كالخط
المستقيم الواصل النقطتين فما ذا بعد الحق الا الضلال فاني يوفكون فحسبك
بعظم الخطر والتعقيب الامر وليعترف الكل بالعجز والتقصير ويلوح على الوجنات

انار الضعف والفتور ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم شيبتني سورة
هود لما ان فيها قوله تعالى فاستقم كما امرت الهم اهدنا الصراط المستقيم وقنا
من دركات الجحيم امين وينصرك الله اى يعينك ويؤيدك بنصره
على من بغى واعاده الاسم الجليل لاظهار كمال العنايه بشان النصر والتنصير
بان النصر من عند الله يؤتيه من يشاء ويذل من يشاء وليؤيده التوكيد
بقوله نصرا عزيزا اى قويا منيعا او نصرا فيه عزة ومنعه فان قلت فما وجه ترتب
هذه الغايات الاربع على الفتح وسببيتها عنه مع انه لولا الفتح لها
لما انتفع المغفرة واتمام النعمة والهداية والنصر فلا يصلح الفتح علة لها
قلت اولا العلية عبارة عن الامر المصحح للفاء التعقيبيه وهذا لا ينافي
امكان حصول المعلول بدونه وقد تحقق ذلك في موضعه وثانيا ان فرط
اشتغاله عليه السلام بتبليغ الرسالة وتكميل النفوس الناقصة وحرصه
على ايمان القوم كان قد عاقه عن التوجه بشاشره بخوجناب القدس
وتبتله اليه بالكليه فلم يكن يتفرغ لان يبقى الله حق تقاته ولا يصدر عنه
ما تركه اولى بالنسبة الى منصبه الجليل ولم يكن الفتح بدا الا ركمال الدين
واظهاره على الاديان كلها من غير فتح ام القرى وكذا هداية الصراط
المستقيم المقتضيه للتوجه التام بخوه والنصر العزيز الغالب المستدعي للغلبة على جميع
الجهات اصغرها واكبرها فلما جاء نصر الله والفتح ورأى الناس يدخلون في
دين الله افواجا فتوجه بجميع شراشره بخوجناب القدس وسبح بحمد ربه
واستغفره بحضور العفو والاثابة غفر الله له جميع ما تقدم منه وما تاخر
بما يصح ان يعاتب عليه واتم نعمته عليه بتكميل صورته ومعناه وهداه الى صراط الله
العزيز الحميد ونصره على اعدائه الباطنة والظاهرة فحلول الفتح هو الذي استوجب عليه
لانه تفاض عليه هذه النعمة الجليلة وتاويل الآية في بعض بطونها ان الفتح
يتنوع ثلثة انواع فتح الحلاوة في الباطن وفتح الكاشفة بالحق وفتح العبارة
والكلام اي فتحنا لك في الانواع الثلثة من الفتوح فتحا مبينا ظاهرا يعرفه
كل من رآه بما تجلى به وهو اما فتح الحلاوة فهو ثابت له ذوقا واما فتح الكاشفة
فبمعاشرته ليلة الاسراء من الآيات واما فتح العبارة فهو ان القرآن
اعطي اياه عليه السلام معجزة فاعطي اصل فتوح العبارة على كمال ما اعطي
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال سبحانه وتعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا

اى يعينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك اى يستر لك ما يتقدم على الذنوب
كالمقدمة من تصميم القلب على ايقاع الذنب والوقيعة فيه ومباشرة اسبابه
مما يستوجب المؤاخذة والعتاب وما تاخر اى يستر عن عين الذنب كما يستر
عن مقدمته حتى لا يجد بك فيقوم بك لانك لابد وان تكون معصوما لوجوب
التبرك فلو لم يعتك ربك في مقام العصمة لزم الا يتبرك فيما يقع من
الذنوب ان لم ينص على النكاح بالهبة ان ذلك خالصا لك بشروح
وسوجرام على امته وليتم نعمته عليك بان يعطيها لك بخلقه تامه بخلق بتكميل
الصورة الالهية التي خلق الله ادم على تلك الصورة ويهديك صراطا مستقيما
وهو صراط ربك الذي هو عليه كما قال في سورة هود ان ربي على صراط مستقيم
فمن كان على هذا الصراط فهو على اثر ربه لا يضل ربي ولا ينسى ثم ان الشرائع
كلها انوار شرع محمد عليه السلام من هذه الانوار كنور الشمس من انوار الكواكب
فاذا طلعت الشمس خفيت انوار الكواكب واندرجت
انوارها تحت النور القاهر للشمس وخفاؤها بنور الشمس نظير ما نسخ من الشرائع
بشريعته عليه السلام مع وجود اعيانها كما تحقق وجود اعيان الكواكب مع وجود
الشمس ولهذا الزمان في شرعنا ان نؤمن بجميع الرسل وجميع شرائعهم انها
حق فلم يرجع بالنسخ باطلا وذلك ظن الذين كفروا فرجعت الطرق كلها
ناظرة الى طريق النبي عليه السلام فلو كانت الرسل في زمانه لتبعوه كما تبعت شرائعهم
شرعه ولذا قال عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وجميع الرسول
طالبون للوصول اليه على القول باكتساب النبوة الا انه غير عليهم
الوصول الى ذلك كما قال وينصرك الله نصرا عزيزا فان العزيز من يرام
فلا يستطاع الوصول اليه واما عزة ذلك لان الكتب انما هو السلوك والوصول
الى الباب واما ما وراء الباب فلا علم للواصلين اليه بما يفتح لهم بعد ذلك
سوا الذي انزل السكينة فضلا عما سبق لعدم دخوله تحت الغايات المذكورة
ولانها مسوقة لبيان ما افيض عليهم من مقدمات الفتح وطلائعه
في جميع المواطن من ثبات وطمانينة وقوة في قلوب المؤمنين بتبديهم من بعيد
خوفهم انسا اوفى به الوطن بسبب ما وقع من الصلح بين الفريقين ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم اي يقينا وطمانينة مضما الى يقينهم وطمانينتهم فان نظائر الادلة
وتقاصد الحج توجب زيادة الاطمينان وقوة اليقين وللسلف اختلاف
في ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا قال الامام حجة الاسلام الايمان مشترك

بين التصديق اليقيني والتقليدي الجزوم به والتصديق مع العمل وعلى الاول لا تقبل الزيادة
والنقصان وعلى الآخرين يقبلهما وقيل ان نفس الايمان لكونه عبارة عن التصديق
القلبي لا يقبل الزيادة والنقصان وانما يزاد ثوابه بزيادة المؤمن به فانه كما تنزل
اية صدق المؤمن بها فزاد ايمانه عددا وقيل بالعكس باعتبار ان الاعمال تجعل من الايمان
فتزيد بزيادتها والتحقيق ان نفس التصديق يقبل الشدة والضعف واليقين
يتفاوت الى مراتب بعضها اقوى من بعض كعلم اليقين وعين اليقين وحق
اليقين فان تعين اجمالا فالمرتبة الاولى واما تعين الانبياء او ارباب
المكاشفة من المرتبة الثانية او الثالثة على حسب مراتبهم في الكشف والمشاهدة
وليس الخبر كالعيان وبيانه ان المعاني التي تضيف بها القلوب قد تجعل الله
علامات من خارج تدل على حصولها في نفوس من شاء من عباده
ويسمى تلك العلامة باسم ذلك المعنى ليعلم ان تلك العلامة لحصول ذلك
المعنى نصب مثل قوله تعالى في تابوت بني اسرائيل فيه سكينة من ربكم وبقية
كان صوته على كل حيوان من الحيوانات وكانت اذا هبت او ظهر منها
حركة خاصة تصوا فيكن قلبهم عند رؤية تلك العلامة من تلك الصوتة
التي سماها سكينة وانما السكينة المعلوم لها القلوب فلم يجعل هذه الامة
علامة خارجة عنهم على حصولها وانما علامة حصولها في قلوبهم هي حصول عينها
فلا يكون ذلك الا عن مطالعة او مشاهدة تنزل عليهم وهم مؤمنون فيقلهم
بنزولها عن رتبة ما كانوا به مؤمنين وهو رتبة علم اليقين الى مقام معاينة
ذلك وهو تضاعف ايمانهم بالعيان وهو المراد بالازدياد وفوق هذا الكلام
وهو ان الايمان كشجرة طيبة اصلها ثابت في ارض القلب وفرعها في السماء
تصعد وتنبت وتزدهي الافطار وتسقى بماء ينابيع الاخلاق الفاضلة والاعمال
الصالحة اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وبقضيته ان للايمان وجودا
في الازمان ووجودا في العبارة ولا ريب ان الوجود العيني لكل شيء هو
الاصل وباقي الوجودات فرع وتابع للوجود العيني فالوجود العيني للايمان
هو حصول المعارف الالهية بنفسها لا بصورها في القلب ولا شك ان
الصور العلمية انوار فائضة من المبدأ الفياض فاذا حقيقة الايمان
نور حاصل للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق وهذا النور
قابل للازدياد والنقص والقوة والضعف وكلما ارتفع حجاب ازداد
نور وتقوى الايمان وبالعكس اي بانبساط نوره في زوايا القلب فينشرح الصدر

ويطلع على حقايق وينكشف له الغيوب ويوقف كل شيء على ما هو عليه فيطمئن
صدق الانبياء عليهم السلام لاسيما افضلهم في جميع ما اخبر عنه اجمالا او
تفصيلا على حسب نوره وبمقدار انشراح صدره ينبعث من قلبه داعية
العمل بكل مامور والاجتناب عن كل محظور فيضاف الى نور معرفته
انوار الاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم
نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء واما الوجود الذهني للايمان
فملاحظة المؤمن وتصوره للتصديق القلبي وما يتبعه من المعارف والانوار
والطمأنينة له ولوازمه واما وجود اللفظي فشهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله ولا يخفى له مجرد الذهني وكذا مجرد التلفظ بكلمة
الشهادة من غير ان يحصل عين الايمان والنور المذكور لا يفيد كما لا يفيد
للعطشان تصور الماء النزلال ولا التلفظ به بل لا بد بصير بحر دهما موفقا
فان المؤمن متصف بالايمان وهو من حصل فيه عين الايمان بذاته لا من تصوره
وحصل فيه صورته كما ان الصحيح من حصل له الصحة لا من تصورها والا لكان المريض
الذي يتصور الصحة صحيحا ثم ان التعبير عن الصحة بالامر المتيقن الذي بواسطة المنطق
المفصح عن كل خفي المعرب عن كل مشتبه كان للتلفظ بكلمة الشهادة
وعدم التلفظ بها مدخل عظيم في الحكم بايمان المرء وكفره فصح جعل ذلك
ومما يخطئ في سلكه من العلامات ولله جنود السموات والارض مرتبط بمعنى
جملة انزل السكينة ودخل في خبر ما انعم عليهم ولهذا لم يفصله عما سبق والمعنى
هو الذي انزل عليكم في المواطن كلها سكينة وطمأنينة وامدكم بجند من
السماء كما في وقعة بدر وغزوة الاحزاب فاثبتوا ولا تضعفوا واهدأوا
ولا تضجروا فلبكم فان لله تعالى ما في السموات من الملائكة والعقول المجردة
والنفوس الفلكية بل الارواح المجردة اذ المراد المعلومات وله ايضا ما
في الارض من السفليات من الانس والجن والوحوش والطيور وكل مسخرات
بامره ينصرف فيها تصرف الامر في جنده يهيئات الى الملك التصرف في جنده
ايجادا واعداما وابقاء وافناء فلله المثل الاعلى والمراد ليس لكم من الامر شيء
وانما حاسبكم على الله تعالى وانتم جند في الارض ولله الجنود وكل ما في السموات
وفي الارض فهو اعلم بتدبير امرهم كيف ما شاء فيدفع بعضهم ببعض تارة
ويصلح ذات بينهم تارة اخرى بما يقتضيه الحكم والمصالح فلا تحزنوا
من حوادثكم وحول قلة ولا تكرهوه نفسي ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم في علم الله

وحكمة وكان الله ارلا وابدا عليما مبالغا في العلم لكون علمه تعالى شاملا لجميع
المعلومات محيطا بها سابقا على وجودها لكونها من صفات الذات وقيل
العبد العارف من اسم العلم ان يكون مشغوفا بتحصيل العلوم الدينية
سيما المعارف الالهية التي هي باحثة عن ذاته وصفاته العلى فانه اشرف
العلوم واقرب الوسائل الى الله تعالى واقبالا حوالة محتاطا في مصارفه
ومواردها بانه تعالى مبالغ في العلم فيعلم ضمايره ويطلع على سرايره حكيما
في حكمه بالغة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل والاتقال فيه
فهي مركب من صفتين احد بهما من صفات الذات والاخرى من صفات
الافعال ولذا قد تستعمل بمعنى العلم المحكم وحظ العارف من هذا الاسم ان
يجتهد في تكميل القوة النظرية بتحصيل المعارف الالهية وتكميل القوة
العملية بتصفية النفس عن الرذائل والميل الى الدنيا والرغبة في زخارفها
والاشتغال بما يوجب الزلفى من الله تعالى حتى يتدرج تحت من قوله ع
ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ليدخل مع ما عطف عليه علة قوله
ولله جنود السموات والارض اي فعل ما فعل من تدبير امر الجنود وتسليط
بعضهم على بعض واعداد المؤمنين في مواطن الحرب بجند من الملائكة مسومين
ليعوفوا هذه النعمة الجليلة ويشكروها فيجازيهم بذلك المزيد بان يدخل الله تعالى
المؤمنين والمؤمنات ولما كان ادخال الجنة جزاء لشكر نعمة تعالى وكان ذلك لا يتحقق
بالمؤمنين فقط بل بعم المؤمنات ذكر المؤمنات بخلاف انزال السكينة فان محل
السكينة بالمؤمنين ثم ان تقديم الادخال مع تاخيره في الوجود عن التكفير لكونه هو
المطلوب والتكفير كالطبيعة له والشرف والتقديم للمطالب دون المبادي
جنات اي درجات الجنة تفاوت مراتبهم تجري من تحتها الانهار
ان اريد بالجنة مجموع الاشجار والارض غالبا ومن جريان الانهار من تحتها
جريانها من تحت اشجارها او نقول ان هذا المجموع تحتا هو الارض وفوقا
هو الاشجار وان اريد بها الاشجار الملتفة غالبا ومظاهر والمراد بالانهار
الجنس والشرط يجري الجمع المحلى باللام وان كان هو استغراق الافراد كما حقق
في موضعه الا انه قد يجيء الجنس ايضا كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
وقوله تعالى لا يحل لك النساء وكذا لو خلف لا يتزوج بجنس واحد
وقد حقق ذلك في الاصول خالدين فيها حال مقدرة من المفعول
اي مقدرين الخلود فيها او الخلود لم يتحقق حين الدخول ويكفر عنهم سيئاتهم

اي يجوز عنهم بفضله معاصيهم التي اقترفوها عمدا او جهلا وفي الضمير تغليب
للمؤمنين على المؤمنات وكان ذلك المذكور من الادخال والتكفير
عند الله اي كائنا عنده او في علمه وقضائه فهو حال قدم على ذيها وهو قوله
فوزا عظيما لا يكتنه كنهه ولا يقادر قدره اذ هو منتهى المطالب واولى المارب
من جلب المنافع ودفع المضار ولذا اورده بين الفعل على سبيل الاعتراض
مبنيا لا يتعلل عن كونه فوزا عظيما عند رب العرش العظيم ويعذب المنافقين
والمنافقات والمشركين والمشركات معطوف على يدخل وتسبيبه عما
ذكر بما حكاه انهم يرون نعمة الله ثم ينكرونها فيستحقون العذاب ولما كان
المنافقون في هذا المعنى اشد كانوا بالعذاب احق فلذا قدم على المشركين
ثم انه كان الظاهر ان يقال ويدخل المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات
جهنم خالدين فيها الا انه للتنصيص على تعذيبهم غير الاسلوب مع كونه
اوجز واول ولان في سلوك مسلك الايجاز والقصر على المقصود في بيان
حالهم تحمل لسانهم وتبعيدهم عن ساحة ان يطال الكلام فيهم الفائز
كل من المشركين والمنافقين وفيه وفي الضمائر الثلاثة له تغليب المذكور
على الاناث ما ظنوا المحسن في حق رسوله والمؤمنين ظن الامر السوء
حيث كانوا يظنون ان لن ينصره الله ورسله بالغيب ذلك ظن الذين
كفروا او سيئ كائنة الله لعباده المرسلين انهم لهم المنصورون وان
جندنا لهم الغالبون عليهم دائرة السوء اما اخبار بانه عليهم يدور
دائرة الامر السوء الذي يظنون بالمتدين في حق رسوله وبهم لتحقق مكرهم السيئ
فتشملهم حيث حف بهم المكاره والمساوي واحاطوا بهم ولعنوا بما قالوا الاخزي
لهم عنها كمثل مركز دائرة احاطة نائية من جميع الجوانب
او دعاء عليهم بانهم احقاء بان يهلكوا في الغمرات والسكرات ويدور
عليهم دائرة كل مكروه وسوء ثم ان السوء بالضم والفتح لغتان كالكره
مصدرا والاسم الغالب في المفتوح ان يضاف اليه ما يراد ذمه
من كل شئ واما المضموم فقد صار كالعلم للشر وغضب الله عليهم لعنهم واعد لهم
جهنم قال القاضي البيضاوي ومن تبعه من المفسرين ان هذا عطف
لما استحقوه في الآخرة على ما استوجبوه في الدنيا انتهى وفيه نظر لانه اما ان
يراد عطف غضب مع ما عطف عليه على قوله عليهم دائرة السوء
فيرد عليه ان استحقاقهم بالغضب واللعن لا يختص بالآخرة لانهم

ما وبغضب على غضب ايما كانوا ولعنوا في الدنيا فهم معضوبون وملعونون
في الدارين لا ينفكون عنهما ابدا واما ان يراد عطف واحدهم على غضب ولعن
ويراد عليه مع ما سبق من ان استحقاقهم العضب واللعن لا يختص دار
دون دار بل يعم الدنيا والآخرة ان استحقاقهم لان بعدلهم جهنم ليس في الآخرة لانهم
لا نهم استحقوا في الدنيا لان بعدلهم في الدنيا عذاب جهنم في الآخرة لانهم
يستحقون في الآخرة لان بعدلهم فيها جهنم لان الجنة اعدت فيها اي في الدنيا
للمتقين والنار اعدت فيها للكافرين لانه سبعدلهم فالآخرة ظرف لبعدلا
للاعداد وانما الاعداد في الدنيا وشتان ما بينهما والجواب ان المراد الشق
الاول وان المراد بدائرة السوء ما كانوا يتربصونه في الدنيا للمؤمنين من
ريب المنون فرد الله عليهم بانهم هم المستحقون لما يتربصونه بالمؤمنين
بل يستحقون الغضب واللعن وجهنم ايضا ولكن لما نواموجبين بمقتضى الرحمة
الرحمانية التي هي فاضة الوجود وما يتبعها من بنيها من الكمالات على القوابل
وهي تعم المؤمن والكافر لا تفاوت بينهما في ذلك ما نرى في خلق الرحمن من
تفاوت وانما التفاوت في الرحمة الرحيمية التي هي فاضة الكمالات المعنوية
من المعارف الالهية والانوار القلبية كان في الحقيقة استحقاقهم الغضب
والطرد من رحمة الله في الآخرة هذا ثم انه كان حق المعطوفين الاخيرين
ان يعطفا بالفاء السببية ليكون لكل سابق من هذه المعطوفات علة للاحقه
لكنه دل بالواو على استقلال كل منهما في الوعيد من غير اعتبار سببية بعضها
لبعض وساءت مصيرا اي جهنم مرجعا فليس ما فعلوا حيث صاروا
الى جهنم ولله جنود السموات والارض فمكما اذا اراد لقوم رحمة ارسل عليهم
جنود الرحمة كالمؤمنين الطائعين بالله حسن الظن كذلك اذا اراد
بقوم سوءا ارسل عليهم جنود العذاب كالكافرين الظانين بالله ظن
السوء حيث يدبر الله عليهم دائرة السوء باستيصالهم بجنود القهر والعذاب
وبهذا الدقيق اعد هذه الاية الكريمة ولهذا ايضا غير الاسلوب السابق في وضعه
بالغة في قوله وكان الله عزيزا حكيما العزيز الغالب من لهم عن اذا غلب
ومرجعه الى القدرة وقيل عديم المثل فيكون من اسماء التنزيه وقيل هو الذي
يتعذر الاحاطة بوصفه وتعسر الوصول اليه مع ان الحاجة تشتد اليه وحط الغين
باسم الغير ان يوجه فلا يتهيبها بالطامع الدنيئة ولا يدنسها بالسؤال
عن الناس والافتقار اليهم ويجيبها بحيث يشتد اليها احتياج العباد في الافاق

وارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا حال مقدرة للنبي عليه السلام اي ارسلناك
فانك بمكانة عندنا او قد ارسلناك الى الناس كافة قبل الى الثقلين و
لقصد التعميم حذف المرسل اليهم شاهدا على من بعثت اليهم تراقب احوالهم
وتشاهد اعمالهم وتحمل منهم الشهادة ما صدر عنهم من التصديق او التكذيب
وسائر ما عليهم من الهدى والضلال ونوديها يوم القيمة اذا اهبقبول
فيما لهم وعليهم وهو حال مقدرة ومبشرا المؤمنين بالجنة على الطاعة ونذيرا
منذرا الكفار والعصاة بالنار على كفرهم ومعاصيهم لتؤمنوا تتم بها الرسول و
وانمنك وفيه اشارة الى انه عليه السلام كما بعث لتكميل النفوس الناقصة
بعث لتكميل نفسه ايضا ومن الانبياء من بعثه الى نفسه كما روي عن زيد بن
عمرو بن نوفل وقرأ الافعال الاربعة بالياء التحتانية بالحمل على لفظ من
وما صفاته العلى مما يجب عليه ويمتنع عنه لقا ورسوله وجميع رسله بانهم
ورسلون من عند الله صادقون في جميع ما اخبروا وبلغوا فالاضافة للاختصاص
وتعزروه وتقوه بتقويته ونصره واعلاء كلمته واحياء سنته رسوله وقرأ
وتعزروه بالزاين ونوقروه وتعظموه حق تعظيمه ولا تكونوا كالذين عافروا
الله حق قدره وقرئ توقروه من اوقره ونزهوه من النقائص وتسبحوه بكرة
بليق بكبريائه بكرة غدوه واصيلا عشيا والمقصود استيعاب جميع
اليوم بليلته او المراد من التسبيح الصلوة والبكرة والاصيل صلوة الفجر والظهر والعصر
ان الذين يبايعونك اي مطلقا على التوحيد وسائر ما بلغت عليهم على
ما يفيده صيغة المضارع الدال على الاستمرار او تحت الشجرة على ما قرئ
على ما روي انه عليه السلام لما نزل الحديبية بعث خراش بن امية الخزاعي
رسولا الى اهل مكة فهموا به فمنعه الاحابيش فرجع فبعث عثمان رضي الله عنه
فاخبرهم انه عليه السلام لم يات لحرب وانما جاء زائرا لهذا البيت معظما
لحرمه فوقروه وقالوا ان شئت ان تطوف بالبيت فاعمل فقال ما كنت
لاطوف قبل ان يطوف رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاحتبسوه عندهم فارجف بانهم قتلوه فقال عليه السلام لا نبرح حتى نناجز
من الذين اجرموا وكان حاطب نفر المؤمنين ما جمع الاصحاب وكانوا
الفا وثلثمائة واربعمائة او خمسمائة وبايعهم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا
عنهم وكان جالسا تحت سمرة او سدرة فبشرهم الله بانه انما يبايعون الله
لان مبايعة النبي عليه السلام كانت مبايعة عامة وهي لا تكون الا لواحد الزمان

هو المظهر الاتم الذي تظهر بالصورة الالهية في جميع الاكوان كما قال عليه السلام
خلق ادم على صورته اي تجلى وظهر في تلك الانسان الكامل بجميع شئونه
الذاتية والحروف العاليات فصارت نسخة جامعة لما في العالم وكتابا حاويا
لاصغاره وصغيره والكبيرة الا احصيها ثم بنى الاية المكتوبة على اسلوب وما رميت
اذ رميت اي ما بايعوك حقيقة الذين يبايعون صورة بل انما يبايعون
الله الذي ظهر وتجلى باحدية جميع الاسماء الالهية والحقايق الامكانية في الشاهد
المحمدية الكاملة فاليد الذي فوق ايديهم حين يبايعونك ليس يدك بل هو
يد الله فوق ايديهم وفيه ارشاد الى ان من راى البيعة اذا اخذ البايع
يد البايع لبيعته ينبغي ان يجعلوا ايديهم تحتها وجعلوها فوق ايديهم وهذه بالجملة حال
او استيناف مؤكد مضمون الجملة السابقة على سبيل التعليل لانه منزه عن الجارحة
وقرئ انما يبايعون الله اي لوجهه وابتغاء لرضائه ثم ان الذين يبايعونك
ويأخذون منك الميثاق فانما ينكثون عهدهم او يوفون به فمن نكث نقض
ميثاقه معك فانما ينكث لعود ضرر نكثه ودخامة عاقبة نقض عهده
وانما على نفسه وما عليك الا البلاغ فلا يضركم من ضل اذا اهتديتم ومن
اوفى عاهد عليه بضم الهاء فانه لما حذف او هو ابقى الهاء مضموما كما يكون
وقرئ بكسر الهاء فانه لما حذف او هو ابقى الهاء مضموما كما يكون
في الوقف لام الجلالة في اسم الله مفعول فسيؤتيه اي الله مكافاة لايفاء
عهده اجرا عظيما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على بال بشر والم
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما استنفر من دخول المدينة من الاحزاب
واهل البوادي ليخرجوا معه الى مكة عام الحديبية معتمرا خذلا وا من قريش ان يجاربوه
او يصدوه عليه السلام احرم وساق معه الهدي ليعلم انه لا يريد الحرب
تخلف عنه عليه السلام اعراب غفار ومزينة وجهينة واشجع وسلم وتثاقلوا
عن الخروج شوقهم وخذلانهم وضعف عقيدتهم وخوفهم من مقاتلة قريش
لكنهم اعتلوا بالشغل باموالهم واهاليهم فاوحى الله اليه عليه السلام قبل قفولهم
اخبارا بالغيب بانه سيقول لك المخلفون من الاعراب اعتذارا لتخلفهم
عنك حين استنفرهم شغلتنا اموالنا واهلونا اي قيامنا بمصالح الاهالي
والاموال واحتياجها من الضياع حبسنا مشغولين فلم يمكنا النفوذ للخروج
معك واهلون جمع اهل وقد يجمع على اهلات كارضات واما الاهالي فاسم
جمع كالليالي فاستغفر لنا ربك ليغفر لنا خطايانا حيث لم يمكن تخلفنا
عنك باختيار بل اضطرارنا عليه يقولون بالسنتهم في قلوبهم مستانفة

مسوقة لتكذيبهم في الاعتذار والاستغفار فلم يرد اعتذارهم الفاسد وتضليلهم
الكاسد قل فمن يملك لكم اي يقدر لاجلكم من الله شيئا من قضاء الله وقدره
على شيئ من النفع ان اراد بكم ضرا اي شيئا يصركم من اهلاكم ما تخلفتم عن
الخروج لاجل حفظ ودفع ضره او اراد بكم نفعا اي ومن يقدر على شيئ من
الضر ان اراد بكم ما ينفعكم من حفظ اموالكم واهليكم والاستفهام انكاري
اي لا مالك لنفع ان اراد الله ضرا ولا مالك لضر ان اراد بكم نفعا
فتخلفكم لاجل حفظهما بمعزل عن حاجة اليه فهذا الكلام بيان لفساد شأنهم
الكاذبة على سبيل التنزل وتقدير صدقها كما ان قوله تعالى بل كان الله بما تعملون
من الاعمال التي من جملتها تخلفكم وما هو من مقدماته خبيرا بيان لكذب
مقالتهم بالاضراب عنها والخبير العليم هو العالم بالاشياء من الخبرة وهي العلم
بالشئ بالباطن وقيل هو التمكن من الاخبار بما علمه وخط العارف من هذا الاسم
ان لا يغفل عن بواطن احواله ويستقل باصلاحها وتلافي ما يحدث فيها
من الفوارق بل ظننتم بدل من كان الله لما فيه من الابهام اي بل زعمتم ان لن
ينقلب الرسول والمؤمنون اي لن يرجعوا من هذه الغزوة الى اهليهم
ابدا زعما منكم بان الشر كلهن سا صلوهم فحسبتم ان يصيبكم ما اصابهم
ان كنتم معهم فلذلك تخلفتم لا لما تقيم من المعاذير الفاسدة وزين ذلك
المذكور من التخلف والظن المذكور في قلوبكم فحسبتم انكم تخبرون صنعا
وحذف الفاعل واسناد الفعل الى المفعول اما لانه معلوم من ان فاعله
هو الفاعل او لكون المقصود بيان تعلق الفعل بالمفعول وظننتم في ان لن ينقلب
الرسول والمؤمنون ظن السوء فانكر لتسجيل عليهم بالسوء او لتشديد
التوبيخ او الاول ظننتم في جميع ما تظنونه بالله ورسوله من الظنون الفاسدة
والامور الزائغة وكنتم اراد في علم الله في عالم الاعيان الثابتة قوما بورا
فاسدين مستوجبين لسخطه فالبوار عنكم من الجنايات ليس الا من مقتضيات عينكم
الثابتة ازلا الخبيثات الجنسين وبورا جمع بائر كعوذ جمع عائذ او بار كالهلك
من هلك بناء ومعنى ومن ثمة يستوي فيه الواحد والجمع والتذكير والتانيث و
ومن لم يؤمن جملة مستوفة لتقرير بوارهم ومنبه لكفره غير داخل في الكلام الملقن
اي من لم يصدق بالله ورسوله بل ظن بالله الظنون واختلط به الشيون كحالة
هؤلاء المخلوف فانا اعتدنا للكافرين اي وضع الظاهر موضع الضمير اي لهم للتنصيص
على ان حرمان يجمع بين الامران بالله ورسوله فهو كافر وان استحقاقهم العذاب السعير

لكفرهم على ما يفيده تركب الحكم على حاله صلوح العلية سنعبر آ اسم له ركنه من وركات
النار اعدت للشياطين ومن تبعهم او المراد مطلق النار والتنكير للتهويل والتعظيم
ولهذا عدل فيما اعتدنا من ضمير الغائب الى نون العظمة ولله جنود السموات
والارض لا يعقب لحكمه ولا راد لقضائه يتصرف فيهما وما فيهما كيف يشاء
يغفر ما دون الشرك لمن يشاء ويستغفره ويعذب من يشاء تعذيبه من الكفار
والعصاة من غير ان تخت شيء منهما عليه او منه ثم ان عفوه تعالى عن يشاء وتعذيبه
لمن يشاء انما هو الوض بمقتضى القهر الملك والسلطنة والرباسة الالهية وليس له تعالى
ذلك من ذاته كيف وكان الله في ذاته ازلا وابدا غفورا رحيما وما بالذات السبق
واولى مما بالعرض كما قال في الحديث سبقت رحمتي على غضبي هذا والغفور كثير
المغفرة وهي صيانة العبد عما استحقه من العقاب بالتجاوز عن ذنوبه من الغفر وهو
الستر الشيء ما يصونه عن الدنس والغفار ابلغ منه لزيادة بنائه وقيل الفرق بينهما
ان المبالغة فيه من جهة الكيفية وفي الغفار من جهة الكمية وحظ العارف منهما ان يستر
من اخيه ما يجب ان يستر منه ولا يفشي منه الا احسن ما فيهما ويتجاوز عما يندر عنه
وبكاد المسيء ان يصفح والانعام عليه والرحيم فعيل من رحم كالعليم من علم ومعناه
المبالغ في الرحمة وهي الرقة في القلب والانعطاف يقتضي التفضل والاحسان
على من رق له واسماء الله تعالى وصفاته انما توخذ ما عتبار الغايات التي
هي الفعالات فرحمه الله تعالى على العباد ارادة الانعام عليهم ورفع الضر عنهم
فيكون من صفات الذات ونفس الانعام والدفع فيعود الى صفات الافعال
وحظ العارف من اسم الرحمن الرحيم ان يتوجه بشراشره الى جناب قدسه
فيتوكل عليه ويثق فيما بين اليه ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن
غيره لما فهم منهما انه المنعم الاول الحقيقي المولى للنعم كلها عاجلها واجلها وبرحم
عباد الله فيعاون المظلوم ويصرف الظالم ويدفع عنه ظلمه بالطريق الاحسن
والوجه الاجمل وينبه الغافل وينظر الى العاصي بعين الرحمة دون الازراء
ويجتهد في ازالة وازاحتها على احسن ما يستطيعه من الطرق ويسعى في سد
خلة المحتاجين بقدر وسعه وطاقته سيقول المخلفون روي انه عليه السلام
لما رجع من الحديبية في ذي الحجة من سنة ست واقام بالمدينة بقيتها واوائل المحرم
من سنة سبع غزا خيبر عن شهد الحديبية فتحصنوا وغنم اموالا كثيرة فخصها الله تعالى
بهم جبرا وعده وحين ما استعد والانطلاق الى هذه الغزوة استثنى المخلفون
من الاعراب الفتح والنصرة فجاء رسول الله عليه السلام وطلبوا الاتباع

في هذه الغزوة فاخبر الله تعالى به رسوله الله عليه السلام قبل وقوعه حيث اوحى
اليه ان المخلفين المذكورين سيقولون لك فيما ستقبل اذا انطلقتم
اذ هذه طرفية لما مضى وعامله ما قبله اي يصدر هذا القول منهم وقت انطلاقكم
ومسيركم منوجهين الى فتح قلاع خيبر معائم كثيرة لتاخذوها بلا جلد فاذنا منهم
عنوة وتغرا عوضا فانا نكم من غنائم مكة جبرا وعدكم الله اياها وزوينا
اتركونا نجالن ولا يصدونا عن الخروج معكم فانا نتبعكم في هذه الغزوة
ونشهد معكم قتال اهل خيبر تلافيا فرطنا من التخلف سابقا يريدون
بهذا الطلب والاتباع ان يبدلوا كلام الله اي خطابه الازلي وحكمه القديم
بالوعد باختصاص غنائم خيبر باهل الحديبية فهم وان كان مرادهم المشاركة
في غنائم خيبر الا انها لما كانت مخصوصة بمقتضى الوعد باهل الحديبية فلم يصادف
ارادتهم في نفس الامر الا تبديل حكم الله مع انه لا يبدل القول لديه امره واحد
حكمه واحد ليس الامثل لهم في ذلك الوقت لن تتبعونا في هذه الغزوة او في
جميع الغزوات كما هو المعلوم لعوله تعالى لن تخرجوا معي ابدا وان كان واردا
في غزوة تبوك فان خصوص السبب لا ينافي عموم الحكم على ما تقرر في محله كذلكم
المذكور من ان تتبعونا قال من قبل اي اخبرنا الله تعالى به قبل وقوعه
حين ما انصرفنا من الحديبية فاخبر الله تعالى باستحيل خلافه فيمتنع ان يتبعونا
فلن تتبعونا البتة فيوئس فنوط وقد يقال هذا في معنى النهي اي لا تتبعونا
كذلك المذكور من ان نهيكم عن الاتباع قال الله تعالى من قبل امرنا بنهيكم
عنه فسيقولون لكم عند سماع هذا الجواب منكم ليس الامر كما قلتم من انه
تعالى اخبر بعدم اتباعنا او امركم بنهينا عن الاتباع وكل ذلك لقليل
منكم بل تحسدوننا ان نشارككم في اخذ الغنائم بحسد هو ارادة زوال
نعم الله تعالى عن اخيك المسلم حاله فيه صلاح فان لم تزد وزوالها عنه لكن
تريد زوال نفسك مثلها فغبطة وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام لا حسد
الا في اثنين بحديث اي لا غبطة الا في ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اذ كل
منهما تمني نعمة فان لم يكن له فيها صلاح فاردت زوالها فذلك غيرة
وضد النصيحة وهي ارادة بقاء نعم الله تعالى على اخيك المسلم فيما له
فيها صلاح ولما ظنوا برسول الله والمؤمنين الحسد الذي هو مبدا طعن عليه
السلام غضب الله عليهم وقال رد اقولهم الباطل بل كانوا في انفسهم
ازلا بمقتضى اعيانهم الثابتة متصفين بما هو اقبح وارذل من الحسد وهو

وهو الجهل المفرط وسوء الفهم في امر الآخرة لانهم لا يفقهون ولا يعلمون الا قليلا
الا علما قليلا لانهم انما يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم اذهم
كالانعام بل هم اضل عاذرا انهم يعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم
خشب مسندة قل للمخلفين من الاعراب الى المشركين بالسنة السيئة
الذين زينة لهاهتهم الصنفية غير منفكة عنها ففيه مبالغة في ذمهم ولهذا اعادهم
بهذا العنوان مع كون المقام المضمر والمراد قل لهم ام اشتهيتهم للخروج مع المؤمنين
لقتال اعداء الدين فلن تجعلوا نهيا وانكم ستدعون فيما يستقبل الى قتال قوم
اولي بأس شديد هم اما بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب او غيرهم ممن ارتدوا
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والداعي هو ابو بكر رضي الله عنه ولهذا استدل
بهذه الاية الكريمة على خلافته اذ لا يجب اجابة الداعي اذا لم يكن اماما وخليفة
واما الشركون ويؤيده قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون لان وجوب احد الامرين
اما المقاتلة او الاسلام انما هو بالنسبة الى الكافرين والمشركين واما من عداهم
فينتهي قتالهم بالجزية ايضا وقيل هم فارس والروم والداعي هو عمر رضي الله عنه
فمعنى يسلمون حينئذ ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس يقبل منهم الجزية
وقرئ اويسلموا بالنصب على ان يكون او بمعنى الى ان وقيل المراد بقوم اولي
بأس شديد هوازن فان صح ذلك فينبغي نفي دوام الانتفاع بما في غزو
حنين لان ذلك وقع في عهده النبي عليه السلام فان اطيعوا امر ذلك الداعي الى قتال
قوم اولي بأس شديد يؤتكم الله اجرا حسنا هو الجنة ان قاتلتم والغنيمة ان قتلتم
وان تتولوا عن اجابة ذلك الداعي واستنكفتم عن النفر معه كما تولى
من قبلكم من قبل وما خرجتم مغالبة الحديبية وتعللتم بالعلل الفاسدة
يعذبكم الله عذابا اليما اي مؤلما يقال الم وهو اليم كموجع وهو وجيع ووصف العذاب
للمبالغة كما في قولك بجنة بينهم ضرب وجيع على طريق جده جده فان الالم والوجع
حقيقة للمؤلم والمضروب كما ان الجد للجاد وقيل هو بمعنى مؤلم كالسميع بمعنى
سامع وليس ذلك بثبت ليس على الاعمى حرج في التخلف عن الغزوة ولا على الاعرج
حرج فيه ولا على المريض حرج كرر الحرج وسلبه عن كل من الطوائف المذكورة
على حدة لتوسيع دائرة الرخصة عليهم وتبديد الاعتقادات بانهم وتنقيص
بان كلا من وصف العمى والعرج والمرض علة مستقلة في نفي الحرج بدون انضمام الاخر
لان كلا منها مانع للتكليف المنوط بالاستطاعة ومن يطع الله بامتثال اوامره
والاجتناب عن نواهيه ورسوله بان اخذ ما اتاه الرسول وانتهى عما نهاه

يدخله الله وقرئ بنون العظمة جنات تجري من تحتها الانهار خالدا فيها وامنا
ومن يتول عن طاعة الله ورسوله يعذبه الله وقرئ بالنون عذابا اليما
لا يكتنه كنهه وهذه الجملة كالتذكرة لما قبلها والتعليل له اذ الوعيد للمخلفين ونفي
الحرج عن الطوائف الثلث انما هو لعدم طاعة الاولين وتوليهم واطاعة
الاخرين وانقيادهم لقد رضي الله عن المؤمنين جملة مستوفية للتتميم بسيرة
الذين خرجوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الحديبية وتكميل حسرة للمتخلفين
من تلك الغزوة اذ رضوان من الله اكبر من الدنيا وما فيها وقد حصل
وفات عن الآخرين ورضا الله عز وجل من العبد ان يرضى العبد
من الله تعالى كما قال تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ومقام الرضا مفتاح
مغالق في المقامات وشق منازل السالكين وفي الحقيقة كل مقام من
مقامات العارفين باب يفتح الى عالم اللاهوت والرضا اعظمها ولهذا
قيل الرضا باب الله الاعظم وجنة الدنيا وحقيقته ترك العبد رضا نفسه
لاجل رضا الله تعالى وعلامته ان يتساوى عنده النعمة والبلاء والشدة والرخاء
ولهذا قالت رابعة العدوية انما تحقق العبد بمقام الرضا اذا سرته المصيبة
كما سرته النعمة وقيل لبايزيد البسطامي ما تريد قال ان لا اريد والتحقق بهذا
المقام كان غالبا على النفوس الموسوية كما دل عليه قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام
حيث قال وما اعجلك عن قومك يا موسى قال هم اولاء على اثري وعجلت
اليك رب لترضى ومن علامته ايضا ان لا يجد العبد على نفسه حرجا مما قضاه
الله تعالى وسلم تسليما ويكون رضاه وارادته مستلزمة ومنضمة في رضائه
تعالى فيستحق بمقام ما تشاؤن الا ان يشاء الله حتى يرجع الى ربه راضية مرضية
وقوله تعالى اذ يبايعونك ظرف لرضي والعدول عن الماضي الى صيغة المضارع
الحالية لاستحضار الصورة البديعة وقوله تعالى تحت الشجرة ظرف للمبايعة او
متعلق بمحذوف هو حال من مفعوله وهذه الاية الكريمة تسمى بيعة الرضوان وكيفية
وقوع هذه البيعة وقصتها قد ذكرنا فيما سبق فعلم ما في قلوبهم من الصدق والاخلاص
حين مبايعتهم له عليه السلام والجملة معطوفة على يبايعونك باعتبار المعنى
لكونه في معنى يبايعونك ولا يضر عطفه على رضي لان رضاه تعالى متأخرة عن علمه
بما في قلوبهم لا سابق عليه فانزل السكينة والطمانينة والامن وسكون
النفس عليهم بالالطاف على قلوبهم وهذه الجملة معطوفة على جملة رضي الا انه لان
انزال السكينة مترتب على الرضا اكثر ترتب الرضا على ما في قلوبهم وانابهم

فتحا عظيما هو فتح قلاع خيبر في ايام قلايل قريبا من بيعة الرضوان للمؤمنين
انه صلى الله تعالى لما رجع من الحديبية ما اقام بالمدينة الا بقية ذي الحجة في اوائل
محرم كما نحو قلاع خيبر ومغانم كثيرة واتاهم ايضا غنائم كثيرة من اي جنس من
الصامت والناطق والالتفات على الخطاب على قراءة الاعمش وطلحة في قوله
تاخذونها التفاتا بهم في مقام الامتنان والتصريح بذلك الاخذ مع ان اباية المقام
الكثيرة اياهم يستلزم اخذهم اياها لتثبطهم والتصريح بان اخذهم اياها مقرون
برضاء الله واذنه وكان الله غفورا غالبا على الاطلاق حكيما مشتملا افعاله و
قضاياه على الحكم والمصالح فلعزته يفعل ما يشاء ولحكمته يحكم ما يريد وعدكم الله
مغانم كثيرة جملة مستوفة لبيان ان ما اتاهم الله من المغانم الكثيرة ليس مقصورا
على ما في هذا الفتح القريب بل وعدهم الله ان يثيبهم مغانم كثيرة هي ما افاء الله
على المؤمنين الى يوم القيمة تاخذونها اخذا مستمرا الى قيام الساعة فعجل لكم هذه
الغنائم التي غنمتم اليها في فتح قلاع خيبر لتكون لكم عجالة نافعة وعلالة رايعة و
كف ايدي الناس الذين كانوا لكم اعداء قبلكم حتى ان خلفا اهل خيبر من
بني اسد وغطفان جاؤا لامداد هم فقذف الله في قلوبهم الرعب فنكصوا على
اعقابهم ولتكون الواو اما اعتراضية واللام متعلقة بمحذوف اي تعجل ما تعجل
من التعجيل والكف لتكون هذه الغنيمة العاجلة والكفة اية اماره للمؤمنين يعرفون
بها صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في وعدهم عند الرجوع من الحديبية بما ذكر من الغنائم
وفتح مكة ودخول المسجد الحرام واما عاطفة والام متعلقة بما تعلق به علة اخرى
محذوفة اي فعجل لكم هذه وكف ايدي الناس لتشكروا بهذه النعم ولتكون لكم اية
ودليلا يهديكم اي يوصلكم بتلك الاية صراطا مستقيما هو التوكل التام عليه في كل
ما تاتون وتذرون لئلا تحزنوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم واخرى اي
وعجل لكم غير هذه المغانم مغانم اخرى لم تقدروا عليها صفة لاخرى والمعنى لم
يكونوا تقدروا عليها بقدرتكم واجتهادكم لولا اقدار الله اياكم عليها بفضله
وهي مغانم هوازن في غزوة حنين ولما اشتد الامر في هذه الغزوة على المسلمين
في اول الامر حتى تضاقت عليهم الارض بما رحبت وصف الله تعالى مغانمها بعد
قدرتهم عليها بانه قد احاط الله بها اي قدر عليها قدرة تامة واظهركم عليها
فالجملة صفة بعد صفة لاخرى وفائدتها ان هذه المغانم وان كان صعب النيل وعسر
الوصول بالنسبة الى قدرتكم الا انها في جنب القدرة الالهية الكاملة اسهل
وايسر قيل ان اخرى يجوز نصبه بمضمر يفسره قد احاط الله بها اي وقضى الله

اخرى واعترض عليه بانه لا ريب في ان الاخبار بقضاء الله اياها بعد
اندراجها في جملة المغانم المذكورة بقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها
ليس فيه مزيد فائدة وانما الفائدة في بيان تعجيلها فهو معطوف على مقول فعجل الخ
اقول مناط الفائدة في هذه الاخبار وصف عدم كونها مقدورا لهم فانه لم يكن
يخطر ببالهم ان في جملة المغانم المذكورة ما يصعب نيله ويعسر الوصول اليه
فلزيادة الامتنان عليهم صح ذلك وكفاك هذا مزية للفائدة وكان الله ازلا وابدا على كل شيء اي شيء الوجود ولا حاجة الى استثناء الواجب
والممتنع لان الشيء بمعنى ما شاء الله وجوده لا يمكن ان يكون واجبا ولا يستثنى
فلا يدخلان تحت الشيء حتى يحتاج الى استثنائهما وتخصيصه بالممكن والسر فيه ان
الشيء عند غالبا وفي الموجود لانه مصدر بمعنى المفعول اي مشيء الموجود ثم الشيء
بمعنى الثابت يتناول الواجب ايضا كما قال الله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل
الله وبمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يتناول الممتنع ايضا لكن في هذا المقام بمعنى
شيء الوجود فهو تعالى على كل ما يدخل تحت الوجود قدير بتفضيله وتحقيقه
مما في تفسير سورة يس قدير لان المقتضى للقدرة هو ذاته المقدسة عن
شوائب العجز والمصحح للمقدورية هو الامكان العام لماهية الشيء الممكن فلا تنافي
عن قدرته شيء من الممكنات فكل ما يمكن ان يوجد وهو معنى الشيء تصح
منه تعالى ايجاده وتركه وهو معنى القدرة عند المتكلمين وليس غنى منهما لازما
لذاته بحيث يستحيل انفكاكه على ما زعمت الفلاسفة ولو قاتلكم الذين كفروا ابتداء
ليست حكمة في تاخير القتال عام الحديبية ان كفرة مكة لو قاتلوكم لهزموكم بل المقتضية
كانت منعكسة فانهم لو قاتلوكم لولوا الادبار لانهزموا منكم لا تقلبوا على اعقابهم
وظهورهم خاسئين ثم لا يجدون وليا ملجا يلجون اليه ولا نصيرا يسعده و
ينصره وتابيده اذ ما النصر الا من عند الله فانتم جند الله وانتم حزب
الشيطان الان جند الله هم الغالبون وحزب الشيطان اولئك
هم الخاسرون وبهذا جرت العادة القديمة الالهية لا تطرق اليها التبديل
كما قال عز من قائل سنة الله التي قد خلت من قبل اي غلبة جند الله على
حزب الشيطان سنة قد بينها الله تعالى فيمن مضى الامم ولن تجد لسنة
الله تبديلا اي احدى الذات واحدى الصفات حكمه واحد فلا يصح
لديه تردد ولا اختلاف وتبدل وهو الذي اي من جملة ما انعم عليكم عام
الحديبية انه كف ايديهم اي ايدي مشركي مكة عنكم حيث لم يمكنهم عليكم وكف

ايضا ايديكم عنهم حيث لم يمكنكم ان تنشاصلوهم ببطن مكة اى داخل خيطانها
وخلال دورها من بعد ان اظفركم عليهم حين ما خرج عكرمة ابن ابى جهل فى
خمسمائة الى حديبية فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن
الوليد على جنده فهزمهم حتى ادخلهم خيطان مكة فى سواخلال الديار ثم
عادوا وقيل كان هذا الظفر يوم فتح مكة وبه استشهد ابو حنيفة رضى الله عنه
على ان مكة فتحت عنوة لا صلحا وكان الله بما تعملون بجميع اعمالكم سرا وجهرا
من جملتها هزمهم اولا والكف عنهم ثانيا لتعظيم بيته وان لم يعظمه الكفرة وكانوا
احقاء بالاستيصال بصيرا فيجازيكم بذلك ان خيرا فخير وان شرا فشر واعلم
السميع والبصير من اوصاف الذات والسمع ادراك المسموعات
حال حدوثها والبصر ادراك المبصرات حال وجودها وقبل انهما فى حقه تعالى
صفتان ينكشف بهما المسموعات والمبصرات انكشافا ولا يلزم من اقتصار
هذين النوعين من الادراك فينا الى آلة اقتضاء هما اليها بالنسبة الى
الله تعالى ان صفات الله تعالى مخالفة لصفات المخلوقين بالذات وان
كانت تشاركها فانما تشاركها فى العوارض والاسم وفى بعض اللوازم الا ترى
ان صفاتنا اعراض عارضة بعوضة لافة والنقصان وصفات الله تعالى مقدسة
عن ذلك وخط العبد منها ان يتحقق انه يسمع من الله ويرى منه فلا يستهين
باطلاع الله عليه ونظره اليه ويراقب جامع احواله من مقاله وافعاله هم الذين
كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام بيان لجنايتهم العظيمة ليوبخوا بسببها فيتوبة
لا يتكون عنها انما سلكوا والمقصود انهم جمعوا بين جنايتى الكفر والصد
الا فلا فائدة فى الاخبار عن كفرهم فقط والهدى اى وصد والهدى على انه منصوب
معطوف على مفعول صدوا او عن كر الهدى على انه مجرور معطوف على المسجد بحذف
المضاف والهدى ما يهدى الى مكة سكوفا اى محبوسا حال من الهدى ان
يبلغ محله ما بدل اشتمال من الهدى او منصوب بنزع الخافض اى صدوا
الهدى من ان يبلغ محله او محبوسا من ان يبلغ محله قال القاضى رحمه الله فى
تفسيره ومحله بمكانه الذى حل فيه نحره والمراد بمكانه المعهود وهو منى للمكان
الذى لا يجوز ان ينحر فى غيره والا لما نحره الرسول عليه الصلوة السلام حيث
احصر فلا يتناهض حجة للحنفية على ان مذبح هدى المحصر هو الحرم انتهى والجواب
ان بعض الحديبية من الحرم وروى ان خباء عليه السلام كانت فى الحل
ومصلاه فى الحرم وهناك نحرت هذا باه والمراد صدنا عن محلها المعهود

الذى هو منى ولولا رجال مؤمنون موجودون بين المشركين فى مكة ونساء
مؤمنات لم تعلموهم صفة لرجال ونساء اى لم تعرفوهم باعيانهم لكونهم
فى زى المشركين لاختلاطهم بهم وان كنتم عالمين على الوجه الكلى بان فيها
مؤمنين ان تطئوهم بدل اشتمال من رجال ونساء اى لولا ان تطئوا
اوتوقعوا او تهلكوا اناسا مؤمنين غير عالمين بهم فتصيبكم منهم من جهتهم معرة
اى مشقة ومكروه كوجوب الدية والكفارة بقتلهم والحزن عليهم وتعيير
الكفار بقطع صلة الرحم والاثم بالتقصير فى البحث عنهم وجعل ان تطئوهم
بدل اشتمال من الضمير المنصوب فى تعلموهم مما لا يلايم قوله تعالى بغير علم لانه يتعلق
بقوله ان تطئوهم او بصير المعنى حينئذ لم تعلموا ان تطئوهم غير عالمين بهم ولا يخفى
ركاكة هذا المعنى وجواب لولا محذوف يدل على الكلام والمعنى لولا كراهة
ان تهلكوا اناسا مؤمنين بين الكافرين غير عالمين انتم بهم فيصيبكم بذلك
مكروه لما كف ايديكم عنهم لكن كف ليدخل الله بذلك الكف الموادى الى الفتح به
محذوف فاللام فى ليدخل متعلق بما يدل عليه الجواب المحذوف فى رحمته اى فى
كل شئ من شاء ان يدخله فى رحمته من مؤمنى اهل مكة بان يقيض عليهم انواع نعمه
دنيوية واخروية ويحيط عليهم نعمة تعالى احاطة البيت لمن يدخله فانهم وان كانوا
قبل ذلك الكف الموادى الى الفتح المرحومين بالرحمة الاخروية لكنهم كانوا محرومين
عن الرحمة الدنيوية لكنهم مستضعفين تحت ايدى الكفرة غير امنين وكانوا قاصرين
فى الرحمة الاخروية لعدم تمكنهم من اقامة مراسم الاسلام كما ينبغى فتمكينهم عن اقامتها
على الوجه الاتم اوصال لهم فى الرحمة الاخروية فيه بهم من بعد خوفهم امنا وتوفيقهم
على اقامة شعار الاسلام وجعلهم اعزة بعد ما كانوا اذلة بين المشركين او خال لهم
فى كلا نوعى الرحمة وقد جوز ان يكون من باب وعبارة عمن يرغب فى الاسلام
من المشركين ورد ذلك بانه يابا باه قوله تعالى لو تزيلوا فان فرض التزيل وترتب
تعذيب عليه يقتضى تحقق المباينة بين الفريقين بالايمان والكفر قبل التذيل حتما
اى لو تفرقوا وتميز بعضهم من بعض لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما بقتل مقاتليهم
وسبى ذراريهم اقول لا يابا باه كل الابا اذ المعنى لعذبنا الذين اصروا منهم على
الكفر ولم يرغبوا فى الاسلام فالمباينة بين الفريقين متحققة الان ثم ان هذه
الجملة مستانفة سيقت لتقرير ما قبلها يعنى انا كف ايديكم عنهم لاختلاط المؤمنين
لهم فى الواقع وعدم تميزهم عن بعض اذ لو فرض عدم اختلاطهم بان
يكون متميزين لكف ايديكم عنهم بل عذب الكافرين وانجى المتقين وذلك

اذ جعل الذين كفروا بوضع الموصول موضع المضمر لتعليل الحكم وذمهم بما فى حيز الصلة
اما ظرف لعذبنا او منصوب على المفعولية باضمار اذكر والجعل ان كان بمعنى الالقاء
فيتعلق به قوله تعالى فى قلوبهم الحمية اى الالفة والحب وان كان بمعنى التصيير
فهو متعلق بمحذوف وهو مفعول ثان اى جعلوا ملكة راسخة فى قلوبهم وحملوا
الحق بعد ما استيقنتها انفسهم لفرط جهلهم وحميتهم الحمية نائشة الجاهلية حمية
نائشة من الجاهلية فان الحمية ان نشئت من المعرفة والغيرة فى الدين فمحمودة
ثم لما ذكر سوء صنيع الكفرة قرنه بتذكير حسن صنيع الرسول عليه السلام والمؤمنين
بتوفيق الله تعالى فقال تعالى فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين او الملقى
لو تزيلوا العذبنا فلم تزيلوا فلم يعذب فانزل الله الامنة وذلك كما روى
ان رسول الله عليه السلام لما نزلوا الحديبية بعثوا سهل بن عمرو وحويطب بن
عبد العزى ومكرز حفص على ان يعرضوا على النبى عليه السلام ان يرجع من
عامه ذلك على ان تخلى له قريش مكة من العام القابل ثلثة ايام فاجابهم و
كتبوا بينهم كتابا فقال عليه السلام لعلى رضى الله عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
فقالوا ما نعرف هذا اكتب باسمك اللهم ثم قال اكتب هذا ما صالح النبى عليه السلام
اهل مكة فقالوا لو نعلم انك لرسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك
اكتب هذا ما صالح محمد بن عبد الله اهل مكة فقال عليه السلام اكتب ما يريدون
فهم المؤمنون ان يابوا ذلك ويطلبوا عليهم فانزل الله السكينة عليهم فتفردا
وتثبتوا والزمهم كلمة التقوى كلمة نائشة من تقوى قلوبهم وهى كلمة التوحيد
او كلمة ابى الكافرون عنها وهى كلمة بسم الله الرحمن الرحيم ومحمد رسول الله
وكانوا احق بها واهلها اى عالمين بحقيقة هذه الكلمة فسرادلجا عليهم
من غير سابقة استحقاق لهم بها كما منا فقين الذين كانوا يدارسون هذه الكلمة
ويقولونها بافواههم ولم يكن ذلك فى قلوبهم بل كانوا فى الفرط استخفين بهذه
الكلمة الطيبة وستاهلين بها كون اصلها ثابتة فى ارض قلوبهم وفرعها
فى سماء نفوسهم وكان الله بكل شئ عليما فيعطى كل ذى حق حقه بمقتضى علمه الشامل
ولا يعطى الا ما يليه القابل بلسان الاستعداد ثم ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قبل خروجه الى الحديبية رأى فى منامه كانه وصحابه قد دخلوا مكة
امنين محلقين رؤسهم ومقصرين وقص الرؤيا على اصحابه ففرحوا واستبشروا
وحسبوا انهم يدخلونها فى عامهم فلما تأخر ذلك قال عبد الله بن ابى حدراد
بن نفيل ورفاعة بن الحارث والله ما خلقنا ولا قصرنا ولا رأينا المسجد الحرام

فنزل قوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا اى صدقه عليه السلام فى رؤياه بان
اراه رؤيا صادقة والرؤيا كرؤية غيرانها مختصة بما يكون فى النوم فرق
بينها وبين اليقظة فى التأنيث كالقربة والقوى وخفضها انطباع الصورة المنحدرة
من افق المتخيلة الى الحس المشترك والصادقة منها ما يكون باتصال النفس
بالملكوت الاعلى وذلك ان جميع الامور الكائنة فى العالم بما كان او يكون
مرتسمة فى المبادى العالية والملأ الاعلى اعنى العقول المجردة والنفوس
السماوية وللنفوس الناطقة الانسانية ان تتصل بتلك المبادى وتنقش
بالصورة المرتسمة فيها الا ان اشتغاله بتدبير البدن يعنى الاتصال بتلك
المبادى العالية بعض النفوس القوية القادرة على استخلاص الحس المشترك
عن تعلقات الحواس الظاهرة فان لمثل هذه النفوس القوية يمكن ان
تتصل حال يقظته بالمبادى العالية وتدرك ما ارتسم فيها من المغيبات
كالانبياء والاولياء واما حالة النوم فبرتفع المانع فيها بالكلية وتتصل النفس
بالعالم العقلى وتدرك ما فيها من الامور المرتسمة على وجه كلى مما هو اليق
بذلك النفس وباحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والاقليم فتحاكى
المتخيلة هذه المعانى الكلية بصور جزئية مناسبة لها كما كانها الطيرات والفضائل
بصور جميلة والشرور والرذائل باضداد ثم ينزل منها الى الحس المشترك
فان لم يكن هناك فرق الا بالكلية والجزئية فالرؤيا لا يحتاج الى التعبير
والا احتاج اليه واما الكاذبة منها فسببها ان النفس اذا احست بتوسط
الآلات بصور جزئية وبقيت محفوظة فى الخيال فعند النوم ترتسم فى الحس
المشترك اذ لان النفس الفت صورة والفتها المتخيلة فعند النوم تنقل
منها الى الخيال ومنه الى الحس المشترك كما ان الانسان اذا تفكر فى الانتقال
من موضع الى موضع او رجى شيأ او خاف من شئ فانه يرى فى
تلك الامور فى النوم اولان مزاج الدماغ يصير متغيرا فمرة مال مزاجه
الى الحر فيرى النيران ومرة مال الى البرودة يرى الثلوج والماء ات
التى يكون سببها احد هذه الامور الثلثة كاذبة لا عبرة بها بل هى اضغاث
احلام وعاك بنا وبل الاحلام بعاملين ومنامات التى يكون الانبياء
لا يكون الا صدقا وحقا كما قال تعالى بالحق اى صدقا ملتبسا بالحق وهو
الحكم والمصلحة الكاملة كتعبير الراسخ فى الايمان عن المنزل فيه فعلى هذا
بالحق صفة لمصدر محذوف ويجوز ان يكون حالا من الرؤيا اى حال كونها

ملتبسة بالحق غير كائنة من قبيل اضغاث الاحلام وجوز ان يكون قسما بالحق
على ان يكون من الاسماء الحسنى او بمعنى نقض الباطل فعلى الاولين قوله تعالى
لتدخلن المسجد الحرام جواب قسم محذوف اى والله لتدخلن وعلى الثالث
جواب القسم المذكور اعنى بالحق وقوله تعالى ان شاء الله اما تعليق للدخول بالمشية
اشعارا بان بعضهم لا بد ان يموتوا او يغيبوا او غير ذلك واما تعليق للوعد
بالدخول بالمشية تعليما للعباد وكيلا يقول احدهم انى فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله او حكاية لما قاله ملك الرؤيا واسمه صدقون او لما قاله عليه السلام
لاصحابه آمنين حال من فاعل لتدخلن ولا يقدح فيه تخلل الشرطية بينهما لكونها
معترضة مخلقين بعضكم رؤسكم ومقصرين بعضكم الآخرون وقد له تعالى
محلقين ان جعل حالا من فاعل لتدخلن اضافى متراد فة وان جعل حالا
من ضمير آمنين فهى متداخلة واما حال مؤكدة من فاعل لتدخلن او
آمنين او مقصرين او محلقين وقوله تعالى لا تخافون اما مستانفة اى
لا تخافون بعد ذلك وهذا بينه كانه قيل قدم لهم من سفره فاكرمته وبسته
واعطيته دراهم وذخائر وبعد ذلك استقبلته ولاقيته على فراسخ فقوله
بعد ذلك معناه اذكر ما سبق الى استقبلته الى آخره فعلم عالم تعلموا
عطف على القضية السابقة اعنى صدق الله الآية والتعقيب فى محز الذكر
او باعتبار الحكم والاخبار فلا يرد ما قيل من ان جعل فى قوله تعالى فعلم عالم تعلموا
عبارة عن الحكمة فى تأخير فتح مكة الى العام القابل كما صح به الجمهور مما يأبى
العطف فان علمه تعالى بذلك متقدم على ارادة الرؤيا قطعا انتهى ثم قيل المراد
بعلمه تعالى العلم الفعلى المتعلق بامر حادث بعد المعطوف عليه اى علم عقيب
ما اراه الرؤيا الصادقة عالم تعلموا من الحكمة الداعية الى تقديم ما شهدها
بالصدق اعنى الفتح القريب علما فعليا انتهى ويرد عليه انه لا فرق بين
الحكمتين فى ان كلا منهما بعلم الله تعالى علما فعليا وقت حدوثهما وان هذا العلم
متأخر عن ارائه الرؤيا وكذا لا فرق بينهما فى انه تعالى يعلم كلا منهما قبل حدوثهما
ايضا بانه سيحدث فانه يعلم الحوادث قبل وجودها بانها ستحدث
ووقت حدوثها بانها حادث صرح به فالحكم متقدم عليه تعالى بذلك على
ارائة الرؤيا قطعا فالحق ما عليه الجمهور ومخالفتهم فى قوة الخطأ كما هو
المشهور والفاء فى قوله تعالى فجعل من دون ذلك للسببية اى جعل لاجل
علمه عالم تعلموا من دون ذلك المذكور من تحقق مصداق رؤياه من دخول

المسجد الحرام آمنين فتحا قريبا من غير تسويف ليكون اية شاهدة على صدق الرؤيا
كما قال وليكون اية للمؤمنين والمراد بالفتح القريب فتح قلاع خيبر ويجعله
ابداعه والمراد من العدم الى الوجود لان جعل بسيط لكونه بمعنى المفعول واحد
وقيل المراد بجعله وعده بذلك والاخبار ذلك الوعد ولا يخفى انه بعيد
وجعلى يخلق من جعل الظلمات والنور والظل والحرور وقوله تعالى هو الذى
ارسل رسوله جملة مستانفة سيقت لتطييب خواطر المسلمين بانه ارسل
اليهم رسولا لا يضل من اتبعه ولا يطغى وانه تعالى سيفتح لهم مشارق الارض
ومغاربها ويورثهم الارض ويتبوؤن منها حيث يشاؤن مع ما فيه من فضل
تاكيد للفتح الموعود وقوله تعالى بالهدى اما حال من المفعول اى رسولا ملتبسا
بالهدى بمعنى كونه يهدى بالى نفسه افى بمعنى كونه هاديا بالمن ارسل اليهم والثانى
اوجه او الباء سببية اى بسبب كونه يهتدى به او هاديا اولا جل ان يهدى الناس
الى الصراط المستقيم ودين الحق عرفوا الذين بانه رضع الهى سابق له والمفعول
محذوف رجع الضمير المحذوف الى الجزاء بالذات والمراد بالوضع ما يكون بجعل الجاعل واعتباره
المعتبر فيخرج التوجيه والتقريب وقيد الالهى يخرج به التخصيص الصناعى
وغيرها كشرع الشياطين الكفار والمنافقين فان قلت اما ان يراد بالوضع
الالهى الكتاب والسنة المشتملة على القول والعمل وذلك لا يلائم ما ذكروا
ان الشرع هو الدين ثم فسروه بما يعمهما الشارع وطريقها واما ان يراد المسائل
الاصولية والفروعية والاعتقادات والاعمال وعلى التقديرين ان صح الكلام
فى الفروع بعد ان يراد بالالهى المنسوب الى الكتاب والسنة بوجه ما
وذلك لان العمل بالاجتهادات الفروعية صحيحة نافعة فى الآخرة صوابا كانت
او خطأ لكن لا يصح فى الاصول لان خطأ المخطئ المبتدع من المعتزلة وغيرهم
جاء من العلم الكلام الذى هو اصول الدين فلا يكون سابقا الى الخير بالذات
فان الخطأ فى الاعتقاد ليس بنافع فى الآخرة قلت علم الكلام ما يتعلق باعتقادات
النسوبة الى الدين ولو بحسب الزعم الباطل لكن الدين ما يكون فضائله
الا ترى ان كل طائفة من اهل الاختلاف يزعم ان طريقهم هى الدين فكل
حزب بما لديهم فرحون ويمكن ان يعم السوق بحيث يشمل ما يجب
الزعم ولدا يوصف الدين بالباطل والحق فتامل وبعيد سابق يخرج
ما ليس سابق من الاوضاع الالهية لتخصيصه بما اثبات الفروع
والاشجار بعض الامكنة والازمنة وبقيد ذوى العقول يخرج الاوضاع

الالهية السائقة للحيوانات الى افعالها المختصة بها بالاختيار وقيد باختيارهم
يخرج الواجبات السائقة اسحابها الى غايتها وفيه اشارة ايضا الى ثبوت
الاختيار في الفعل والترك لتكون عباداته يترتب عليها الصواب
او معصيته يترتب عليها العقاب وبقيد المحمود يخرج الكفر فانه وضع
الهي عند من يقول بخلق افعال العباد الان سوقه لذوي العقول
لسوء اختيارهم ولخير سوالثواب وقيد بالذات اما متعلق بسائق لان
الوضع الالهي انما هو لسوق فيكون لذاته واما متعلق بالخير والمراد به السعادة
الابدية لان خيريتها اعني كونها امرا ملائما سابموثرا من حيث انه موثر انما
هو لذاته لا بتوسط شئ وقد يطلق الدين على الاوضاع الباطلة بالاشتراك
كقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقوله لكم دينكم ولي دين واما اطلاقه
على الاوضاع الحقة فبالاشتراك المعنوي المشكك دون التواطي لقوله تع
اليوم اكملت لكم دينكم ويجوز ان يكون في الكل مشتركا معنويا بان يراد
ما يفيد به وسعد حقا او باطلا فعلم من هذه التقسيم فائدة اضافة الدين
الى الحق فان الدين عند الله الاسلام ليظهره اي يغلبه على جنس الدين كله
بجميع افراده التي هي الاديان المختلفة بتسليط اهل الاسلام على اهل سائر
الاديان المختلفة باختلاف الادوار واختلاف الاستعدادات او باظهار
بطلان ما كان باطلا منها وكفى بالله شهيدا بينك وبينهم او على ان ما وعده
محقق لا شبهة فيه او على مضمون قوله محمد رسول الله على ان يكون مبتدا
وخبرا ويكون الجملة مبينة للمسهود به ويجوز ان يكون محمد خبر مبتدا محذوف
ورسول الله بدلا او بيانا او نعتا فالمعنى ذلك الرسول الذي ارسله
بالهدى ودين الحق محمد رسول الله فائدة الاتباع بوصف رسول الله
مع كونه معلوما من جملة خبر مبتدا محذوف تعظيم لشان المضاف اي ان
بان هذا الوصف صارسمة لازمة له عليه السلام لا ينفك عنه بوجه من الوجوه
كما قال عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين والذين معه
شروع في مدح الاتباع بعد بيان المتبوع زيادة في تطييب قلوبهم وفيه
ايذان ايضا بان انصافهم بهذه المناقب انما هو بركة صحبته عليه السلام
كما يفيده لفظ معه ثم ان الموصول مع صلته مبتدا وخبره قوله تعالى اشداء
على الكفار يغلبون عليهم ويظهرون العزة والشدة لهم رحماء بينهم يتعطفون
جناح الذل بعضهم لبعض لما الف الله بين قلوبهم وفي الاية الكريمة جمع

بين متقابلين غير متقابلين لكن تعلق احدهما بما يقابل الاخر نوع تعلق فان
الرحمة وان لم يكن مقابلة للشدة لكنها مسببة عن اللين الذي هو مقابل الشدة
وقد عد مثل هذا من فروع صنعة التضاد وقرئ اشداء رحماء بالنصب
على الحالية من فاعل الطف اعني معه لوقوعه صلة او على المدح فجر المبتدا
ح قوله تعالى تريهم ركعا سجدا بنصرهم مواظبين على الصلوات معدلين
اركانها بحيث يتميز كل من الركوع والسجود وسائر الاركان بعضها
عن بعض لا كنقرات الديك كما يفعله المتهاونون وعلى الاول هذا خبر
اخر او استيناف واما قوله تعالى يبتغون فضلا من الله ورضوانا فالظاهر انه
حال من مفعول تراهم اي تراهم في حال استغالهم بتدبير معاشهم وكسبهم
القدر الواجب عليهم من نفقتهم ونفقة من يمونهم انهم يطلبون على احسن ما يكون
والحاصل تراهم ان اشتغالهم بتحصيل وجوه معاشهم لا يعوقهم والاشتغالهم
عن اقامة الصلوات وسائر العبادات لاكتفائهم على القدر الصالح من
وجه المعاش وقناعتهم بما يسد الرمق وعدم تهالكهم في طلب الدنيا لكون
رضا الله تعالى همهم هو المطلب الاعلى ويجوز ان يكون حالا من المستكن في ركعا
وسجدا او جملة مستانفة وفائدته على التقديرين هو انهم يواظبون على
الصلوة لانهم يبتغون ثوابا من الله ورضاه لا كمن ففي الذين اذا قاموا
الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا سيماهم
في وجوههم من اثر السجود السيما فعلى من سام اليه اذا ارسلها في المرعى علمه
او من وسم على القلب كالجباه من الوجه والمراد علامتهم التي يعرفون بها
كبياض الوجه ونحوه او استعارة اي وجوههم وظهور اثر الخوف والخشية
في ظاهرهم من طول ما صلوا او اثار البيض اطراف النهار خاضعين خاشعين
والسر فيه ان العلاقة ثابتة بين عالمي الملك والملكوت مؤثر كل منهما في
الاخر فكما يفيض من طهارة الظاهر اثر على الباطن فان من توضا او اغتسل
من الجنابة فانه يجد في نفسه انشراح صدر وخفة ما لا يجده قبله والبه الاشارة
بان الوضوء نور على نور فكذلك يفيض من معارف القلب وساير
على الظاهر فيتاثر كل من الظاهر والباطن عن الاخر حسب ما يقتضيه
ضعف كل من الطبعين والمجرمين بسماهم او المعنى سمتهم في جباههم
من اثر الذي يؤثره كثرة السجود خالصا لوجه الله تعالى وما الاعتداد بالجبهة
على الارض لتحدث فيه تلك السمة فذلك محض رياء ونفاق ولذلك نهى

رسول الله عنه بقوله لا تغلبوا صدركم اى لا تسموا ذلك اى المذكور من نعوتهم الجليلة
البعيدة المرتبة والمنزلة على ما يفيده ما فيه من معنى البعد مع قرب المشار اليه وهو
مبتدأ، وخبره قوله تعالى مثلهم اى فضلهم العجيبة الشان الجارية مجرى الامثال فى الغرابة
حال كونه مسطورا فى التوراة فخرج من مثلهم ما يغاير معنى الاشارة ومثلهم
فى الانجيل وذكر مثلهم اما لتاكيد الغرابة وزيادة تقرير بانان المعنى ذلك مثلهم
فى التوراة والانجيل واما لان الكلام قد تم عند قوله تعالى مثلهم فى التوراة فعلى هذا
قوله تعالى كزرع اخرج شطاه خبر قوله تعالى ومثلهم فى الانجيل ويؤيده ما يقال
انه مكتوب فى الانجيل سيخرج قوم فينبتون نبات الزرع ويمادون ويزهون
عن المنكر واما الاول فمثل مستانف ضرب اولا لاصحابه صلى الله عليه وسلم
حيث قلوا فى بدء الاسلام ثم كثروا واستحكموا فترقى امرهم يوما فيوما بحيث
يعجب الناس وفى بيان ان وصفهم مسطور فى التوراة والانجيل زيادة تشهير
وتقرير لهم وافادة انهم عنده تعالى بمكانة وعلو قدره حيث ذكرهم فى الكتب الالهية بنعوتهم
وتقريع لاهل الكتاب حيث كانوا يبدلون الكتاب ويحرفون ما فيه من نعوت
النبى صلى الله عليه وسلم ثم يكتمون الحق وهم يعلمون هذا ومعنى اخرج شطاه
اخرج فراخه من اشطاء الزرع اذا فرخ اى مثلهم فى الانتقال من كمال الضعف
الى كمال القوة على سبيل التدريج كمثل الزرع فى حركته الحبية فى النمو والتدرج فى
اطواره الى ان بلغ غايته حيث اخرج فراخه فى بدء النمو فازره من المؤازرة
بمعنى المعاونة او من الايزار بمعنى الاعانة اى قواه فاوصله بتصحيح القوى
الحاصلة من مرتبة الضعف الى مرتبة القوة فاستغلظ فانتقل من حد الرقة
الى حد الغلظ فاستوى على سوقه فاستقام لاجل غلظه على قصبته بعد ما كان
يميل الى الاطراف لرقته والفاء فى المواضع الثلثة لترتب كل حق على سابقه
وتشبيه عمله يعجب الزراع بسرعة تقلبه فى اطوار النمو وتعاقب الحالات المتفاوتة
فى شدة وضعف غليه حكاية لطبيعة وهى انه لهذا الزرع جارية سنطرفه فتشير اليه
يوما بحيث استغلظ فاستوى فقال للجارية فجزاها بانى اى سوزه فقعت الجارية برأسه
فقالت وقوله تعالى ليغيظ بهم الكفار اما علة لنبتهم بالزرع فى الزكاء والاستحكام
او لقوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم لبيان مغفرة واجر اعظم
او الكفار كلما سمعوا ما اعد للمؤمنين فى الاخرة مع ما لهم فى الدنيا من الغرة غاظهم
ذلك اشد غيظ فيتعذبون به ذلك فى الدنيا ولعذاب الاخرة اشد وابقى عن النبى
من قرا سورة الفتح فكانما كان ممن شهد مع محمد فتح مكة اللهم افتح لنا ابواب رحمتك
وافض علينا من خزائن رافتك وهبنى لنا من امرنا رشدا
ولا تسلط علينا من لا يرحمنا ابدا

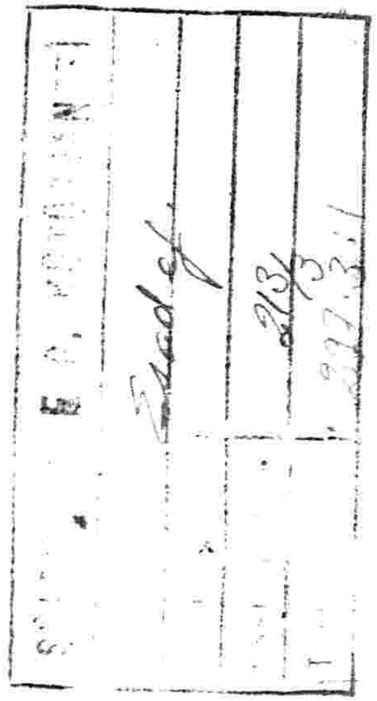
تم

Eski No. 2431
Yeni No. 2971
Tasnif

215

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي فضل العالمين على العالمين ، وهداهم سبيل الرشاد ، وكرمهم بسلوك سبيل النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ، ثم الصلوة والسلام الاتمان على من رفع الحجب الرقائق ، عن وجه جمال الحقائق ، وعلى آله وصحبه بابنت زهر في الزلى وفاح النقائق وبعد فيقول الراجي غفو ربه الصمد ان ، محمد امين بن الصدر الشرواني ، الشهير بملا زاده حفظهما الله عن موجبات الندامة ، هذه نبذة من الحقائق وزبدة من الدقائق تتعلق بتحقيق المبدأ والمعاد ، والله الهادي الى سبيل الرشاد ، فاقول متوكلا على الله ومستعينا بلطف الاله ، قال عز من قائل افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وقال تعالى الحسب الانسان ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والانثى الم يقدر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ، فالانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى وهو وان لم يكن ازليا كنفسه ابدي وطنه الاصلي بساط القربة ، وموطن عالم الشهادة في الغربة ، فان حقيقة الانسان ليس هذا الجوهر المحسوس والبدن الملموس بل هي لطيفة ربانية ونورانية روحانية سلطانية خلقت في عالم اللاهوت في احسن تقويم ثم ردت الى الابد كما قال تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين اي الى عالم الابد الذي هو اسفل في نظام سلسلة الوجود لان اذكيها جوهر عقلي ابداعي كما قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل وهو المراد من النور والقلم المذكورين في الحديث ايضا وهناك الوجود والنور في غاية الشرف والكمال ثم تنزل منها آخذا في النقصان الى ان بلغ غايته وهو عالم العناصر والابدان المسمى بعالم الملك والشهادة وتلك اللطيفة هي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب الا انها لما كانت في اصل الفطرة ناقصة مستعدة لاكتساب كمالاتها اللائقة بها بواسطة القوى الجسمانية والآلات الجسدانية ارسلت مع رأس مال العقل للتجارة الى عالم الغربة والابدان لتربح بتحصيل كمالاتها فترجع الى الوطن الاصلي سالما غانما وتتمكن في عالم اللاهوت في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقليل ما هم فان الاكثرين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فالبدن للروح بمنزلة المركب والآلة يتعلقه بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف يتكون من لطيف الاغذية ومحله القلب الصنوبري ويفيض عليه القوى الحيوانية فينبعث منه ويسري حاملا تلك القوى الى اعماق البدن بواسطة العروق الضوارب كالشمع اذا ادبر في زوايا البيت ثم



ثم ان تعلقه بالبدن ليس تعلقا حلوليا او اتحاديا بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق الملك بالمملكة الا ان هذا التعلق لما كان في هذه النشاة راسخا ومستمرا اشبيها بالاتحاد فيضع الروح بصيغ المادة وتكدر بالكدورات البشرية وتلوث بالقاذورات الجسمانية ومال الى اللذات العاجلة والشهوات الفانية كما قال تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب فنسي الرب وطغى والغا محجوبا بهذا الحجاب الحقيقي بهذا الانهماك كما قال اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا وقال ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما فبعث الله رسلا مبشرين ومنذرين ومذكرين لهم انهم اليه راجعون كما قال وذكرهم بايام الله اي ايام وصال الله فافترق الناس فرقتين فرقة اجابوا داعي الله وآمنوا برسوله وهم الذين لم ينطف نور فطرتهم التي فطر الله الناس عليها لكنهم على طبقات متخالفة حسب تفاوت استعداداتهم وفرقة ختم الله على قلوبهم وغلبت عليهم شقوتهم وكانوا قوما عالين قال تعالى يوم يأتي لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد فيجب على العاقل ان يجتهد في تحصيل الكمالات السرمدية والسعادات السنية لينال على الحيوة الابدية فيقول السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشاة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد المعبر عنها بالايمان بالله واليوم الآخر ولهذه المعرفة طريقان احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدات والفرق بينهما ان اهل الطريقة الاولى يعلمون علم اليقين ما يشاهده اهل الطريقة الثانية بعين اليقين وفوقها مرتبة حق اليقين التي هي مقام الفناء والاستهلاك حكي ان الشيخ الرئيس ابا علي بن سينا لما صحب مع قطب العارفين ابي سعيد ابي الخير سئل كل منهما عما جرى مع الآخر فقال الرئيس بث الشيخ ما علمه وقال ابو سعيد يعلم ابن سينا ما نحن فيه ثم ان السالكين للطريقة الاولى ان كان مستندهم في ذلك الادلة السمعية المستندة الى الوحي وما ينتهي اليها فهم اهل الشريعة والمتكلمون والا فهم الحكماء المشاءون وان كان للطريقة الثانية ان وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة فهم اهل الطريقة والصوفيون والا فهم الحكماء الاشراقيون وحاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقي في مراتبها المفصلة في الحكمة الرسمية والغاية القصوى من تلك المراتب هي العقل المستفاد وهي ان تصير النفس مشاهدة لجميع معارفها اليقينية بحيث لا يغيب عنها شيء وذلك لا يكون الا بعد ملاقاة النفس بالمبادي العالية ملاقاة روحانيا واتصالها بالملأ الاعلى اتصالا عقليا فلا يوجد هذه المرتبة لاحد في هذه الدار بل دار القرار الا للمتجردين عن جلابيب الابدان

المتخرطين في سلك المجردات اذ قد يوجد لهم في هذه الدار لمعات من ذلك البروق خاطفة
وحاصل الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العلمية والترقي في درجاتها الاربع
التي اولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وتنتهي
تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة كالبخل والحسد والعجب والكبر والرياء ونقض
آثار شواغله عن عالم الغيب ونسمي هذه المرتبة بالتخلية القدسية والملكات السنية ودرايتها
ما يحصل لها عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جناب
الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله وما دام العارف لم يقطع هذه المراتب فهو سايرا الى الله
فاذا انتهى الى المرتبة الرابعة فقد انتهى سيره الى الله وبلغها درجات السير في الله ومراتبه فانتهاء
السير الى الله بمنزلة الوصول الى ساحل البحر والسير في الله بمنزلة الخوض لجة البحر فالعارف الواصل
الى بحر الحقيقة اذا خاض لجة بحر الوصول لا يزال يتخلع عن القيود البشرية ويرتفع عنه الغواشي
والحجب الجسمانية الى ان يخرج عنها بالكلية ويتحلى باخلاق الله تعالى فاذا يرى كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب
عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يأتي عليها شيء
من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه وفايض من لدنه فصار الحق
بصره الذي به يبصر وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فهذه مرتبة
توحيد الصفات ثم بعد ذلك يعاين العارف ان كثرة الصفات وما يجري مجراها انما هو
بالقياس الى الكثرة التي في اعتبارات وشيونات للذات الاحدية واما بالقياس الى مبدأها الواحد
فمتحدة فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذا لا وجود
ذاتيا لغيره فالصفات مغايرة للذات موضوعة للصفات قل هو الله احد وقل الله ثم
ذرهم وهذه مرتبة توحيد الذات فليس هناك واصف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف
ولا معروف وهذا هو الفناء في التوحيد ومرتبة حق اليقين ثم النعوت الالهية والاخلاق الربانية
غير متناهية كما قال تعالى لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي فلا منتهى
للسير في الله الا لفناء السابر في بحر التوحيد قال صاحب الفتوحات المكية بعد ما انتهى امر العارف
الى ان رآه في كل شيء وظهر له نسمات من هبوب الي سبع وفي بصره اراد العارف ان يبقى عصا
السفار وينزل عنه اسم المسافر فعرف ان الامر لا نهاية له وانه لا يزال مسافرا انتهى فسافروا
تصحوا وتغنموا فربح النفس في هذه التجارة هو تحصيل كمالاتها العلمية والعلية ليستعد بذلك
لقرب جوار الملاء الاعلى وخسرانها فقد ذلك الكمالات والتدنس الاعتقادات والملكات
الرديئة والاعمال القبيحة فكما تمتد النفس بعد مفارقة البدن بما لقته تلك الكمالات وما تحصل
لها من القرب بسببها والتمكن في مقعد صدق عند مليك مقتدر كذلك تتألم بامتدادها وما تحصل

لها من البعد والاحتراق بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وهذا هو المراد بالذات
والآلام العقليين اذا تقررت هذه المقدمات فاعلم ان العاد منه ما هو روحاني وهو
بقاء النفس بعد خراب البدن متلذذة او متألمة بلذات وآلام عقليين واثبتها كلما
والصوفية ومحققو المتكلمين وقد ورد اليه الاشارة في كلام رب العزة قال الله تعالى للذين
احسنوا الحسنى وزيادة وقال ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء
عند ربهم يرزقون وقال فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وقال ورضوان من الله اكبر ومنه ما هو جسماني
ورد به الشرع واجمع عليه اهل الملل الثلث وشهد به نصوص القرآن في مواضع متعددة
بحيث لا يقبل التأويل وحقيقة اعادة الروح في عالم المثال الى البدن المثالي الذي هو
بعينه هذا البدن في الاسم والماهية لكن بمشاهدة اخرى ملكوتية مغايرة للمشاهدة الاولى
قال تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشاة
الاولى فلولا تذكرون ثم ان الجنة وان كل منها موصوفة بالاعمال والاخلاق والاعتقادات
اذ ما من عمل من الاعمال الصالحات او سيئات الا وتتمثل في الآخرة بصورة مناسبة
جسمانية وان كانت اعراضا ومعاني في الدنيا فان الوحدة الحقيقية محفوظة في الموطنين
والجوهرية والعرضية من احكام النشاة وآثار الموطن فالجنة وما فيها من الاشجار
والانهار والثمرات وغيرها من الحور والقصور والغلمان والولدان هي اعمالهم و
اخلاقهم ومقاماتهم واحوالهم مثلت وصورت في امثلة متمثلة وصور مناسبة
ولهذا يقال لهم انما هي اعمالكم رددت اليكم فيقولون نعم هذه ايضا عشارت الينا قال
عليه الصلوة والسلام ان الجنة قاع ليس فيها عمارة فاكثروا من غراس الجنة في الدنيا
فقيل يا رسول الله ما غراس الجنة قال عليه السلام التسبيح والتهليل وكذا الجهنم وما فيها
من دركات النيران وانواع الآلام وعذاب القبر وما يشاهد فيها من الحيات والعقارب
ليس الا صور الاعتقادات الباطلة ونتايج الاعمال السيئة وثمرات الاخلاق الرديئة
كانت في الدنيا معاني فصارت في الآخرة صورا فهم وآيسون فيها عقبى دنياوا
جهنم محيطة بالكافرين الا انهم لا يتأملون بها لكثافتهم وغلظ حجابهم وفرط غفلتهم
فان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقالوا ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا
موقنون الا ترى ان من انفتح عين بصيرته وصار في الدنيا من اهل الآخرة بالموت
الاختياري يرونهم وآخلين في النار وما فيها من انواع العذاب متمثلين بالصور مناسبة
لما غلب عليهم من الصفات الذميمة فاتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال
عز من قال الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون

سعيرا وقال عليه السلام الذين يشربون من آنية الذهب والفضة انما تجرجر في بطونهم نارا
وقال عليه الصلوة والسلام الجنة حفت بالمكاره والنار حفت بالشهوات وكذا الصراط
موصوفة الاعتقاد والعمل فان لكل من القوة العقلية والعملية طرف افراط وطرف تفريط
ووسط حقيقي هو الاعتدال والاطراف رذايل والاوساط فضايل وان الاطراف
لها عرض عريض لا يكاد يقف عند حد والوسط الحقيقي سواء كان في الاعتقاد او العمل واحد
ليس الا بل لا يتصور فيه التعدد وقال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا
السبل فتفرق بكم عن سبيله واستوضح ذلك من الخطوط الواصلة بين كل نقطتين
فانها وان كانت كثيرة متشابهة لكن المستقيم منها ليس الا واحدا كما لا يخفى فاذا بعد الحق الا
الضلال فالصراط المستقيم موصوفة هذا الوسط من الاعتقادات والاعمال لكونه مغمورا
فيما بين الاطراف الكثيرة المتشابهة صارت الثبات عليه اشق وصار اد ق من الشعر
واحد من السيف ولذا قال عليه السلام شيبتني سورة هود اذ قد امر عليه السلام فيها
بالاستقامة بقوله تعالى فاستقم كما امرت اي في قوله تعالى قل امر ربي بالقسط ومن تامل في
عجايب ملكه وملكوته وغرايب صنعه لعالم يستكشف عن قبول امثال هذا فان كل ما يتعلق
بالآخرة فهو من عالم الملكوت والمثال فان للنفس نشآت شتى وهي في كل نشاة تختص باثار و
احكام بل جميع الممكنات لها عوالم مختلفة كالوجود العلمي الاجمالي المسمى بالعين الاول والتفصيلي
المسمى بالعين الثاني ثم الروحي المثالي ثم الحسي العنصري وهي وان كانت حادثة في الوجود
العيني الحسي الا انها قديمة باعتبار وجوداتها العلمية الازلية بمعنى بجعل الجاعل نفوذ فيها
باعتبار هذا الوجود ثم ان النفس تشاهد في كل نشاة صورة تقتضيها تلك النشاة كما انها
تشاهد في المنام صور الاشياء هاهنا في اليقظة كذلك تشاهد عند الانخلاع عن البدن الحسي و
الانتقال الى البدن المثالي في عالم المثال امورا لم يمكن مشاهدتها في الحيوة فان اصحاب
المكاشفات وارباب المشاهدات من الحكماء المتالهين والصوفية قالوا بين عالم المجردات
الروحية اللطيفة المسمى بعالم الملكوت وبين عالم الموجودات العينية الكثيفة المكتنفة
بالقيود والعوارض المسمى بعالم الملك برزخ يسمى بعالم المثال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ
لا يبغيان وفيه موجودات متشخصة مطابقة لما في الخارج من الجزئيات مثال لها فائضة
بنفسها مناسبة لما في العالمين المذكورين اما لعالم الملك فانها صور جسمانية شجية مقيدة
بقيود وشجية واما لعالم الملكوت فانها معلقة غير متعلقة بمكان وجهة كالمجردات حتى انه يرى
صورة مثالية لشخص واحد في مرايا متعددة بل في مواضع وامكنة متكثرة كما يظهر ملك
واحد في الف مكان كقابض الارواح ونافخها ومن هذا القبيل حضور بعض الاولياء في
زمان واحد في اماكن متعددة غربية وشرقية ففي العالم المثالي يتروح الاجساد ويتجسد

الارواح واني هذا العالم اشار سيدنا عليه افضل الصلوات بان لكل نبي ملكا حتى
قال عليه السلام ان لكل قطرة ملكا ينزل معها ثم ان تلك الصور المثالية مجالي مختلفة
مثل المرآة والمتخيلة والحس المشترك وسايل القوى الباطنة التي لها ايضا نسبة الى العالمين
اذا انقطعت عن الاشتغال بالامور الخارجية العايقة اذ يحصل لها بذلك زيادة
مناسبة الى ذلك العالم كما للمتجردين عن العلايق البشرية والكدورات الجسمانية
كالانبياء والاولياء ان يمين والمرضى بل لظهر للانبياء والاولياء في القوى الظاهرة
ايضا حيث حصلت لها تلك المناسبة بسبب الانقطاع عن الشواغل ما يرى ان
النبي عليه السلام كان يشاهد جبرئيل حين ينزل بالوحي والصحابة حوله كانوا لا يشاهدونه
ثم ان عالم الشهادة بالنسبة الى عالم المثال كحلقة في بيداء على ما ورد في الحديث فاطلبك
بعالم سبعة الجنة التي عرضها كعرض السموات والارض وباثبات هذا العالم ينكشف لك
كثير من الشبهات والامور المستغربة البعيدة من العقول المقيدة بمقتضيات الحواس المشغولة
بمستلذات القوى عن الارتقاء الى هذا العالم فضلا عما فوقه وبه ينجلي ايضا كثير من
مشكلات البرزخ والحشر كظهور الاخلاق والسجايا في القبر بصورة الحسنة او صورة البهائم
والحيات والعقارب وكوزن الاعمال من غير حاجة الى ما وليوزن الصحايف
وكخلق النار والجنة التي عرضها كعرض مجموع السموات والارض وقصة معراج الرسول
عليه الصلوة والسلام فانه كان بالبدن المثالي ولهذا قالت عايشة رضي الله عنها والله
ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم وبهذا ايضا ينجلي الشبهة المشهورة وهي انه لو صار
مؤمن غذاء الكافر وجزاء من بدنه فاعادتها غير متصورة ولو وقعت يلزم تعذيب
الاجزاء المطيعة والقول بان المحشور سوى اجزاء الاصلية ولعل الله يحفظه عن ان يصير
جزاء صلا يحتدى نفعا اذ الشريعة المحمدية فاضية بحشر الاجزاء الفضلية لانه امر عليه السلام
باجتناب الجنب عن قلم الظفر وازالة الشعر قبل الاغتسال بل الاكفان ايضا محشورة
حتى امر عليه السلام بتجويد الاكفان ووجه الاستدلال ان الانسان كان اولا على نشاة وحالة
كما ورد في الحديث خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام ثم حصل له في الدنيا نشاة
عنصرية وهي جامعة لجسمانية لطيفة وجرمانية كثيفة لان هذا العنصر اصفوة وكدرها
كان من صفوته فهو جسم ومثال وملكوت وما كان من كدره فهو جرم فالجرم كشف
ظاهر واثر والجسم لطيف باطن مؤثر نسبته الى الجرم نسبة اللب الى القشر ولهذا خوطب
النبي عليه السلام في اول الامر بايها المدثر ثم ان النفس تحشر في ذلك العالم في بدن جسماني
وهو نشاة جامعة للروحانية والعنصرية ومن احكام هذه النشاة وخواصها جواز الاكون
في مكانين في آن فالمحشور المعاد هو جسمانية جميع الاجزاء الاصلية والفضلية في الاكل

والملكون جميعا ولعل مراد القوم بالاجزاء الاصلية سوى هذه الملكوت المعادلة تقابل الفضلية
ثم ان البدن المثلى الجسماني يعتدى وينمو ويعود طباطريا بالايمان والعمل الصالح اليه
بصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وكلما قوى الجسماني ضعف الجرماني ويتدرج في الرقة
حتى يصير كقشر رقيق نقل عن بايزيد البسطامي انسلخت عن جلدي كما انسلخت الحية وكلما في
الجرماني وضعف يظهر فيه نور الجسماني المثالي الباطن ويتمثالا مشرقا فيه قال الله تعالى
سيماهم في وجوههم من اثر السجود وقال عليه السلام من كثر صلوته بالليل حسن وجهه في
النهار واعلى مراتب هذه التصفية وغلبة الجسماني على الجرماني ما كان حاصلا لنبينا عليه
السلام حتى كان عليه الصلوة والسلام عديم الظل فالمؤمن لكون جسمانيته القريبة من الروحانية
قويا وطيبا بهركة الايمان والعمل الصالح صار قابلا مستعدا لاى تصرف كان كقضيب
رطب يميل تارة ويستقيم اخرى ولا ينكسر عند هبوب الرياح ولهذا يتعلق ارواح المؤمنين
بابدانهم في النشاة الجامعة للتجرد والتعلق على سبيل الطوع والاختيار واما الكفار و
العصاة فقد قويت جرماتيتهم وغلظت وكثفت حتى كادت تذوب جسمانيتهم وتعدم
ملكوتيتهم فان اهل الشقاء ينفصل منهم ما فد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية والصفات
الروحانية وتتوفر في نشاتهم صور الاحوال الظلمانية المادية الخاصة في تصوراتهم واذعانهم
علمهم والاخلاق الرديئة التي ترتب عليها افعالهم في الدنيا واقوالهم وينضم الى ملكوتيتهم
ومثاليهم وكذا ما تحلل من اجزائهم البدنية تعاد اليهم وتجمع لديهم بصورة حافاتهم
وكذا ورد ان ضرس الكافر مثل احد وجلده اربعون ذراعا بذراع الجبار فاراد الله
ليبسها وشدتها كما قال تعالى ثم قست قلوبهم بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة
لا تقبل التصرف الا بعنف ولا تعلق في الاخرة بابدانهم الا بكره وله اسلم من في السموات
والارض طوعا وكرها فمثلهم كمثل نبت يابس تكسر وتبابى عن تقلبه كيف يراد يوم
يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون فالمؤمن في النشاة الروحانية
الباقية كانت غايته عن المعاني الجسمية والخواص الروحانية وساذجته عن جميع
كمالاتها الممكنة فاذا فارق روحه الجسد في النشاة الدنيا وية حصل له ذوق المعاني
والخواص فاذا فارقها ايام البرزخ يحصل له ذوق المعاني الخاصة به الحاصلة له ايام
المقارنة ثم اتصل به في النشاة الجامعة اتصالا اختياريا ببركة الايمان والعمل الصالح
فاز بكمال الطرفين الحيوة والحياة فكانه لجمعين التجرد والتعلق حي دايميت دايمتهم
جنة الاعمال اعني الحور والغلمان وانواع الاطعمة والاشربة وسايرالذات الجسمانية
من خطوظ الجبوة ونعيم جنة الايمان اعني اللقاء وسايرما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على بال احد مما لا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين كمشاهدة انوار الحق والانغماس

في بحر النور من خطوط الموت قال عليه السلام لا يلقى احدكم ربه حتى يموت واما الكافر
فلعدم قبوله لهذه التصرفات بطوع واختيار لفساد قلبه وحبسه فهو محروم عن
خير الطرفين قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال ان الله حرمهما
على الكافرين وقال قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فالكافر ليس له نعيم الجنة
لعدم حيوته ولا نعيم اللقاء لعدم موته قال الله تعالى فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى
وهذا هو الخسران المبين ثم انه ما يقرع سمعك لفظ المثل ولا يغرنك تشابه
لفظ المثل والمثال فتزعم انهما واحد كلا فان المثال ما سمعت واما المثل فاعلم
ان افلاطون الالهي وحكماء الفرس وغيرهم من الالهيين والصوفيين ذهبوا الى
ان لكل نوع من الانواع الموجودة في عالم الملك علويا كان او سفليا بسيطا او مركبا
ربانيا في عالم النور هو ذات مجردة نورية غير مقيدة بقيود عارضة لذلك النوع
قديمة قايمة بنفسها مدبرة لذلك النوع ذو عناية به وسواء في والمثلى والمولد
وغيرذلك حتى قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس فاعلها رب
نوعها وكذا جميع الصبغات الظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك
الارباب حتى ان رائحة المسك ظل لهيئة في رب نوعه فان الارباب لفيض عليها
من مبادئها انوارا خر عارضة ويلزمها نسب معنوية مختلفة فيظهر صورا في اصنافها
الجسمانية وآل ذلك الارباب اشار سيدنا مكاشف الحقايق عليه افضل الصلوات
بقوله آنا في ملك الجبال وملك البحار ونسبي ذلك الارباب مثلا لكون الرب مثالا لربوبه
في العالم العقلي والمربوب مثالا لربه في العالم العيني فدام احدهما بدوام الآخر
وانتفى بانتفائه وهذا ما قاله الصوفية من ان للحق اسماء تقتضي كل واحد منها مظهرا
ومرتبة كلية من العالم فيتجلى فيه ويظهر آثاره عنه ويسمى ذلك الاسم بالنسبة الى
هذا النوع ربا والواجب المطلق رب الارباب ولما كان مرتبة الاسم الالهية دون
مرتبة الذات لكونها مقام التفرقة والكثرة قال الله تعالى ارباب متفرقون خير ام الله
الواحد القهار ولنقتصر على هذا القدر في هذا الباب لانه طور وراء طور العقل والعقول
قاصرة والغرايم متقاعدة امتلأت القلوب من الرسوم والعادات حتى كاد الانسان
يلتحق بالحيوانات فلنور دفصلاني عجايب القلب واعلم ان ههنا الفاظ تمس
الحاجة الى معرفة معانيها وهي اربعة القلب والروح والنفس والعقل اما القلب
فهو يطلق على معنيين احدهما اللحم الصنوبري الذي في تجويفه دم اسود والثاني لطيفة
ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني هو المدرك من الانسان والمكلف والمخاطب
وبها يتميز الانسان عن سايرالحيوانات بل هي حقيقة الانسان المخلوقة في احسن تقويم

واما الروح فهو يطلق تارة على هذه اللطيفة وتارة على البخار الذي ينبعث من شك القلب الاسود وينتشر بواسطة العروق الى جميع اجزاء البدن وفيضان نور الحيوة والحس والحركة والسمع والبصر والذوق واللمس والشم منه بضاهي فيضان النور من السراج الذي بدار في زوايا البيت وقد اشرنا اليه سالفا والروح بهذا المعنى يسمى جوانبا واما النفس فهو ايضا يطلق على امرين احدهما المعنى الجامع للصفات الذميمة كما قال عليه السلام اعدى عدوك بين جنبيك وثانيهما اللطيفة المذكورة الا ان لها احوالا مختلفة و اوصافا متفاوتة يسمى بكل اعتبار باسم فان النفس اذا سكنت تحت الاوامر ازالها الاضطرار بسبب معارضة الشهوات سميت مطمئنة واذا لم تتم سكونها وصارت موافقة للقوة الشهوانية تارة ومعرضة عليها اخرى سميت لوامة لانها تلوم صاحبها عند التقصير في العبادة وان تركت الاعتراض واطاعت بمقتضى الشهوات سميت امارة وقد يسمى بها اخر مثل الملاهة وغيرها باعتبارات شتى فالمسمى واحد ليس الا واما العقل فيطلق تارة على العلوم المدركة بالطيفة المذكورة وتارة على نفس تلك اللطيفة ثم ان للقلب جنودا وبيانه انه لما كان اكتساب الكمالات الانسانية موقوفا على البدن فلا بد من حفظه بجلب ما يوافقه ودفع ما ينافره فانعم الله عليه لجلب الموافق بجندين باطن وهو الشهوة وظاهر وهو الآتها ولما توقف الشهوة للغضب والنفرة عنه على معرفة انعم عليه في المعرفة بجندين باطنين احدهما الادراكات الخمس ومنازلها الحواس الخمس وثانيهما القوى الخمس ومنازلها تجاويف الدماغ وبطونها فاذا علم الموافق اشتهاه واذا علم المنافر نفر عنه وانبعث نحو دفعه والباعث يسمى ارادة والمحرك للاعضاء قدرة فجميع جنود القلب بكثرتها يرجع الى القدرة والارادة والقوى المدركة الظاهرة والباطنة فلما اصطفى الانسان هذه الجنود اجتمعت فيه اربعة اوصاف سبعية تحمله على العداوة وبهيمية تحمله على الشره والحرص وربانية تحمله على الاستيلاء والاستعلاء عن القيود والسفلية والانطلاق عن ربقة العبودية وشيطانية تحمله على المكر والخداع فالسعيد من تسخرت نفسه للصفة الربانية فجعل الله تعالى مقصده والدار الآخرة مستقره والدنيا منزله والبدن مركبه واللسان ترجمانه والاعضاء اكتابه وخدمه والحواس جواسيسه تودي ما تطلع عليه من المحسوسات الى الخازن ثم تعرض الخازن على الملك اعني حقيقة الانسان فيقتبس منه ما يحتاج اليه في تدبير مملكته وسبيل السعادة في آخرته ثم ان للقلب اعمالا اربعة قبل عمل الجوارح الاول الخواطر والثاني تحرك الرغبة بما خطر بحكم الطبع ويسمى ميل الطبع وهذان لا يؤخذ العبد بهما لانه ليس باختياره وهذا هو المراد بقوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل او تتكلم والثالث حكم النفس بان هذا مع قبحه ينبغي ان

يفعل وهذا ايضا لا يؤاخذ به وان كان اختياريا اذ لا عزم والرابع تصميم العزم على الفعل وان لم يفعل لمانع وهذا يؤاخذ به العبد وهو المراد بقوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وما ينبغي ان يعلم ان الخاطر نوعان احدهما ما يدعوا الى الخير وسببه الملقى له في القلب يسمى ملكا فان عرف السبب سمي ذلك الخاطر وحيا وان لم يعرف السبب سمي الخاطر الهاما ونفثا في الروع وعلامة تباينهما خاطر يدعوا الى الشر ويسمى وسواسا وسببه الملقى له يسمى شيطانا وقد يلقى الشيطان خيرا ويدعوا اليه ليفوت منه ما هو افضل منه فقلب المؤمن واما بين الملك والشيطان وسمى المراد باصبعين في قوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ومن الخاطر ما يقع في القلب بمباشرة اسباب من العبد وهي اما النظر والاستدلال كما في طريقة الاستدلاليين واما تهذيب الباطن وتصفيته وهي طريقة الصوفيين فان القلب مستعد لان يتجلى فيه حقايق الاشياء عند مقابلة مرآته اللوح المحفوظ وخلوه عن الحجب فاذا ارتفع الحجب والموانع وتطهر القلب عن لوث الاخلاق الذميمة ودنس الملكات الردية وانفتحت ابواب القلب نحو ملكوت السموات والارض واتصل بالملاء الاعلى والمبادي العالية انعكس اليه حاصلها من صور الحقايق والعلوم والمعارف فصار عالما عقليا مضاهيا للعالم الحسي قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم وهذا هو المراد بليلة القدر فانها ليلة تنكشف للنفس فيها احوال الملك والملكوت كما قال تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ولما كان اكثر ما يتجلى مرآة القلب في شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن بواسطة الصوم الذي هو تضييق مجاري الشيطان في بدن الانسان صار مضاعفة ليلة القدر في رمضان اكثر الا يرى ان من حصل له هذه المرتبة في غير رمضان ايضا فقد صادف ليلة القدر فلاك الامر هو رفع موانع القلب وتصفية مرآته وتصقيله وتلك الموانع خمسة احدها نقصان في الذات واصل الفطرة كقلب الصبي والمجانين والثاني كدرة المعاصي وخبث الشهوات قال الله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون الثالث العدول عن الجهة وهو الاشتغال بالامور الدنيوية الرابع اعتقادات اهل طلمة والجهلية المركبة والظنون الفاسدة المذكورة في الطبع قال تعالى ان هم الا يخرصون الخامس الجهل بطريق العثور على المطلوب كما في زيغ الكفرة والربانيين قال تعالى ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم فاذا ارتفع هذه الموانع صار القلب كمرآة مجلوة حوذي بها ما يقابلها من الصور العلمية والحقايق المنادية امامن الخارج وطرف الحواس الظاهرة التي هي كالانهار الخمسة الى الحوض

٢١٨
220

القلب وآما من الباطن والابواب المفتوحة نحو الله الاعلى الا ان المنصب من الانهار الخارجية
لا يخلو عن كدر الاوهام والظنون بخلاف ما سدت طرق الخارج وحوذي بالقلب الى الملكوت
الاعلى فانه يظهر فيه ينابيع الحكم فتى عين يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا وبسبب هذه
العلوم علوم المكاشفة ثم ان القلوب والمرايا متفاوتة في اصل الفطرة والاستعداد
كما قال عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة الحديث فكل ميسر لما خلق له
فالوجود وما يتبعه من الكمالات عدد وعلما انما يفيض عليها على حسب ما يسعه ويقبله
وهذا هو السر في تفاوت مراتب الانبيا والاولياء وسائر طبقات الناس وتباين
مشاربهم ونشاتهم وفي الحقيقة مرجع هذا التفاوت هو الاسم الذي هو رب نوعه
ولما كانت الحقيقة المحمدية والنشاة المصطفوية تحت تربية اسم الذات المستجمع
لجميع الاسماء الالهية والحقايق الكونية كما قال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون
الله يد الله فوق ايديهم صار نبينا عليه افضل الصلوات افضل الموجودات واكرم
المكونات بل اقنوم النبوة منحصر فيه والانبيا كانوا نواب نشاته الروحانية كما
ان العلما نواب نشاته العنصرية ولذا قال عليه السلام علما امتي كانبيا بني اسرائيل
فالانبيا كلهم مغترفون بفضله ومغترفون من بحر كرمه وفضله وما تقول لديه عند قدم
من نقطة العلم او من شكاة الحكم فانه شمس فضل هم كواكبها يظهرن انوارها للناس
في الظلم وقال عليه السلام تمنى اثنى عشر نبيا من بني اسرائيل منهم موسى وعيسى ان يكونوا
من امتي فالحمد لله الذي جعلنا من امته ورزقنا اتباع دينه وملته

ثم على يد مؤلفه الجاني العاصي محمد امين بن الصدر الشرواني
بمحروسة آمد حفظت من كل شر حاسد يوم النشاء
العشرين من شهر صفر المظفر سنة عشرين
والف من الهجرة النبوية عليه افضل
التحية حامدا لله ومصليا
على نبيه واله
تمام

SOUTH EASTERN
Erbil
Yusufiya
Eski Mosul
Tarjama
Esad y.
213/3
297.511

قال الله عزوجل في سورة البقرة وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات
ان لهم جنات قال صاحب الكشاف البشارة الاخبار بسرور يظهر اثره في
قال العلماء واذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشره فرادى
عتق اولهم لانه هو الذي اظهر سروره بخبره دون الباقين ولو قال
مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه انتهى وقال الامام
البيضاوي البشارة هو الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في البشرة وكذلك
قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني
بقدوم ولدي فهو حر فاخبره فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرني عتقوا
جميعا انتهى وفي شروح الكشاف ان قوله فرادى اشارة الى انهم لو
اخبروه معا عتقوا كلهم لانهم جميعا بشروه وبتعمم شراح القاضي واقول
هذا لا يصح في توجيه كلام البيضاوي اما اولا فلانه اخذ الاولية في مفهوم
البشارة فيما نقله عن الفقهاء وثانيا انه غير كلمة انكم في عبارة الكشاف
الى كلمة من فمن بشر بمعنى من اخبر اولا وقد تقرر في الاصول ان العام اذا كان
يتناول مجموع الافراد بان يكون متعلق الحكم مجموع الاحاد لا كل واحد على
الانفراد وحيث يثبت الاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرمط والقوم
واما ان يتناول كل واحد منها على سبيل الشمول او على سبيل البدل ومعنى الشمولي
الشمولي ان يتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن
فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق
كل واحد الدرهم ومعنى التناول البدلي ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد
دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو
دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق فمن بشر على تقدير كونه بمعنى
من اخبر اولا على ما يقتضيه كون البشارة بمعنى الخبر الاول يكون من قبيل من
دخل الحصن اولا فله فلو اخبروه جميعا لم يعتق واحد منهم بخلاف ايكم بشر فان

SÜLEY E G. KÜTÜPHANESİ
Erzurum
813/4

عموم اي بالصفة وقد صرح ائمة الاصول بانه اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
جميعا معا عتقوا جميعا في سورة البقرة قوله تعالى
قول وجهك شطر المسجد الحرام قال صاحب الكشاف ومن تبعه ذكر المسجد الحرام
دون الكعبة دليل على ان الواجب مراعاة الجهة دون العين فلو
بذه الدلالة اذا تدبر وجودا وعدما على ذكر لفظ الشطر وعدمه لا على لفظ
المسجد الحرام فتامل لتكشف لك الحال من الفوائد اللهم رحوم

في سورة البقرة

عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست
به صدورها ما لم تعمل او تتكلم استصعب التوفيق بينه وبين قوله تعالى
وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فقال بعض العلماء
الامور التي تخطر بالبال لكن يكرهها الانسان ولا يمكنه ازالتها عن النفس
لا يؤاخذ بها لانها تجري مجرى التكليف بما لا يطاق والحديث محمول على هذا
واما الخواطر التي يوطن الانسان نفسه عليها ويعزم على فعلها في الوجود
فقد بواخذ بها لقوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم والمراد من الآية
وقال بعضهم ان معنى الآية ان تدخلوا تلك الاعمال في الوجود ظاهرا او خفية
يحاسبكم به الله وقال بعضهم الآية منسوخة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ورد عليه ان النسخ يختص بالانشاء ولا يجري في الخبر واقول
وبالله التوفيق المراد بما في انفسكم ما حصل فيها حصول اصليا بحيث يوجب
اتصافها به كالملكات الردية والاخلاق الذميمة كالحقد والحسد والكبر
والعجب والكفران فهي التي يحاسب به واما تصور المعاصي والاخلاق الذميمة
وسوسة المراد بما وسوست به الصدور فهو لعدم الجابه اتصاف النفس بها
لا يعاقب عليها عالم يوجد في الاعيان والية الاشارة بقوله عليه السلام
ما لم تعمل او تتكلم فمعنى الحديث الشريف ان الله لا يعاقب امتي على تصور
المعصية والعزم بها على عدها فان قلت اذا وصل التصور الى التصميم والعزم
يواخذ به لقوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم قلت المواخذة بالحقيقة على

ما ان قلت ليس التحقيق ان العلم يتحقق ان
ذاتا وان الاشياء اتما يوجد في الذهن بحقيقة
لا بصورها وانما يترتب عليها فلا فلت نعم كذلك
كلي غير ان اتصاف النفس بها اتما يكون
اتصاف العلم بها فلا يترتب عليها ان
العلم بصورها يتحقق ان يوجد
في العلم

على تصميم العزم على ايقاع المعصية في الاعيان وسوابقها من الكيفيات النفسانية
وهذا التوفيق مما تفردت به

سورة النساء

باسمه سبحانه قوله تعالى في سورة النساء لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون قال القاضي بعد ما فسر الآية الكريمة وفيه تنبيه على انهم يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة على وجه يستغني عن النظر والتأمل فان النوع من خواص الملك والسبيل للانسان ان الى العلم بامثال ذلك سوى الفكر والنظر فلوالى مولاه بالنظر الصحيح ليعرفوا بنوتك وشهدوا بها كما عرفت الملائكة وشهدوا بها انتهى واعلم ان بعض ارباب الحواشي ارجع الضمائر في قوله على انهم يودون ان يعلموا الى الملائكة وبعضهم الى اهل الكتاب والذي عندي انها راجعة الى اهل الكتاب والمعنى وفي قوله تعالى لكن الله يشهد الى قوله والملائكة يشهدون تنبيه على ان اهل الكتاب المتعنتين يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة من غير نظر في الادلة الدالة عليها وحال ان هذا النوع من العلم من خواص الملك الذي يعلم المطالب النظرية بالقوة القدسية وليس من شان الانس ان يعلمها من غير نظر صحيح فالكتبة عليه مجموع الامرين اعني انهم يودون ويريدون ان علموا بلا نظر وتامل وتنبيهها ان ذلك لما بتاتي منهم لكونه من خواص الملك فوجه التنبيه اما على الاول فلانهم لما لم يشهدوا بصحة تلك الدعوى مع قيام الدليل عليها وهو شهادة الله بها بانزال القران المعجز الدال على النبوة بل سالوا ما لا يحتاج معه العلم بها على نظر وفكر وسوان ينزل عليهم الكتاب علم تام يودون ان يعلموا من غير احتياج الى النظر كيف ولو تاملوا فيما شهد الله به من انزال القران المعجز الدال على صحة الدعوى لما سالوا ذلك وانقلعوا عن التعنت واما على الثاني فلان شهادة الملائكة مما لا يفيد ثبوت تلك الدعوى وانما يثبت لها شهادة الله بها والسر فيه ان شهادة الله تعالى بها هي تنبيهات ايا بانزال القرآن المعجز الدال عليها كما اشار اليه القاضي في تفسير قوله تعالى لما انزل اليك بقوله من القران المعجز الدال على نبوتك واما شهادة الملائكة فهي اعز افهم

واقرارهم بها عن شهود وعيان من غير فكر وتامل وهذا لا يكفي في ثبوت تلك الدعوى ولذلك خصت الكفاية بشهادة الله وقيل وكفى بالله شهيدا فغاية الاخبار عن شهادة الملائكة مع عدم افادتها ثبوت المدعى ان ما يودون ويريدون من ان يعلموا تلك الدعوى علما شهوديا وعيانيا لا بثباتي منهم وانما ذلك من شان الملائكة وخواصهم فهم الذين يشهدون بها عن شهود دون الناس ومما يدل على رجوع الضمائر الى اهل الكتاب قوله وهذا النوع من خواص الملك والسبيل للانسان الى آخره اذ على تقدير رجوعها الى الملائكة لكان المناسب ان يقال وهذا النوع من خواصهم والسبيل للانسان الى آخره كما يظهر بالتامل هذا ما ظهر لي بالتامل في هذا المقام والله اعلم بحقيقة الحال والمرام

في سورة الانعام

قال القاضي في تفسير قوله تعالى في سورة الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم الآية ان في السموات متعلق باسم الله ثم قال وليس متعلق المصدر لان صلته لا تتقدم عليه بل متعلقه بآلهة في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله انتهى وصرح بتعلقه به صاحب الكشاف فان اول بصفة مثل المعبود فلتاويل السر والجهر ايضا بالخفي والظاهر قال عز وجل في سورة الانعام ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون قال القاضي هذا جواب ثان ان جعل الهها للمطلوب بر د عليه ان مطلوبهم نزول ملك في صورته بحيث يعاينوه واللازم لهذا المطلوب قضاء الامر لجعل الملك رجلا وقال ايضا وللبسنا لهم جواب محذوف ولو جعلناه رجلا للبسنا بر د عليه انه لا بد للمحذوف من قرينة ولا قرينة ههنا نعم لو كان بدل الواو فاء لكانت تفريعيته وقرينة على انه يمكن عطفه على الشرطية مع حصول المعنى المطلوب من تقدير الشرط وفي تلك السورة ايضا قال عز وجل ولقد استهزئ برسل من قبلك الآية قال القاضي هذا تسلية للرسول عليه السلام على ما يرى من قومه بر د عليه ان سياق الآية

اعنی قوله فحاق بالذین الآیة لا یلایمه لانه علی تقدیر اهلاک الله تعالی قوم سایر الرسل لاستهزائهم بهم کیف یتسلی الرسول بمجرد الاستهزاء لسایر الرسل بدون اهلاک قوامه اذ له علیه السلام وآن استهزئ رسل من قبلی لکن اهلک قومهم لسبب استهزائهم ولم یهلک قومی ۰۰

وله

قال الله تعالی فی سورة الانعام سیقول الذین اشرکوا لو شاء الله ما اشرکنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شیء کذلک کذب الذین من قبلهم قال القاضی فی تفسیر هذه الآیة اراد وا بذلک انهم علی الحق المشروع المرضی عند الله لا الاعتذار عن ارتکاب هذه القبایح بارادة الله تعالی ایاها منهم حتی ینتهض ذمهم به دلیلا للمعتزلة ویؤید ذلک قوله کذلک کذب الذین من قبلهم انتهی ولو تنبه المقام بحیث یتضح به المرام انهم لم یریدوا بهذا الکلام الاعتذار عن ارتکاب القبایح اذ لم یعتقدوا قبح افعالهم بل یحسبون تحسینا صنعا علی ما نطقت به الآیات وصرح به القاضی فی سورة النحل فتعین انهم اراد وا بذلک الاحتجاج علی ما ارتکبوه حق ومشروع ومرضی عند الله بناء علی ان المشیة والارادة تساوق الامر وتستلزم الرضا علی ما زعمت المعتزلة فحاصل کلامهم ان ما ارتکبه من الشرک والتحریم وغیرهما تعلقت به مشیة الله وارادته وکل ما تعلق به مشیته تعالی وارادته فهو مشروع ومرضی عند الله تعالی فینتج ان ما نحن فیه مشروع ومرضی عند الله تعالی فحکی الله عز من قائل احتجاجهم هذا ثم رده بانه ینتهض تکذیب الرسل ومن المعلوم ان المقدمة الاولی لا تتضمن هذا التکذیب بل فیها تصدیق ما تطابق فیه العقل والشرع من کون کل کاین بمشیة الله وامتناع ان یجری فی ملکه خلاف ما یشاء فمنشاء هذا التکذیب هو المقدمة الثانیة لان الرسل علیهم السلام یدعونهم الی التوحید ویقولون لهم ان الله تعالی لا یرضی لعباده الکفر ولا یامر بالفحشاء فقولهم ما ارتکبه مشروع ومرضی عند الله تعالی تکذیب لهذا القول فمساق هذه الحجة باعتبار المقدمة الثانیة فلیست لصادق واما الصادق نقیضها وهی انه لیس کل ما تعلق به المشیة والارادة بمشروع

ومرضی عنده تعالی بناء علی ان الارادة لا تساوق الامر والرضا علی ما هو مذهب اهل السنة اذ المشیة ترجیح بعض الممکنات علی بعض ما مورا کان او منهیا حسنا کان او قبیحا وقد صرح به القاضی فی سورة الزخرف فانقلب الامر علی المعتزلة وصارت الآیة حجة لنا علیهم لانهم لم یفرقوا بین المامور والمراد واعتقدوا الکل مشیة بان کل مراد مامور مرضی فللّٰه در الرسول ولاهل السنة حجة البالغة علی المشرکین والمعتزلة ثم اعلم انه یجوز ان یکون مقصودهم بذلک القول رد دعوة الانبیاء فی البعثة والتکلیف صرح بهذا الاحتمال القاضی فی سورة النحل مع ما ذکره ههنا وهو المذکور فی شرح المواقف وسایر الکتب الکلامیة فحاصل کلامهم حینئذ ان ما شاء الله یجب وما لم یشا یمتنع وکل ما هذا شانه فلا یکلف به لکونه مشروطا بالاستطاعة فینتج ان ما ارتکبه من الشرک وغیره لم تکلف بترکه ولم یبعث لهذا فرد الله علیهم بان هذه کلمة صدق اریدبها باطل لانهم اراد وا بها ان الرسل فی دعوائهم البعثة والتکلیف کاذبون وقد ثبت صدقهم بالدلایل القطعیة ولکون هذا صدقا اریدبه باطل فهم الله بالتکذیب وهو من الکذب واشار الی ان وجوب وقوع متعلق المشیة ینافی صدق دعوی البعثة والتکلیف لان شاء الله انما یجب وقوعه لاسباب قد حالت لان من الممکنات ما لا یکفی امکانه الذاتی لوقوعه بل لابد من امور مغایرة له الی العلة الفاعلیة فالبعثة والتکلیف سبب لهدی من صرف اختیاره نحوها وللضلال من استحب العمی علی الهدی کالغذاء الصالح ینفع المزاج المستقیم ویضر المنحرف فکذا الآیات القرآنیة والتکالیف الشرعیة وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنین ولا یزید الظالمین الا خسارا وال هذا التفصیل اشار القاضی مجدا فی سورة النحل تدبر

فی آخر سورة الانعام

قال القاضی والمعنی انه لا ینفع الایمان نفسا غیر مقدمة ایمانها او مقدمة ایمانها غیر کاسبة فی ایمانها خیرا یرید ان النافع هو تحقق الایمان السابق وکسب الخیر فیه والایمان الحادث فی ذلک الیوم لغو لانه هو النافع بشرط تحققها ثم قال وهو دلیل لمن لم یعتبر الایمان المجرد عن العمل وجه دلالته علیه هو ان مبنی هذا المعنی اعتبار دخول النفی علی المعطوف علیه اولا ثم العطف علی ذلک فیفید اشتراط عدم النفع باحد النفیین

فيلزم ان يكون النفع مشروطا بهما جميعا ثم تصدى للجواب عن هذا الاستدلال بوجوه ثلثة اشار الى الاول بقوله وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم والمراد بهذا الحكم عدم نفع الايمان المجرد اعني محل النزاع بين الفريقين لا عدم نفع الايمان الحادث في ذلك اليوم اذ هو غير نافع اصلا بالاتفاق فحاصل هذا الجواب ان اللازم من الآية الكريمة عدم نفع الايمان المجرد في ذلك اليوم لا عدم نفعه بعده ايضا والذي القول بانه ينفع في الخلاص عن الخلود في النار لا عن العقاب في ذلك اليوم واشار الى الثاني بقوله وحمل المزيد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع لتساقطت عنهما ايمانهما ومبنى هذا المعنى على ان يعتبر العطف اولا ثم ورود النفي عليه فيفيد نفي احد الامرين المفيد لنفيهما جميعا لان نفي احد الامرين اعم من ان يكون في ضمن انتفاء احدهما فقط او في ضمن انتفاء مجموعهما ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال اذ الاحتمال يقدح في الاستدلال دون المنع ونحن من وراء المنع يكفينا او في الاحتمال فحاصل هذا الجواب انه لم لا يجوز ان يشترط النفع باحد الامرين حتى يلزم اشتراط عدم النفع بعدهما بمجموع الامرين لاستلزام اشتراط شئ لشئ اشتراط نقيضه بنقيضه بناء على ما تقرر من ان عدم العلة لعدم المعلول الاعم اي ان صحة الصلوة لما كانت مشروطة باحد الامرين من الوضوء والتيمم كان عدم صحتها باطلا نهما مشروطا بانتفائهما جميعا ولهذا اذا اعتبرت صحتها بالنسبة الى الطهارة وستر العورة كان جميعهما شرطا لصحتها فيشترط عدم صحتها بانتفاء احدهما ايا كان فان قلت ما طول المسافة واعتبر اشتراط النفع باحد الامرين المستلزم لاشتراط عدم النفع بنفيهما جميعا مع ان هذا اللازم هو المقصود ولم لم يقل وحمل المزيد على اشتراط عدم النفع بنفي احد الامرين قلت لدفع ان يتوهم ان في الكلام تكرارا لان عدم الايمان السابق يستلزم عدم كسب الخير فيه فيكون المزيد لغوا وتكرارا ووجه الدفع هو ان المقصود ليس مجرد بيان عدم نفع الايمان الحادث والا لما احتيج الى توصيف النفس بالعدمين لانه لا ينفع على كل حال بالاتفاق بل المقصود الاصلي بيان ان النافع انما هو احد الامرين من الايمان السابق والخير المكتسب بالطريق منع الخلود بالنظر الى المقصود يلزم المزيد واما ان وجود الايمان يكفي في النفع فلا معنى لاشتراطه باحدهما فيدفعه ان مجرد

الايمان انما ينفع في عدم الخلود واما كسب الخير فينفع فيه وفي الخلوص عن العقاب وفي رفع الدرجات ولكون هذه الخصوصية مقصودة اشتراط النفع بكسب الخير في الايمان ايضا على وجه التزييد مع استلزامه الايمان لان الكسب في الايمان لا يمكن ان يتحقق بدون الايمان واشار الى الثالث بقوله والعطف على لم يكن الخ ومبناه كون او للتسوية وحاصله انه يستوي كسب الخير الايمان الحادث وعدم الايمان السابق في ان الايمان الحادث بانتهما قرن لا ينفع فتامل

قال القاضي في سورة الاعراف في تفسير قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وفي خلق الاشياء مدرج جامع القدرة على ايجادها دفعة وليس للاختيار واعتبار للنظار فيقال عليه هذا غير ظاهر فانه يجوز ان يكون الفاعل موجبا ويكون وجود المعلول مشروطا بشرائط توجد وتنتفي فوقتا فوقتا قوله واعتبار للنظار فيه ان ذلك يتوقف على ثبوت تقديم خلق الملائكة على خلق السموات والارض وذلك اني يتسنى انتهى اقول لا يرد شئ منهما اما الاول فلانه مبني على الغفلة من قوله مع القدرة على ايجادها دفعة وبيانه ان الفاعل اذا كان مختارا يتوقف وجود المعلول على تعلق الارادة به فهو جزء العلة التامة حينئذ فيجوز ان يتخلف المعلول عن الفاعل المستقل بالتاثير لانتفاء تعلق الارادة فلا يلزم من قدمه قدم المعلول فهو جزء العلة التامة واما اذا كان الفاعل موجبا اي مقتضيا للفيضان الوجود على دائم استعداده فان كان المعلول تام الاستعداد في ذاته كالكريت بالنسبة الى النار فيجب وجوده ويمتنع تخلفه والا لزم التخلف عن العلة التامة فيلزم من قدم الفاعل ح قدمه والاجرام الفلكية من هذا القبيل عند الفلاسفة وان توقف تمام استعداده على امر متجدد فالم يحصل ذلك الامر يمتنع ايجاده كالخشب الرطب فانه عالم يبس يمتنع ان يحترق النار والحوادث اليومية من هذا القبيل عند الفلاسفة وبهذا اثبتوا برزخا بين عالمي القدم والحدوث يتأتى ربط الحوادث بالمبادي القديمة هذا في صورة كون الفاعل موجبا مشروطا وجود معلوله بشرائط متعاقبة يمتنع الايجاد دفعة فامكان ايجاد هذه الاشياء

المنبئ عن عدم التوقف على شئ آخر اصلا وفعته مع الخلق التدريجي المستلزم لتأخر وجود المعلول
عن وجود الفاعل لا يجامع الوجوب المستلزم لامتناع ذلك التأخر ويستلزم
الجنب المصحح لذلك التأخر واما الثاني فلان الايجاد التدريجي للاشياء عبارة
عن ايجادات يتعلق كل منها بشئ قبول على تعلق العلم والقدرة والارادة
بكل منها التفصيلي بخلاف الايجاد الدفعي للاشياء فانه ايجاد واحد متعلق
بالمجموع فضول على تعلق ما ذكر بالمجموع من حيث هو مجموع اجمالا واتضح ذلك بالفرق
بين ضرب الخاتم على نحو القرطاس وبين ان تكتب تلك الكلمات فانك في الصورة
الثانية تحتاج لها كلمة كلمة بل حرفا فحرفا وتريد بها كذلك فتوقعها في الصحيفة بخلاف الصورة
فان فيها تحتاج لها جملة وتريد بها ايضا كذلك وتقرعها ضربا واحدا فتوجد دفعة فالنظار
يعتبرون من الخلق التدريجي الى شمول علمه وارادته وقدرته للاشياء تفصيلا قبل تعين
سبحانه من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وايضا قالوا اذا
فعلنا شيئا بالاختيار تصورناه اولا ثم اعتقدنا له فايدة ما غاية ثم يحصل لنا اليه حالة
شوقية ثم تحصل لنا حالة ميلان نفساني على الارادة ثم تبعث القوة الباعثة القوة المحركة
للاعضاء فتوجده فيحصل لنا ذلك الشئ فلكل واحد من تلك الامور الحقيقة المتغايرة
دخل في وجود ذلك الشئ ثم قالوا فكما لا بد في صدور الافعال الاختيارية فينا من هذه
الامور كذلك لا بد في صدور الافعال الاختيارية للواجب تعالى منها سوى ما يكون مستغنيا
عنه تعالى اعني الحالة الشوقية فانها تستحيل عليه تعالى لاستلزامها ارادة وقدرة زائدة على ذاته وفايدة
لافعاله واستدلوا على ذلك من كونه مختارا فالخلق التدريجي لما كان الاختيار
الدال على ما ذكر صدق ان فيه اعتبار النظار فاعتبروا بايا اولى الانظار الى مراتب
الرجال من نتايج الافكار ثم

في قوله تعالى في سورة الاعراف في قصة شعيب عليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا ولما كان ظاهره حجة لنا
على المعتزلة لدلالته على كون الكفر بمشيته تعالى اجاب عنه صاحب الكشاف بما حاصله
انا لا نسلم ان المعنى الآن يشاء الله عودنا بل خذلاننا ومنع الالطاف منا ولو سلم
فلا نسلم انه يلزم منه مشيته تعالى للكفر لجواز ان يكون من قبيل التعليق بالمحال
والقاضي رحمه الله جرى على الظاهر حيث قدر مفعول المشيئة العود فان قوله وارتدادنا

والاعلى م

عطف تفسير لقوله خذلاننا ولهذا قال وفيه دليل على ان الكفر بمشيته تعالى ثم اشار بصيغة
التمريض الى الوجه الثاني الذي ذكره صاحب الكشاف فقال وقيل راجع الى آخر الامم
في العود بالتعليق على محال لا يكون الا انه تعرف فيه بما يقربه الى الصحة حيث لم يجعل
المعلق عليه المحال بل ما لا يكون اي لا يقع وغير الواقع لا يلزم ان يكون محالا والمعلق
عليه ههنا ما لا يقع وهو يكفي في تسليم ظاهرهم واما انه محال مبني على اصل الاعتزال
وهو استلزام الخروج عن الحكمة وبعض المفسرين اختاروه من قبيل التعليق بالمحال
واستدل عليه بان التعرض لعنوان ربوبيته تعالى لهم مما يبعد عن استحالة مشيته
لارتداد هم قطعا وكذا قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها فان تنجيته تعالى لهم من دلايل
عدم مشيته لعودهم فيها وفيه نظر اما اولا فلان حاجة الى اختيار ما ارتكبه الاعرج
في تصحيح مذهبه المعوج واما ثانيا فلان التعرض لعنوان الربوبية لو ابى فانما يبنى عن
عدم مشيته تعالى لا عن استحالتها واما ثالثا فلان التنجية كما تطلق به من دلايل
عدم مشيته لا استحالة مشيته على انه لو تم لزم ان يكون ارتدادهم ان ارتد بعد
ان انجاه الله من الكفر بمشيته تعالى وهو باطل ثم قال هذا القايل وقيل معناه الا
ان يشاء الله خذلاننا وقيل فيه دليل على ان الكفر بمشيته تعالى واما ما كان
فليس المراد بذلك بيان ان العود فيها في حيز الامكان وخطر الوقوع بناء على
كون مشيته كذلك بل بيان استحالة وقوعها كانه قيل وما كان لنا ان نعود
فيها الا ان يشاء الله ربنا وصيرورات ذلك بديهيا مما ذكر من موجبات
عدم مشيته تعالى وانت خبير بان موجب عدم مشيته لا يوجب استحالة وقوع ما علق بها
وانما يوجبها استحالة مشيته تعالى وما ذكره لم يدل عليها كما عرفت ثم ان كونه دليلا
على ان الكفر بمشيته تعالى انما يتاتى على تقدير ان يراد العود فيها في حيز الامكان بناء على كونه
مشيته تعالى كذلك كيف والمعتزلة التجاوا الى جعلها محالا كيلا يكون فيه دليل على
ما ذكر فكيف يصح ما ذكره هذا القايل بقوله وما كان فليس المراد ما تقدم عن اصحابنا

في سورة الاعراف

في قوله تعالى وتعلق الارادة باحداثها بالذات ال قوله بالتبع وبيانه ان الله تعالى
واجب الوجود ووجوب الوجود يمنع كل كمال ممكن عن كل نقص وزوال وقد تقرر

ان اللة لابد ان يكون لها خصوصية و مناسبة مخصوصة بالمعلول لا يكون تلك المناسبة
بالنسبة الى غيره حتى يترجح صدوره دون غيره و جهة الوجوب انما تناسب الوجود
وكل ما هو خير و اما العدم وكل ما هو شر فمن مقتضى الفطرة الامكانية و بنافي وجوب
الوجود فكل موجود اما خير محض او مستتبع لشر قليل يرتكب لاجل الخير الكثير لان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يساعده الحكمة كقطع العضو المتوقع لاجل صحة باقي
الاعضاء فانه لا يتركه العاقل فصانع العالم لكونه حكيما يتعلق ارادته بمثل هذا الوجود من
جهة نفعه الكثير و يتعلق الارادة بتبعيته و في ضمنه بذلك الشر القليل الذي لا ينفك
عن ذلك الوجود فالكل و ان كان من الله لكن الشر ليس اليه كما نطق به افصل من
اوتي الحكمة و فصل الخطاب حيث قال الخير كله لديك و الشر ليس اليك و في قوله تع
و لئن اذقناه نعماء من بعد ضراء مسته اشارة الى هذا ايضا و قد قال تع حكاية
عن الجن ايضا و انا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا حيث
نسبوا ارادة الرشد الى الرب دون ارادة الشر و بهذا ظهر سر قوله تعالى
ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله
قل كل من عند الله فان قلت ما النفع في وجود ابليس و هو شر محض قلت
قالوا النفع صرف وجوه الناس الى عمارة دار الدنيا و لولاه لخربت الدنيا و اختل
نظام العالم و لم يخرج هذه المراتب الامكانية الى الفعل و لم يتميز الخبيث من الطيب
و قال حجة الاسلام لولا صرف وجوه العلماء الى طلب الدنيا وجب بجاه و الكل
الحرام لبقيت هذه العلوم في القوة و لم يتفرغوا من العبادة لتحصيلها و تدوينها
فان قلت يلزم ان يكون ارادة الله متعلقة بهلاك قوم نوح و عاد و ثمود مثلا بالذات
قلت الامر كذلك فان بقاءهم كان يؤدي الى فساد الارض لان الاضلال بكثرة
و الاغراض عنها ما يوجب الهرج و المرج و يخل بنظام العالم صرح به القاضي في سورة
البقرة فمتعلق الارادة اولا و بالذات موافقا لنظام العالم الا انه اقتضى ذلك
هلاكهم فاريده لا لذاته فان قلت كثرة الوقوع تدايم اراده التحقيق و ما تعلق الارادة
باصولها بالذات فما لا وجه للتعليل بها قلت وجهه ان ذلك الشق يستلزم
قطعيه الوقوع بدليل انا مره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون و انما التعلق

قائله الكازروني

بالتبع فهو كلا تعلق فيلايم التردد و المشكوكية و كفى بهذه الكلمة رنكتة تمت

ل سورة الاعراف

قوله طويت رواه عمر رضي الله عنه و اعلم ان اصحاب الحديث رووا عن عمر رض
انه سئل عن قوله تعالى و اذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية
قال سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره
بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة و بعمل اهل الجنة يعملون ثم
مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار و بعمل اهل النار يعملون
ثم لما كان ظاهر الحديث غير موافق لظاهر الآية اي المذكور في الحديث استخراج الذرية
من صلب آدم دفعة و لو اريد ذلك لوجب ان يقال و اذ اخذ ربك
من ظهر آدم ذرية حاولوا التوفيق بينهما فذهب اكثر المفسرين الى ان المغايرة
المذكورة في الآية من قبيل التمثيل و نحملوا في ارجاع الحديث اليها و الى هذا ذهب
المصنف حيث قال في شرحه للمصابيح معنى الآية ان الله تعالى اخرج من اصلاب
بني آدم نسلهم و اشهدهم على انفسهم بان نصب لهم من الادلة على ربوبيته و وحدانيته
و ركب فيهم العقول و البصائر و جعلها مميزة بين الحق و الباطل متزل تمكينهم
من العلم بربوبيته بنصب الدلايل و خلق الاستعداد فيهم و تمكنهم من معرفتها
و الاقرار بها منزلة الاشهاد و الاعتراف تمثيلا و تخييلا و تصويره قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان يقول له كن فيكون و قوله تع فقال لها و للارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين و قول الشاعر قالت له ريح الصبا قرقار فان من
البين الذي لا يشك فيه انه لا قول و لا خطاب ثم و انما هو تمثيل و تصوير للمعنى
و ظاهر الحديث لا يساعد هذا المعنى و لظاهر الآية فانه سبحانه و تعالى لو اراد ان يذكر
انه استخرج الذرية من صلب آدم دفعة واحدة لما على توليد بعضهم من بعض على مر
الزمان لقال و اذ اخذ ربك من ظهر آدم ذريته و التوفيق بينهما ان يقال
المراد من بني آدم في الآية آدم و اولاده كما انه صار اسما للنوع كالانسان و البشر
و المراد بالاخراج توليد بعضهم من بعض على مر الزمان و اقتصر في الحديث على ذكر آدم
اكتفاء بذكر الاصل عن ذكر الفرع و قوله عليه السلم في الحديث مسح ظهر آدم يحتمل

ان يكون الاسح سوالملك الموكل على تصوير الجنة وتخليقها وجمع موادها واسند اليه
تعالى لانه سوالآمر به كما اسند التوفي اليه في قوله الله يتوفى الانفس حين موتها والمتوفى
لها سوالملك لقوله تعالى تتوفاهم الملائكة ويحتمل ان يكون المسح سوالله تعالى ويكون
المسح من باب التمثيل وقيل سومن المساحة بمعنى التقدير كما قاله قتادة في ظهر
من الذرية انتهى كلام المصنف ذلك الشرح وجاء ح به المصنف ذلك الشرح من قوله ينصب
الادلة على ربوبيته ووحدانيته اندفع ما يقال ان اقرار الذرية بربوبيته
لا ينافي الشرك لان المشركون قائلون بربوبيته تع ولئن سالتهم من خلقهم
ليقولن الله ثم انهم استدلوا في وجوب حمل الآية على هذا المعنى ورفعها عما يقتضيه
ظاهر الحديث والتوفيق بينهما بهذا الوجه بقولهم سبحانه ان يقولوا يوم القيمة انا كنا
عن هذا غافلين فقالوا ان كان هذا الاقرار عن اضطرار حيث كوشفوا بحقيقة الامر
وشاهدوه عين اليقين فلهم يوم القيمة ان يقولوا شهدنا يومئذ فلما زال عنا علم
الضرورة ووكلنا الى آرائنا كان منا من اصاب ومنا من اخطأ وان كان
عن استدلال ولكنهم عصوا عنده من الخطأ فلهم ايضا ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق
وعصمة وحرمتنا عاصمين بعد ولو اعدنا بها ابدا لكانت منهيا وتنا في كل حين
كشهدنا وتنا في اليوم الاول فقد تبين ان الميثاق ما ركب الله فيهم من العقول
وانا سم من البصائر يلزمها حجة الباقية الى القيمة لهم عن قولهم انا كنا عن هذا غافلين
لان الله تع جعل هذا الاقرار والتمكن من معرفة ربوبية ووحدانيته حجة عليهم في الاشراك
كما جعل بعث الرسل حجة عليهم في الايمان بما اخبروا عنه من الغيوب والحاصل
انه لو لم يا ول الآية بما ذكر لزم ان لا يكونوا محجوجين يوم القيمة وقد يجاب باختيار
كل من الشقين ودفع محذوره اما الاول فبان يقال اذا قالوا شهدنا يومئذ
فلما زال علم الضرورة ووكلنا الى آرائنا كان كذا ينادي ايها الكذابون مني
وكلتم الى آرائكم الم نرسل سلنا تترى ليوقظوكم عن سنة الغفلة واما الثاني
فبان يقال ان هذا مشترك الالزام فانه اذا قيل لهم عالم تحكم العقول والبصائر
فلهم ان يقولوا انا ذاخرتنا اللطف والتوفيق فاتى منفهم لنا في العقل والبصيرة
وايضا ما ذكروه في تاويل الحديث بان آخره المنقول عن ائمة الحديث

هذا القايل الطاوس

ينافي هذا التاويل وقوله عليه السلام ثم اعادهم جميعا في صلبه فاهل القبور محجوجون حتى
يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء وايضا لا يحتمل هذا
التاويل الحديث الصحيح الذي رواه ابن عباس وسوان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعني واديا بجنب عرفة فاخرج من صلبه
كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا اي عيانا قال الست بربكم قالوا
بلى شهدنا الآية ولا يخفى ان ذلك التاويل مما لا يحتمله هذا الحديث وما قالوا من
ان هذه الاحاديث من جملة الاحاد فلا تترك ظاهر الكتاب بمثلها
فلم يرض اصحاب الحديث وكهذا حملوا المقاولة في الآية على حقيقتها
ويحملوا في التوفيق بينهما فقالوا ليس معنى الحديث انه اخرج الكل من ظهر آدم
ابتداء بل المراد انه اخرج من ظهره ابناءه الصلبية ومن ظهور هم ابناءهم الصلبية
وكهذا الى ما شاء الله على نحو ما يتوالد الابناء من الآباء الا انه نسب اخراج
الكل اليه لان بنيه مخرجون من ظهره ومخرج من ظهره ولم يتعلق غرض في
الحديث بذكر الوسايط لكونه مسوقا لبيان حال العرفين اجمالا بخلاف
الآية الكريمة فانها لما كانت مسوقة للاحتجاج على الكفرة وبيان ابطال اعتذارهم
في استناد الشرك الى آبائهم فاسد اقتضى الحال ان ينسب اخراج كل واحد منهم
الى ظهر ابيه من غير تعرض لاخراج الابناء الصلبية لآدم من ظهره فان قيل
كيف يلزم الحجة ولا احد يذكر ذلك الميثاق اجيب بان النسيان وعدم
الحفظ لا يسقط الاحتجاج بعد اخبار المخبر الصادق به ومن الغرايب ما قيل
ههنا اشكال وهو انا اذا حملنا الآية على المعنى الحقيقي كما ذهب اليه اهل الحديث فما
فايدة السؤال والله عالم بان الذرية عالمون بانه تعالى ربهم وعلم الله تع
انهم عالمون ثم اجاب عنه بان الفايدة اظهار كمال القدرة لمن حضر من الملائكة
او اشهادهم والملائكة وآخول واي فايدة يطلب هذا القايل بعد ما قال تعالى كراهة
ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين الآية ثم ان العلامة الشيرازي ذكر في التوفيق
بينهما كلاما ارتضاه الفحول وتلقوه بالقبول وحاصله ان جواب النبي عليه
السلام حين سئل عن الآية من قبيل الاسلوب الحكيم على منوال قوله تعالى

من ظهره فاخرج ؟

كذا في ؟

يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين سئلوا عن بيان ما ينفقونه
واجيبوا ببيان المصرف وضمن بيان ما ينفقونه فكذا ههنا سئل عن بيان
الميثاق الحالي فاجيب ببيان الميثاق المقال على الطف وجه وبيانه ان الله تعالى
لما ميثاق من مع بني آدم اصلا مما يهتدي اليه العقول من نصب الادلة الباعثة على الاعتراف
الحالي وغايتها المقال الذي لا يهتدي اليه العقل بل يتوقف واقف على احوال العباد
من الازل الى الابد كالانبياء عليهم السلام فاراد النبي صلى الله عليه وسلم ان
يعلم الامة ويخبرهم عن ان وراء الميثاق الذي تهتدون اليه بعقولكم ميثاق
آخر اذ لنبيا فقال ما قال من مسح ظهر آدم في الازل واخراج الذرية ليعرف منه
ان هذا النسل الذي يخرج في لا يزال من اصلاب بني آدم هو الذر الذي اخرج
في الازل من صلب آدم واخذ منه الميثاق المقالي الازلي كما اخذ منهم فيما لا يزال
بالتدريج حين اخرج الميثاق الحالي اللا يزالي واقول لا بد ان يراد بالازل في
كلام العلامة ابتداء خلق آدم لما يرد عليه القدم والا لزم قدم الذر المخرج من ظهره
في الازل بل قدم آدم ايضا ويلزم التدافع ايضا بين قولهم الست بربكم قالوا
بلى وبين الاثر المشهور وهو كان الله ولم يكن معه شئ وقال استاذنا العلامة
مولانا حسين الحلي اسكنه الله في المقام العالي في رفع هذا التدافع الى طوين
سلم الصور العلمية الغير التي هي مرتبات الاشياء وحقايقها ويسمونها بالاعيان
الثابتة وليست تلك الصور موجودة في الخارج فلا يتعلق بها جعل بسبب هذا الوجود
جعل بل هي في ذواتها محتاجة الى ما يجعلها تلك الصور بكونها صادرة عنه تعالى
بالفيض الاقدس فهي شيونات واعتبارات للذات الاحدى وجوابهم
بقولهم بلى انا سمعنا بالسنة استعداداتهم الازلية لا بالالسنة التي هي بعد تحققها
في الخارج انتهى ومن ههنا ينفتح وجه آخر للتوفيق بين الاية والحديث وهو ان
المراد بالذرية المستخرجة من ظهر آدم وبينه هو الصور العلمية والاعيان الثابتة
وان المراد باستخراجها هو تجلي الذات الاحدى وظهوره فيها وان نسبة الاخراج
الى ظهورهم باعتبار ان تلك الصور اذا وجدت في الاعيان كانت عينهم وان
هذه المقاولة حالية استعدادية ازلية لا يزالية حادثة وهذا هو المراد مما نقل

على توقيف ٥

لا قالية ٥

في الحقايق السلمي عن نبيان حيث قال اوجدهم له به في كون الازل ثم دعاهم واجابوا سراعا
وعرفهم نفسه حين لم يكونوا في صورة الانسية ثم اخرجهم بمشية خلقاوا دعاهم في صلب
آدم فقال واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم فاخبرانه خاطبهم وهم غير
موجودين الا بوجوده لهم اذ كانوا جادين في للحق في غير وجودهم لانفسهم وكان الحق
بالحق في ذلك موجودا انتهى ثم ان ههنا قصة غريبة وهي ان المعتزلة قد حوا في تحقق الثواب
المروي بمقدمات عقلية مبتنية على قواعد فلسفية على عادتهم في امثال هذه المطالب
ولهذا القبوا بالحشوية الفلاسفة قالوا اولا ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل
فوجب ان يتذكر الانسان في هذا العالم ذلك الميثاق اذ لا يجوز للعاقل ان لا ينسى مثل
هذه الواقعة العظيمة لنسيانا كلي وجوابه ان العلم بالاحوال الماضية انما هو بخلق الله
تعالى فجاز ان لا يخلقه وثانيا بان تلك الذريات الماخوذة من ظهر آدم لا بد ان
يكون لكل واحد منها قدر من البنية حتى يحصل فيها العلم والفهم فمجيء تلك الذريات
لا يكون هم عرضة الدنيا فيمتنع حصولها بالسريان في صلب آدم وجوابه انه مبني على كون الحياة
مشروطة بالبنية المخصوصة كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة والبرهان قايم على بطلانه كما تقرر
في الاصول فيجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى على ان الحق
هو ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة فهو جوهر غير متحيز ولا حال فيه وثالثا ان غاية
اخذ الميثاق هي ان يكون حجة عليهم فلعالم يتذكروه لا يكون حجة وجوابه انهم ذكروا
وان لم يتذكروا قال الله تعالى فذكرهم بايام الله قال بعضهم اي بايام ميثاقه كيف وهذه
الاية ايضا اعني قوله تعالى واذا اخذ ربك الاية تذكير للمتذكر ولقد يسرنا القرآن للذكر

فصل من مذكر
في سورة الانفال

انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى
ربهم يتوكلون تمسك بهذه الاية جمهور المتكلمين والمعتزلة والخوارج قالوا ذهبوا اليه
من ان الايمان مجموع امور ثلثة التصديق والاقرار به والعمل بموجبه خلافا للحنيفة
والاشاعرة فان العمل غير داخل فيه عندهم الا انه لا بد من انضمام الاقرار اليه
للتمكن منه عند الاولين لكنه ركن يحتمل السقوط بعذر كالاكراه وعند الاخرين

خارج يعتبر لاجراء الاحكام وتمسك بهذه الآية ايضا الشافعية على جواز الاستثناء
في الايمان بان يقول انا مؤمن ان شاء الله خلافا للحنفية فانه شك في الايمان
وهو كفر ووجه التمسك الاول ان الآية ناطقة بزيادة الايمان والتصديق لا يقبل
الزيادة والنقصان فاذا العمل داخل فزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وتوجه
التمسك الثاني ان الله تعالى ذكر اولا من اعمالهم الحسنة اعمال القلوب
من الخشية والاخلاص والتوكل ثم عقب باعمال الجوارح من الصلوة والصدقة
ثم رتب عليها انهم هم المؤمنون حقا وان لهم درجات من الجنة وتعقيب المشاريه
بالاوصاف يدل على انها علة لما ورد به الحكم ولو صح القطع بالايمان لصح القطع
بالجنان والتالي باطل بالاجماع على انه لا يجوز القطع بكون احد من اهل الجنة سوى
العشرة المشهرة فمن قال انى مؤمن حقا لا بد له ان يقول انى من اهل الجنة وان
لي عند الله درجات هذا وقد نرى تقلب وجهك فينا فلنورد ذلك في
المسئلتين تحقيقا لترضيها قول وجهك شطرنا والق السمع وانت شهيد
لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فنقول الحق
في مسئلة الايمان ان الايمان هو التصديق اليقيني والمراد بالزيادة قوته في الآية ما سوى
الكيف لان الكيف فان اليقين له مراتب متفاوتة شدة وضعفا وتارة مرتبة علم اليقين
واعلاها حق اليقين واوسطها عين اليقين ومثلوا في بيان الفرق بينها بان مشاهدة
كل ما يرى بواسطة نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض
ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتاثير النار فيما يصل اليه
بحيث صورته وتصيره نارا كالحديدة كالحاصلة بمثابة حق اليقين فيقين اهل الاستدلال
والبرهان من قبيل علم اليقين واما يقين اصحاب الكشف والعيان كالانبياء
والاولياء فمن قبيل العين والحق على حسب طبقاتهم وتفاوت درجاتهم
على ان لعلم اليقين ايضا مراتب متفاوتة قوة وضعفا وحقيقة ان الايمان له وجود
عيني اصيلي ووجود ذهني ظلي ووجود في العبارة ولا شك ان الوجود الاصيلي
لكل شيء هو ترتب الآثار فالوجود الاصيلي للايمان هو حصول المعارف
الالهية بنفسها في القلب واما تصورها فانه وجود ظلي وتشبث الاتصاف هو

الاول الثاني فان من تصور الايمان لم يصر مؤمنا كما ان من تصور الكفر لم يكن كافرا
ثم ان الصور العلمية انوار قابلة من المبدأ الفياض فمن شرح الله صدره للاسلام
فهو على نور من ربه فان حقيقة الايمان نور حاصل بالقلب بسبب ارتفاع
الحجاب بينه وبين الحق وهذا النور قابل للاشتداد والنقصان فكلما ارتفع
الحجاب بهداية الله تعالى وتوفيقه ازداد النور وتكامل الى ان ينبسط في زوايا
القلب فينشرح الصدر ويطلع على حقايق الاشياء وينكشف له الغيوب
ويعرف كل شيء على ما هو عليه فيظهر له صدق النبي عليه السلام في جميع ما اخبر عنه
فينبعث من قلبه داعية العمل بكل ما مور والاجتناب عن كل محظور فينقاد
الى النور بمعرفة انوار الاعمال الصالحة والاخلاق الفاضلة فترى المؤمنين والمؤمنات
يوم القيمة يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ويقول المنافقون والمنافقات
للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم فيقال لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا
نورا فالايمان كشجرة طيبة اصلها ثابت في ارض القلب وفرعها في السماء
تنمو وتثبت وتزدهر اقطارها بتخليتها عما يناقضها عما من الرذايل وسقيها بما
ينابيع الاخلاق الحسنة والاعمال الصالحة واليه اشير بقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه واما الوجود الذهني للايمان فمثل حفظ المؤمن للتصديق
القلبي وما يتبعه من الانوار والمعارف ولمطالعته له ولمواقعه واما الوجود
اللفظي فشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وكما يخفى ان مجرد
الوجود الذهني وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة من غير ان يحصل عين
الايمان والنور المذكور لا يفيد كما لا يخفى فالتلفظ ان تصور الى الباري ولا التلفظ به
بل مجرد سماع الصبي الانسان مؤمنا فان المؤمن مؤمن بالصفة بالايمان حاصل فيه
الايمان بذاته لا من تصوره وحصل فيه صورته كما ان الصحيح من حصل فيه صفة الصحة
لا من تصورها والا لانقلب المريض بتصور الصحة صحيحا ولصار الفقير بتصور الغنا
غنيا ثم ان التعبير عما في الضمير لما لم يتيسر الا بواسطة النطق المفصح عن كل خفي
كان للتلفظ بكلمة الشهادة وعدم التلفظ بها مدخل عظيم في الحكم بايمان المرء
وكفره فتصح جعل ذلك وما يخرط في سلكه من العلامات هذا هو التحقيق في هذه المسئلة

وفحان ان نشرع فی تحقیق مسئلة الاستثناء فی الایمان فنقول وباللہ التوفیق وبہ
الامام الاعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ الی ان الایمان لما کان عبارۃ عن التصدیق وھو امر
معلوم بالحد والھویۃ لم یتصور الشک فیہ لانہ ان حصل بذاتہ فہو مؤمن
قطعا وجزما وان لا فھو کافر قطعا ونظیرہ الجسم الابیض فانہ بعد حصول البیاض فیہ لا یمکن
الشک فی کونہ ابیض فھو ابیض قطعا فکذا ھھنا فیہ لا یقال یجوز ان یحصل التصدیق
ولا یکون ھو علم بذلک فیشک فیہ لانا نقول قد تقرر ان من علم شیئا فھو بحیث
اذا راجع الی وجدانہ علم انہ یعلم ذلک الشیئ فمن راجع الی نفسہ وعلم انہ مصدق
للنبی علیہ السلام فیما جاء بہ وشک فیہ فھو لیس بمصدق فیکون کافرا ثم ان الایمان لہ لوازم
کالسعادۃ واستحقاق الجنۃ والدرجات عند اللہ فحصول الایمان فیہ یستلزم
حصول لوازمہ لامتناع انفکاک اللازم عن الملزوم فمن حصل فیہ الایمان یصح ان
یقول انا مؤمن حقا وسعید ومن اھل الجنۃ ومستحق للدرجات عند ربی کما ان
الجسم اذا صار ابیض صار مفرقا للبصر لکونہ لازما للبیاض ثم یمکن ان یزول الایمان
عن الشخص فیزول لوازمہ ایضا فیصیر کافرا وشقیا ومن اھل النار ومستحقا للدرکات
کالابیض اذا صار اسود فانہ کما یزول عنہ البیاض یزول لازمہ عنی تفریق
البصر فیکون اسود وقابضا للبصر فعلی ھذا تتبدل السعادۃ والشقاوۃ فالسعید
قد یشقی والشقی قد یسعد ویصح ایضا الحکم بکونہ مؤمنا فی علم اللہ لکون الاشیاء الواقعۃ
معلومۃ لہ تعالی کما یدل علیہ عبارۃ الامام الاعظم فی الفقہ الاکبر حیث قال
ولا خلقھم مؤمنا ولا کافرا ولکنہ خلقھم اشخاصا والکفر والایمان فعل العباد
ویعلم اللہ من یکفر فی حال کفرہ کافرا فاذا آمن بعد ذلک علمہ مؤمنا حال ایمانہ
من غیر ان یتغیر علمہ وصفتہ ھذا وقد اثبت الشافعیۃ والمحدثون والاشاعرۃ فقد ذھبوا
الی جواز الاستثناء فی الایمان وان السعادۃ والشقاوۃ قد تتبدلان لان
المدار علی الخاتمۃ فالمؤمن من ختم علی الایمان فالسعید سعید فی بطن امہ والشقی
شقی فی بطنھا والخاتمۃ وان تحققت فالعالم یمکن الخاتمۃ معلومۃ ولم یحصل لاحد الجزم
بایمانہ عند الموت صح الاستثناء وردوا ھذا التوجیہ بان الخوف من سوء العاقبۃ
مذھب جمیع اھل السنۃ ولا مخالف فیہ لیس الا المعتزلۃ فیکون النزاع بین الفریقین

قولہ لنا اشارۃ الی ان الاجماع الذی
تمسک بہ الکل فیہ انما ھو فی ان
الاستمرار علی الایمان واجب وھو لا یمکن
القطع فیہ فالاجماع الذی
ادعیتم منتفی

لفظیا ولیس کذلک فان النزاع فی الایمان الحالی ھل ھو مقطوع بہ ام مشکوک
ونقل فی کتاب المحجۃ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ انہ قیل لہ ھذا یزعم انہ مؤمن قال
سلوہ ھل یعلم انہ فی الجنۃ سوام فی النار فسألوہ فقال اللہ اعلم فقالہ ابن مسعود فھلا وکلت
الاولی کما وکلت الاخری وبعضھم وجہ کلامھم بان مرادھم الاستثناء علی سبیل
التبرک کما فی قولہ انا انشاء اللہ بکم لاحقون فی سلام التعابیر مع کون اللحوق مقطوعا
وردوہ ایضا بان المراد باللحوق لیس مجرد اللحوق فی صفۃ الموت بل المراد اللحوق
فی المکان والدرجۃ علی ان اللحوق مستقبل وھو من حیث انہ مستقبل محتمل الخ فمن
فللاستثناء فیہ وجہ بخلاف انا مؤمن فانہ حال والاستثناء فیہ غیر معقول
المعنی ولو کان علی سبیل التبرک فان من قال انا حی انشاء اللہ ولو تبرکا یکون
اضحوکۃ للناظرین وسخرۃ للساخرین فان قلت قد طال الکلام فما تحقیق المقام
قلت لا تصعر خدک ولا تتضجر قلبک فان المطلب عال وصعب المنال فشیئا
فشیئا فان القناۃ التی شاہدت نعتھا تنمو وتنبت انبوبا فانبوبا فاعلم ان
ھذا الاختلاف انما وقع علی اصناف آخر وھو ان جمعا من الحکماء کارسطو واتباعہ
ذھبوا الی ان النفوس البشریۃ متشابھۃ وان الاختلاف انما ھو بالصفات
والملکات بحسب العوارض والاضافات وبہ یشعر قولہ تعالی کان الناس امۃ
واحدۃ فبعث اللہ النبیین الآیۃ وقولہ تعالی ولو لا ان یکون الناس امۃ واحدۃ
لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لبیوتھم سقفا من فضۃ ومعارج علیھا یظھرون وحدیث
ما من مولود الا ویولد علی الفطرۃ ایضا ناظر الی ھذا واختار الائمۃ الحنفیۃ ھذا المذھب
کما یدل علیہ العبارۃ المنقولۃ عن الامام فی الفقہ الاکبر حیث قال ولا خلقھم
مؤمنا ولا کافرا بل خلقھم اشخاصا وذھب بعض الحکماء الی انھا مختلفۃ بالماھیۃ
بمعنی انھا جنس تحتھا انواع مختلفۃ قیل یشبہ ان یکون قولہ علیہ السلام الارواح
جنود مجندۃ فما تعارف منھا ائتلف وما تناکر اختلف اشارۃ الی ھذا والیہ
یشیر قولہ تعالی ایضا ولو شاء ربک لجعل الناس امۃ واحدۃ ولا یزالون مختلفین
واختار الشافعیۃ والمحدثون ھذا المذھب فعلی ھذا کان الشیئ قد یقتضی بطبعہ
امرا وبواسطۃ قوۃ غریبۃ عرضیۃ امرا آخر یخالفہ بحیث اذا زال ما بالعرض عاد

الناس معادن کمعادن الذھب والفضۃ
وقولہ علیہ السلام

بطبعه الى مقتضاه كالحجر المرمى الى الفوق المقتضى بطبيعة السفل فانه يتصاعد الى ان يزول
عنه الميل المصعد المستفاد من الخارج ثم يعود بطبعه الى السفل كذلك النفوس على
تقدير اختلافها يكون مقتضى بعضها الايمان وان عرض له الكفر بواسطة امور خارجية
كمصاحبة الاشرار وتقليد الاباء واتباع الرسوم والعادات ويكون مقتضى البعض الكفر وان
عرض له الايمان فيعود الكل بالاخرة الى مقتضى فطرته لان ما بالذات لا يزول ولا يتخلف
ولا يتخلف فكل ميسر لما خلق له فالايمان منه ما هو فطري ومنه ما هو غير فطري فالشخص وان
كان جازما بانه مؤمن لكنه غير جازم بان ايمانه فطري ام عارضي فالاستثناء يعود الى هذا
فهم اعتبروا الايمان الفطري المنعت عن الذات وجوزوا الاستثناء واما على تقدير
الشك كما اختاره الائمة الحنفية فلا يعود بناء فطري وعارضي بل العبرة الى اختيار
العبد وكسبه فان اختار الايمان فهو مؤمن جزما وان اختار الكفر فهو كافر جزما كما يدل
عليه عبارة الفقه الاكبر حيث قال فالكفر والايمان فعل العبد الى آخره نعم هل يستمر على
هذا الايمان ويختم عليه وهو معنى حسن الخاتمة فليس بمجزوم به لاحد بالاتفاق وليس النزاع
فيه فان قلت قد جاء الشك فاكثرت جدا الناظر ان الامر مشابه علينا فبين لنا اي الفريقين
خير مقاما واحسن نديا قلت عم يتساءلون عن النبأ العظيم وخطب جسيم فاسمعوا
لما يتلى وخذوا بمجامع مشاعركم ما يلقى وهو ان النفوس لها نشآت متعددة جاءت
في بعضها مختلفة وفي بعضها متشابهة فان الله عز وجل خلقها اول مرة متشابهة
ثم انشأها مختلفة كما ورد في الخبر ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره
فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأه ضل فان الخلق في ظلمة اشارة الى النشأة
الاولى وهي فيها متشابهة في ظلمته وقوله ثم رش عليهم من نوره الى آخره اشارة الى
النشأة الثانية وهي فيها مختلفة حسنا وسيئا ومهتديا ثم انشأها ثالثة في موطن الميثاق
وهي فيها ايضا متشابهة كالنشأة الاولى ولهذا قالوا بلى سرهم بلى كما ورد في الآية
والحديث ثم انهم يولدون على وفق هذا الميثاق كما ورد في الحديث كل مولود على فطرة
الاسلام فابواه يهودانه وينصرانه وورد في حديث آخر اني خلقت عبادي
حنفاء كلهم وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ثم انهم يجازون باختيارهم
وكلتا بهم على طبق النشأة الوسطى قبل الميثاق كما بدأكم تعودون فريقا هدى

وكالجمع الذي نحن فيه الناظرون فيه
وهل الفقا فايقون به وليس
بحمل الشك
رحمانه

وفريقا حق عليهم الضلالة وكما ثبت ان هناك نشآت والكل نشأة حكم على احدة
ارتفع ما يتوهم من التناقض والاختلاف بين الآيات بعضها ببعض وبين الاحاديث وكذا بينها وبين الآيات لان كلا منها حكاية نشأة
من تلك النشآت حسبما يقتضيه المقام والاختلاف بين الفريقين ايضا
من هذا القبيل لما ان علماء الفريقين اصحاب فتوح وارباب مكاشفات
والعوالم مختلفة والمقامات متفاوتة ففتح الله تعالى على قلب كل منهم بما يليق
عالم بما سنح استعداده وبلايم مشربه فيتكلم على وفقه قد علم كل اناس
مشربهم فاختلفوا هم عن الرحمة وهم متنافسون في الشرف كالحلقة المفرغة
وامت بركة انفاسهم الى يوم الدين وحشرنا الله في زمرة اتباعهم آمين هذا غاية
ما في تحقيق المسئلتين فان رضيها القاصرون فسيقبلها الماهرون ويمثل هذا
فليعمل العاملون

قوله تعالى في سورة الانفال

ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فد يستشكل الآية
الكريمة بوجهين احدهما انها وردت على هيئة قياس اقتراني شرطي فينتج لو علم الله
فيهم خيرا لتولوا وهذا محال لان علم الله تعالى بهم خيرا يوجب انقيادهم وعدم
تولهم لوجوب كون علمه تعالى بالاشياء مطابقا لما عليه الوجود في نفسه وثانيهما
ان كلمة لو انما تستعمل في الشرط ولبيان سببية انتفاء المقدم لانتفاء الثاني
في الواقع بعد كلا الانتفائين معلوما كما في طب فالشرطية الثانية تفيد انهم ما تولوا لانه تعالى
ما اسمعهم ولا شك ان انتفاء التولي خير وقد دلت الشرطية الاولى بمقتضى ذلك الاستدلال
على انه لا خير فيهم فآخر الكلام يناقض اوله والقاضي رحمه الله اشار في تفسير الآية الى
دفع كلا الاشكالين اما الاول فتقييده مقدم الشرطية الثانية بقوله وقد علم ان لا خير فيهم
فاشار بذلك الى ان الاسماع الواقع تالي الشرطية الاولى غير الواقع مقدما في الثانية
فلم تتكرر الحدود الاوسط فلا يكون قياسا هل يكون الشرطية الثانية مقررة للسببية
المفهومة من الاولى لان مفهومها بمقتضى كلمة لو انه تعالى ما اسمعهم لعدم علمه تعالى فيهم
خيرا اي لعدم الخير فيهم اذ لو كان فيهم خير لعلمه الله لوجوب علمه بما هو واقع فكان مظنة
ان يخطر بالبال انه لم لا يجوز ان يسمعهم مع ذلك العلم لحكمة فلا تتم تلك السببية فقررها

بانه لو اسمعهم مع ذلك العلم لكان خارجا عن الحكمة وخاليا عن المصلحة لان فائدة الاسماع
سماع تفهم ولا انتفاع وهم لا ينتفعون به وامّا الزام الحجة فيحصل بحرد ليس ذلك كما اشار
اليه بقوله سماع تفهم واما الثاني فاشار اليه بتفسير التولي بعد الانتفاع اولا بارتداد
بعد التصديق والقبول وبيانه ان انتفاء التولي انما يكون خيرا اذا كان التولي
بمعنى الاعراض وعدم القبول فيكون انتفاؤه قبولا وموجبا لكن لا يمكن حمل التولي ههنا
على معنى الاعراض لمكان قوله وهم معرضون فيجب ان يحمل اما على لازم معناه وهو عدم
الانتفاع لانه يلزم الاعراض او على ملزومه وهو الارتداد لانه يلزمه الاعراض فالمفهوم
من الشرطية الثانية على التقدير الاول انه انتفى عدم انتفاعهم الانتفاء الاسماع لانتفاء
انتفاء عدم الانتفاع يوجب الانتفاع لان عدم العدم ملزوم الوجود والانتفاء خير
لانا نقول المراد بعدم الانتفاع كون الاسماع عبثا وخارجا عن الحكمة وهو ليس بخير
وعلى التقدير الثاني يكون المفهوم انه انتفى الارتداد بعد القبول لانتفاء الاسماع
ومرجعه انه لا اسماع فلا قبول فلا ارتداد فلا يتوهم ان انتفاء الارتداد الضا خير لانه
انما يكون خيرا بعد القبول وقد يجاب عن الاشكالين معا بحمل كلمة لو ههنا
على معنى آخر غير المشهور وهو ان يقصد بيان استمرار النفي ودوامه بتعليقه بالبعد
النقيضين عنه كما في قوله ولو لم يخف الله لم يعصه فيكون الشرطية الثانية
ابتدائية لافادة لزوم قولهم فلكونها منفصلة عما قبلها لا يكون قياسا ولكون
كلمة لو فيها بمعنى المغايرة لما هو المشهور لم يلزم الاشكال الثاني المبني على المعنى المشهور
واختار صاحب الكشاف هذا الوجه حيث قال في تفسير الآية لو علم الله في هؤلاء
الصم البكم خيرا اي انتفاعا باللطف لاسمعهم اللطف بهم حتى يسمعوا سماع المصدقين ولو
اسمعهم لتولوا اي ولو لطف بهم لما نفع فيهم اللطف فلذلك منعهم الطاقة وقال
السيد الشريف قدس سره وعلى هذا فالتولي لعبارة عن عدم نفع اللطف فيهم وعدم
انتفاعهم به وهذا مستمر على تقديري الاسماع اي اللطف وعدمه ولما كان وجوب
اللطف على الله تعالى مذهب المعتزلة لم ينفعه مذهب المعتزلة لم يلتفت اليه القاضي رحمه الله وعول على ما
ترى تبعا للامام الرازي وقد يلتزم كون الآية قياسا ويمنع استحالة النتيجة
مستندا بان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم فيجوز ان يستلزم المحال محالا آخر وهذا

الا اسماع لكن المراد

على م

المحال

بان لفظة لو لا يستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وانما يستعمل في القياس
الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي وانت تعلم ان هذا في الحقيقة رد لكونها
قياسا واقول في الرد جواز استدراك المحال المحال آخر مشروط عند المحققين بعدم
منافاة المحال اللازم للمحال الملزوم وههنا تحقق المنافاة فان التولي ينافي
لعلم الله فبرهم خيرا لاستلزامه كون علمه تعالى على خلاف معلومه وقد حاول العلامة
التفتازاني دفع الاشكال الثاني بكون كلمة لو اصلية المشهور فقال اقول يجوز ان يكون
التولي منتفيا بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل لو لان التولي هو الاعراض
عن الشيء وعدم الالتفات له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولي
والاعراض عنه ولم يلزم من عدم تحقق الالتفات له وروده المحقق الشريف بان بيان
كون التولي منتفيا بسبب انتفاء الاسماع يشتمل على امرين احدهما ان الاسماع
سبب للتولي والثاني ان ذلك السبب منتف في الواقع لانتفاء مسببه فنبه
والامر الثاني اعني انتفاء التولي عنهم لا مدخل له في فهم ولا هو مناسب لمقام الذمة
والتوبيخ بخلاف دوام التولي ولزومه على تقدير الاسماع وعدمه ثم قال فان قلت
اذا لم يكن اسماع لم يتصور تولي واعراض فكيف يتصور استمراره على التقديرين
قلت التولي على ما ذكره صاحب الكشاف عبارة عن عدم نفع اللطف
فيهم وهذا مستمر على تقديري الاسماع اي اللطف وعدمه هذا خلاصة كلامه قدس سره
واقول وبالحاصل انه لا اسماع يكون التولي ههنا بمعنى الاعراض لما علمت
فيجب حمله اما على ما ذكره صاحب الكشاف او على ما ذكره القاضي وايا ما كان
فلا يتم ما ذكره العلامة التفتازاني لابتنائه على كون بمعنى الاعراض ٥٥٥ منه

قوله تعالى في سورة الانفال

ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد قال
صاحب الكشاف اي ذلك العذاب بسببين بسبب كفركم ومعاصيكم
وبان الله ليس بظلام للعبيد لان تعذيب الكفار من العدل بكاثابة والمؤمنين
انتهى وغرضه توجيه الآية على وجه يفيد وجوب تعذيب الكفار والعصاة على ما
هو مذهب المعتزلة ووجه الافادة ان التعذيب لما علل بنفي الظلم افاد انه

لو لا نفي الظلم بان كان ظالما لامكن ترك التعذيب لكنه غير ظالم فيمتنع تركه فيجب وانما قضى
اشار الى الرد على الكشاف حيث قال قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد عطف
على علة لانه على ان سببية مفيدة بانضمامه اذ لولاه لامكن ان يعذبهم لغير ذنوبهم
لا ان لا يعذبهم بذنوبهم فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى
ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب وتوضيحه ان لا مجال لجعل نفي الظلم سببا للتعذيب
كما فعله صاحب الكشاف لانه يستلزم ان يكون ترك التعذيب من مستحقه ظلما
وليس كذلك بل سبب التعذيب الذنوب المكسوبة لكن بملاحظة نفي الظلم عنه تعالى اذ لولاه
بل كان ظالما لامكن التعذيب بدون الذنب وموينافي السببية لما تقرر عندهم
من انه يمتنع ان يكون الشئ مع السبب كهو لا معه لانه امكن ترك التعذيب مع ذنوبهم
على ما زعمه لان ترك تعذيب المذنب ليس بظلم لا عقلا ولا شرعا وبما قررنا اندفع
ما قيل من انه ليس بسديد لما ان امكان تعذيبه تعالى لعبيده يغير ذنب بل وقوعه
لا ينافي كون تعذيب مولاء الكفرة المعنية بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى اعتبار عدمه
نعم لو كان المدعى كون جميع تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتيج الى ذلك
انتهى ووجه الاندفاع انه قد ظهر ان امكان التعذيب بدون الذنب ينافي سببية
الذنب فكيف يكون الذنب سببا للتعذيب مولاء الكفرة نعم يتحقق وجوده
مع السبب وهو لا يستلزم السببية على ما تقرر في محله على ان كون جميع
تعذيباته تعالى بسبب الذنب وان لم يكن هو المدعى لكنه موقوف عليه لما هو المعلوم
لاشتراط كلية الكبرى فان المدعى كون تعذيبه تعالى لهولاء الكفرة بسبب ذنوبهم
فينتظم الدليل هكذا التعذيب مولاء الكفرة تعذيب من الله تعالى وكل تعذيب من الله
بسبب ذنوب المعذبين حتى ينتج ان تعذيبه تعالى اياهم بسبب ذنوبهم فحاصل
الرد على الكشاف ان نفي الظلم ليس سببا مستقلا للتعذيب كما زعمه فلا يتم
ما بناه عليه من وجوب التعذيب بل هو مصحح لسببية ما قدمت فهو علة للعلية العلة لا علة
اخرى فان قلت هذا منافٍ لما سلف في سورة ال عمران حيث جعل منافاة
نفي الظلم سببا وقال وسببيته من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي
لاثابة المحسن ومعاقبة المسئ فالقاضي مؤاخذ بما قدمت يداه قلت لم يجعل منا

منافاة نفس نفي الظلم سببا بل معناه المجازي اعني العدل اللازم له كما قيل وان الله
عادل صرح به في الكشاف فالذي نفي عنه السببية في سورة الانفال هو المعنى
الحقيقي لنفي الظلم والذي اثبت له السببية في سورة ال عمران هو المعنى المجازي له
فلا تتوارد النفي والاثبات على شئ واحد فاشار في الموضعين الى التوجيهين في
كل موضع الى توجيه غير الآخر باعتبار المقيسين ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة
اعترض عليه هناك بان فساده ظاهر فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا
ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب حسبما ذكره القايل في سورة
الانفال انتهى نعم لقايل ان يقول ان صاحب الكشاف ايضا اراد بنفي الظلم
حيث جعله سببا للعدل اللازم له كيف وقد صرح في سورة ال عمران بان معنى
كونه غير ظلام للعبيد انه عادل عليهم واشار اليه في سورة الانفال ايضا حيث
قال لان تعذيب الكفار من العدل وبه يحصل توجيه الآية على مذهبه لان العدل
واجب عندهم فيجب التعذيب فلا يتم رد القاضي عليه لابتنائه على جعل نفي الظلم
سببا فان قلت لانم ان نفي الظلم يستلزم العدل لانهم صرحوا بانه يقال لعادل
ولا جايز لمن اتصف بحالة متوسطة بينهما قلت العدل هو التوسط بين الظلم
والانظلام على ما مر حوابه فالمنظلم لا عادل ولا جايز فاذا لم يكن الله ظالما يستحيل
ان يكون منظلما فيكون عادلا فمراده ان نفي الظلم عنه تعالى يستلزم العدل
فان قلت اليس العقل يقتضي العدل اثابة المحسن وعقاب المسئ المخالف
لمذهب اهل السنة وقولا بوجوب الاثابة والعقاب على الله على ما هو
مذهب المعتزلة قلت فرق بين الاستلزام والاقتضاء فان الاستلزام لكونه عبارة
عن امتناع الانفكاك يمتنع فيه وجود الملزوم بدون اللازم بخلاف الاقتضاء فانه
يمكن وجود المقتضي بدون مقتضاه فلذا عدل القاضي في العدل عن الاستلزام
الى الاقتضاء حيث لم يقل نفي الظلم يستلزم العدل المستلزم للاثابة بل قال
يستلزم العدل المقتضي لها كيف والعدل لا يجب على الله لانه يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات فلو وجب لم يمكن ان يجامع قبول التوبة والعفو فالم يكن
العدل واجبا فاطلاق يقتضي حركة ان صانع الا ان الكتابة

لا تجب على الكافر حتى يجب عليه ان يحرك اصابعه فان قلت برد على قوله فان
ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم انه اذا لم يكن ظلما كان عدلا واذا كان عدلا
كان مقتضيا للتعذيب المستحق وهو سفسطة ظاهرة قلت لا يلزم من عدم كونه ظلما
كونه عدلا فان زيدا ليس بظلم ولا يلزم منه كونه عدلا والسر فيه ان عدم اتصاف الشئ
باحد الضدين وان استلزم اتصافه بالضد الآخر فيهما لا واسطة بينهما الا ان عدم
صدق احد الضدين وحمله بالمواطاة على شئ لا يستلزم صدق الضد الآخر وحمله عليه
بالمواطاة فان قلت قوله اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم يوهم ان التعذيب
بغير ذنب ظلم وهو مخالف للمذهب الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض
يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء قلت مو ليس بظلم شرعا لانه ليس متصرفا في
حق الغير لكنه ظلم عقلا لانه لا يستحسن العقل تعذيب غير المذنب بخلاف ترك
تعذيب المذنب او لا ظلم فيه لا شرعا ولا عقلا كما صرح به فيه اشارة الى ما ذكرناه
وبهذه التحقيقات اندفعت الاعتراضات التي كنا اوردناها على هذا المقام في
سالف الزمان في رسالة مفردة كما لا يخفى على الناظر فيها فان قلت فما بالك تسأل
تارة وتجيب اخرى قلت انما سمعت ان الجدل انما يجيب بحفظ وضعا وسايل لهدم
وضعا بحسب ما يقتضيه المقام ويجر اليه الكلام والحمد لله الملك العلام

قوله تعالى في سورة التوبة كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله
الآية قال القاضي وخبر يكون كيف قدم للاستفهام والمشركين او عند الله اقول
جعل يكون تامة وكيف حال لاحتمال كونه تامة لان الاصل فيه ان يكون ناقصة يكونها
حقيقة فلا يصار الى التامة الا لضرورة داعية مثل ان لا يوجد في الكلام ما يصلح
ان يكون خبرا له كما في قوله تعالى وقالوا لم حتى لا يكون فتنة ومنها ليس كذلك وقيل ان
الاول ههنا ان يكون تامة لان في انكار ثبوت العهد في نفسه من المبالغة ما ليس كذلك
في انكار ثبوته للمشركين لان ثبوته الواقعي فرع ثبوته العيني فانتفاء الاصل يوجب انتفاء
الفرع رأسا فيصير صحيحا لما تقرر ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء حمله الخارجي
لانصاف الاعيان بالاعتبارات والاعدميات في الخارج حتى صرحوا بان زيدا عمى فقيه
خارجية مع انه لا ثبوت عينيا للعمى كيف وقد صرحوا بان ثبوت شئ لشئ انما يقتضي

للثانية والعقاب فنتج ان ترك التعذيب
من مستحقه اذا لم يكن ظلما كان مقتضيا

العلامة هو الفاضل
ابو سعود

ثبوت المثبت له لا ثبوت الثابت وقد بينوا سره ايضا نعم ثبوت الشئ للشئ وان
لم يقتض ثبوت الشئ الثابت في طرف الاتصاف لكنه يقتضي ثبوته في نفسه ولو
في محل انتزاعه وقد حقق هذا ايضا في محله

قال القاضي في سورة التوبة في تفسير قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
انه قال عليه السلام لازيدن على السبعين فنزلت سواء عليهم استغفرت لهم الآية
وذلك لانه عليه السلام فهم من السبعين العدد المخصوص لانه الاصل فجوز ان يكون
ذلك حدا يخالف حكم ما وراءه فبين له ان المراد به التكثير دون التحديد انتهى اقول
هذا مبني على ما تقرر في الاصول من ان اسم العدد لفظ خاص نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة
والنقصان وبهذا ابطل ائمة الحنفية تأويل الشافعية القرء بالطهر حيث قالوا
ان ثلثة لفظ خاص فلو اريد بالقرء في قوله تعالى ثلثة قروء الطهر لبطل موجب الخاص وبنوه
بما لا مزيد عليه وحج به على القاضي انه ذكر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فسوى بهن سبع سموات
انه ليس في الآية نفي الزايد وقد تتبع فيه الامام حيث قال فان قال قائل فهل يدل التنصيص
على سبع سموات على نفي العدد الزايد قلنا الحق لا فان تخصيص العدد بالذكر لا يدل
على نفي الزايد انتهى الا ان الامام غير قابل يكون اسم العدد نصا في مدلوله على ما ذكره الامام
الاسنوي في التمهيد حيث قال مفهوم العدد حجة عند الشافعي والجمهور كذا قاله امام الحرمين
في البرهان ونقله القرافي ايضا في المنخول عن الشافعي لانه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم
سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين
واختيار الامام فخر الدين والآمدي انه ليس بحجة انتهى كلامه واما القاضي فممن ذهب
الى حجيته وكونه نصا في مدلوله حيث قال في كتاب منهاج الاصول التخصيص بالعدد لا
يدل على الزايد والناقص وقال شراحه معناه انه نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان
ثم قال القاضي وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها في التكثير
لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد فكانه العدد بأسره انتهى وقال في شرحه للمصابيح
يحتمل ان يراد بالبضع والسبعين التكثير دون التحديد كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة واستعمال لفظي السبع والسبعين للتكثير كثير وذلك لاشتمال السبعة
على جملة اقسام العدد فانه ينقسم الى فرد وزوج وكل منهما الى اول ومركب

فالفرد الاول ثلثة والمركب خمسة والزوج الاول اثنان والمركب اربعة وينقسم الضعيف الى منطق
كالاربعة واصم كالستة والسبعة تشتمل على جميع هذه الاقسام ثم ان اريد المبالغة جعلت
احادها اعشارا واعشارها مئات هذا كلامه واراد بالفرد الاول الفرد الذي لا يكون
مسبوقا بفرد آخر عددي كالثلثة اذ الواحد ليس بعدد وبالفرد المركب فردا يكون مسبوقا
بفرد آخر فان الخمسة مسبوقة بثلثة وعلى هذا القياس واراد بالزوج الاول زوجا غير مسبوق
بزوج آخر كالاثنين وبالمركب ما يكون مسبوقا به كالاربعة المسبوقة بالاثنين وقد يقسم
العدد ابتداء الى اول ومركب ويراد بالاول ما لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة
ويراد بالمركب ما يعده غير الواحد كالاربعة يعده الاثنان والتسعة يعدها الثلثة وآما المنطق
فقد يراد به الكسر الصحيح من الكسور التسعة من النصف الى العشر والاصم الذي يقابله فلا يكون كذلك
كاحد عشر واثنا عشر وقد يراد به الجذور وهو ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة
الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه والتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها فالاصم الذي
يقابلها لا يكون كذلك كالاثنين والثلثة وبهذا المعنى الثاني هو الذي اراده المصنف بمثل الاصم
بالمثلثة التي لها كسر صحيح نصف وسدس لكنها ليست حاصلة من ضرب عدد في نفسه
كالاخفى ومعنى اشتمال السبعة على هذه الاقسام انه اذا جمع الفرد الاول مع الزوج
المركب والفرد المركب مع الزوج الاول كان سبعة وكذا اذا جمع المنطق كالاربعة والثلثة
التي هي اصم كان سبعة وهذه الخاصة لا توجد في عدد قبل السبعة فمن ظن ان الاسب
بالاعتبار بحسب هذا الاشتمال هو الستة لا السبعة لانها المشتملة لما ذكر دونها فهو لم
يحصل معنى الاشتمال ولم يعرف هذه الاصطلاحات لكونها من وظيفة علم الارثماطيقي
وبما ذكرنا من معنى الاشتمال يندفع ايضا ما يمكن ان يتوهم ان التحقيق ان كل عدد مركب
من مجض الوحدات لا من الاعداد التي تحته هذا وجه الاندفاع انه ظهر ان ليس المراد
بالاشتمال التركيب بل ما ذكر فان قلت فما منشأ هذه الانارة المختلفة قلت الصور النوعية
عند من يقول بان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته واما عند من يقول بانه مجض الوحدات
وليس فيه صورة نوعية يكون كل مرتبة نوعا متميزا من سائر المراتب بخصوصية العادة
فقط لا لصورة مغايرة للمواد وها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل فتامل فان تحقيق
هذا المقال مقام آخر ولعلنا نخاطب آخر زمان بهذا المقدار اقتضاء تحقيق كلام المعلم المنقول من شرحه للمفتاح

تم الحل بهذا المقام

القائل هو افضل المتاخرين والمعاصرين

مع ان الكاملة

مع اشتمال السبعة على جملة اقسام العدد

الظاهر هنا جر المرجوم

قوله تعالى في سورة التوبة وستردون الى عالم الغيب والشهادة الاية قيل وعن ابن
عباس الغيب ما يستترون به من الاعمال والشهادة ما يظهرونه كقوله تعالى يعلم ما يسرون
وما يعلنون فالتقديم حينئذ للتحقيق ان نسبة علمه المحيط بالسر والعلن واحد على ابلغ وجه
واكده بايهام ان علمه تعالى بما يستترون اقدم منه بما يعلنون كيف لا وعلمه سبحانه بالجملة
منزه عن ان يكون بطريق حصول الصورة بل وجود كل شئ وتحققه في نفسه علم بالنسبة
اليه تعالى وفي هذا المعنى لا يختلف الحال بين الامور البارزة والكامنة انتهى ولا يخفى عليك
ان هذا القول بكون علمه تعالى بالاشياء حضوريا لا انطباعيا وحصوليا وقد زيفوه وابطلوه
لشموله تعالى بالممتنعات والمعدومات الممكنة والعلم الحضوري يختص بالموجودات العينية
لانه حصول المعلوم بصورته العينية عند العالم فكيف لا يختلف الحال فيه بين الامور البارزة
والكامنة يشتمل المعدومات ممكنة كانت او ممتنعة ولا يتصور فيها التحقق في نفسه حتى
يكون علما له تعالى وتحقيق علم الواجب بالاشياء من المباحث المشكلة والمسائل المعضلة
ولو امسك هذا القائل في امثال هذه المطالب لكان خيرا له اذ بالتفوه بامثال هذه
الترهات يتبين انه لم يحم حول ما تقرر عندهم من التحقيقات وقد حققنا هذا المقام في بعض
تعليقاتنا تعالى ما مزيد عليه فليطلب ثمة ** قال القاضي في تفسير قوله تعالى سورة يونس
وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ان يؤمنوا لفساد استعدادهم وخذلان الله
تعالى اياهم وعلمه بانهم يموتون على كفرهم انتهى قيل لا تاثير لعلمه تعالى بانهم يموتون على
الكفر في عدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر فيه اقول معنى كون علمه تعالى
تابعا للمعلوم ان علمه تعالى في الازل بالمعلول المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان
خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم انما هو باعتبار انه علم بهذه الماهية
واما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال فتابعة لعلمه الازلي بها التابع لماهيته بمعنى
انه تعالى لما علم ماهية في الازل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه الخصوصية لزم
ان يتحقق ويوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفس موتهم على الكفر وعدم ايمانهم
متبوع لعلمه الازلي ووقوعه تابع له فهذا التحقيق فانه ينفعك في مواضع شتى
زلت فيها اقدام اقوام فضلوا واضلوا تم باسمه سبحانه قال القاضي في سورة
يونس في تفسير قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض الاية

وكان يعلمه العالم بجميع المعلومات لما يكون له تحقق ما قبل اي في شئ من الازمنة ثم قيل
واعلم ان المراد بما لا يكون له تحقق ما على ان لا تحقق له في الخارج ولا في المبادي العالية مع
ان الشركاء وكذا اشفاعتهم المتوقفة على وجود سهم الممتنع منتفية ليس لها تحقق كما بين
ذلك في علم آخر لعدم اختصاص علمه تعالى بما له تحقق وكونه عاما لجميع المفهومات باسرها انتهى
اقول عدم اختصاص علمه تعالى بالمتحقق وشموله بجميع المفهومات لا يناقي ذلك الحكم بل يؤكده
ويقرره لان نفي علمه تعالى بان له شريكا وله شفاعة كناية عن نفي الشريك وشفاعته على
ما صرح به هذا القائل فتسمية الكلام المنقول فالكلام من قبيل الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم فمحصله انه لو تحقق له شريك لعلمه تعالى المشمول علمه لجميع المعلومات والكل منتف
فكذا المقدم فان قلت شريك الباري وكذا اجتماع النقيضين وسائر الكواذب
مرتسمة في المدارك السفلانية والاذهان البشرية قبل ان تحقق فيها وان لم يتحقق في المبادي
العالية والمدار الاعلى لتنزهها عن الشرور والله تعالى عالم بتحققه فيها فكيف يصدق هذا
الكلام قلت المراد التحقق النفس الامري فان قلت قد تقرر في محله ان البرهان دل على
وجود جميع المفهومات في نفس الامر حتى الممتنع كشريك الباري اذ ما من مفهوم الا وقد يقع
موضوعا في قضية موجبة صادقة مثل قولنا شريك الباري ممتنع وثبوت شئ لشئ
يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف قلت ما دل عليه البرهان وجود مفهوم
شريك الباري والنزاع فيما يصدق عليه هذا المفهوم لانهم ما كانوا يعبدون هذا المفهوم
بل فرده وهذا الكلام وان كان يعلو عن طور المرام الا انه اقتضاه الكلام فان الكلام
يجر الكلام ثم

قوله تعالى في سورة هود وهو الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام وكان عرشه على الماء قال القاضي في تفسيره كان عرشه على الماء قبل خلقها
لم يكن حائل بينهما لانه كان موضوعا على متن الماء ثم قال واستدل به على امكان الخلاء
وان الماء اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم انتهى قال الفاضل ابو السعود
تعقبه بعضهم بانه الملك الودود في تفسير ذلك القول ليس تحته شئ غيره سواء كان بينهما فرجة
او كان موضوعا على متنه كما ورد في الاثر فلا دلالة فيه على امكان الخلاء كيف لا ولو
دل على وجوده لا على امكانه ولا على كون الماء اول حادث في العالم بعد العرش وانما يدل
على ان خلقهما اقدم من خلق السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى اقول

قد تقرر في علم الابعاد والاجرام ان ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم
الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على متن كرة الماء فان
ذلك انما يكون اذا كان عظم كرة الماء بحيث يملا جوف العرش مما محدبه مقعره والم
يكن موضوعا على متنه الذي هو عبارة عن السطح المحدب بل اما ان لا يتماسا او يتماسا بنقطة
على ما يشهد به التخيل الصحيح وكيف يتصور كونه حاملا له وهو الآن لم يملا الا بالسموات السبع
والكرسي والعناصر بجملتها فان قلت لعل الماء كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار الصغير
الذي الآن عليه فتخلخل الى حيث ملا جوفه لامتناع الخلاء فلما خلق سائر الاجرام العلوية
والسفلية عاد بطبعه الى مقداره الصغير قلت التخلخل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير ان
ينضم اليه شئ فيستدعي حركة اينية ويستدعي وجود فضاء خال عن الشاغل وهو المراد
بالخلاء فان قلت فليكن في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث يملا جوف العرش
فيتكاثف بعد خلق سائر الاجسام الى هذا المقدار الصغير الذي الآن عليه قلت التكاثف
الذي هو عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غير ان ينقص منه شئ سببه على ما تقرر عندهم
امران احدهما التخلخل السابق العارض بما يوجبه فاذا زال ذلك العارض عاد بطبعه
الى مقداره الاول كما في المدر والجزر وفي الصورة المذكورة لا يتصور هذا لان المفروض انه
خلق ابتداء عظيم المقدار بحيث يملا جوف العرش فكيف يتصور ان يتخلخل العارض حتى
يعود عند زواله الى مقداره الطبيعي الصغير وهو ظاهر وثانيهما الانجماد باستيلاء البرودة الشديدة
وهذا ايضا لا يتصور ههنا اما اولا فلان الماء المنعقد جمدا وان كان اصغر مقدارا منه غير منعقد
لكنه لا الى مرتبة لا يكون له قدر محسوس بالنسبة الى مقداره الاول بل يقرب منه
في الحس كما يشاهد في المياه المنعقدة جمدا ولا قدر لكرة الماء الموجود الان بالنسبة
الى العرش هذا مثل ان ينعقد البحر فيصير مثل العدسة ولا يلتزمه عاقل وامانيا فلان
كرة الماء على ما يشاهد غير منحدة بل ما قية على طبعها من السيلان والميعان فان قلت
بقي على تقدير كون الماء في ابتداء الخلقة عظيم المقدار ما يملا جوف العرش احتمال آخر وهو
ان يغير بعض اجزاء هذه الكرة العظيمة وتحيل مادة لسائر الاجرام السماوية والارضية
كما في صورة انقلاب الماء هواء وارضا وليوافقه ما ورد في الاثر من ان العرش كان
قبل خلق السموات والارض على الماء ثم انه تعالى احدث في الماء اضطرابا فاز بد

فارتفع منه دخان فاما الزبد فبقى على وجه الماء فخلق منه اليبوسة فجعل ارضا واما
الدخان فارتفع وعلا فخلق منه السموات وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان
مؤيد لهذا ايضا قلت هذا احتمال ايضا غير واقع اما على تقدير تركب الجسم من الهيولى
والصورة على ما هو مذهب الحكيم فلان هيولى العناصر وان كانت واحدة بالشخص قابلة
لان يتوارد عليها صور العناصر بواسطة استعدادات متعاقبة يعرض الان ان هيولى
كل فلك مخالف بالحقيقة لهيولى فلك آخر لا تقبل الا الصورة التى حصلت فيها واما على تقدير
تركبه من الجواهر الفردة على ما هو مذهب المتكلمين فلانها متخالفة الحقايق عند محققى
المتكلمين على ما صرحوا به فما يتركب منه الماء لا يجوز ان يتركب منه ساير الاجسام وايضا ما ورد
فى الاثر ودل عليه الآية ايضا من جعل الدخان المرتفع من الماء مادة للسموات مصروف
عن ظاهره اذ الدخان سواء جزء نارية خالطتها اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة
ولا تمايز بينهما فى الحس لغاية الصغر فتقبل خلق السموات والارض عما فيهما لم يكن
نارا وارضا فمن اين يتولد الدخان وكذا ان اريد بالدخان البخار لانه اجزاء مائية
مازجتها اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة بحيث لا تمايز بينهما فى الحس فحيث لا مواد
فلا بخار وبهذا قال القاضى فى تفسير قوله تعالى وهى دخان مظلما فى ثم قال ولعله اراد به ما ذكرنا
او الاجزاء المتصغرة التى ركبت منها اشارة الى مذهبى الحكماء والمتكلمين وظهر مما ذكرنا
ان ما ورد فى الاثر لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء بل يؤيد ان لا يكون بينهما
حايل اذ ارتفاع الدخان والبخار يستدعى وجود فضاء يتحرك فيها تلك الاجزاء وفى
صورة كون العرش موضوعا على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يصعد عنه بخار ولا دخان
يشهد به التخيل السليم وبما فصلنا ظهر انه يجب ان يفسر قوله وكان عرشه على الماء بما فسره
به القاضى ولا محال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال واما انه لو دل لدل على وقوعه
لا على امكانه ففيه ان الوقوع اول دليل على امكان الشئ ومثل هذا الاستدلال شايع ذايع
لا يخفى على من تتبع واما ان المراد بالامكان الوقوعى او الخلاء الوقوعى فكذا اذ النزاع
فى الامكان لا الوقوع قيل قال الاصم هذا كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل
كون احدهما ملتصقا بالآخر فحينئذ يكون معنى قول المعلم لكن محسوس بينهما خلاء بين
السماء والارض حايلا سوى الهواء لكن المعلم لكن محسوس سالم بعيد حايلا انتهى ولا يخفى ان هذا

القايل هو سعد الدين

لا يصلح ان يكون معنى قول المعلم اذ هذه الفوقية كان قبل خلق جميع اجرام هذا العالم فعلى تقدير عدم
الالتصاق لا يتصور هناك حايل اصلا ولو غير محسوس واما وجه دلالة الآية على ان الماء
اول حادث بعد العرش فلان كل جسم بسيط فله مكان طبعى وان المكان من لوازم
وجود الجسم فان الفاعل اذا اوجد جسما اوجده لا محالة فى مكان صرحوا به والمكان للخفاف
من الاجسام سواء الفوق وللثقال التحت ولما كان دخانا ما سوا بالفلك الاعظم فوجود الماء
فى جوف العرش يتوقف على وجود مكانه المتوقف على وجود العرش فينتج من هذا ان العرش
قبل تلك جميع ما ذكرت فى هذا التفصيل مبنى على كون اجرام هذا العالم كرات محيطة
بعضها ببعض ولعلها اجسام مسطحة مستوية مبسوطة بعضها فوق بعض كفرش مبسوطة
كذلك ويؤيده قوله تعالى وسوالذى مد الارض قالوا فى تفسيرها اى بسطها طولا وعرضا
قلت كون هذه الاجرام كرية الاشكال مما شهد به الحس والارصاد ودل عليه الامارات والعلامات
من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية كيف وبعض المسايل الشرعية
يتبنى عليها كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وسمت القبلة واوقات الصلوات
والامساك وقت العشاء فى بعض المواضع وغير ذلك واما قوله تعالى وسوالذى مد الارض
فقد قال الامام الرازى فى تفسيره ثبت بالدليل ان الارض كرة ولا ينافى ذلك
قوله تعالى مد الارض لان جميع الارض جسم عظيم والكرة اذا كانت فى غاية الكبر كان
كل قطعة منها بمشاهدة كالسطح وقد اطنبنا الكلام فى اقتضاء تحقيق المقام فلا تحذ فى
هدف الملام ولقد كنت فى سالف الزمان على هذا المقام الا انه لم يبلغ الكلام
فيه مرتبة كمال الصقال لامور مرهونة باوقاتها ثم التحرير بتفاصيل التحرير

قوله تعالى فى سورة هود ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملائه
جوز القاضى ان يكون المراد بالآيات التوراة اجمع الناظرون فيه على انه غير صحيح لما
علم من ان التوراة نزلت بعد هلاك فرعون وقد قرح به القاضى ايضا فى سورة
المؤمنين فى تفسير قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون حيث قال لا يجوز
ارجاع الضمير الى فرعون وملائه لنزول التوراة بعد هلاكهم قول على تصحيحه اما اولا فبما صرحوا
من جواز ارجاع الضمير وتعلق الجار وكونه الى المطلق المذكور فى ضمن المقيد فنقول الى فرعون
يجوز ان يتعلق بالارسال المطلق لا المقيد بكونه بالتوراة واما ثانيا فلان موسى كما ارسل

الى الفراعنة ارسل الى بني اسرائيل ايضا فيجب ان يحمل ملاء فرعون على شيعلهم فيجوز ان يحمل الكلام على التوزيع على معنى ارسلناه الى فرعون بسلطان مبين و الى ملائه بالنبوة فيكون لفا ونشرا غير مرتب ثم قوله تعالى في سورة هود وتمت كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وفي سورة السجدة ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين استدل فيه بانه بظاهره يقتضي دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الاخبار وسائر الآيات خلافه وكان القاضي اشار الى دفعه حيث قال في تفسيره في سورة هود من عصاتهما اجمعين او منهما اجمعين لا من احدهما فتنبه على ان فائدة لفظ اجمعين اما استغراق افراد العصاة وشمولها بتقدير المضاف واما بيان ان الداخلين في جهنم ليسوا مقصورين على احد الفريقين وهذا لا يقتضي شمول افراد كل الفريقين لكن يرد على الاخبار المبنى على جواز وقوع اجمعين تاكيدا للثنى وذا خلاف ما صرحوا به وأجاب بعض المفسرين بان ذلك لا يقتضي دخول الكل بل قد يعامل به جهنم كما اذا قيل ملأت الكيس من الدراهم لا يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في البحث ثم قال والحق في الجواب ان يقال المراد بلفظة اجمعين تعميم الاصناف وذلك لا يقتضي دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام لا يقتضي الا ان يكون فيه شيء من كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع افراد الطعام وكذلك املاء المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضي ذلك الا ان يكون في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا انظهر فائدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم انهم لا يدخلون النار اقول فيه بحث لانهم صرحوا بان فائدة التاكيد بكل واجمعين رفع توهم عدم الشمول والاحاطة بجميع الافراد وما ذكره من الفرق بين اضافة الاصناف فيه من اضافة لفظ الجميع الى الاصناف كيف ولو قيل ملأت الجراب من جميع الطعام باسقاط لفظ الاصناف كان الكلام فيه كالكلام في البحث ثم ان ما ذكره من انه رد على اليهود وغيرهم في زعمهم انه لا يدخلون النار غير صحيح لان اليهود قالوا لن تمسنا النار

وفي سورة السجدة ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين

سعد الدين التفتازاني

الا اياما معدودة فكيف يزعمون انهم لا يدخلون احدا وأجاب بعض المحققين ايضا بانه كذبهم علمات الكيس من الدراهم والدنانير جميعا في انه لعموم الانواع لا لعموم الافراد فالمعنى لاملانها من ذينك النوعين جميعا ولا يلزم دخول كل فرد منهما في جهنم اقول ما ذكره من المثال ايضا يقتضي بظاهره شمول الافراد فالكلام فيه كالكلام في البحث على انه فرق بين لفظ جميعا ولفظ اجمعين فانهم صرحوا بان التاكيد باجمعين لشمول الافراد واما لفظ جميعا فمآل بمعنى مجتمعا وكيف ما كان فاجماع النوعين لتحقق بعض الافراد من كل منهما فتدبر واقول الحق في الجواب تخصيص الجنة والناس باتباع ابليس لقوله تعالى في سورة الاعراف وسورة ص لاملان جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين فلا يلزم دخول جميع التابعين في جهنم ولا محذور فيه فان القرآن يفسر بعضه بعضا ولقد كنت كتبت هذا الجواب في سالف الزمان قبل هذا بسبع سنين ثم ظفرت الآن بنص عليه في تفسير العلامة ابي السعود رحمه الودود فحمدت الله وشكرته على هذا التوارد واقول على مذاق المتأخرين بتفسير الآية في بعض بطونها ان المراد من الجنة والناس الذين يقوون في مرتبة الجنة والانسية حيث انغمسوا في ظلمات الطبيعة وانكسوا في قعر الجحيم جرام الغريزة ولم يرتفعوا الى العالم العلوي ولم يلتحقوا بالملاء الاعلى واطمأنوا بالحيوة الدنيا ورضوا بها واستحوا عن عالم المجردات وهم المشركون الذين قيل فيهم انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام الآية فانهم لا يستأهلون دار الله وقرب جواره ولهذا ترى الله عز وجل يذم الانسان ويدعو عليه كما قال قتل الانسان ما اكفره وفي موضع ان الانسان لربه لكنود وفي موضع آخر ان الانسان لظلوم كفار وقال ايضا بل يريد الانسان ان يفجر امامه وقال في آخر وكان الانسان اكثر شيء جدلا الى غير ذلك من الآيات ويدل على هذا المعنى ايضا قوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون على ان نبدل خيرا منهم وما نحن بمسبوقين فانه وقع بعد قوله تعالى ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون قال القاضي المعنى انهم مخلوقون من نطفة قذرة لا تناسب علم القدس فمن لم يستكمل بالايمان والطاعة ولم تتخلق باخلاق الملكية لم يستعد لدخولها وقال بعض المحققين فعلى هذا قوله تعالى بعده فلا اقسم برب المشارق الآية يجري مجرى الجواب عن سؤال مقدر كانه قيل اذا كان المخلوق من ماء مهين لا يستاهل جوار

رب العالمين اذ ما للتراب ورب الارباب فكيف يدخل المؤمنون جنة النعيم فقيل بشرهم
بنشاءة خير من هذه النشاءة كما قال وننشأكم فيما لا تعلمون فيتناهون لدار القدس كما قال
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فمن لم يحقق ذلك التبديل
وبقي في رجس البشرية فمأويهم دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار ثم قوله تعالى في سورة
يوسف لا تقصص رؤياك على اخوتك الآية ذكر القاضي في تفسير هذه الآية في حقيقة
الرؤيا كلاما اجماليا فنحن نقص عليك احسن القصص بنقل المذاهب فيها وتحقيق
حقيقتها على وجه تتميز ما هو الصادق منها من الكاذب وان كنت من قبله من الغافلين
فاعلم اولا ان النفس الناطقة الانسانية سلطان القوى البدنية وهي آلات لها
وظاهر ان القوة الجسمانية تكل بكثرة العمل كالسيف الذي يكل بكثرة القطع فالنفس اذا
استعملت القوى الظاهرة استعمالا كثيرا الجيش لعرض لها الكلال تقطعها النتيجة
ويقوى كما ان الفارس اذا كثر ركوب فرسه يستعلف ويرعى ويقوى فهذا التعطل
الحاصل بالاستخدام الاعضاء الدماغية المتصلة بآلات الادراك هو النوم وما يرى
فيها هو الرؤيا اذا ان المتكلمين وحكماء المتألهين من الاشراقيين والصوفية اختلفوا
في حقيقتها الى مذاهب ثلثة فذهب المتكلمون الى ان الرؤيا خيالات باطلة وان النوم
ضد للادراك ولما شهد الكتاب والسنة بصحة الرؤيا ولم يمكن ابطالها حدس من الناس الا
وقد جربها من نفسه تجاربا اوجبت التصديق لم يرض به المحققون كالقاضي البيضاوي وغيره
من يخذو حذوه وذهب المشائيون الى ان المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك
الذي هو لوح المحسوسات ومجمعها فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات
الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة
المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة
في الحس المشترك وصارت مشاهدة حسب مشاهدة الصور الخارجية فان مدار النفس
ان تطالع في الحس المشترك سواء الحدثت اليه من الخارج او من الداخل ثم ان القوة
المتخيلة من شانها التصوير اجمالا لتسكن نوما ولتيقظه فتوخليت وطباعها لما فترت
عن رسم الصور في الحس المشترك الا انه يصرفها عن فعلها امر ان احدهما ورود الصور
من الخارج على الحس المشترك وبعد انتقاشه بهذه الصورة للسعان ينتقش بالصورة

في حقيقة الرؤيا والمذاهب فيها

التي يركبها القوة المتخيلة وثانيهما تسلط العقل والوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها في
مدركاتهما ولا شك في انقطاع هذان الصارفان عند النوم فيتسع لانتقاش الصور من الداخل
فيكون ما يدركه النايم مرتسمة في الحس المشترك وموجودة فيه وهو النوم الا ان المنامات
منها صادقة ومنها كاذبة اما الاول فمعنى ان ترد تلك الصور على الحس المشترك من النفس وبيانه
ان صور جميع الحوادث ما كان وما سيكون مرتسمة في المبادي العالية التي يعبر عنها ارباب
الشرع بالملكة ومنطبعة في النفوس المجردة الفلكية واتصال النفس المجردة العلة الجنبية اشد من
اتصالها بالقوى الجسمانية فمن شانها ان تنفعل بها وتنتقش بما فيها الا ان اشتغالها
بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها بتدبير البدن يمنعها عن ذلك الاتصال والانتقاش
لان اشتغال النفس بمعنى فاعليها يمنعها عن الاشتغال بغيره تلك الفاعليين فان الذي
لا يشغله شان عن شان هو الواحد القهار ولا يمكن ازالة العايق الا حيزيا بالكلية ما دام البدن
صالحة للتدبير بالا انه ليمكن احد الشاغلين اعني اشتغال النفس بالادراكات الجسمية
حالة النوم اذ في اليقظة تنتشر الروح الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس
الظاهرة حالة الانتشار ويحصل بها الادراك فيشتغل النفس بتلك الادراكات واما
في النوم فينحبس الروح الى الباطن ويرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فتعطل
هذه الحواس فيحصل للنفس اوفى فراغ فتتصل بتلك المبادي اتصالا روحانيا معنويا وتنتقش
ببعض ما فيها مما استعدت هي له كالمرايا اذا حاذى بعضها بعض فانه ينتقش في بعضها
ما ينطبع له مما انتقش في البعض الآخر فتدرك النفس مما ارتسم في تلك المبادي ما يناسبها
من احوالها واحوال ما يقارنها من الاقارب والاهل والولد والاقليم والبلد ماضية وآتية
الا ان هذا الادراك لعدم تاديه من طرق الحواس كلي فيحاكيه القوة المتخيلة التي جعلت
محاكية لما يرد عليها بصور جزئية مشابهة خيالية مناسبة اياه فيحاكي ما هو خير بالنسبة
اليها في صورة جميلة وما هو شر كذلك في صورة قبيحة دالة على مراتب مختلفة ووجوه
متعددة ومن ثم قد ترى ذاتها بصفة جميلة صورية ومعنوية من الجمال والعلم والكرم
والشجاعة وغير ذلك من الصفات المحمودة وقد ترى متصفة باضداد ذلك وقد ترى
تلك الصفات في صورة ما غلبت تلك الصفات عليه بل قد ترى انها نفسها صارت
نوعا آخر لغلبة صفاته عليها فانه اذا غلب عليها الصفات الجميلة والاخلاق الحميدة

ترى صورا جميلة من الاشخاص ذوى الجمال والعلماء والاولياء والملئكة بل قد ترى
انه صار عالما او ملكا او غير ذلك ومتى غلبت الصفات الذميمة ترى صورا بالية
كصورة غولية او سبعية وكذا رؤية حال ما يقارنه من الاهل والولد والبلد والعلم
فانها تراها باعتبار اختلاف المراتب والمناسبات على ما هى عليها فى المعنى او الحال او الانتقال
حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها
اشياء منها فمتى لم يكن اختلاف بين تلك الصور وبين ما هى مأخوذة منه الا بالكلية
والجزئية كانت الرؤيا غير محتاجة الى التعبير والتجاوز عنها الى ما يناسبها بوجه من المماثلة
والضدية التى يقتضيها نحو الف او الخلوع او الاسباب السماوية وغير ذلك من
وجوه خفية لا يطلع عليها الا الفراد من ائمة التعبير وان كانت مخالفة لها لقصور
يقع فى المخيلة اما لذاتها واما العروض دهشة وحيرة لها مما ترى او لفرط علاقتها
الى بعض ما يناسبها مما ذكر كان محتاجا الى التعبير وان يرجع المعبر فصقرى
مجرد ما راه النائم عن تلك الصور التى صورها المتخيلة الى ان ينتهى بمرتبة او بمراتب
الى ما تعلقت النفس من تلك المبادى فيكون من الواقع وقد يتفق سيما اذا كان الرائى
كثير الاهتمام بالرؤيا وما يراه ان يعبر رؤياه فى النوم الذى رآها فيه او غيره فنوما تذكره واطلاعه
لما كانت الرؤيا حكاية عنه واما بتصوير المتخيلة حكاية رؤياه حكاية اخرى فتحتاج ح
الى التعبير مرتين واما الكاذبة فهى تكون اما لان النفس اذا استعانت فى حال اليقظة بتوسط
الآلات الجسمانية بصور حزنية محسوسة او خيالية وبقيت مخزونة فى قوة الخيال
فعند النوم الذى تخلص فيه الحس المشترك عما يرد عليها من الحواس الظاهرة يرتسم فى الحس المشترك
ارتسام المحسوسات اما على ما كانت عليها او بصور مناسبة لها اولان النفس
القت بواسطة المتخيلة صورة والفتها فعند النوم تمثل فى الحس المشترك اولان
مزاج الدماغ تغير فيتغير مزاج الروح الحاملة للقوة المتخيلة فيتغير افعال المتخيلة بحسب
تغيراته فمن تغير مزاجه الى البرودة لغلبة البلغم يرى ثلوجا وميا باردة واذا تغير الى الحرارة
لغلبة الدم او الصفراء يرى اشياء حمرا حارة ونيرانا مشتعلة واذا غلبت السوداء
ترى اشياء سودا كالجبال والاودية ومن هذا القبيل رؤية كون به ما او بعض
اعضائه موضوعا فى الثلج او النار او عند غلبة السخونة او البرودة انه ياكل ويشرب
عليه ورؤيته

او يبول عند عروض الاحتياج الى احدها ومن العجايب فى هذا الباب انه اذا غلب
المنى واحتاجت الطبيعة الى دفعه تخيل بالاستعانة القوة المتخيلة الى تصوير
ما يندفع به من الصور الحسنة وفى ارسال الريح الناشرة لآلة الجماع وارادة حركاته
حتى تدفع بذلك ما اراد الدافعه وقد يكون ذلك لكثرة التوجه والاختيار
لا لغلبة المنى فلهذا قد لا يندفع به شئ وقد يعرض للروح اضطراب وتحريك
من الاسباب الخارجة والداخلة فترى امورا متغيرة متفرقة غير منضبطة فربما
يتركب من المجموع صورة غير معهودة فلما تتصوره احدا ويقع مثله فى الخارج
وقد يكون ذلك لاتصالات فلكية واضاع سماوية فاذا كان سبب الرؤيا احد هذه
الامور تسمى اضغاث احلام ثم ان اصدق الناس رؤيا اعدلهم مزاجا فان المزاج
اليابس لا يستقبل والرطب لا يحفظ والحار يتشوش حركاته والبارد يكون بليدا
فمن كان مع ذلك منقطعا عن العلايق الشاغلة والخيالات الفاسدة معتادا
بالصدق مستكشفا عن الاحوال متوجها الى الرؤيا واستثبانها وكيفياتها
كانت رؤياه اصح واصدق واكثر احلام الكذاب والسكران والمغموم
ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر وخيالات فاسدة ومقتضيات قوى غضبية
وشهوية كاذبة لا يعتمد عليها ولهذا قالوا الاعتماد على رؤيا الشاعر لتعود الانتقالات
لانه الكاذبة والتخيلات الفاسدة والكاذب اب طلة قال الله تعالى فيهم الم تر
انهم فى كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون هذا وقد صحت المكاشفات
وارباب المشاهدات من الحكماء المتألهين والصوفية المنكرين لارتسام الصور
فى الخيال الى ان المنام مشاهدة النفس صورا مثالية موجودة فى عالم المثال الذى
هو برزخ بين عالم المجردات اللطيفة المسمى بعالم الملكوت وبين عالم الموجودات
العينية الكثيفة المسمى بعالم الملك وقالوا فيه موجودات متشخصة مطابقة لما
فى الخارج من الجزئيات مثال لها قائمة بنفسها مناسبة لما فى العالمين المذكورين
اما لعالم الملك فلانها صور جسمانية شبحية واما لعالم الملكوت فلانها معلقة غير متعلقة
بمكان وجهة كالمجردات حتى انه يرى صورة مثالية لشخص واحد فى مرايا متعددة بل
فى مواضع متكثرة كما يرى بعض الاولياء فى زمان واحد فى اماكن متعددة غربية

وشرفية ثم ان لتلك الصور مجالى مختلفة كالمرآة والماء الصافى والقوى الجسمانية
سيما الباطنة اذا انقطعت عن الاشتغال بالامور الخارجية العارضة اذ بذلك
يحصل لها زيادة مناسبة الى ذلك العالم كالمتجردين عن العلايق البشرية كالانبياء
والاولياء والمرضى والنايمين واذا قويت تلك المناسبة كحال الانبياء والاولياء
الكمل يظهر فى القوى الظاهرة ايضا ولهذا كان النبى عليه السلام يشاهد جبرئيل حين ما ينزل بالوحى
والصحابة حوله كانوا لا يشاهدونه وبانتباه هذا العالم بحال كثير من المشكلات كاحوال القبر وسايرما
يتعلق بالبرزخ وقد فصلناها فى رسالة مفردة وحققنا فيها بما لا مزيد عليه فلنقتصر
ههنا على هذا القدر باسمه سبحانه قوله تعالى فى سورة يوسف

يا بنى لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة قال القاضى فى تفسير هذه الآية
وللنفس اثار منها العين اقول فههنا ثلثة مطالب الاول ان العين حق والثانى انها
تاثر نفسانى لا جسمانى كما زعمه البعض والثالث ان للنفس وراء هذا التاثير انواعا اخر من التاثير
اما المطلب الاول فقد اشار القاضى الى بيانه بقوله والذى يدل عليه قوله عليه السلام الحديث واما
بيان الاخرين فاعرض عنه لاستدعائه تفصيلا مع ما فيه من الغموض فلا علينا ان نحقق
المقام ونكشف اللثام عن وجه المرام فنقول اعلم اولا ان التاثير شئ فى آخر اما نفسانى
واما جسمانى والنفسانى اما فى جسمانى وكذا الجسمانى اما فى جسمانى اخر او فى نفسانى فهذه
اربعة انواع يندرج تحتها ضروب الوحى والكرامات وفنون المعجزات والآيات
واصناف الالهامات وانواع السحر والاعين المؤثرة والنيرنجات والطلسمات اما
النوع الاول اعنى التاثير النفسانى فى النفسانى كتاثير المبادى العالية فى النفوس
الناطقة الانسانية بافاضة العلوم والمعارف ويدخل تحت هذا النوع الوحى والكرامات
لانها افاضة المعانى الخفية على النفوس البشرية المستعدة لذلك واما الآيات
والمعجزات فيدخل تحت هذا النوع صنفان منها احدهما ما يتعلق بالعلم الحقيقى وثانيهما
ما يتعلق بالتخيل القوى فالاول هو ان يؤتى النفس المستعد لذلك كمال العلم من غير تعليم
وتعلم حتى يحيط بمعرفة حقايق الاشياء على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
كما قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واجمعت الامة على انه صلى الله عليه وسلم كان
قد اوتى علم الاولين والآخرين مع كونه عليه السلام اميا جسمانيا نطق به قوله تعالى وما كنت

اما فى نفسانى

تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك والثانى ان يبقى الى من يكون مستعدا
للتخيل القوى ما يقوى به على تخيلات الامور الماضية والاطلاع على المغيبات
المستقبلة فيتلقى كثيرا من الامور التى تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر بها
وكثيرا من الامور التى ستكون فينذر بها ويبشر فيصير بشيرا ونذيرا كما قال
تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها وقوله تعالى الم غلبت
الروم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين واما
المنامات والالهامات فداخلة ايضا تحت هذا النوع لانها تلقى للنفس الناطقة
المبادى العالية من صور الحوادث على ما سبق منا تحقيقه وكذا يدخل تحت هذا النوع
صنف من السحر وهو تاثر النفوس البشرية القوية فيها قوتا التخيل والوهم فى نفوس
بشرية اخرى ضعيفة فيها باتان القوتان كنفوس البله والصبيان والنساء والعوام
الذين لم يقو قوتهم العقلية على قمع التخيل وترك عادة الانقياد فيتخيل ما ليس بموجود
فى الخارج موجودا فيه وتخيل الشئ ما هو موجود فيه على ضد الحال التى هو عليها كتخيل
المتحرك ساكنا والساكن متحركا والجماد حيا والحى جمادا وما فعله سحرة موسى كان
من هذا القبيل حيث سحروا اعين الناس واسترهبوهم والقوا حبالهم وعصيهم
تخيل اليهم بسحرهم انها تسعى وقد يستعان فى هذا القسم من السحر بافعال وحركات
يوض منها للحس حيرة وللخيال دهشة كابراز شئ شفاف مرئى للبصر يترجرجه
او دهش اياه بشعيذه وترقرقه وبما يحرك الخيال تحركا محيرا كالاختيال فى حيرتها
فرصة الخمسة المذكورة وما يعين على ذلك الاسهاب فى الكلام والتخليط فيه
واما النوع الثانى من الانواع الاربعة اعنى التاثير النفسانى فى الجسمانى فكتاثير النفوس
الانسانية فى الابدان من تغيرتها وانفعالها وقيامها وقعودها الى غير ذلك ومن هذا
القبيل صنف من المعجزة وهو ما يتعلق بالقوة المحركة للنفس بان بلغ قوتها الى حيث
تمكن من التصرف فى اجسام العالم تصرفا فى بدنه كتدبير قوم بريح عاصفة وصاعقة
او زلزلة او طوفان وربما يستعان فيه بالتضرع والابتهال الى المبادى العالية
كان يستسقى للناس فيسقون ويدعو عليهم فينخسف بهم ويدعو لهم فينجون من البلاء و
الموتان ويندرج فى هذا النوع صنف من السحر ايضا كما فى بعض النفوس الخبيثة التى تقوى

فيها القوة الوهمية ويولع صوالبفر بتقويتها بالعادة والاستعمال والرياضة والمجاهدة
فيسلطها على التاثير في انسان آخر بتوجه تام وعزيمة صادقة الى ان يحصل المطلوب
الذي هو الافساد والخبل كما ضنا بشخص بل اقتائه على ما اشتهر في طائفة من الكارجية
وربما يستعان في تقوية هذه القوة الوهمية وتقريب ممتها وعزيمتها بالمطلوب لضم بعض
اجسام الى اجسام وشد بعض الى بعض وغرز الابر في اشياء ودفن بعض الاشياء في
مواضع مخصوصة كالعتبة والمقابر وتحت النار فان نفس الساحر تتذكر ما همت به بواسطة
تصور هذه الاشياء فيجدها ذلك على النبات في العزيمة فتكون هذه الحالة ادعى الى نيل
المطلوب واما النوع الثالث اعني التاثير الجسماني في الجسماني فكتاثير السموم والادوية
في الابدان ويدخل فيه اجناس التسخيرات والطلسمات فانها تاثير بعض المركبات
الطبيعية في بعض لخواص تخص كل واحد منها كجذب المغناطيس للحديد وكهربا بعض
الخل من الخزف واختطاف الكهربا التبن الرقيق وتاثير الحجر المعروف بستنك يده في تغيير
الهوا ونزول الثلج والمطر الى غير ذلك من علم التسخيرات وقد يستعان في ذلك بتمزج القوى
السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وتحصيل المناسبات بالاجرام العلوية
المؤثرة في عالم الكون والفساد وكما نجد من صور واشكال موضوعة في اوقات محدودة على
اوضاع معلومة في مقابلات آفاق السما من المشرق والمغرب والجنوب والشمال وعلى
مسامتات الكواكب ومطارح الشعاعات على هيئات مخصوصة ليستدفع بها كثير
من اذية الحيوانات وغير ذلك من علم الطلسمات واما النوع الرابع اعني التاثير الجسماني
في النفساني كتاثير الصور المستحسنة او المستقبحة في النفوس الانسانية من استمالتها
اليها وتنفيرها عنها ويندرج في هذا النوع صنف من السحر كتاثير المعشوق في العاشق حتى يتيم
ويعرضه الوجد والسهر وكتاثير الدواب وخلق الحيوانات المستحسنة في نفوس اصحابها
كالفرس والبازي والصقر والفهد وغير ذلك من نفايس الامتعة حتى يتولعون ويشغفون
بالنظر اليها بحيث يشتغلون بها عن كثير من مصالحهم المهمة وكتاثير اصناف الاغاني
والرقص والملاهي في نفس المشوفين وكتاثير الكلام في النفس اسماعين كما ورد في الحديث
النبوي ان من البيان لسحرا فان هذه الاشيا اسحر الناس وتقلبهم في الاحوال بحيث
لا يوجد التخلص عن تاثيرها هذا فلنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق تاثير العين فنقول ذهب بعضهم

الى انه من قبيل التاثير الجسماني في الجسماني وذلك بانه يتحلل من العين اجزاء مع اجسام
شعاعية فيتصل بالشخص المستحسن فان كان صديقا حصل للعاين عند ذلك
الاستحسان خوف شديد من زواله وان كان عدوا حصل له خوف شديد
من حصوله وعلى التقديرين يتسخن الروح وينحصر في داخل القلب ويحصل في
الروح الباصرة كيفية سمية مسخنة مؤثرة كتاثير السم والسم فلهذا امر النبي صلى الله
عليه وسلم العاين بالوضوء ومن اصابته العين بالغسل منه وذهب الحكماء وجماعة
القاضي ان الاصابة بالعين من قبيل التاثير النفساني في الجسماني فانهم قالوا كما ان
لبعض الاجسام خاصة عجيبة تخصه كما ذكرنا كذلك النفوس لها خواص عجيبة من السعادة
والشامة والبركة والشرة واصابة العين من الخواص الغريبة لبعض النفوس فهي امر طبيعي
ثابت للنفس من مبدا الخلقة واصل فطرتها ومن ثم قيل ايضا استدفاع اذى
العين التي يخاف مضرتها تارة بالرقى والعزايم وتارة بتعليق التعاويذ والتمائم
فانها ايضا من خواص بعض النفوس ولهذا يتفاوت افراد الناس فيها عصمنا الله تعالى
من اعين الناظرين ونفس الحاسدين بمنه وسعته قوله تعالى في سورة يوسف
وانه لذو علم لما علمناه ولكن اكثر الناس لا يعلمون قال القاضي في تفسير هذه الآية
اي يعلمون سر القدر وانه لا ينجي حذر من قدر فان قلت ما سر القدر وكيف لا ينجي منه الحذر
فبين لنا ما هو فان اكثر الناس لا يعلمونه قلنا لنا قضاء وقدر وسر القدر وسر سر القدر
وبيانه ان الممكنات الموجودة وان كانت حادثة باعتبار وجوداتها العلمية وتسمى بهذا
الاعتبار مهيات الاشياء ومعروف العالمين والاعيان الثابتة ثم ان تلك الاعيان
الثابتة صور نسب واظلال شئونات ذاتية لحضرة الواجب تعالى فكما ان الواجب
والشئون الذاتية له مقدسة عن قبول التغير ازلا وابدا كذلك الاعيان الثابتة التي
هي ظلال لها وصورها تمتنع ان تتغير عن الاحكام التي هي عليها في حد نفسها فالقضاء هو الحكم
الكلي على اعيان الموجودات باحوال جارية واحكام طارية عليها من الازل الى الابد وهو
القدر تفصيل هذا الحكم الكلي تخصيص ايجاد الاعيان باوقات وازمان تقتضي استعداداتها
الوقوع فيها وتعلق كل حال من احوالها بزمان معين وسبب مخصوص وسر القدر هو ان يمتنع
ان يظهر عين من الاعيان الا على حسب ما يقتضيه استعداده وسر سر القدر هو ان تلك الاستعدادات

ازلية ليست مجعولة بجعل الجاعل لتكون تلك الاعيان اظلال شئونات ذاتية مقدسة عن الجعل
والانفعال ولا شك ان الحكم الكلي على الموجودات تابع لعلمه تعالى باعيانها الثابتة وعلمه
بتلك الاعيان تابع لنفس تلك الاعيان اذ لا اثر للعلم الازلي في المعلوم باثبات امر له لا يكون
ثابتا او بنفي امر عنه يكون ثابتا بل علمه تعالى بامر انما يكون على وجه يكون هو في حد ذاته على
ذلك الوجه واما الاعيان فقد عرفت انها اظلال لامور ازلية مقدسة عن شوايب التغير
فكانت ازلا فعلم كما كانت وقضى وحكم كما علم وقدر وايجد كما قضى وحكم فالقدر تابع للقضا
التابع للعلم التابع للمعلوم التابع لما سوظل له فاليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت
كل شئ واليه ترجعون فيمتنع ان يظهر خلاف ما علم فيلغو الحذر فان قلت فلم اوجبه الشارع
حيث قال خذوا حذركم وقال لا تلقوا بايديكم الى التهلكة قلت كثير من الامور قضي مطلقا
وبقي تحصيله بالافعال الاختيارية للبشر ترتيب اسبابه ودفع موانعه كاصابة العين
التي اندفعت بدخولهم من حيث امرهم ابوهم فانها لما كانت منوطة بدخولهم كوكبة واحدة
وكان دخولهم من ابواب متفرقة مانعا منها صادف التدبير التقدير لا انه دفعه فليتأمل في
هذا المقام فانه مما يزل فيه الاقدام

سورة النحل

باسمه سبحانه

قوله والمعنى ان الامر الموعود به بمنزلة الآتي المتحقق من حيث انه واجب الوقوع فلا تستعجلوا
وقوعه فانه لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه اقول لما كان النهي عن الشئ يقتضي امكانه على ما
تقرر في الاصول وكان استعجال وقوع الامر الواقع مستحيلا اشار الى توجيهه وحاصله
ان قوله تعالى اتى امر الله ليس المراد به ظاهره ضرورة ان الامر الموعود لم يكن آتيا وواقعا
وقت النزول بل هو من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لعلاقة التحقق في الوقوع
على ما هو الشايع في التنزيل فمعنى اتى امر الله وجب اتيانه ووقوعه لانه وقع حتى يستحيل
استعجاله ولا شك ان استعجال الامر الغير الواقع الواجب وقوعه ممكن فيصح النهي عنه
لما كان هذا انما يفيد صحة النهي لا النهي لظهور ان يجرد ان يصح النهي عن الشئ لا مكانه لا يكون
ذلك الشئ منهيا عنه والا لجاز ان يكون الصلوة منهيا عنها لانها لا مكانها تصح نهيها
اشار الى العلة الموجبة للنهي عن الاستعجال وتفريعه على المذكور بقوله فانه لا خير لكم فيه ولا خلاص
لكم عنه فهو علة موجبة لقوله فلا تستعجلوا وقوعه وما قبله علة مصححة له هذا ما قصده وما يقال
ان وجه تفريع قوله فلا تستعجلوا وقوعه انه اذا تحقق وقوع شئ لا يخاف فوته حتى يستعجل عن

فرد عليه

فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يستعجل لكونه خيرا وعلى تقدير كونه شرا يجوز ان يدبر حيلة
في الخلاص عنه فيستعجل وقوعه قبل فوات الحيلة حتى يخلص عنه ثم قال ذلك القايل
واما قوله فانه لا خير لكم فيه فتعليل للنهي عن استعجاله ولا يناسب في ذلك تقريعه على ما ذكر لكن
في اسلوب تحريره شئ فان المناسب ان يقول مع انه لا خير فيه حتى يكون وجها
آخر اقول قد ظهر مما حررنا ان لا شئ في اسلوب تحريره وما ذكره من المناسب
ليس بمناسب لما ظهر مما ذكرنا ان الوجهين لم يتواردا على شئ واحد بل المفرع عليه علة
مصححة لهذا علة موجبة وشتان ما بينهما وبهذا ظهر ايضا ان ما اورده هذا القايل
على نفسه ثم دفعه حيث قال فان قلت لعله اراد بذلك تتميم التفريع قلت فذلك
كاف في ذلك من غير حاجة الى المفرع عليه فتضييع التفريع ليس بشئ لا بتنائه على ما
تخيله لا على ما اراده المصنف ثم قال وبالجملة كلامه لا يخلو عن تشويش ولهذا فسر بعضهم اتى امر الله
بقرب اوانه ليحسن التفريع قد عرفت انه لا تشويش فيه وما فسره به بعضهم فهو
ليصح التفريع لا ليحسن وبالجملة كل من فسره صرفه عن ظاهره ليصح النهي ويستقيم التفريع ثم
قرأ حمزة والكسائي بالتاء على ان الخطاب او على ان الخطاب للمؤمنين او لهم وللمشركين
لما روي انه نزلت اتى امر الله فوثب النبي صلى الله عليه وسلم ورفع الناس رؤسهم
فنزلت فلا تستعجلوه فيل رد اعليه الخطاب للكفرة خاصة كما يدل عليه القراءة على
صيغة نهي الغايب واستعجالهم وان كان بطريق الاستهزاء لكنه حمل على الحقيقة ونهوا
بقرب من التهكم لما مع المؤمنين سواء اريد بامر الساعة ذكر او العذاب الموعود للكفرة خاصة
اما الاول فلانه لا يتصور من المؤمنين استعجال الساعة او ما يعمها وغيرها من العذاب
حتى يعم النهي واما الثاني فلان استعجالهم له بطريق الحقيقة واستعجال الكفرة بطريق
الاستهزاء كما عرفته فلا تنتظمهما صيغة واحدة والالتجاء الى ارادة معنى مجازي يعمهما
مما لا يجوز ان يكون سناك رعاية نكتة سرية تعسف لا يليق بشان التنزيل الجليل
وما روي غليظ فيه ودلالته على عموم الخطاب كما قيل بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم
لان المراد بامر الله اما هو الساعة وقد عرفت استحالة صدور استعجالها من المؤمنين
اقول فيه بحث اما اولا فلان الذي لا يتصور من المؤمنين الاستعجال بمعنى طلب
الوقوع عاجلا لا عده عاجلا وسياق ما روي يدل على الخبر فانهم لما سمعوا قوله اتى امر الله

حملوه اولا على الظاهر فاضطربوا فقيل فلانستجلوه اى لاتعدوه عاجلا على ان عدم تصورهم
الاول ايضا منهم فى حيز المنع لجواز ان يستجلوه لتشفى صدورهم واذهاب غيظ قلوبهم
والاستهزاء بهم والضحك عليهم كقوله تعالى ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون
وقوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون الآية وآمانا نيا فلان الجميع بين الحقيقة
والمجاز لعله مذهب ذلك القايل وآمانا لثا فلان القول بكون القرآءة على صيغة
نهى الغايب دالة على ان الخطاب مخصوص بالكفرة ممنوع والسنة ظاهرة وآما رابعا فلان
نفى دلالة ما روى على عموم الخطاب غير موجه لعموم لفظ الناس وآما خامسا فلان
قوله بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة وقد عرفت
استحالة صدورها ممن يستحيل لهامن المؤمنين يرد عليه انه لا دلالة فيه اصلا على عدم
العموم فضلا ان تكون واضحة لما عرفت مافى قوله وقد عرفت استحالة صدوره الخ ولان
حصر المراد بالامر فى الساعة مخالف لما ذكره هذا القايل فى تفسير قوله تعالى الى امر الله حيث
قال اى الساعة او ما يعمها وغيرها من العذاب فبعد هذا التصريح كيف يدعى ذلك الحصر

قوله تعالى فى سورة النحل وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر الآية قال القاضى
فى تفسير هذه الآية وفيه ايذان بالجواب عما عسى ان يقال ان المؤثر فى تكوين النبات
حركات الكواكب واوضاعها فان ذلك ان سلم فلا ريب فى انها الضا محكمة الذرات
والصفات واقعة على بعض الوجوه المحتملة فلا بد لها من موجد مخصص مختار واجب الوجود
دفعا للدور والتسلسل اقول اما انه لا بد لها من موجد فلان احتياج الممكن فى وجوده الى
مؤثر موجد ضرورى واما كونه مخصصا اى مرجحا فلانه يلزم من وقوعه على بعض الوجوه مع احتمال
غيره رجحان بلا مرجح واما كونه مختارا فلان الايجاب ينافى الترجيح والتخصيص بخلاف
الاختيار فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين على الآخر واما كونه واجب الوجود
فلما ذكره من قوله دفعا للدور والتسلسل فهو علة للاخير ثم اعترض عليه بانه مبنى هذا حسبان
ما ذكر ادلة على وجود الصانع وقدرته واختياره وانت تدرى ان ليس الامر كذلك فانه ليس مما
ينازع فيه الخصم ولا ينبغى فى قبوله قال تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض وسخر
الشمس والقمر ليقولن الله فانى يؤفكون وقال ولئن سالتهم من نزل من السماء ماء فاحيا
به الارض من بعد موتها ليقولن الله الآية واما ذلك ادلة التوحيد من حيث ان من هذا

شانه

شانه لا يتوهم ان يشاركه شيئ فى شئ فضلا عن ان يشاركه الجميع فى الالوهية
اقول لم يفت عن القاضى كون ذلك ادلة التوحيد وسوقا لافادته كيف وقد
صرح فيما سبق بان الآيات التى بعدها دلايل التوحيد وبين هناك كيفية دلالتها
على التوحيد وصرح بذلك ايضا قبيل هذا الكلام حيث قال فان من تامل ان الحجة
لم تعلم ان ذلك ليس الا بفعل فاعل مختار مقدس عن منازعة الاضداد والانداد
فغرض القاضى ان ذلك مع كونه مسوقا لافادة التوحيد يتضمن جوابا عما يقال الخ ولذلك
قال وفيه ايذان بالجواب ولم يقل هذا جواب عما يقال الخ وسوق الكلام لغرض على وجه
يتضمن جوابا عن شئ او فائدة اخرى فن من البلاغة كيف ودلالة النص واشارته
بالنسبة الى عبارة النص من هذا القبيل على ما تقرر فى الاصول فالحق ما بالقبول
ثم ان هذا القايل اورد هذا الايراد ايضا على ما ذكره القاضى لتاييد هذا فى تفسير قوله ان
فى ذلك لآية لقوم يذكرون ولا يرد هناك ايضا لان ما ذكره هناك لتقدير لمقول
يذكرون لا لما يستدل عليه بالآية فالمراد ان فى ذلك لآية يستدل بها على التوحيد
لقوم يتذكرون ما سبق من ان اختلافها فى الطباع والهيات والمناظر ليس الا لصنع
صانع حكيم فان من تذكره علم بالضرورة ان من هذا شانه لا يشاركه احد كما ذكره
هذا القايل الا ان القاضى اوجز على ما هو دابه اكتفاء بما سبق منه من ان هذه الآيات
مسوقة لافادة التوحيد

قوله تعالى فى سورة النحل والقى فى الارض رواسى ان تميد بكم
قال القاضى فى تفسير هذه الآية ان الارض قبل ان تخلق منها الجبال كانت كرة حقيقة بسيطة
الطبع وكان من حقها ان يتحرك بالاستدارة كالافلاك او ان تتحرك بادنى سبب
للتحريك فلما خلقت الجبال على وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بثقلها
نحو المركز فصارت كالاوتاد الماسكة عن الحركة انتهى اقول يريد ان الارض لما كانت
فى ابتداء الخلقة كرة حقيقية بسيطة فكان حقها من هذه الحيثية مع قطع النظر عن كونها جسما
عنصريا احد الامرين لانها من تلك الحيثية اما ذو ميل مستدير كالافلاك فكان حقها
ح ان تتحرك مثلها على الاستدارة واما ذو ميل مستقيم فحقها ح ان يسكن ولكن يتحرك
بادنى محرك فاما السكون فلان الجسم الحاصل فى الحيز الطبيعى لا يتحرك حركة طبيعية
اينية لاستلزامها الخروج عن الحيز الطبيعى ولا تصور من الارض الحركة الارادية لكونها

عديم الشعور واما التحريك بالقاسر فيمكن به بالضرورة من له تخيل صحيح واستوضح
ذلك من كرة حقيقية على سطح حقيقي فانه لا تماسه الا بنقطة فبادن شئ ولو بنفخة
تدحرج عن مكانه واما قرنا ان ارتفع ما قيل عليه من ان هذا مع ابتنائه على القواعد الفلسفية
غير مسلم عندهم فان في الارض ميلا مستقيما وما هو كذلك لا يكون فيه مبدأ ميل مستديم
على ما ذكروا في العلم الطبيعي ووجه الاندفاع ان مراده انها من حيث كونها كرة حقيقية
بسيطة مع قطع النظر عن كونها عنصرية كان حقها ان الامر كما ينادي عليه سوق كلامه وان
كان الواقع في نفس الامر خلافه والغرض توسيع الدائرة وهذه طريقة مسلوكة
بينهم واما الاتيان على القواعد الفلسفية فغير ضائر ان لم يخالف بالقواعد الشرعية
كما فيما نحن فيه كيف وبعض الاحكام الشرعية مبني على كرية الاجرام البسيطة على ما قرروا
واما ما قيل من ان قوله فلما خلقت الجبال على وجهها الخ محل نظر اذ قد ثبت في الهيئة
ان لبسيطة اعظم جبل في الارض وهو ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ الى جميع الارض
نسبة خمس سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع ولا ريب ان ذلك القدر من
الشعيرة لا يخرج الكرة المذكورة عن صحة الاستدارة بحيث يمنعها عن سلاسة
الحركة فكذلك ينبغي ان يكون حال الجبال بالنسبة الى كرة الارض فجوابه انهم قد صرحوا
في كتب الهيئة بان في كل اقليم مئون جبل بل اكثر فنسبة كل جبل وان كانت كالنسبة
المذكورة لكن يجوز ان يكون مجموعها مانعا عن حركتها كالجبل المؤلف من الشعرات
المخالف حكمه لحكم كل شعرة على ان تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها من حركتها
باعتبار ثقلها وثقل هذه الجبال بحيث لا تقاوم ثقل الارض لان الجبال اجسام
صلبة حجرية والارض رخوة متخلخلة كالكرة الخشبية التي الزقت عليها حبات
من حديد بإسناد كانه قوله تعالى
في سورة النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي
هي احسن الآية استدل ارباب المعقول بهذه الآية الكريمة على ان المعتبر في الدعوة
الى السبيل من بين الصناعات الخمس انما هو البرهان والخطابة والجدل فجعلوا الحكمة اشارة
الى الدليل البرهاني والموعظة الحسنة الى الخطابة والمجادلة بالتي هي احسن الى الجدل
ولا يخفى ان النبي عليه وسلم لما كان مبعوثا الى كافة الناس اقتضت الحكمة ان يكلمهم

على قدر عقولهم ويدعوهم حسب ما يصل اليه افهامهم والناس متفاوتون منهم خواص وهم اصحاب
نفوس مشرفة قوية شديدة الاستعداد لادراك المعاني قوي الانجذاب الى المبادي
العوالي ما يكون الا اليقين وان كانوا متفاوتين في مراتبه ايضا علما وعينا وحقا فاخر
عليه السلام ان يدعوهم بالحكمة اي البرهان المفيد للمستعدين تحقيق الحق على وجه لا يكون
حوله شك ولا يتطرق اليه تغير اصلا ومنهم عوام وهم اصحاب نفوس كدرة ضعيفة
الاستعداد شديدة الالف بالمحسوسات قوي التعلق بالرسوم والعادات تقصر افهامهم
عن درجة البرهان يقنعون بالخطابيات والعبر فامر عليه السلام ان يدعوهم بالموعظة الحسنة
اي بالدليل خطابي ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به الحق لما غلب عليه تقليد الاسلاف
ورسخ فيه العقايد الباطلة فلا ينفعهم المواعظ والعبر بل لا بد من الزامهم بالحجر باحسن طرق
الجدل لتلين عريكتهم وتزول شدة شكيمتهم فبالنسبة اليهم امر عليه السلام بان يجادلوهم
بالتي هي احسن والى ما ذكرنا مفصلا اشار القاضي البيضاوي في تفسيره هذه الآية الكريمة اجمالا
حيث عرف الحكمة بعد ما فسرها اولا بالمقالة المحكمة بالدليل الموضح للحق المزيح للشبهة والموعظة
اثر المصدق الاعلى الدليل البرهاني وفسر الموعظة الحسنة بالخطابات المقنعة والعبر النافعة
ثم قال فالاولى للدعوة خواص الامة الطالبين للتحقيق والثانية لدعوة عوامهم واراد بالخطابات
المقدمات التي يتالف منها الدليل الخطابي وهي مقدمات مظنونة او مقبولة من شخص معتقد فيه
اما الامر سماوي كالانبياء والاولياء واما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كالحكماء والعلماء والزهاد
واشار بقوله المقنعة الى ما قالوا من ان غاية الخطابة اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان
واشار بقوله والعبر النافعة الى ما قالوا من ان الخطابة نافعة جدا في تعظيم امر الله والشفقة
على خلقه والحث والترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم ولذلك يفعله الخطباء
والوعاظ ثم اشار الى ان الامر بالجدل انما هو بالقياس الى المعاندين بقوله من الرفق واللين
وجادل معانديهم وفسر قوله تعالى بالتي هي احسن بقوله بالطريقة التي هي احسن طرق
المجادلة ثم بين ذلك بقوله من الرفق واللين واشار الوجه الاول والمقدمات التي
هي اشهر واشار بقوله التي هي اشهر الى ما قالوا من ان معظم مقدمات الجدل المشهورات
وهي القضايا التي يحكم بها العقل لعموم اعتراف الناس بها اما لاشتمالها على مصلحة
عامة نحو العدل حسن والظلم قبيح او بسبب عادات او شرايع رقة كقولنا مواساة

الفقراء محمودة او حميمة كقولنا كشف العورة مذموم او بسبب عادات او شرايع او
آداب كقولنا شكر المنعم واجب وساير الامور الشرعية فان المقدمات اذا كانت
مشهورة بحيث يعترف بها جميع الناس لا يمكن لخصم من المنع فيصير ملزما وقوله فان ذلك
انفع في تسكين لهبهم وتبيين شغبهم اى عناد هم ومراءاتهم اشارة الى قولهم فائدة الجدل
الزام المعاند المخالف للحق بتكليفه اياه عن تلك المخالفة بايقاع وهن في اعتقاده وتغافله عن
التصرف في العامة بالتهم الى الباطل فبقوله في تسكين لهبهم اشار الى الاول اذ بايقاع الوهن
في اعتقاده ليكن لهب العناد وتنكسر سورة المخالفة فيرجع الى الحق واشار بقوله وتبيين
شغبهم الى الثاني اذ بعد ما تبين بالجدل كون الخصم مشاغبا معاندا لا طالبا للحق لا تميل العامة
الى اباطيله ومزخرفاته فلا يتمكن من التصرف فيهم واضلالهم ثم ان المغالطة والشعر من الصناعات
الخمس لم يعتبر في الدعوة الى سبيل الحق قالوا اما المغالطة فلان فائدتها تغليط
الخصم والاحتراز عن تغليطه اياه ومرتبة الرسول عليه السلام تنافي ان يغلط وتتعالى
ان يغلط واما الشعر وان كان معد الخواص العوام فان الناس في باب الاقدام
والاحجام اطوع للتخييل منهم للتصديق الا ان مداره على الاكاذيب ومن ثمة قيل
احسن الشعر اكذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى وما علمناه الشعر
وما ينبغي له لا يقال الشعر الذي هو احد الصناعات الخمس قياس مؤلف من مقدمات مخيلة والشعر
الذي مداره على الاكاذيب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذي لا ينبغي له وما علمه الله
لانا نقول كون الشعر منه موما ليس كذلك كلاما موزونا مقفى لاشتماله على تخيلات كاذبة
فهما من واد واحد تامل ﴿ قوله تعالى في اول سورة بني اسرائيل ﴾
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الاية قال القاضي
في تفسير هذه الاية والاكثرون على انه اسرى بجسده الى البيت المقدس ثم عرج به الى السموات
حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والا فاستحالة مدفوعة
بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض
مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصير موضع طرفها الاعلى في اقل من
ثمان ثانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان الله
قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في يد النبي صلى الله

عليه وسلم واعلم ان النسبة المذكورة هو نسبة مقدار كرة الشمس الى كرة الارض
لا نسبة مقدار قطر الشمس الى قطر الارض لما تبينوا ان قطر الشمس خمسة ونصف مثل قطر
الارض وقد بين اقليدس في المقالة الثانية عشر ان نسبة الكرة الى الكرة نسبة مكعبي
قطريهما والمكعب هو الحاصل من ضرب الشيء في الحاصل الاول من ضربه في نفسه كالثمانية بالنسبة
الى الاثنين على ما حقق في علم الحساب فخمسة امثال قطر الارض ونصفه التي هو مقدار قطر الشمس
اذا كعب يكون كرة الشمس مائة وستين مثلا للارض وربع ونصف مثل الارض وهو المراد
بالنيف في عبارة القاضي فليس المراد ما بين طرفي قرص الشمس قطرها الذي هو الخط المستقيم
المار بالمركز المنتهي الى المحيط في الطرفين بل المراد مجموعها المحصور بين الطرف الاعلى من سطحها
والاسفل فمن عبر عبارة القاضي الى قوله وقد ثبت في الهندسة ان قطر الشمس صعف قطر الارض
مائة ونيفا وستين مرة الى آخره فقد غيره الى ما لا يمكن تصحيحه ثم المراد من الاعلى والاسفل
هو المقدم والمؤخر في الطلوع فلا يرد ان وصول طرفها الاسفل الى موضع طرفها الاعلى اذا
كانت الشمس في النصف الشرقي من دايرة نصف النهار واما اذا كانت في النصف
الغربي فالامر بالعكس لا يقال ان وصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى انما يكون
بحركة فلك الافلاك على خلاف التوالي بمقدار قطرها عند المتاخرين احدى وثلثون دقيقة
وعشرون ثانية بما به نصف قطر منطقة البروج التي تلازمها منطقة الفلك الخارج
المركز للشمس ستون جزاء وقد بينوا ان محيط كل دايرة ثلثمائة امثال قطرها تقريبا فيكون
قطر الشمس باجزاء المنطقة على ان المنطقة ثلثمائة امثال قطرها ~~امثال قطرها~~ احدى وثلثين دقيقة
وخمس وعشرين ثانية فلما صار طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى الذي احدى وثلثين دقيقة
وخمس وعشرين ثانية فلما صار طرفها قوله ان طرفها الاسفل يصير موضع طرفها الاعلى
في اقل من ثانية لانا نقول حركات الكواكب كما تقدر بالمسافة تقدر بالزمان
مثلا اذا قلنا الشمس تقطع في كل يوم بليلته درجة فالدرجة مسافتها واليوم بليلته زمانها ثم
انهم كما قسموا منطقة كل فلك على ثلثمائة وستين قسما وسموا كل قسم منها درجة وقسموا كل
درجة على ستين دقيقة وكل دقيقة على ستين ثانية وهكذا الى الرابع والخامس والسادس
وغيرها الى ما اراد وكذلك قسموا كل يوم بليلته الى اربع وعشرين قسما وسموا كل واحد
منها ساعة ثم قسموا كل ساعة الى ستين جزاء وسموا كل واحد منها دقيقة الى ستين

ابو السعود المرحوم

قطر الشمس ومقداره

قاله بعض الطرفين في هذا المقام

وانما قلنا عند المتاخرين لانهما عند اصحاب ارصاد الهند اثنتان وثلثون دقيقة وثمان وثلثون ثانية وعند ابرخس اثنتان وثلثون دقيقة وخمس واربعون ثانية

درجة على ستين قسما وسموا كل قسم دقيقة وقسموا كل

وكل دقيقة

ثانية وكل ثانية الى ستين ثالثة وبهذا فالمراد بالثانية في عبارة القاضي ما هو من اجزاء الدقيقة
التي هي من اجزاء الساعة التي هي من اجزاء اليوم بليلته فالمراد بوصول طرفها الاعلى في اقل
من ثانية انه يقطع مسافة مقدارها الذي سواحدى وثلثون دقيقة وخمس وعشرين ثانية في زمان اقل من ثانية والامر كذلك كما يظهر ذلك اذا رصد بساعة
معولة فيها الدقايق والثواني والثوالث وقد اطبنا في الكلام لما استدعاه دفع هذه الاعتراضات عن سوالمرام، فلا تحذو في هذا الهام قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال القاضي
في تفسير هذه الآية وفيه دليل على ان لا وجوب قبل الشرع انتهى ولم يبين كيفية دلالة
الآية عليه ههنا لكنه اشار اليها اجمالا في الطوالع حيث قال فيه بعد ما رد قول المعتزلة
بالوجوب العقلي لوجوه وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب
قبل البعثة لنفي لازمه انتهى والمراد بالملازم المنفي في الآية التعذيب فوجه دلالة الآية
ح على ما ذكره انها تدل على نفي التعذيب قبل الشرع وهو لازم للوجوب وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم ولما كان يرد عليه امور الاول ان التعذيب لا يلزم الوجوب
بل ترك الواجب والثاني ان ترك الواجب انما يلزم استحقاق التعذيب
لا التعذيب لجواز العفو عندنا والثالث انه يجوز ان يكون انتفاء التعذيب
قبل الشرع لانتفاء ترك الواجبات لعدم الوجوب قرر صاحب المواقف وشارحه
دلالة الآية على ما ذكر على اندفاع عنه جميع الاشكالات حيث قال نفى الله سبحانه العذاب
مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب
عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه فاشار بقوله
بشرط ترك الواجب الى ان التعذيب ليس من لوازم الوجوب في نفسه بل من لوازمه
بشرط ان يترك فاندفع الاول واشار بقوله عندهم اذ لا يجوزون العفو الى ان هذا
الدليل الزامي حجة على المعتزلة القايلين بوجوب تعذيب تارك الواجب فاندفع
الثاني ثم قال شارح المواقف وحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا
شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين
قبلها وهو باطل فاشار الى ان هذا الدليل لا يتم الا بضم مقدمة هي انه لا شبهة في ان

الاسفل موضع طرفها

نحو

العقلاء

العقلاء يحكمون فاندفع الثالث ايضا وكلام صاحب المواقف في تقرير الاستدلال
بالآية في شرح مختصر ابن الحاجب اصرح في اعتبار هذه القيود حيث قال هناك اولا
ان الاحكام لو كان مدركها العقل لزم التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرم وهو
يستلزم ان التعذيب عندهم لنعم العفو ثم قال قول المص لاستلزام مذهبهم خلافه الاقرب
حمله على ان مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب بترك الواجبات العقلية
اشارة الى انه الزامي وانه لا يمتنع ان يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة
انتهى وبالجملة اتفقت كلمة على ان هذا الدليل الزامي مبني على انه يجب على الله تعذيب
تارك الواجب فلا يتم على مذهب اهل السنة القايلين بجواز العفو فظهر ان من قال
يريد القاضي ان فيه دليلا الزاميا والا فارتكاب المعاصي لا يوجب التعذيب عند
اهل السنة فقد اصاب وبنى توجيه كلام القاضي على ما حققوه وقرروه وقد اخطاء
من رد على هذا القائل حيث قال اي لا وجوب لشيء علينا من الاحكام التكليفية
قبل ان يشرع والا لعذبنا بتركه قبله لانه لا يجب تعذيبنا على الله بالمعصية قبل شرع
شيء حتى يرد عليه ان المذهب عدم وجوب الاثابة والعقاب على الله اصلا
فيحتاج ذلك الى التاويل انتهى آراد بالتاويل جعله دليلا الزاميا نظرا الى ما حمل
كلام القايل وكيف يبعد عن تحقيق هذه المسئلة عن اصلها ولم يشعر بانه لو لم يجعل هذا
دليلا الزاميا لم يتم الملازمة التي ادعاها بقوله والا لعذبنا بتركه قبله فانه مبني على وجوب التعذيب
بترك الواجب وهو خلاف المذهب هذا لكن بقي ههنا شيء وهو ان الاستدلال بهذه
الآية انما تم اذا اريد بالعذاب المطلق الشامل للدنيوي والاخروي كما اشار اليه
شارح المواقف لكن المناسب لما بعدها عني واذا اريد ذلك فان نهلك الآية ان يراد
الاستيصال في الدنيا ولا يلزم من انتفاء العذاب الدنيوي قبل البعثة انتفاء الوجوب
الوجوب لان لازم الوجوب عندهم هو العذاب الاخروي واجيب بان الآية
لا دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الواجب
قبل تنبيههم بارسال الرسول فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركه قبل ذلك
اولى قال المراغي في شرح منهاج الاصول للقاضي لا حاجة الى جعل الدليل الزاميا بل
يجوز اتمامه على تقدير جواز العفو ايضا بان يقال وقوع العذاب وان لم يكن لازما للوجوب

لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة انه يجوز العقاب على ترك الواجب عندنا
وان لم يجب وبهذا اللازم اعني عدم الامن ينتفي الدلالة الاية على عدم وقوعه فينتفي
المدلوم وهو ذلك اما اولا فبمنع ان عدم الامن من وقوع العذاب من لوازم
ترك الواجب مطلقا بل عدم الامن اذا لم يتيقن عدم وقوع العذاب بدليل آخر واما ثانيا
فبان انتفاء عدم الامن انما هو بالاية او قبل ورود الاية كان العقاب جايزا او لا
ان انتفاء بالاية انتفاء بالعفو لان معنى العفو عدم العقاب والاية تدل عليه فلم يتم
الدليل على تقدير جواز العفو وقيل يجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل بحاجة الى جعله
الزاميا بان جواز العفو لا ينافي جواز العقاب وفيه بان اللازمة القايلة بانه
لو كان الوجوب ثابتا قبل الشرع لعذب تاركه وان كانت مسلمة حق لكن بطلان التالي
ممنوع لان الاية انما تدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه واجيب بان معنى
الاية ليس من شانا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعث فان مثل هذا التركيب
كثيرا ما يستعمل في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد
الوقوع لفعل وما نعذب حتى نبعث رسولا ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان
معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا
فتلزمهم الحجة ثم ان صاحب الكشاف لما قرر معنى الاية بهذا استشعر ان الاية ح
تدل على عدم الوجوب قبل البعثة كما هو مذهب اهل السنة فحاول دفعه فقال فان
قلت لحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسول لان معهم ادلة العقل التي بها يعرف الله عز وجل
وقد اغفلوا النظر وهم متمكنون منه واستحقوا بهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم
وكفرهم كذلك لا لاغفالهم الشرايع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعقل لا يصح الا بعد
الايمان قلت بعثة الرسول من جملة التنبيه والايقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا
كنا غافلين فلو لم يبعث الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل انتهى وكما كان كل
ما ذكره في السوال والجواب مبنيا على الاصول الاعتزالية اعرض عنه القاضي واكتفى ببيان
ان في الاية دلالة على خلاف مذهبهم واطلق الدليل ولم يقيده بكونه الزاميا بتنبيها
على امكان جعله تحقيقيا كما عرفت وان كان الظاهر كون الزاميا على ما حقق
قوله تعالى في سورة الكهف قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا قال القاضي

اعمالا نصب على التمييز لانه من اسماء الفاعلين قال بعض الفضلاء يشير الى ان الاخسرين
بمعنى الخاسرين اى في تصريحه بان الاعمال جمع العامل اشارة الى ان الاخسرين
مجرد عن الزيادة التي يدل عليها اسم التفضيل ومستعمل بمعنى اسم الفاعل اعني الخاسرين
ووجه الاشارة ان التمييز اذا كان صفة كان عبارة عن المنتصب عنه متحدا معه
بالذات محمولا عليه بالمواطاة حتى ان النحاة صرحوا بانه يحتمل الحال ايضا وهي خبر عن
ذي حال معنى ومن البين ان افعل التفضيل يمتنع اتحاده مع اسم الفاعل لانه يدل
على الموصوف بالزيادة في اصل الفعل على غيره واسم الفاعل يدل على الموصوف
باصل الفعل فالاخسرون من كونهم عاملين مختصين باصل العمل كونهم خاسرين ناقص
الخسران لا كونهم متصفين بزيادة الخسران وان كانوا كذلك في نفس الامر فالمكتب
على تقدير كون الاعمال بمعنى العاملين ان يكون الاخسرون بمعنى الخاسرين كيف
والاتصاف باصل الضرب مثلا انما يستلزم كون الشخص ضاربا لا اضرب هذا ما
قصده وما لم يهتد اليه الناظرون خطاوه وجزموا بانه غلط فاذا وجدت الكلام
اخيك محملا صحيحا فاقدم على تخطيته فتخطا وابن اخت خالتك ثم
قوله تعالى في سورة الكهف قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل
ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا استشكل في هذه الاية بانها تشعر بفناء
كلمات الله لان المفهوم منه ان ههنا نفادين والنفاد الاول قبل النفاد الثاني
الثاني اقول في دفعه ان هذه القبلية زمانية وهي عبارة عن تحقق الشئ في زمان
لا يتحقق فيه الاخر وذلك اعم من ان لا يتحقق ذلك الاخر اصلا او يتحقق لكن لا في
ذلك الزمان بل في زمان لاحق وذلك لما تقرر من ان صدق السالبة لا يقتضي
وجود الموضوع فيصدق ان البحر مع مثله بغدا يثبت نفاده ويتحقق فيه نفاد الكلمات
لعدم نفادها لعدم تناهيها وفي عبارة القاضي حيث قال والمتناهي ينفد قبل ان ينفد
غير المتناهي لا محالة اشارة الى ما ذكرنا واما ما قيل القبلية والبعدية متضايفان
والمتضايفان متكافئان في الوجود ذهنا وخارجا ففيه انهم صرحوا بان القبلية
والبعدية من المعقولات الثانية وانهما لا يتضايفان الا في الذهن ضرورة امتناع
اجتماع القبل والبعد الزمانيين ومنوكاهر

بان يكون الاعمال جمع عامل
كالاشهاد وجمع شاهد
كالاركاد وجمع ركد

في زمان لا يتحقق فيه

قال القاضي في تفسير قوله تعالى في سورة مريم فتمثل لها بشرا سويا ولعله لتهيج شهوتها فيخدش نظمتها الى رحمها قيل عليه هذا مع مخالفته لبيان اثار القدرة الخارقة للعاده يكذبه قولها قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فانه يشاهد عدل بانه لم يخطر ببالها شابة ميل ما اليه فضلا عما ذكر من الحالة المترتبة على اقصى مراتب الميل والشهوة اقول انه مع موافقته لذلك المقام يصدقه ذلك القول ايضا اما الاول فلان خلق شخص انساني من ماء واحد اثر من آثار القدرة الخارقة للعاده اذ العاده الالهيه جرت على خلقه من مجموع ماء الرجل والمراة كما نطق به قوله انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج وقوله تعالى يخرج من بين الصلب والترائب واما الخلق لا عن مادة اصلا وان كان ايضا من اثار القدرة الخارقة للعاده الا ان الاسباب العاديه ليست بمفوضة بالكلية كما في خلق يحيى عليه السلام من زكريا بعد ما اصلح له زوجه للولادة وكانت عاقرا بل نقول ذلك ليس من مراتب القدرة لما تقرر في محله ان ايجاد شئ لا عن شئ محال بل لا بد من سبق المعلول قابل لان يتطور باطوار مختلفة لا يقال هذا ينافي في الجعل الابداعي الذي هو ايجاد لا عن شئ لانا نقول ذلك بالنسبة الى الخارج واما الصور العلمية التي يسميها اعيانا ثابتة سبق لها اصلا وهي قديمة صادرة عنه تعالى بالفيض الاقدس الابداعي بالفيض المقدس وقد بين هذا في محله واما الثاني فلان استعاذتها بالله ينبئ عن تهيج شهوتها وميلها اليه ميلا طبيعيا على نحو ما قال تعالى حكاية عن يوسف وان لم تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال هذا القائل في تفسيره اي اميل الى جانبهن على مقتضية الطبيعة وحكم القوة الشهوية ثم ان هذا الميل لا يافي عصمتها بل يحققها لكونها طبيعيا اضطراريا غير داخل تحت التكليف كما قال هذا القائل ايضا في سورة يوسف في تفسير قوله تعالى وهم بها اي مال اليها بمقتضى الطبيعة البشرية وشهوة الشباب ميلا جبليا لا يكاد يدخل تحت التكليف لانه قصدها اختيارا بالاتري الى ما سبق من استعصامه المبني عن كمال كرامته له ونفرته عنه وحكمه بعدم فلاح الفاعلين انتهى واستعصامه السابق سوما حكى عنه بقوله تعالى قال معاذ الله ربي احسن مثواي فعلم ان الاستعاذة بالله تعالى عن امر مكروه لا ينافي

الميل اليه ميلا طبيعيا ويجامع العصمة كما في الزاني المشتهي للمحرم التارك له تركا اختياريا كما بينوا في الفرق بين الشوق والارادة جعلنا الله واياكم من اهل السعادة وفي سورة طه قال عز من قائل ولقد منا عليك مرة اخرى اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه فسر القاضي رحمه الله ما يوحى بما يعلم بالوحي او ما ينبغي ان يوحى ولا يخل به بيان ما يوحى لم يقصد به التفخيم والتهويل والا لقيل اذ اوحينا الى امك ما اوحينا كما في قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى وقوله تعالى فغشيهم من اليم ما غشيهم بل سوق ما يقال هذا مما يكتب وهذا مما يحفظ اي مما يجب ان يكتب ومما يجب ان يحفظ فما يوحى مثله ما يجب ان يوحى ولا شك ان كونه واجبا ان يوحى اما لانه لا سبيل الى معرفته سوى الوحي واليه اشار بقوله اي ما لا يعلم الا بالوحي واما لان الاخلال به مفوت لمصلحة لا يليق الاخلال بها كالنقاذ بني من عدو غوي واليه اشار بقوله او ما ينبغي ان يوحى ولا يخل به وانا قدم الاول لانه اشد ملاءمة بما بعده من تفسيره لقوله ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم الاية فانه مما لا يعلم الا بالوحي فهذا التفسير اقوى دليل على ذلك الحصر وان كونه مما يجب ان يوحى لعدم الاهتداء اليه بدون الوحي بهذا مما اوحي الى في حل هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام فهذا ما يكتب ويحفظ ٢٢

في سورة المؤمنين قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فبان احلنا النطفة البيضاء علقة حمراء فخلقنا العلقة مضغة فصيرنا ها قطعة لحم فخلقنا المضغة عظاما فبان صلبنا ها فاضي رحمه الله ولما كان الخلق الذي بمعنى الايجاد لا يتعدى الى مفعولين اشار المصالى انه في هذه المواضع الثلثة بمعنى الجعل والتصيير الا انه لما كان تصيير شئ شيئا وجعله اياه اما بحسب الذات كتصيير الماء حجرا او بالعكس وحقيقته ازالة الصورة الاولى عن المادة واضافة صورة اخرى عليها واما بحسب الوصف كتصيير الجسم اسود بعد ما كان ابيض وحقيقته اضافة الاعراض على المحل القابل لها اشار المصنف الى ان الاول والثالث من قبيل الثاني والثاني من قبيل الاول حيث قال في الاول والثالث بان احلنا وبان صلبنا ها فان فيه اشارة الى ان الجعل والتصيير في الاول مما وصف

كما ذهب اليه الفاضل السعدي م

البياض الى وصف الحمرة وفى الثالث من وصف الرخوة الى الصلابة وامامافى
فقد قال فيه فصيرنا باقطعة الحاء بدلا من ذات العلقة ذات المضغة فعلم
ان تغيير فى التفسير ليس بمجرد التفنن فى العبارة فان قلت فعلى هذا يكون صيرورة
النطفة علقة وكذا صيرورة المضغة عظاما من باب الحركة فى الكيف لتعاقب
الكيفيات على موضوع واحد ويكون صيرورة العلقة مضغة من باب الفساد
لتعاقب الصور على مادة واحدة مع ان قول المصنف بعيد هذا التعاقب
الاستحالات يدل على ان جميع هذه الاطوار من قبيل الحركة الكيفية اذ الاستحالة
هى الحركة فى الكيف قلت قد اطلقوا الاستحالة على تعاقب الصورة الفاسدة
على ان الكون والفساد يستلزم الحركة فى الكيفية الاستعدادية فان استعداد
المادة للصورة الاولى الفاسدة يأخذ فى الانتقاص واستعدادها للصورة
الثانية الكائنة يأخذ فى الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثانى يشتد الى
ان تنتهى المادة الى حيث تزول عنها الصورة الاولى فتحدث فيها الثانية
دفعة فيتوارد هذه الاستعدادات التى من مقولة الكيف على موضوع واحد ليتقابل
الظاهر ان الاول والثالث كما يتحقق فيهما الحركة الكيفية كما اشار اليه المصنف
يتحقق فيهما الكون والفساد ايضا اذ القول بان النطفة منحدة مع العلقة
بحسب الحقيقة وكذا المضغة مع العظام وانما الاختلاف فى الاول بحسب البياض
والحمرة وفى الثانى بحسب الرخوة والصلابة بعيد جدا بل الظاهر انه تعاقب فى جميع
هذه الاطوار على مادة واحدة صور حسب تعاقب الاستعدادات الى ان تنتهى
الى الصورة الانسانية لانا نقول كون اطوار الخلق استحالات سوى اطوار العلقة و
المضغة مما يبتوه فلا يسمع مجرد الاستبعاد * والله ولى الرشاد *

سورة المؤمنين قال القاضى فى سورة المؤمنين فى تفسير قوله تعالى وما كان معه من اله
اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض الآية اى لو كان معه آلهة كما تقولون
لذهب كل واحد منهم بما خلقه واستبد به وامتاز ملكه عن ملك الآخر ووقع بينهما
التحارب والتغالب كما هو حال ملوك الدنيا فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شئ و
اللازم باطل بالاجماع والاستقراء وقيام البرهان على استناد جميع الممكنات الى واجب

الوجود انتهى بريد ان الآية اشارة الى قياس استثنائى حذفت مقدمته الاستثنائية
ثم انه اخذ فى جانب التالى الشرطية قوله فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شئ اشارة الى وجه
ارتباط الآية بما قبلها ودلالة على ان بطلان التالى مما اتفق فيه الخصم لما سبق من
انه اذا قيل لهم من بيده ملكوت كل شئ سيقولون لله حيث يخصونه به تعالى اذا

الرآد العلامة ابن كمال الوزير

تقرر هذا فاعلم انه رد وعلى القاضى بان الاجماع والاستقراء لا يناسب المقام واما
البرهان فانما قام على وجوب انتهاء سلسلة الموجودات الى واجب بالذات ويلزم
منه ان لا يتعدد الواجب ولا يكون فى الوجود سلاسل متباينة بعضها الى واجب
وبعضها الى واجب آخر انتهى اقول وجه عدم مناسبة الاجماع والاستقراء المقام
ان المطلب برهانى يقينى وما دليلان ظنيان لا يفيدان القطع ثم اقول فى الجواب
ان المراد بالاجماع ليس ما هو احد الادلة بل اتفاق الخصم على ما اشار اليه القاضى باخذا نفيا
المقدمة الاتفاقية فى جانب التالى كما بينا آنفا وبوجه قوله يعيد هذا بناء على توافقهم
فى انه المستفاد بذلك على ان من الاجماع ما هو قطعى كما تقرر فى الاصول وايضا استدلوا
على كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء ايضا واما الاستقراء فاذا كان تاما فيفيد اليقين
كما صرح به وههنا الاستقراء تام لان كل ملكين وقع بينهما التحارب والتغالب
لا يكون بيد واحد منهما ملكوت الكل كما علم من تتبع جميع ملوك الدنيا اشار القاضى اليه م
بقوله كما هو حال ملوك الدنيا واما قيام البرهان على الوجوب الذاتى لا على الوحدة فجوابه
ان وجوب الوجود ينافى التعدد ويستلزم الوحدة حتى انهم استدلوا فى اثبات
وحدته تعالى بالوجوب الذاتى اقامحكما، فقالوا الوجود اجمالى والوجوب بنفس المهية
تمايزا بالتعين الداخل فى هوية كل منهما فيلزم تركب هوية كل منهما من المهية المشتركة
التى هو الوجوب والتعين وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان المنافى للوجوب واما
المتكلمون فقالوا التعدد الا لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما
وقوع معدورين قادرين واما الترجح لانها لاستجماعها شرائط الالوهية التى هى
الوجوب الذاتى وما يتبعه من الكمالات يكون نسبة المقدورات اليهما على السوا
اذ المقتضى للقدرة حقيقتها والصحيح للمقدورية هو الامكان فيلزم وقوع المقدور
المعين اما بهما او باحدهما وكلاهما محال فالوجوب الذاتى لكونه ملاك التوحيد يكون البرهان

الدال عليه بالذات والا على هذا ايضا بواسطته وكذا قال بعض المتاخرين من المفسرين
محطما مع قيام البرهان على استناد جميع الممكنات الى واجب الوجود واحد بالذات
حيث ادرج الوحدة في مدلول البرهان وما يتحمل في الجواب من ان الحجة الزامية
لا قطعية يقينية وبه يندفع ما ذكره الخصوم من مشركي العرب والنصارى لانهم لا يجادلون
لانهم يثبتون الوجوب والصنع بل يعترفون بوحدة الواجب الصانع واستناد الجميع
اليه على ما دلت عليه الايات السابقة فعلى تقدير تسليمه لا يدفع الايراد لان حاصل
الايراد ان برهان اثبات الواجب لا يدل على بطلان تالي شرطية هذا الدليل
على ما ادعاه القاضي وكون هذا الدليل الزاميا لا يستلزم تلك الدلالة نعم اقتراف
الخصم بوجادة دليل آخر على بطلان التالي على ما اشار اليه القاضي بقوله بالاجماع على ما بينا
فتامل ثم قال القاضي في تفسير قوله تعالى عالم الغيب والشهادة انه دليل آخر على نفي الشريك
بناء على تواقعهم في انه المتفرد بذلك يعني انه اشارة الى دليل آخر والا فالمقدمة الواحدة
لا تكون دليلا فهذا الدليل قياس اقتراني كبراه مطوية وتقريره ان الله تعالى عالم الغيب
والشهادة ومن هو عالم الغيب والشهادة فهو متعال عن الشريك فالله متعال عن الشريك
اما الصغرى فباتفاق الخصم وهو المراد بقوله بناء على توافقهم الخ واما الكبرى فلما اشار اليه
صاحب الكشف وهو ان عالم الغيب والشهادة لو تعدد لوجب ان يعلم كل واحد حقيقة
الآخر كعلم ذلك الآخر بنفسه وذلك محال بالضرورة ثم يكون علمه به انفعاليا تابعا
لوجود المعلوم فيكون في صفة العلم مفتقرا وموصوفا بالنقصان والامكان انتهى وكان فيه
تعريضا على القاضي حيث اكتفى ببيان الصغرى مع ان الكبرى احوج منها اليه تامل عن اعتبار
قوله تعالى في سورة القصص وقال فرعون يا ايها الملا ما علمت لكم من اله غيري
الاية قال القاضي وقيل المراد بنفي العلم نفي المعلوم كقوله اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات
ولا في الارض فان معناه بما ليس فيهن وهذا من خواص العلوم الفعلية يريد به
الرد على الكشاف وتوضيحه يتوقف على تحقيق العلم الفعلي فانوا العلم اما ان يكون
سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فصدقته ويسمى فعليا
او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا
ايضا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور الممتنة التي ليست

فعلا لك

فعلا لك فالعلم الفعلي لكونه من مبادي وجود المعلوم لازم لتحقق المعلوم بمعنى انه لا يمكن
ان يوجد المعلوم ويصدر من الفاعل القادر بعلة وفي اللازم يستلزم نفي الملزوم
ولما كان علمه تعالى بالموجودات فعليا لكونه تعالى فاعل الكل لزم من نفي علمه بشيء
نفي وجود ذلك الشيء وعلم فرعون بوجود الاله يكون انفعاليا لا فعليا والعلم
الانفعالي لا يلزم وجود المعلوم بل الامر بالعكس فقياس نفي علمه بوجود شيء في كونه
مستلزما لنفي وجود ذلك الشيء قياس مع الفارق هذا ما قصده فان
قيل العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه تعالى فعليا قلنا
كون العلم تابعا لنفس المعلوم وهيته لا بما في كونه وسيلة الى احتياز الفعل وايراده
وهو المعني بكونه علة فهيته المعلوم متبوع للعلم ووجوده تابع كما صرح به قدس سره
في حواشي الشرح القديم بتصرف ولقد نبهنا عليكم مرة اخرى اذ فصلنا هذا المعنى
اكمل تفصيل فخذوها بقوة وكونوا من الشاكرين م سورة الم السجدة
قوله تعالى في سورة الم السجدة يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه
اي ثبت في علمه موجودا في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون اي في مدة
من الزمان متطاولة فالمراد استطالة ما بين التدبير والوقوع وقيل يدبر الامور به
من الطاعات منزلا من السماء الى الارض بالوحي ثم لا يعرج اليه خالصا الا في مدة
متطاولة وهي لقلة المخلصين والاعمال الخلص اقول توضيحه انه لا بد ان تمضي مدة
متطاولة حتى يعرج اليه عمل خالص لقلة المخلص وندرة العمل الصالح لا ان العروج لا
يكون الا في مدة متطاولة فلا يرد ما قيل من ان قلة الاعمال الخالصة لا تقتضي بطوء
عروجها بل قلة م سورة يس وابداء حرف النفي الشمس للدلالة
على انها مسخرة لا تيسير لها الا ما اريد بها فاحفظ لا يخفى عليك خفاء وجه
الدلالة الا ان يقال المراد الدلالة من اول الامر على ان يجعل النفي لكون ملاك الامر
ههنا غير ما ذكره في خبر الدلالة ادعاء وانت خبير بما فيه من التكلف سعد
قوله الا ان يقال غرضه ابداء وجه الدلالة وبيانه ان كلمة على في قوله على ان يجعل للدلالة
وقوله في خبر الدلالة متعلق بيجعل النفي اي نفي الشمس في نفسها وقوله ادعاء قيد للجعل
المذكور وقوله لكون ملاك الامر علة لارادة الدلالة من اول الامر على الجعل

العلامة ابو السعود رحمه الله

الاله على نفي علمه تعالى بوجوده

القائل صاحب ارشاد العقل السليم ابو السعود رحمه الله

المذكور فحاصله ان ملاك الامر ههنا والغرض المسوق له الكلام سوق نفي سرعة السير
عن الشمس لا ما ذكره المصنف لانبنائه على نفي الشمس المبني على عدم استقلالها
الا ان الابلاء المذكور بدل من اول الامرين مدلول هذا الكلام ومفاده سوق نفي
الشمس في نفسها بادعاء انها منزلة منزلة المعدوم ومن وهذا الاعتبار يدل على انها
مسخرة لله بخلاف ما لو قيل الشمس لا ينبغي لها الاية فانه لا يدل على ذكره ولما كان
في هذه الاعتبارات نوع خفاء وغموض قال وانت خبير بما فيه من التكلف وقد وقع
في بعض النسخ هكذا لكونه ملاك الامر ههنا عين ما ذكره الخ فعلى هذا قوله في خير الدلالة
متعلق بما ذكره قوله عين ما ذكره مفعول ثان ليجعل والضمير في قوله لكونه راجع
الى النفي والمراد بالنفي الواقع في الكلام فالمعنى ان المراد الدلالة من اول
الامر على ان يجعل النفي الذي هو ملاك الامر في هذه القضية لكونها سالبة عين
ما ذكره المصنف في خير الدلالة في قوله للدلالة على انها مسخرة لله ولا شك ان
هذا ايضا مراد غائي لان ملاك الامر وان كان هو النفي الا انه نفي الوصف
عن الشمس لا نفي الشمس في نفسها الدال على انها مسخرة لله وشتان ما بينهما
قال عز من قائل لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر قال العلامة البيضاوي
في تفسيره اي لا يصح لها ان تدرك القمر ثم قال وايلاء حرف النفي الشمس
للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها انتهى فذهب الفضلاء الى تحقيق
كلام العلامة هذا هو وانا اقول وبالله التوفيق تمهيد لبيان وجه الدلالة اصلا
وعنوان ما حقه التأخير اذا قدم قد يفيد الحصر فاذا كان الخبر فعليا وولي المسند اليه
حرف النفي افاده قطعا ولذا لم يجز ما انا قلت هذا ولا غيري حيث كان مقولا
للغير بالحصر القطعي كما ذكر في كتب البلاغة فاذا نفي صحة الادراك التي لا تستلزم الوقوع
عن الشمس وثبتت تلك الصحة للغير اعني صحة ادراك الشمس القمر كما عرفت
كان اول دليل على انها مسخرة وفي هذا كفاية في بيان مرام العلامة فان كان خير الكلام
ما قل ودل هذا مع اغترافي بفكري القاصر وقلمي القاصر ولست اهلا لمثل هذا لكن طمعي
في لطف مولاي وسيدي يشجعني ان اجعله وسيلة للوصول والفوز بخدمته وعسى
ان يقع عنده في حيز القبول فلا زال ممتعا من العيش بامناه ومن الفضل بمناه ولا برحت

حضرة

حضرة الغرة مخضرة الجناب معمورة الاندية والرحاب للعلي الغطوي المخنفي القاوري

سورة والصافات

قال البيضاوي الصفد القيد وسمي به العطاء لانه يربط به المنعم عليه وفرقوا
بين فعليهما فقالوا اصفده قيده واصفده اعطاه عكس وعده واوعده وفي ذلك
نكتة انتهى قوله وفي ذلك نكتة وهي ان الهمزة للسلب فاذا كان الصفد
بمعنى القيد فالاصفاد ازالة القيد وهي اعطاء وكونه عكس وعدوا وعدان الايعاد
الذي هو ازالة الوعد وغيب فلا يكون اعطاء بل تهديدا وانتقاما من المعاندين المخالفين
في سورة الفتح قال الله عز وجل في سورة الفتح ليغفر لك الله ما تقدم من
ذنبك وما تأخر الاية جعل صاحب الكشاف الفتح علة للغفران والبيضاوي
جعل الغفران علة للفتح فلابد لهذه المخالفة من وجه وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة
وهي ان ما يترتب على فعل الفاعل المختار ان كان ترتبه عليه بطريق الاتفاق والاقتضاء
من غير ان يكون هناك اقتضاء وسببية سمي اللام الداخلة عليه لام الصيرورة
والعاقبة وان كان هناك سببية واقتضاء في نفس الامر من غير ان يكون الفاعل عالما
للفاعل عليه وباعثا له تسمى ذلك اللام لام التعليل ويدخل كل منهما على ما يترتب
على افعاله تعالى بالاتفاق كما في قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء
من الله عليهم من بيننا حيث قال البيضاوي في تفسير هذه الاية ان اللام
للعاقبة او للتعليل باعتبار يقتضيه معنى الخذلان انتهى وان كان مع ذلك حاملا
عليه وباعثا قد امه على ذلك الفعل تسمى لام الغرض ولام العلة الغائية ويجوز
دخوله على ما يترتب على افعاله تعالى خلافا للمعتزلة على ما بين في محله اذا تمهد هذا فنقول
الفتح الظفر بالبلدة عنوة او صلحا بحرب او بغير حرب ويتضمن لهما ومع الاعلاء
فان لم يعتبر التضمين لم يصح بظاهره جعل هذه اللام واحدا مما ذكرنا اذ الفتح والظفر
بالبلدة لا يفضي الى غفران الذنوب ولا تقتضيه في نفس الامر فضلا عن ان يكون
الغفران باعثا عليه فصاحب الكشاف جعل اللام اولا للغرض على ما هو مذهبه
وجعل العلية والغرضية لمجموع ما عد من الامور الاربعة وهي المغفرة واتمام النعمة
والهداية الصراط المستقيم والنصر العزيز قال كانه قيل ليسر لك فتح مكة ولنصرك

على عدوك لتجمع كف بين عز الدارين واغراض العاجل والآجل وجوز ثانيا كون اللام للتعليل واعتبار تضمين الفتح معنى الجهاد والمحقق البيضاوي لم يلتفت الى الاول لابتنائه على مذهب الاعتزال فجزم بالثاني واشار الى ان السببية باعتبار تضمين معنى الجهاد حيث قال علة للفتح من حيث انه مسبب من الجهاد ولم يقتصر على تضمين معنى الجهاد بل ضم اليه تضمين معنى السعي في اعلاء كلمة الله وتكميل النفوس الناقصة وتحليص الضعفاء عن الظلمة ليظهر سببية الفتح لكل واحد من الامور الاربعة المتعاطفة وبهذا ظهر ان من قال ان المصنف قصد الرد على الزمخشري حيث جعل فتح مكة علة للمغفرة ثم اعترض عليه بان فيه بحثا اما اولا فلان التعليل الذي ذكره المصنف لا يفيد الا علية الفتح للمغفرة كما قاله واما ثانيا فلان افعال الله تعالى لا تعلل بالغرض على مذهب اهل الحق بل هي للصيرورة والعاقبة او التشبيه مر نحولها بالعلة الغائية في ترتبه على متعلقها فكان تعبير الزمخشري اوفق للمذهب الحق واما الثالث فلان العلة الغائية لها جهتان علية ومعلولية على تقرر فلا لوم على من نظر الى جهة المعلولية لظهور صحته انتهى كلامه فقد بعد عن المرام ولم يتفطن بما هو مقصود الشيخين في هذا المقام لما عرفت مما ذكرنا ان الرد على الزمخشري بل اختيار المصنف توجيهه واعراضه عن الآخر لابتنائه على مذهبه وعرفت ايضا انه اذا لم يكن اللام على حقيقتها لا يتعين كونها للصيرورة والعاقبة بل يحمل على التعليل ان امكن كما صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا من ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار التضمين كما نقلناه وان لم يكن مقصود الحصر الرد على الزمخشري على ما ذكر لم يكن فيه لوم ما عليه في نظره الى جهة المعلولية ثم ان توفيقه تعبير الزمخشري للمذهب الحق بناء على الظاهر وان منهم في الحقيقة اوفق لمذهبه لانه يفيد ان قصد بالفتح عنده تعالى انما هو لاجل ما ذكر من اجتماع الامور كما اشار اليه بقوله فكانه قال بسرنا ذلك الفتح لتجمع لك الخ بخلاف التعبير الثاني الذي اختاره المصنف فانه يفيد ان الفتح باعتبار ما تضمنه من الجهاد سبب في نفس الامر ومقتض له من غير ان يكون ذلك الامور باعثا له وحاملا عليه على ما اشار اليه بقوله من حيث انه مسبب عن الجهاد الخ وشتان ما بينهما تامل عن استبصار ﴿ سورة الفتح ﴾ ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار قال القاضي البيضاوي فصل الوعد واجمل الوعيد مبالغة في الوعد لسبق

الفاضل الخبر زاده

رحمته ثم جبر ذلك بالتكرير على سبيل التعميم فقال ومن يتول يعذبه عذابا اليما اذ الترهيب ههنا انفع من الترغيب قيل عليه لا يذهب عليك ان الوعيد المجمل السابق وهو قوله كما يعذبكم عذابا اليما هو قرين الوعد المجمل السابق وهو قوله يوتكم الله اجرا حسنا والوعيد العام الآتي وهو قوله تعالى ومن يتول يعذبه عذابا اليما هو قرين الوعد العام المذكور بقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله الا ترى ان في الوعيد المجمل تكريرا وعموما كذلك في الوعد المفصل تكريرا وعموما فليس في جانب الوعيد ما يكون جابرا لنقصان الوعيد الناشي من الاجمال انتهى اقول فسروا التكرير بذكر الشيء مرتين وبعضهم فسره بذكر الشيء مرة بعد اخرى فعلى الاول مجموع الذكرين وعلى الثاني الذكر الاخير وايا ما كان لا يكون التفصيل بعد الاجمال تكريرا له لانه بيان ونوضيح بالنسبة الى الاجمال لا ذكره ثانيا فالتفصيل بالنسبة الى الاجمال افادة والتكرير اعادة ففي الوعد تفصيل ولا تكرير وفي الوعيد تكرير ولا تفصيل فينجبر نقصانه الناشي من اجماله بتكريره المفقود في جانب الوعد وما قيل من ان هذا القايل غفل عن نكتة تقييد العلامة البيضاوي قوله بالتكرير بقوله على سبيل التعميم او مراده ان التكرير اذا كان بطريق التعميم يكون ذلك التعميم في الوعيد مقابلا للتفصيل في الوعد فيحصل الجبر فيه وعليه ان التعميم موجود في جانب الوعد ايضا فان من يطع الله الا ترى في جانب الوعد في مقابلة ومن يتول الا به في جانب الوعيد فليتدبر وبان فيه بل تقييد التكرير بالتعميم في حصول الجبر يكونه ادخل في الترهيب الذي هو اوفق بالمقام كما اشار اليه بقوله اذ الترهيب هنا انفع من الترغيب واما ما قيل من انه لا تعميم في جانب الوعد لان دخول الجنة مخصوص بالآخرة واما العذاب الاليم فيتناول عذاب الدنيا والآخرة ففيه ان المراد بهم من اوعد وبالكلمة من الموصولة في قوله ومن يتول الا به بعد تخصيصهم في صدر الآية بالمخاطبين حيث قيل وان تتولوا يعذبكم الله ومثل هذا موجود في جانب الوعد ايضا حيث خص اولا بالمخاطبين فقيل وان تطيعوا يوتكم الله الآية وعمم ثانيا وقيل ومن يطع الله كائنا من كان يدخله الا به فلا فرق بينهما فيه

فالحق ما قدمناه فتامل والنصف

الفاضل المجهول

الفاضل المعتبر

واعلم ان قولنا وحده اذا اجري على الله بان جعل في الكلام حالا منه يرد على عنيين احدهما
ان يراد منه منفردا غير مشفوع به غيره وحاصله يرجع الى معنى قولنا خاصته ونقطه كما في قوله تعالى
واذا ذكرت ربك في القرآن وحده اي غير مشفوع به آلهتهم وكما في قوله تعالى واذا ذكر الله
وحده اشمأزت الآية اي خص بالذكر دون آلهتهم وكما في قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده
اي مختصة بالعبادة دون آلهتنا وسوء هذا المعنى وصف غير لازم له تعالى بحيث لا ينفك عنه بل
قد يجب ان ينفك عنه الوحدة بهذا المعنى كما في الطاعة فانه يجب فيها ان يشفع به الرسول
واولوا الامر بحكم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فهذا بهذا المعنى يكون حالا منتقلة
وثانيهما ان يراد منه منفردا بمعنى منزها في ذاته عن انحاء التعدد والتركيب والمشاركة
في الحقيقة وخواصها المقتضية للالوهية كما في قوله تعالى وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا
بالله وحده اي تؤمنوا به واحدا لا شريك له لان يختص الايمان به دون غيره اذ يجب في الايمان
بالله ان يضم اليه الايمان بالرسل وسائر ما يجب ان يؤمن به والا لكان اليهود والنصارى
الذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض مؤمنين وقد قال الله تعالى انما المؤمنون الذين
امنوا بالله ورسله وسوء هذا المعنى وصف لازم له تعالى لا ينفك عنه بحال فيكون حالا مؤكدة و
وبما حققنا ظهر وجه صحة قول اكمل المحققين الشيخ اكمل الدين ان وحده في قول من قال اشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له يجوز ان يكون حالا منتقلة ومؤكدة وهي اولى انتهى وانه
لا يرد عليه ان المنتقلة يلزمها ان يكون وصفا غير لازم وان المؤكدة يلزمها ان يكون وصفا
لازما وهما متنافيان وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فكيف يجوز كونه منتقلة ومؤكدة
ووجه عدم الورود انه لم يرد به معنى واحد في كلتا الحالتين بل اريد به على تقدير كونه منتقلة المعنى
الاول وعلى تقدير كونه مؤكدة المعنى الثاني فمعناه على الاول اشهد ان الالوهية منحصرة في الله
تعالى خاصة غير مشفوع به غيره وعلى الثاني معناه اشهد ان الالوهية منحصرة في الله واحد لا شريك له
واما وجه اولوية المؤكدة فهو انها مناسبة لمقام التوحيد المقتضي لمزيد التقرير والتأكيد سيما وقد
شفع به قوله لا شريك له فان الظاهر انه تأكيد لقوله وحده او بدل منه او بيان له والله اعلم
ان جماعة من الفضلاء حرروا في هذا المقام وبينوا المرام ولكن لم يصل الينا بعد شيء مما
افادوا فلعلهم اجتزوا اجادوا والله الميسر للصواب
واليه المرجع والمآب

ومثله في جواز كونه حالا مؤكدة ومنتقلة باختلاف
متعلقيه من قوله تعالى واذكر اسم ربك
مستعينا على ما صرح به الامام البيضاوي
ومثله كبر كقوله تعالى ولا تكونوا
من المشركين
على ما حرره
منه

SÜLT... E B... N...
Ersad y
213/